

XVII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (AFRA)

**MANUEL BERRÓN
GRISELDA PARERA
SOL YUAN
(COMPILADORES)**

XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015 / Hernán Accorinti...
[et al.]; compilado por Manuel Berrón; Griselda Parera; María Sol Yuan.
1a ed. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
Facultad de Humanidades y Ciencias, 2017.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-692-149-7

1. Filosofía Contemporánea. 2. Actas de Congresos. I. Accorinti, Hernán
II. Berrón, Manuel, comp. III. Parera, Griselda, comp. IV. Yuan, María Sol, comp.
CDD 190

Acerca de los compiladores

Manuel Berrón

Doctor en Filosofía. Tesorero XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Griselda Parera

Doctora en Filosofía. Comité Organizador, XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Sol Yuan

Doctora en Filosofía. Secretaria XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

XVII Congreso Nacional AFRA

Presidente

Dra. Adriana Gonzalo

Secretaria

Dra. Diana López

Tesorero

Dr. Manuel Berrón

Secretaria ejecutiva

Dra. María Sol Yuan

Comité Organizador

Prof. María Inés Prono

Dr. Manuel Dahlquist

Dra. Griselda Parera

Dr. Manuel Tizziani

Lic. Paula García Cherep

Lic. Diego Bazán

Ariel Jacob

Fernanda Flores

Gabriela Leiva

Autoridades

Universidad Nacional del Litoral

Rector

Miguel Alfredo Irigoyen

Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias

Claudio Lizárraga

Índice

Simposios

1. “Creencia, justificación y normatividad: aportes desde una perspectiva pragmatista”

- 2 · El concepto de impulso o pulsión en la psicología del pragmatismo clásico de John Dewey y George H. Mead. / *Pedro Martínez Romagosa*
- 11 · El Derecho a las convicciones. Aportes jamesianos a la epistemología del desacuerdo / *Federico Penelas*
- 19 · Triangulación de gestos: abordaje al problema del surgimiento del pensamiento desde las perspectivas de George H. Mead y Donald Davidson / *Mauro Ezequiel Santelli*

2. De Kant a Hegel

- 30 · Notas para una aproximación al sistema lógico especulativo de Hegel / *Cristian E. Benavides*
- 37 · Kant ¿una estética negativa? Reflexiones sobre la función de la negación en el primer momento de la *Analítica de lo bello* en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* de I. Kant. / *Silvia del Luján Di Sanza*
- 46 · Un recorrido de la antinomia kantiana a la antinomia hegeliana / *Miguel A. Herszenbaun*
- 59 · Las mediaciones del arte: una lectura hegeliana de la *Medea* de Eurípides / *Alejandro Murúa*
- 66 · Friedrich Schiller: la cultura estética como medio para la transformación política / *Santiago J. Napoli*
- 73 · Pensamiento y espacio en las *Meditaciones metafísicas*. Esbozo de una topología trascendental / *Germán Osvaldo Prósperi*

3. Desarrollos actuales de la concepción estructural de las teorías científicas

- 81 · El desarrollo histórico de la teoría de la isostasia terrestre (IT) y su reconstrucción estructuralista / *Matías Aimino*
- 90 · ¿Por qué el *curso de lingüística general* fue incapaz de generar un programa de investigación sustentable? / *Santiago Erpen*
- 99 · Explicación científica en el marco del Minimalismo / *Adriana Gonzalo*
- 109 · Consideraciones sobre los valores en clave estructuralista / *Luis Miguel Peris-Viñé*

4. Filosofar en latinoamérica: reflexión y recepción

- 118 · Lo político en los buenos aires. El devenir de la república naciente en el diecinueve rioplatense / *Silvana Carozzi · Maximiliano Ferrero*
- 127 · El proyecto educativo argentino: el nacionalismo fraternal / *Mg. Jael L. Ferrari*
- 134 · Patria y fraternidad en la independencia rioplatense (1810-1853) / *Ana Lucía Orecchia*

5. Intervenciones del pensamiento francés en creaciones filosóficas de diferentes fuentes y épocas

- 143 · Deseo y propiedad. Variaciones en torno a la idea de lo propio como singularidad / *Rodrigo Castillo*
- 168 · La Naturaleza según el epicureísmo ¿fundamento último o resultado azaroso? / *María Elena Pontelli*
- 176 · «*Ratio gubernatoria*» y analogías de gobierno Foucault sobre el «*De Regno*» de Tomás de Aquino / *Pablo Rojas Olmedo*

6. Nuevas lecturas en torno a las lecciones husserlianas sobre el tiempo

- 184 · De los recuerdos falsos: el caso de la esquizofrenia / *María Belén Farías Anzoátegui*
- 191 · El «sustrato naciente» en las lecciones husserlianas sobre el tiempo: las Lecciones como campo fértil hacia una concepción no estática / *Matías Nicolás González*
- 200 · La ficción según Husserl: constitución, creación y génesis / *Azul Katz*
- 210 · Análisis de las críticas de J.-P. Sartre en *El ser y la nada* a la conciencia inmanente del tiempo de E. Husserl / *Alan Patricio Savignano*

7. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos ético-políticos: Estética, Ética, Filosofía Política e Interculturalidad

- 222 · Más allá de la modernidad-posmodernidad: la transmodernidad / *Yamandú Acosta*
- 229 · Los presupuestos liberadores de la filosofía intercultural y los presupuestos interculturales de la filosofía de la liberación / *Daniel Berisso · Juan Matías Zielinski*
- 236 · La analéctica en el mundo actual: del "fin de la historia hegeliano" a los movimientos sociales. Repensando la trans-modernidad y la identidad cultural / *Gabriel Herrera Salazar*

8. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos éticos-políticos: marxismo e historia de las ideas

- 245 · Entre Liberación e Historia de las Ideas La praxis teórica de Arturo Andrés Roig en los '70 / *Adriana María Arpini*
- 253 · Filosofía empírica de la liberación y la revolución De esclavos a humanos revolucionarios Socialización de la vida y del poder / *Carlos F. Bauer*
- 262 · ¿Siempre víctimas? Violencia de Género y Dictadura / *Daniela Godoy*

9. Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos socio-educativos, ontológicos y trans-ontológicos

- 272 · Movimientos sociales y la praxis de liberación en Colombia Inmediaciones a la luz del pensamiento de Enrique Dussel / *Diego Fernando Camelo Perdomo*
- 283 · La ontología de Hartmann y el problema del ser en el Perú 1900-1980 / *J. Luis Carrera Honores*
- 292 · Sobre los aportes que la educación intercultural puede hacer a la praxis liberadora / *Patricia Alejandra La Porta · Natalia Vozi*
- 302 · Religión y política: Una aproximación a la obra *Religión* de Enrique Dussel / *Guillermo Recanati*

10. Temas actuales en filosofía de la ciencia cognitiva

- 312 · Competencia y actuación lingüística / *Mariela Destéfano*
- 320 · Pluralismo de conceptos y arquitectura cognitiva / *Sabrina Haimovici*
- 328 · Insuficiencia de la distinción analógico/digital para diferenciar el contenido no-conceptual del contenido conceptual / *Nicolás Alejandro Serrano*
- 336 · La "Teoría de la Mente" como conceptos y procesos cognitivos / *Fernanda Velázquez Coccia*

11. Wittgenstein y los límites del lenguaje: discusiones sobre ética, estética y lógica

- 346 · De lo que no se puede hablar: ética, estética y silencio en el pensamiento de Wittgenstein / *Cristina Bosso*
- 354 · Sobre la filosofía como terapia, o de cómo la ideología no se va de vacaciones / *Pedro Karczmarczyk*
- 362 · El problema Wittgenstein-Kripke sobre seguimiento de reglas desde una perspectiva teleológica / *Manuel Pérez Otero*
- 369 · Las "formas de vida" como categoría biopolítica. Historia, vida y poder en la obra de Ludwig Wittgenstein / *Silvia Rivera*

Ponencias

- 378 · "Cómo decir lo que queremos cuando no sabemos qué decimos" / *Hernán Lucas Accorinti*
- 387 · Beccaria: entre el carácter humanista y represivo del derecho penal / *Lisandro Pedro Aguirre*
- 400 · El significado cósmico de la cruz en la literatura cristiana primitiva / *Juan Carlos Alby*
- 410 · Capitalismo y cinismo / *Marcelo Antonelli*
- 419 · Hacia un nuevo paradigma no antropocéntrico: cambios en la relación hombre-animal-naturaleza en el pensamiento contemporáneo / *Micaela Anzoátegui · Luciana Carrera Aizpitarte · Agustina Domínguez*
- 428 · El rol de la distancia temporal en la narrativa historiográfica, profética y apocalíptica / *María Emilia Arabarco*
- 440 · Biografía, moral, política. Sobre *Sibila*, de Teresa Arredondo / *Laura Arese · Francisco Sánchez*
- 447 · Historias hechas y por hacer. Acontecimientos de nuestra historia filosófica del siglo XX / *Adriana María Arpini*
- 455 · Ocasión y evasión irónica en Friedrich Schlegel / *Sebastián Assaf*
- 464 · Artificio y anti-naturaleza en *Leviatán* / *Carlos Balzi*
- 473 · Las fenomenologías divergentes de Carl Stumpf y Edmund Husserl / *Horacio M. R. Banega*
- 487 · Ecuación mujer = madre. Análisis basado en "La salud de los enfermos" y "La madre de Ernesto" / *Laura Alejandra Barba*
- 496 · Identidad y Crisis. Reflexiones en torno a las nociones de mismidad e ipseidad / *Teresa Barrionuevo*
- 503 · Reflexiones en torno a la interculturalidad. El problema de la traducción / *Daniela Barroso Lannutti · Zulma Yanet Contreras*
- 513 · Los modos de apertura del ser-en-el-mundo y el habitar poético / *Mateo Belgrano*
- 521 · La matriz filosófico-política luego de la Revolución Científica: una relectura de Arendt / *Fernando Beresñak*
- 526 · Acontecimiento modernista y posmemoria. Algunas reflexiones sobre "Guerra aérea y literatura" de W. G. Sebald / *Gilda Bevilacqua*
- 534 · El deseo soberano en la literatura argentina / *Eduardo Luis Bianchini*
- 543 · La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano / *Rodrigo Sebastián Braicovich*
- 551 · José Carlos Mariátegui: la rehabilitación de la experiencia social / *Beatriz Bruce*
- 568 · Neurociencia y Psicología: un acercamiento a través de la Teoría de la Complejidad / *Emiliano Campoamor*
- 576 · Sobre una interpretación económica del universo, la naturaleza, el hombre y la historia / *Francisco Candiotti*
- 583 · Algunas observaciones sobre la cuestión del sentido / *Carlos E. Caorsi*
- 589 · Algunas reflexiones sobre el "dilema de la participación" (*Parménides* 131a4-e6) / *María G. Casnati*
- 597 · Naturaleza y objetividad de las *intentiones* en Hervo de Natal / *Julio A. Castello Dubra*
- 609 · Supuestos filosóficos y valores en la investigación psicológica / *José Antonio Castorina*

- 619 · Movilidad, caída y resolución. Una lectura del Heidegger temprano en torno a la cuestión de la negatividad / *Santiago Chame*
- 626 · Las marcas de la *philia* en Hesíodo / *María Cecilia Colombani*
- 634 · Epigenética: del gen al no-gen. Nuevas cuestiones/Viejos dilemas / *Silvina Damiani*
- 645 · El teorema de incompletud de Gödel: computabilidad y mecanicismo / *Aldana D'Andrea*
- 654 · Intuiciones pascalianas. Razón y orden del Corazón / *Adrian M. Daulon*
- 663 · Legitimación del dominio en la *Política* de Aristóteles / *Giuliana De Battista*
- 672 · Sobre la falacia Mereológica de la Neurociencia, una crítica conceptual a la atribución de predicados psicológicos al cerebro / *Augusto Gabriel del Corro*
- 680 · Amigos y enemigos: ¿Mas lejos de lo que creen o mas cerca de lo que piensan? / *Augusto Nicolás Dolfo*
- 689 · ¿Es el Cosmopolitismo político, poco político y poco moral? / *Augusto Nicolás Dolfo*
- 697 · Dialéctica e imagen. La figura del lector en *Das Passagen-Werk* / *Eduardo Elizondo*
- 706 · Arte, verdad y mundo. La génesis tropológica del conocimiento en el joven Nietzsche / *Fernando Fava*
- 714 · Intuiciones morales e intuiciones lingüísticas en la crítica de R.M. Hare al intuicionismo / *Fernanda Flores*
- 722 · Derrida y Artaud: entre lengua y habla / *Virginia Fosero*
- 729 · Problemas de la "empatía" husserliana / *María Fernanda Frangella*
- 737 · Replicación e internacionalización: valores epistémicos e ideología científica / *Luciano N. García*
- 746 · La perspectiva de primera persona desde la filosofía de la mente de John R. Searle / *Pablo Emanuel García*
- 755 · La analogía como recurso para interpretar a la constante h: Boltzmann vs. Planck / *Paula Giglio*
- 766 · La transformación de la negatividad en su tránsito desde la atemporalidad de la negación hacia el Abismo del espacio-tiempo / *Mario Martín Gómez Pedrido*
- 775 · Facultad del lenguaje, la hipótesis de unicidad y el problema de la evidencia empírica / *Adriana Gonzalo · Daniel Blanco · Federico Giri*
- 784 · El afuera del castillo / *Damián Jorge Grimozzi*
- 791 · La larga vejez de las academias / *Damián Jorge Grimozzi*
- 796 · La racionalidad comunicativa en la obra de Habermas / *Esteban Grippaldi*
- 805 · Alegatos contra el realismo conjuntista de Maddy / *Matías Alejandro Guirado*
- 814 · Actualidad del capitalismo. Otro muro / *Jorge Raúl Hernández*
- 819 · El carácter ontológico temporal de la memoria en su relación con la materia, en Bergson / *Ariel Matías Jacob*
- 828 · Spinoza y Budismo. *La obtención de un nuevo punto de vista* / *Facundo Sebastián Jorge*
- 836 · Los usos de Kant en la fenomenología material de Michel Henry / *Patricia Ema Knorr*
- 844 · El papel de las fuentes en el "modo de leer" Filosofía / *Patricia Ema Knorr · Claudia M. Lavié*

- 852 · Fenomenología de la percepción táctil: superficies y volúmenes / *Alejandro Rafael Laregina*
- 860 · El lenguaje de la Metafísica. La transformación del concepto de nada según G. W. Friedrich Hegel / *Gabriela Leiva*
- 871 · Propuesta de argumentación plural para la enseñanza con lógica informal. Algunos aportes para repensar lo sabido / *Diego Letzen · Rubén Benítez*
- 881 · El problema de la comunicación intercultural y el rol de los traductores / *Noelia Soledad Lobo*
- 889 · El *libere vivero* en *La Mandrágora*: una antropología maquiavélica / *Belén María Locatelli*
- 898 · Racionalidad, normatividad y contexto en John Dewey / *Federico E. López*
- 906 · Balibar, Derrida: sobre el análisis marxista del fetichismo de la mercancía / *Santiago Lo Vuolo*
- 914 · Sobre la posibilidad de la participación del otro en el proyecto originario: entre Sartre y Patočka / *Jorge Nicolás Lucero*
- 920 · Revisitando la meta inducción pesimista / *Susana Lucero*
- 931 · Ambigüedades y tensiones en torno a la noción de presencia y presente en la fenomenología husserliana, heideggeriana y sartreana / *Carolina Andrea Maldonado*
- 939 · Sobre la posibilidad de un método en la Orientación Filosófica / *Federico Emmanuel Mana*
- 950 · Acerca de la mezcla entre discurso y no ser (Platón, *Sofista* 260b ss.) / *Graciela E. Marcos*
- 957 · Tecnociencia y valores. Consideraciones en torno a la propuesta de Javier Echeverría / *Livio Mattarollo*
- 966 · Drama y conflicto: la indecisión del príncipe en el siglo XVII / *Cecilia Mc Donnell*
- 974 · Una observación acerca del arcaísmo del término *phronesis* en Aristóteles / *Gerardo Medina*
- 982 · Interés y educación: hacia una sociedad saludable / *Enrique J. Mihura*
- 990 · Utopías de la democracia digital: análisis de sus problemas y limitaciones / *Lucas E. Misseri*
- 998 · Walter Benjamin, Martin Heidegger y la hermeneusis herética del tiempo / *Francisco Naishtat*
- 1008 · Desconstrucción, teología negativa, nihilismo / *Manuel Navarro*
- 1017 · La filosofía como diálogo transcultural / *Gabriela Nogués · Virginia Gorr*
- 1026 · La teoría de la ideología. Aproximaciones antropológicas, metafísicas y literarias / *Luciana Pallero*
- 1035 · Nietzsche y la crítica del cristianismo / *Juliana Pensa*
- 1043 · Una indagación sobre la relación entre las nociones de *temporiedad* y *negatividad* en el pensamiento heideggeriano / *Matías Ignacio Pizzi*
- 1051 · El problema del conocimiento en el joven Nietzsche / *Gabriela Paula Porta*
- 1059 · La tragedia y el absurdo en las nuevas tecnologías de la vida / *Cecilia Pourrieux*
- 1067 · Sobre el modo de darse de las cosas: algunas distinciones introducidas por Husserl en *Cosa* y *Espacio* / *Franco César Puricelli*
- 1075 · Argumentos circulares y uniformes: el papel de la teoría lunar de Ptolomeo en la justificación de la teoría lunar de Ptolomeo / *Gonzalo L. Recio*
- 1083 · Aproximaciones a la crítica de arte según John Dewey. Investigación objetiva, juicio valorativo / *Chantal Paula Rosengurt*

- 1091 · David Hume: moralidad, libertad y voluntad en medio de la necesidad / *Pablo Ezequiel Sachis*
- 1102 · Virtudes cívicas mínimas / *Luciana Samamé*
- 1111 · Un examen crítico de las políticas basadas en la evidencia según Cartwright-Hardie / *Eduardo R. Scarano*
- 1125 · Antropomorfismo y mente animal: prejuicios y controversias / *Carolina Scotto*
- 1139 · La relación entre la fenomenología y las ciencias a la luz del concepto de "reducción incipiente" / *Emiliano Roberto Sesarego Acosta*
- 1147 · Hegemonía y universales en Laclau / *Eduardo Sota*
- 1155 · La interpretación de los enunciados condicionales y la modelización de los procesos decisorios / *Adriana Spehrs*
- 1164 · Análisis exegético de la función de la reflexión pura en el desvelamiento del proyecto fundamental del existente humano por parte del psicoanálisis existencial sartreano / *Danila Suárez Tomé*
- 1175 · Los valores políticos en psicología como problema epistémico / *Ana María Talak*
- 1184 · "Colgar al último noble con las tripas del último cura" Meslier y los fundamentos teológico-políticos de la dominación / *Manuel Tizziani*
- 1192 · Acción psíquica y producto psicofísico en Twardowski: del contenido mental a la interfaz / *Sebastián Agustín Torrez*
- 1201 · Aproximación al primer Romanticismo alemán: lo sublime / *Sonia Vasconi Heinzmann*
- 1209 · El pensamiento inserto dentro del final de la metafísica / *Sebastián Vásquez Yel*
- 1215 · La Tabla Periódica de los Elementos como Modelo-Teórico Científico / *Rodolfo Vergne*
- 1222 · Arte y Fenomenología: una interpretación a partir de la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer / *Erika Whitney*
- 1230 · Idealismo trascendental y lingüístico en las *Investigaciones Filosóficas* / *María Sol Yuan*
- 1239 · Algunas reflexiones en torno de la posibilidad de delimitar el alcance de lo "propriadamente moral": Contraponiendo el enfoque minimalista a la ética de las virtudes / *Ma. Natalia Zavadivker*
- 1244 · La delgada frontera entre las normas morales y las convenciones sociales / *Ma. Natalia Zavadivker*
- 1252 · El estatus ontológico de los atributos en Descartes / *Ezequiel Zerbudis*
- 1262 · Predación y sentido: sobre el confinamiento de la metáfora / *Norberto Zuccalá*
- 1277 · La teoría de la valoración de John Dewey. Investigación y juicios de valor como formas de la acción / *Livio Mattarollo*



Simposio 1

Creencia, justificación y normatividad:
aportes desde la perspectiva pragmatista



El concepto de impulso o pulsión en la psicología del pragmatismo clásico de John Dewey y George H. Mead.

Pedro Martínez Romagosa
pedro.m.romagosa@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

La noción de *impulsos* o *pulsiones* es recibida por los pragmatistas clásicos, en particular Dewey y Mead, de la psicología de su época. Ella era caracterizada como una determinada tendencia congénita del organismo a comportarse de cierta forma; comportamiento a su vez asociado con la satisfacción de cierta función biológica o la realización de determinado propósito.

En el presente trabajo pretendo abordar algunos problemas derivados de la adopción de la noción de impulsos o pulsiones en la psicología del pragmatismo clásico de Dewey y Mead.

En primer lugar, estudio el uso de las “pulsiones sociofisiológicas” que hace Mead en *Society*. Intento mostrar que su análisis lo compromete con supuestos individualistas, esencialistas y finalistas problemáticos dentro del programa pragmatista.

En segundo lugar, reconstruyo la concepción deweyana de los impulsos. Expongo que evita las dificultades anteriormente señaladas para el caso de Mead y analizo en qué sentido puede afirmarse la existencia de impulsos y qué rol explicativo cumplen.

Palabras clave: pragmatismo / hábito / impulsos



1. Pulsiones sociofisiológicas, economía y religión en Mead.

A comienzos de *Society* Mead introduce el concepto de *impulsos sociofisiológicos* con el objetivo de poner énfasis tanto en el aspecto biológico o fisiológico de los impulsos como en su aspecto social (1934: 227-230). Para el autor, todos los impulsos son sociales en la medida en que implican o requieren situaciones y relaciones sociales para su satisfacción (1934: 228). Además agrega que los impulsos sociofisiológicos constituyen solo uno de los polos del proceso de cambio social; son “los materiales con los cuales la naturaleza humana es formada” (el otro polo es el institucional, está constituido por las respuestas de los individuos a las idénticas respuestas de otros) (1934: 229).

Sin embargo, a pesar de que afirma que los impulsos y la naturaleza humana son sociales, sostiene también que “todas las sociedades humanas organizadas son en un sentido meramente una extensión y ramificación de esos impulsos sociofisiológicos simples y básicos” (1934: 229). Y luego, avanzado su análisis, explica el surgimiento y despliegue de procesos sociales a partir del desarrollo de algunos impulsos básicos. En efecto, sostiene que hay dos procesos sociales universales: la religión y la economía (1934: 281, 289-298). Para explicar estos procesos universales, Mead postula dos impulsos fundamentales constitutivos de la naturaleza humana: el impulso a la *buena vecindad - neighborliness*- (usa también *amabilidad [kindliness]* y *ternura [tenderness]*) y el impulso al intercambio o comercio. El primero consiste en la actitud de asistir y ayudar a todo ser (con el que se entra en simpatía) que sufre (1934: 289). Está expresada en la parábola bíblica del buen samaritano. La pulsión de comerciar en que se fundaría todo proceso económico, en la situación más simple y abstracta señala Mead, consiste en intercambiar aquellos bienes producidos que no se consumen (1934: 282-284). Luego ello conduce naturalmente al aumento de la producción, lo que conduce a un aumento del intercambio, que deriva a su vez en el desarrollo de todos los medios de la economía como el transporte, técnicas más eficaces de producción, etc. (1934: 290-291).

Las actitudes correspondientes a estas pulsiones son tan básicas que sólo requieren el dominio del lenguaje para tener lugar (1934: 302). Toda comunidad humana desarrolla algún tipo de intercambio y mantiene procesos de cooperación y asistencia mutua entre sus miembros (1934: 229).



La actividad de estos impulsos en sus respectivos procesos sociales conduce a un desarrollo progresivo de la sociedad hacia grados crecientes de complejidad, integración y funcionalidad e impone una meta ideal al progreso social: “una sociedad universal en que todos los seres humanos individuales posean una inteligencia social perfeccionada...” (Mead: 1934: 310).

De esta forma, Mead se compromete con cierta forma de esencialismo: la idea de que hay una naturaleza humana universal e inmutable constituida en parte al menos por estos dos impulsos o actitudes básicas hacia el comercio y la asistencia mutua. También su análisis adopta una perspectiva teleológica: la naturaleza humana -en la forma de estas pulsiones sociofisiológicas- impone una meta al desarrollo social humano. A su vez, la idea misma de una naturaleza humana acabada que requiere de la interacción social y del lenguaje pero no más que para desplegarse pues se encuentra latente en cada individuo, en germen, y se desarrolla en los mismos de forma independiente al proceso de interacción social pareciera entrar en tensión con el programa del “conductismo social” –uno de cuyos objetivos es explicar el surgimiento de la mente a partir del proceso de interacción social de organismos con ciertas capacidades simbólicas-.

2. Crítica de Dewey a la explicación psicológica tradicional

Dewey rechaza las explicaciones de la conducta y de fenómenos sociales que apelan de manera directa y exclusiva a impulsos originales. De acuerdo con su diagnóstico basan en supuestos pertenecientes a una psicología obsoleta (individualista y atomista) y son producto de una “lógica infantil”, una metodología de investigación que mostró no ser fructífera y fue abandonada en las ciencias físicas luego de la “revolución científica” (s. XVII) y en el mundo de la vida tras la obra de Darwin (Dewey: 1909).

En primer lugar, Dewey señala que estas explicaciones carecen de poder explicativo. La explicación, por caso, de la guerra a partir de un impulso bélico o la necesidad de un sistema económico por una pulsión originaria a la propiedad son análogas a la explicación de que el opio hace dormir a la gente en virtud de su *poder soporífero* (Dewey: 1922: 109-110). Simplemente se duplica el fenómeno a ser explicado (el hábito, costumbre o institución): primero se lo toma como un hecho existente (a explicar) y luego como una “fuerza original”, poder o causa final que produjo tal hecho (y por ende lo explica).



En segundo lugar, Dewey identifica en estas explicaciones un caso de la *falacia filosófica* (1929: 23-29). Se trata del error típico cometido en la investigación filosófica tradicional. Consiste en “*transformar una función eventual en una existencia antecedente*” (1929: 29). Se toma a los objetos de la reflexión, los conceptos, como realidades en sí mismas tras ignorar o velar el contexto de la investigación en que se establece determinada distinción. Una distinción funcional es concebida entonces como una realidad en sí misma, absoluta, completa e independiente.

En el caso de las explicaciones de la conducta, costumbres sociales o instituciones a partir de impulsos, se ignora el propósito por el cual en el contexto de una determinada investigación psicológica se realizó cierta clasificación (de las pulsiones) y se las considera en consecuencia como *impulsos originales* de la naturaleza humana (Dewey: 1922: 127-133).

Dewey reconoce que la interpretación de los impulsos como existencias originales e independientes es sugerida por el hecho de que en los actos aparentemente más simples – toma como ejemplos el *hambre* o el *sexo*, alimentación y sexualidad- las vías de descarga motriz son comparativamente pocas, bien definidas e intervienen en su manifestación determinados órganos corporales (1922: 144). Sin embargo, indica que en este supuesto hay dos malentendidos. En primer lugar, ninguna actividad está limitada al canal que más visiblemente interviene en su ejecución. En cada acto toma parte todo el organismo. Como el estado total del organismo nunca se repite, tampoco los fenómenos del hambre y del sexo son en realidad iguales en las distintas ocasiones. En segundo lugar, el medio en que el acto se verifica tampoco es nunca dos veces igual. Por ejemplo, en el caso del miedo:

“cuando una persona está amedrentada, todo su ser reacciona, y nunca todo este organismo de respuesta es dos veces igual. Además, y de hecho, cada reacción se verifica en un medio diferente, y su significado nunca es idéntico, ya que la diferencia en el medio hace que las consecuencias sean distintas” (Dewey: 1922: 147).

Finalmente, Dewey reconoce que estas explicaciones conducen a consecuencias insatisfactorias desde el punto de vista de la investigación. Por un lado, el esencialismo: “se profieren solemnes simplezas acerca del inalterable funcionamiento de la naturaleza humana o de la raza” (1922: 110). Por otro lado, peor aún, se lleva a la investigación a un punto muerto en la medida en que se ignoran las condiciones específicas (sociales) en que



ocurren tales fenómenos. Y se priva de la acción y esfuerzo humanos del único medio con el que puede esperarse un control inteligente de tales fenómenos (1922: 35-36, 92, 147).

3. La concepción deweyana de los impulsos

Pese a la crítica realizada a las explicaciones psicológicas basadas en impulsos o instintos originarios, Dewey no niega la *existencia* de impulsos (1922: 143). Tampoco le niega utilidad a la tarea de clasificarlos. Al contrario reconoce que la clasificación de impulsos en la investigación psicológica cumple el propósito general de facilitar al psicólogo el trato con sucesos únicos e individuales con el objeto de buscar regularidades (1922: 129).

La concepción deweyana de los impulsos puede resumirse en cuatro tesis. En primer lugar, *no hay impulsos separados*, originales, definidos e independientes (1922: 143). Como se indicó, Dewey identifica en la postulación de *impulsos originales e independientes*, existencias separadas de la acción, la *falacia filosófica*. Ya en “El concepto de arco reflejo en psicología” presenta un holismo funcionalista en el que las distinciones en la conducta, introducidas a propósito del concepto de *arco reflejo*, son concebidas como divisiones internas a la misma: estímulo-respuesta, sensación-movimiento son distinciones funcionales y no *partes disjuntas*, separadas de la acción (la interpretación que Dewey critica reproduce el viejo dualismo mente-cuerpo, en términos de estímulo-reacción: separa lo mental/subjetivo de la acción/objetivo) (1896: 100). El objeto del análisis psicológico es la conducta y el punto de partida del análisis es no una sensación aislada sino una determinada *coordinación sensorio-motriz* en virtud de la cual la conducta adquiere su unidad y organización característica (Dewey: 1896: 101-102).

Los impulsos entonces, son fases o aspectos funcionales de un acto, no se dan separadamente de los hábitos (coordinación sensorio-motora). De hecho, cuando los psicólogos caracterizan o describen un impulso con cierto significado definido (sexual, el hambre, la autoconservación) se refieren más propiamente a *hábitos*: disposiciones, aptitudes o capacidades del organismo que constituyen tipos de acción en determinadas circunstancias (modos de adaptación al entorno físico y social) (Dewey: 1922: 25-49).

En segundo lugar, *el significado de los impulsos depende de hábitos socialmente formados*. En la conducta, “lo adquirido es primitivo”: los impulsos dependen de hábitos



ya formados para su expresión (Dewey: 1922: 90-91). Es decir, requieren de la interacción en un medio social para poder tener significado: “los recién nacidos deben a los adultos más que su procreación, protección y alimentación la oportunidad de expresar sus actividades innatas de forma tal que tengan significación” (1922: 90). Previamente a la interacción con un medio social donde los adultos (individuos con hábitos formados) tienen un rol fundamental de atribuir significado. La violencia, por ejemplo, es

“un espasmo físico, un estallido ciego y dispersado de energía desperdiable. Adquiere importancia y significación cuando se convierte en un rencor contenido, en una interrupción molesta, una irritación exasperada, en un deseo de venganza homicida, en una indignación candente” (Dewey: 1922: 91).

En tercer lugar, *los impulsos son plásticos*: “cualquier impulso puede convertirse en una disposición [hábito] cualquiera según la interacción en el medio [físico y social] que lo rodea” (Dewey: 1922: 95)¹. El temor, dice Dewey:

“puede tornarse abyecta cobardía, prudente cautela, veneración por los superiores o respeto por los iguales; así como también factor determinante en la crédula aceptación de supersticiones absurdas o de un desconfiado escepticismo. Un hombre puede sentir el mayor temor por los espíritus de sus antepasados, por los funcionarios públicos, por la desaprobación de sus semejantes, por ser engañado, por el aire fresco o por el bolchevismo; todo depende de cómo se entretaja el impulso del temor con otros impulsos, y esto a su vez depende de los escapes e inhibiciones proporcionados por el medio social” (Dewey: 1922: 95).

En cuarto lugar, los impulsos cumplen una función en el cambio de hábitos: “son los ejes en que gira la reorganización de las actividades, son factores de desviación para dar nuevas direcciones a viejos hábitos y cambiar su calidad” (Dewey: 1922: 93).

En su análisis Dewey vincula el cambio inteligente de hábitos con la educación -cuyo objetivo es formar *hábitos inteligentes: flexibles y ajustables*- (1922: 96-97, 102, 123-124) y

¹ El concepto de *hábito* es el concepto central en psicología: la psicología no puede sino ser social (Dewey, 1922, pp. 86-89). Los hábitos entendidos como disposiciones, aptitudes o capacidades del organismo, son tipos de reacción o acción del organismo en determinadas circunstancias, modos de adaptación al entorno, en función de determinadas situaciones sociales (Dewey, 1922, pp. 25-49).



a su vez el cambio de hábitos sociales, costumbres e instituciones sin dirección inteligente lo vincula con conmociones y crisis sociales (1922: 101-102, 125). Sin embargo, entiendo que el papel de los instintos en la redirección o reajuste de los hábitos se comprende mejor si se atiende a su relación directa con la acción.

De acuerdo con lo expuesto, los hábitos son disposiciones a realizar determinado tipo de acción en ciertas circunstancias, modos de reacción, ajuste o adaptación del organismo al medio (físico y social). Mientras el organismo se encuentra en una relación de equilibrio con su entorno, los hábitos operan eficazmente, la acción discurre en un ajuste automático entre impulsos y hábitos:

“El estímulo y la reacción están mecánicamente eslabonados en una cadena ininterrumpida; cada acto sucesivo, fácilmente provocado por su predecesor, nos empuja automáticamente hacia el siguiente en una serie determinada, y sólo una señal de alarma vuelve a hacer que la conciencia funcione.” (Dewey: 1922: 164).

Es decir en la relación de adaptación y equilibrio al entorno, los impulsos (al igual que las sensaciones) son estímulos para la acción guiada por los hábitos en operación (coordinación sensorio-motriz). Sin embargo, dicho estado de equilibrio es siempre precario y temporal. Una modificación en la situación, en la relación medio-organismo, produce un desajuste y la acción se interrumpe. La cita anterior sigue:

“Afortunadamente, la naturaleza que nos invita a seguir el camino de menor resistencia, nos pone también *obstáculos* para la completa aceptación de su invitación. El éxito de llegar a una eficiencia de acción sorda y despiadada puede ser frustrado por *circunstancias infortunadas*; hasta la más diestra aptitud tropieza a veces con lo inesperado y se ve envuelta en *dificultades* [...]” (Dewey: 1922: 164).

Cierto cambio, por ejemplo en las condiciones del entorno, inhibe la operación de algún hábito coordinado con otros hábitos sensorio-motores. Se inicia una *investigación* en la cual entiendo esos “impulsos liberados” tras la inhibición del hábito son los primeros *ingredientes* que pueden conducir a una determinación de la situación:



“Al escapar de la tiranía de la costumbre, existe la oportunidad de hacer cosas viejas en formas nuevas, y crear así nuevos medios y fines. Al romperse la corteza que cubre a la costumbre se liberan impulsos; y la labor de la inteligencia es encontrar una forma de utilizarlos.” (Dewey: 1922: 161).

Dewey propone el siguiente ejemplo sencillo:

“Por ejemplo, la mano guiada por el ojo se mueve hacia una superficie; la cualidad visual es hasta entonces el elemento dominante; cuando la mano se pone en contacto con el objeto, el ojo no cesa de actuar; pero, si el tacto percibe una cualidad inesperada, ya sea una voluptuosa suavidad o un calor molesto, exige un reajuste en que la actividad táctil y manual lucha por dominar la acción. En esos momentos de cambio en la actividad surgen y se acentúan las sensaciones y pensamientos conscientes. El ajuste perturbado entre el organismo y el medio se reflejan en la lucha temporal que concluye entre el viejo hábito y el nuevo impulso.” (1922: 169).

Cuando el tacto percibe una cualidad inesperada se produce un conflicto en la coordinación visual-motora o mano-ojo: el hábito (o hábitos) del movimiento de la mano subordinados a la actividad visual hasta entonces sufren un desajuste. Se inhibe el o los hábitos del movimiento de la mano, la mano suspende la actividad que estaba realizando y se “liberan impulsos”. Las sensaciones y los impulsos que antes eran estímulos para la acción pasan a ser centro de la atención consciente: el niño trata de observar qué es esa sensación áspera o, si se asusta, averiguar qué lo asusta (para saber cómo actuar). El objetivo de la investigación es operar una transformación en la situación que se encuentra ella misma indeterminada de modo tal que el organismo se encuentre de vuelta en relación de equilibrio, de adaptación al entorno y reanude la acción.

4. Conclusiones

Al rechazar de las explicaciones psicológicas que postulan la existencia de impulsos o instintos originarios para dar cuenta de fenómenos sociales la posición de Dewey evita comprometerse con posiciones esencialistas y teleológicas acerca de la naturaleza humana



como las identificadas en el análisis de Mead. A su vez, en la concepción deweyana, los impulsos en la medida en que tienen significado e intervienen en la conducta son sociales. No hay en la naturaleza humana ningún impulso que despierte en los individuos actitudes o disposiciones a la acción independientes de los hábitos formados en circunstancias sociales e históricas específicas.

Bibliografía

- Dewey, J.** (1896) “El concepto de arco reflejo en psicología”, en Dewey, J. (2000) *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, trad. y ed. Faerna, A. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (1909) “La influencia del darwinismo en la filosofía”, en Dewey, J. (2000) *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, trad. y ed. Faerna, A. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (1917), “The Need for a Recovery of Philosophy”, en: Hickman L. y Alexander T., *The Essential Dewey. Volume 1*, Indiana University Press, 1998, pp. 46-70.
- _____ (1964) [1922], *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, trad. Castillo, R., México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1929), *Experience and Nature*, Londres: George Allen & Unwin, Ltd.
- _____ (1938) “El patrón de la investigación”, en Dewey, J. (2000) *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, trad. y ed. Faerna, A. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Faerna, A.** (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI.
- Kalpokas, D.** (2010), “Dewey y el Mito de lo Dado”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, n.º 26, pp. 157-186.
- Mead, G. H.** (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Tiles, J.E.** (1988), *Dewey*, Londres: Routledge.



El Derecho a las convicciones.

Aportes jamesianos a la epistemología del desacuerdo

Federico Penelas

fpenelas@hotmail.com

IIF-SADAF/CONICET – Universidad de Buenos Aires –

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

En este trabajo me ocuparé de las convicciones en tanto un conjunto de creencias frente a las que advertimos que no podemos ofrecer mayor sustento que el afirmar en relación con ellas “Así me he educado”. El punto será poder dar cuenta de la legitimidad de ese tipo de afirmaciones como modo, al menos, de imponer un impasse en el debate con un oponente; impasse que no involucre, por supuesto, la suspensión del juicio.

Palabras clave: desacuerdo / racionalidad / convicciones / creencias grupales



A lo largo de esta exposición me ocuparé de uno de los problemas epistemológicos más difíciles de abordar, esto es, el de la legitimidad epistémica de la apelación a convicciones. Mi aproximación al problema será tentativa y provisoria, y me ocuparé específicamente de defender la idea de que la manera más razonable de entender bajo qué circunstancias admitimos la apelación a convicciones es si las pensamos como consistentes en, o relacionadas con, creencias grupales.

El fenómeno de la convicción debe ser precisado para abordar sus implicancias. Me ocuparé de las convicciones en tanto un conjunto de creencias frente a las que advertimos que no podemos ofrecer mayor sustento que el afirmar en relación con ellas “Así me he educado”. El fenómeno de la convicción que me interesa ha sido presentado por el filósofo canadiense Gerald Cohen al remarcar la existencia de un conjunto de creencias que mantenemos aun después de que advertimos, por un lado, que las tenemos *porque* hemos sido educados de cierta manera, y, por el otro, que frente a otras creencias alternativas, no tenemos más razones de sustento para permanecer en nuestro status doxástico que el hecho, justamente, de que fuimos educados en dichas convicciones. El fenómeno a abordar es el hecho de que en numerosas, e importantes, ocasiones la divergencia doxástica no se anula o deslegitima ni siquiera a partir del reconocimiento de la contingencia histórica que la explica. Un católico, por ejemplo, puede advertir que sus creencias religiosas son las que son pues ha sido educado en un determinado medio, y puede reconocer que de haberse criado en un medio alternativo sus convicciones religiosas serían otras. Pero no sólo esto es posible. El católico reflexivo, es decir, aquel que ha hallado fundamentos para sus creencias religiosas, puede a su vez reconocer que la diferencia, en lo que hace a la justificación, entre sus creencias y, por ejemplo, las creencias de un presbiteriano (seguramente no, por ejemplo, las de un politeísta) se sustenta sólo en factores educativos. El punto es que la asunción de esa diferencia no obliga al católico en cuestión a abandonar sus creencias. Como señala el mismo Cohen para delimitar exactamente el tipo de creencias a las que alude:

“Esos casos difieren de aquel, por ejemplo, donde una persona fue educada para creer que la tierra es redonda y otra que la tierra es plana. Cuando el que cree que es redonda reflexiona que, si le hubieran educado en la certeza de que la tierra es plana ahora creería que la tierra es plana, eso no le preocupa mucho puesto que puede decir razonablemente que sus fundamentos para creer que es redonda son abrumadores. Los que creen que es redonda (con razón) piensan que pueden probar su punto de vista.



Pero los católicos –o por lo menos un número de católicos suficiente para que mi razonamiento sea interesante- admitirían que están en el mismo barco epistémico que los presbiterianos, que los fundamentos de los presbiterianos no son peores que los suyos. Dado que, en algunos casos significativos, lo único que es distinto es la educación; dado que no puedes decir, basándote en fundamentos independientes, que su educación fue defectuosa, tampoco puedes decir que tienes mejores fundamentos para creer p de los que tienen ellos para creer $no p$ ". (Cohen, 2001: 27)

Pero, dirá Cohen, el católico querrá seguir manteniendo dichas creencias ya que no puede dejar de asumir que son verdaderas a pesar de que encuentra que su modo de justificarlas, frente al modo propio del presbiteriano, no difiere más que en la contingencia de la educación.

Es sobre la base de ese tipo de creencias que Cohen presenta la paradoja, la cual consiste en un argumento con tres premisas difíciles de rebatir, las cuales llevan a una conclusión que no estaríamos dispuestos a admitir. El argumento es el siguiente:

1. No es racional creer p en lugar de q cuando sabes que careces de una buena razón para creer p en lugar de q
2. Careces de una buena razón para creer p en lugar de una proposición opuesta q cuando no puedes creer de forma justificada que tus fundamentos para creer p son mejores que los fundamentos del otro para creer q .
3. En un considerable número de casos de creencias fruto de la educación, la gente *que continúa creyendo p* se da cuenta (o puede fácilmente llegar a darse cuenta) de que creen p en lugar de q no porque tengan fundamentos para creer p que sean mejores que los fundamentos para creer q que tienen los demás, sino porque se les indujo a creer p sin que se les sugirieran posibles fundamentos alternativos.
4. Las creencias descritas en 3 son irracionales (y la gente que las tiene es, por lo tanto, irracional). (Cohen, 2001: 30)

El punto es que 4 nos parece inaceptable, es decir, no podemos hacer depender nuestra racionalidad del abandono de nuestras creencias fruto de la educación. Sin embargo el argumento parece sólido. He allí la paradoja. La dificultad para aceptar 4 se hace especialmente patente si uno advierte, como nos insta a hacer Cohen, que el tipo conjunto de creencias usualmente están afectadas por casos como los descritos en 3 no está



conformado son solamente por creencias religiosas, sino que abarcan también creencias políticas (Cohen da como ejemplo su creencia en la inmoralidad de todo tipo de desigualdad económica) y, lo que es más interesante, creencias teóricas ya sea científicas o filosóficas (su ejemplo aquí es de la creencia en la aceptabilidad de la distinción analítico/sintético, ampliamente asumida en los filósofos formados en Oxford y resistida por los formados en Harvard).

La paradoja es de difícil resolución por fuera de la adopción de alguna forma de etnocentrismo a la manera de Rorty, según la cual el principio 2 no se aplica cuando las proposiciones p y q son justamente aquellas que no tienen más fundamentos que sí mismas, esto es, que todo intento de justificación de ellas es notoriamente circular. Son ese tipo de proposiciones las atravesadas por el fenómeno descrito en 3. Descubrir dialécticamente la diversidad en los límites de la justificación no es suficiente para que se modifique el *status quo* doxástico de los interlocutores en disputa, ni siquiera cuando dicho descubrimiento viene asociado al reconocimiento de la contingencia en la posición que cada uno ocupa en la disputa. Un etnocentrista podría justamente echar mano al fenómeno de la convicción para rechazar la apelación irrestricta al principio 2.

El mismo Cohen no avanza demasiado en la formulación de una salida, limitándose a señalar que quizás la misma podría superarse apelando a la distinción que traza Nozick entre

- a) p es una proposición que es racional creer.
- y
- b) Creer que p es el tipo de acción que es racional hacer ¹

siendo el caso de las convicciones legítimas el de las creencias para las que vale (b) sin valer (a), comprometiéndose así ya sea con una defensa práctica de las convicciones o con una separación entre niveles de racionalidad que no implique que los resultados en un lugar de la jerarquía afecten a los otros niveles.

Dado que el intento de destrabar la paradoja parecería conducir a la adhesión a alguna forma de relativismo, uno podría preguntarse si es adecuado afrontar la paradoja de la convicción a partir de la vindicación que ha desarrollado, por ejemplo, Alvin Goldman de la posibilidad de formas de desacuerdo racional a partir de la presentación de su

¹ Ver (Nozick, 1993: 70)



relativismo objetivamente fundado (objectivity-based relativism).² En dicha posición también se esboza una diferencia de niveles, ahora entre la justificación de las normas y los sistemas epistémicos y la justificación de las proposiciones sobre la base de dichas normas o sistemas, y se defiende la idea de que, aun admitiendo que hay un único sistema epistémico que gobierna la justificabilidad de las actitudes doxásticas of people, es posible el desacuerdo racional en tanto dos interlocutores pueden estar justificados en su actitud doxástica hacia sistemas epistémicos diversos (aun cuando al menos uno de ellos pueda ser incorrecto) y luego, cumpliendo cada uno con las normas de sus respectivos sistemas, adoptar actitudes doxásticas divergentes frente a la misma proposición. La pertinencia de la propuesta de Goldman para afrontar la paradoja de la convicción defendiendo la racionalidad de la continuidad del desacuerdo no podría descansar en describir el caso que propone Cohen como un caso en el que, desde afuera, en tercera persona, advertimos los interlocutores están justificados en sostener sistemas epistémicos que a su vez justifican actitudes doxásticas divergentes, pues el caso relevante para la paradoja es aquel en el que los participantes de la situación advierten sus “limites” epistémicos. Para que la propuesta de Goldman se aplique a este caso, el caso en el que dos interlocutores advierten que cada uno de ellos sostiene proposiciones incompatibles *porque* fueron educados de manera diferente sin razones adicionales a las que apelar para salvar la diferencia, debe ser análogo al de dos interlocutores que advierten que justifican sistemas divergentes sobre la base de evidencia no común (esta condición es necesaria en el planteo de Goldman para que haya objetividad en su relativismo). Es evidente que en el planteo de Goldman esta última situación debería conducir a los interlocutores a equilibrar la evidencia y así decidir la cuestión en el nivel superior. Esto no parece tener sentido en los casos de Cohen, con lo cual queda claro, a mi juicio, que el relativismo objetivo de Goldman no puede afrontar la paradoja, ya que no fue diseñado para pensar el fenómeno de la convicción que nos atañe.

Frente a salidas de la paradoja como las de Nozick, o a los usos que podríamos hacer de la posición de Goldman para abordarla, todos ellos comprometiéndose con alguna forma de jerarquización de niveles epistémicos, a mi juicio el mejor modo de superar la paradoja es desarrollando una vieja idea de William James. En su clásico “The Will to Believe”, James se preocupó por defender la idea, contra William Clifford, de que hay ocasiones en que tenemos derecho a creer que p aun sin ninguna evidencia a favor de que p .³ Todo el punto de James

² Ver (Goldman, 2010).

³ Ver James, William (2009)



es delimitar bajo qué condiciones se dan esas ocasiones, dado que para él ese derecho no se daba de manera irrestricta (esto es algo que los críticos de James suelen olvidar). Podemos coincidir o no con la ética no evidencialista de la creencia desarrollada por James, podemos coincidir o no con los criterios ofrecidos para que el derecho a creer sin evidencia a favor sea legítimo, pero creo que la salida de la paradoja podría aprovechar el insight jamesiano. La idea sería remarcar que el desacuerdo que se produce en condiciones en las que advertimos que se cumple lo descrito en la premisa (3) del argumento de Cohen, no es un tipo de desacuerdo que constituya en sí mismo evidencia en contra de ninguna de las proposiciones incompatibles creídas por los adversarios discursivos; y desarrollar la hipótesis de que los casos en que ocurre un desacuerdo con esas características son aquellos justamente delimitables por los criterios de James (u otros a presentar) para aceptar nuestro derecho a la creencia. La enseñanza de James sería, pues, que debemos abandonar la premisa (1) como rigiendo la racionalidad de la creencia. En ciertas ocasiones, siguiendo a James, tenemos derecho a sostener nuestras creencias. Las convicciones, tal como las venimos considerando en este trabajo, podrían caer dentro del tipo de creencias enmarcadas en situaciones doxásticas y dialécticas que colocan al sujeto en posición de tener derecho a seguir sosteniéndolas racionalmente a pesar del desacuerdo.

Más allá del modo en que abordemos la solución de la paradoja, si es que en efecto queremos asumir la legitimidad del fenómeno de la convicción reconociendo que con respecto a ellas el mero desacuerdo no nos impone su abandono, me interesa a su vez atender en relación con dicho fenómeno es a qué tipo de creencias les permitimos cumplir el rol de convicciones. Creo que en la medida en que primero no se aborde una suerte de fenomenología del papel que les hacemos jugar a las convicciones en nuestros intercambios doxásticos, argumentos, deliberaciones y disputas epistémicas, no podrá avanzarse sin distorsiones en la empresa de afrontar el fenómeno desde una perspectiva normativa.

Para empezar, es importante destacar que una convicción no puede ser un mero postulado que decidimos asumir como axioma. Pareciera que las convicciones ejercen una suerte de coerción doxástica sobre nosotros, de tal suerte que aun advirtiendo dicho factor coercitivo y reconociendo que bajo otras circunstancias en nuestra historia personal serían otras las creencias que ejercerían una coerción semejante, aun así no podemos, no queremos y/o no sabemos cómo superar la coerción, ya sea en pos de la libertad doxástica total o de otras cadenas epistémicas. No es en absoluto impertinente aquí señalar los vínculos etimológicos que pueden rastrearse entre las expresiones “convicción” y “convicto”, lazos semánticos poco resaltados en las aproximaciones al tema. Ambas palabras portan el mismo



atisbo coercitivo, pues provienen de la expresión latina “convincere”, la cual es a su vez un derivado de “vincere” (vencer). Hay pues todo un plano de sometimiento al que nos remitimos al aludir a nuestras creencias más básicas y constitutivas. Estamos convictos de nuestras convicciones; no las elegimos libremente. Es a dicha coerción a la que aludía Ortega y Gasset cuando, para distinguir creencias profundas de otro tipo de contenidos doxásticos, acuñaba aquella famosa síntesis: “en la creencia se está”.

Ahora bien, el punto es que pareciera que no aceptamos la apelación a cualquier tipo de creencia como pudiendo cumplir el papel coercitivo que cumplen las convicciones. Este es un punto interesante. Una creencia no se convierte en una convicción meramente porque causa sobre un individuo el efecto psicológico de no poder abandonarla. No le otorgamos el rol de habilitación de un impasse dialéctico que le otorgamos al recurso a las convicciones a cualquier afirmación del tipo “No puedo dejar de creer que p”. La coerción no es, pues, todo. De algún modo consideramos que la apelación a cierto tipo de coerciones puede ser un movimiento legítimo a la hora de darle sustento a un impasse argumentativo insuperable y que, por el contrario, recurrir al reconocimiento de otro tipo de coerción doxástica no logra ese efecto legitimador. Toda la dificultad radica en delimitar el espectro de las coerciones a las que podemos aludir de manera razonable.

Lo que me interesa destacar aquí en el intento de abordar esa delimitación, es que la convicción no puede ser meramente personal. Si así fuera, el aspecto coercitivo (como vimos no suficiente pero sí necesario para legitimar a las convicciones) se esfumaría. Sospechamos de afirmaciones del tipo “Esta es mi convicción personal” si por “personal” se quiere decir “idiosincrática” de un individuo. Tomamos ese tipo de afirmación como una forma hipócrita de no querer seguir la discusión, y no como la alusión a una convicción en tanto sincero reconocimiento de un límite constitutivo aunque ineludible y probablemente fructífero. Retrotraigámonos en este punto, por un minuto, a Charles S. Peirce. En su clásico “The Fixation of Belief” él señala una serie de formas de fijar la creencia, una serie de métodos, de instancias de justificación.⁴ Destaca 4 métodos: la tenacidad (el puro aferramiento, por parte del individuo, a las creencias propias), la autoridad (la divulgación coercitiva por parte de una autoridad -el Leviathan- de una creencia adoptada comunitariamente), el apriorismo (el sostén de las creencias sobre la base de especulaciones que sean agradables a “la razón”), el científico (aquel que parte de una comunidad que asume la hipótesis de que hay una realidad objetiva a la que las diversas opiniones tienen que someterse). Es crucial en el texto de Peirce su énfasis en que los dos

⁴ Ver Peirce, C. S. (1988).



métodos más efectivos en la cancelación de la duda (el fin de la empresa cognitiva según Peirce) son el de la autoridad y el científico, justamente aquellos donde el aspecto coercitivo se hace evidente. El tercero, el apriorista, es un fiasco pues deviene en una forma de esteticismo, la creencia queda aferrada a una especie de gusto, intelectual si se quiere, pero gusto al fin; deviene una forma sofisticada del método de la tenacidad, donde no hay coerción alguna, sino capricho. Para Peirce coerción (o autoridad) y comunidad son constituyentes ineludibles de la eficacia en la fijación de la creencia. No entraré aquí en las razones peirceanas a favor del modo en que se combinan esos dos elementos en el método científico frente al modo en que se combinan en el método de la autoridad. Lo que me interesaba era destacar el énfasis peirceano en que no hay coerción de un individuo para consigo mismo. Es por eso, creo, que no le otorgamos legitimidad dialéctica a la pretensión del recurso a la convicción cuando se presenta a la misma bajo la forma de una creencia estrictamente personal, no anclada en una historia que aluda a una comunidad o a un grupo. No por nada Cohen (Gerald) presentó a las convicciones y la paradoja que ellas entrañan como constituidas por creencias educativas, tras las cuales hay sin duda un sustrato social.

Si esto es correcto, las convicciones, las creencias a las que podemos recurrir de manera razonable para establecer un impasse dialéctico, son creencias grupales. Será tarea de estudio ulterior qué tipo de creencias grupales podrán jugar el rol de las convicciones.

Bibliografía

- Cohen, Gerald** (2001): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelonas, Paidós.
- James, William** (2009): “La voluntad de creer”, en James, William (2009): *La voluntad de creer*, 41-70, Barcelona, Marbot Ediciones.
- Goldman, Alvin** (2010): “Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement”, en Feldman, Ricard y Warfield, Ted A. (2010): *Disagreement*, 187-215, Oxford, Oxford U.P.
- Nozick, Robert** (1993): *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton U.P.
- Ortega y Gasset, José (1940): “Ideas y creencias”, en Ortega y Gasset, José (1940): *Ideas y creencias*, 15-61, Madrid, Espasa-Calpe.
- Peirce, Charles S.** (1988): “La fijación de la creencia”, en Peirce, C. S. (1988): *El hombre, un signo*, 175-99, Barcelona, Crítica.



Triangulación de gestos: abordaje al problema del surgimiento del pensamiento desde las perspectivas de George H. Mead y Donald Davidson

Mauro Ezequiel Santelli

mauro.santelli@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

El presente trabajo busca cotejar y relacionar los abordajes teóricos de Donald Davidson y de George H. Mead al problema del surgimiento de la mente mediante el lenguaje desde una perspectiva social, analizando similitudes y diferencias de ambas teorías. Se analizan en particular el modelo de la triangulación, que Davidson considera esencial para el surgimiento del lenguaje, y la conversación de gestos de Mead, pilar fundacional sobre el que explica el surgimiento del lenguaje y de la mente. Ambos modelos explicativos se aplican a situaciones de dos o más sujetos y son consideradas situaciones sociales simples por sus respectivos defensores, pero a pesar de sus aparentes similitudes, estos modelos (la triangulación y la conversación de gestos) presentan importantes diferencias y desempeñan roles diferentes en sus respectivas teorías. Se explora, asimismo, si la impotencia para explicar el surgimiento del pensamiento y la mente por parte de Davidson pueden encontrar alguna ayuda en la teoría mediana acerca del tema, a lo que el presente trabajo responde, al menos en ciertos aspectos, afirmativamente.

Palabras clave: pragmatismo / triangulación / gesto



“En el principio ya existía la Palabra, ...”

~ Juan 1:1

En su artículo *The Emergence of Thought*, Donald Davison expone una serie de limitaciones que enfrenta su teoría para dar cuenta del surgimiento filogenético del pensamiento. La limitación más importante proviene el *holismo sobre lo mental* –la idea de que para que un individuo tenga un pensamiento, parte fundamental de los cuales son las creencias, ese individuo tiene que tener muchas creencias relacionadas. Una limitación adicional proviene del llamado monismo anómalo, que le impide a Davidson relacionar legalmente conceptos mentales y conceptos físicos, lo que le impide dar una explicación fisicalista sobre el surgimiento de la mente. La tercera limitación, muy cercana a las anteriores, es que no contamos con un vocabulario puente adecuado para describir el pasaje entre lo no mental y lo mental.¹

Davidson, luego de detallar estas complicaciones, pasa a enumerar una serie de requisitos que él cree necesarios para ofrecer una teoría acerca del surgimiento de la mente aceptable. Estos son: por un lado, que haya triangulación entre individuos interactuando y el mundo que los rodea –es decir, que haya una relación simultánea de adecuación entre respuestas a estímulos provenientes del otro participante y del mundo por parte de cada uno de los participantes; por el otro, que en la situación comunicacional esté en uso un lenguaje con capacidad combinatoria infinita. En definitiva, primero hay que poder hablar antes de poder atribuir pensamientos a otros, ya que la comunicación es necesaria para delimitar el contenido de los conceptos.

No me interesa discutir las debilidades de Davidson con respecto a explicar el surgimiento del pensamiento, sino los requisitos propuestos para una teoría aceptable del problema, en particular el requisito de triangulación. Creo que este es satisfecho por el trabajo realizado acerca del surgimiento de la mente por George H. Mead en *Mind, Self and Society*. Me atenderé a explorar las diferencias y similitudes entre la triangulación y la conversación de gestos.

Lo que pretendo hacer es meramente tratar de exponer de qué manera Mead podría tener una teoría aceptable en (algunos) términos davidsonianos para el problema del surgimiento filogenético del pensamiento.

¹ Davidson, 2001, p. 128.



Similaridad entre la triangulación y la conversación de gestos

La triangulación, para Davidson es un esquema abstracto que él considera necesario para poder atribuir pensamiento proposicional a cualquier criatura, que a su vez es un componente fundamental en cualquier situación de comunicación exitosa. En dichas situaciones “triangulares” tenemos un individuo *A*, un individuo *B* y el mundo que los rodea, *M*. La situación consiste en *A* relacionando su interacción con *B* a su interacción con *M*, su mundo circundante y *B* haciendo lo propio, relacionando los estímulos que recibe de *A* con los estímulos del mundo. Sin estas interacciones apropiadas entre un individuo, los otros y el mundo, no podemos atribuirle pensamiento. La triangulación es lo que nos permite, a su vez, delimitar significados (incluso los propios) y atribuirlos conjuntamente a actitudes a nuestros interlocutores, dado que permite a través de la interacción delimitar aquello de lo que se está hablando. Davidson considera a la triangulación como el esquema de comunicación básico² presente inclusive prelingüísticamente y precognoscitivamente³. Davidson da dos ejemplos sobre triangulación animal:

“One sees this in its simplest form in a school of fish, where each fish reacts almost instantaneously to the motions of the others. This is apparently a reaction that is wired in.” (Davidson (2001), p. 128)

Un ejemplo más elaborado es el siguiente:

“A learned reaction can be observed in certain monkeys which make three distinguishable sounds depending on whether they see a snake, an eagle, or a lion approaching; the other monkeys, perhaps without seeing the threat themselves,

² En parte debido a que sin triangulación, no tenemos delimitación de los contenidos de nuestras creencias, ya que los contenidos de nuestras creencias son delimitados por sus causas y “causa” es un concepto ambiguo debido a los fenómenos de la amplitud de la causa y la profundidad de la causa. La amplitud de la causa es la ambigüedad intrínseca entre aquello de lo que se habla y el conjunto compuesto por aquello de lo que habla y aquello contiguo (en un ejemplo físico) como por ejemplo entre una ‘silla’ y el concepto de ‘silla-con-mesa’. La ambigüedad con respecto a la profundidad de la causa tienen que ver con delimitar la causa próxima o distante de mis percepciones / creencias. Por ejemplo si estoy hablando de la mesa o de los fotones de luz que impactan en mi retina luego de chocar con la mesa.

³ “There is a prelinguistic, precognitive situation which seems to me to constitute a necessary condition for thought and language, a condition that can exist independent of thought, and can therefore precede it. (...) The basic situation is one that involves two or more creatures simultaneously in interaction with each other and with the world they share; it is what I call *triangulation*.” (Davidson (2001), p. 128).



react to the warning sounds in ways appropriate to the different dangers, by climbing trees, running or hiding.” (Davidson (2001), p. 128)

En este ejemplo no hay nada obviado, se encuentran claramente la llamada línea base de la triangulación, la relación simétrica entre mono *a* y mono(s) *b*, y las relaciones que ambos tienen ante un depredador, en *a* la de dar aviso, y en *b* la de reaccionar como si lo hubieran visto. Ambos ejemplos son de cooperación animal. Intentaré mostrar que existe en Mead una explicación de esos ejemplos en algo que se asemeja o se solapa en alguna medida con la triangulación davidsoniana.

Conversación de gestos en George H. Mead.

En “*Mind, Self and Society*”, George H. Mead elabora una teoría sobre el surgimiento del lenguaje y de la mente (o pensamiento) que se dice Conductista Social, la misma está fuertemente inspirada –como todo el pragmatismo norteamericano- en la teoría de la evolución de Darwin. Razón por la cual es natural que uno de los principales recursos explicativos del trabajo consista en la descripción del paso gradual de ciertos mecanismos a otros más complejos en un proceso iterativo. Aunque la propuesta de Mead se pretende psicológica y no filosófica, es muy fértil filosóficamente.

La explicación acerca del surgimiento del lenguaje, el significado y la mente de Mead parte del concepto de gesto que acuñó Wundt, uno de los padres de la psicología moderna. Lo que rescata Mead de Wundt es el ser un concepto puente entre el vocabulario gestual y el simbólico. Algo que se ve en esta definición de gesto:

“The gesture is that phase of the individual act to which adjustment takes place on the part of other individuals in the social process of behavior.” (Mead (1967) p. 46)

El gesto forma parte de un acto social y es la parte de ese acto que estimula a otros miembros de ese acto y lo que genera un re-ajuste en la conducta de los otros miembros. El gesto da a lugar a lo que Mead llama “conversación de gestos”. Una mutua adaptación de dos o más organismos a los gestos de los otros participantes. El ejemplo paradigmático de Mead es el de la pelea de perros, en donde un perro *a* genera una reacción en un segundo perro *b*, que a su vez con su reacción genera una reacción en el perro *a*. En esta conversación de gestos no hay significado involucrado porque no hay una misma “idea” en ambos perros, es irreflexiva.

Hasta aquí tenemos un gesto no significativo. Mead describe un pasaje del gesto al símbolo, al gesto simbólico, pero no cualquiera sirve. Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando “implícitamente despiertan en el individuo que los hace las mismas respuestas que despiertan explícitamente, o se supone que despiertan, en otros individuos, los individuos a quienes están destinados.”. Lo que se necesita es un gesto que pueda manifestarse de la misma forma para quien lo hace que para quien lo recibe. Mead rescata al gesto vocal, el más evidente con dichas características, como un requerimiento material para la posibilidad de la conducta con significado que tiene como característica generar implícitamente la misma respuesta en el individuo que la genera que en el que la recibe, para ello es necesario que exista la identidad de estímulo:

“The vocal gesture, then, has an importance which no other gesture has. We cannot see ourselves when our face assumes a certain expression.” (*id*, p. 65)

“It is not imitation (...). The mechanism is that of an individual calling out in himself the response which he calls out in another (...).” (*id*, p. 66)

Los gestos se convierten en símbolos cuando logran estimular al individuo que los genera de la misma forma en que estimulan al individuo al que están dirigidos.⁴ Estos gestos permiten dar a lugar a la relación triádica del significado, que dota de significatividad a los gestos transformándolos en símbolos, esta relación triádica consiste en, por poner un ejemplo de Mead, un individuo *A* que pide a otro individuo *B* una silla, la concreción del pedido, el traer la silla por parte de *B* es lo que quiso decir *A* con su pedido. Este significado está presente en ambos participantes porque *A* se escuchó a sí mismo pedir la silla. Mead dice que podemos constatar esto imaginándonos meramente que si *B* no trayese la silla prontamente, *A* la iría a buscar debido a que la *demand social* implícita en el acto iniciado por él no fue satisfecha.

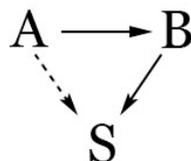


Figura 1: relación triádica del significado

⁴ Vease Mead (1934), pg. 47



El llamado *acto social* iniciado por *A* es iniciado por la estimulación conjunta de tanto *A* como *B* por *A* para completarlo. La concreción del acto es su significado.

Triangulación de gestos

Para lo que sigue debemos hacer algunas precisiones terminológicas. De Mead, tenemos el concepto de “conversación de gestos”: describe una situación de mutua estimulación y respuesta entre participantes; “conversación de gestos vocales”, lo mismo, pero con la adición material de poder manejar gestos que condicionan al estimulado y al estimulante del acto social; “acto social”: una situación en donde un individuo inicia una acción que es completada o satisfecha por otro participante, Mead no delimita fijamente la extensión temporal o interaccional de estos actos sociales, pero podemos analizarlos como sub-partes de un acto social mayor y también abarcando actos sociales menores; “relación triádica del significado”: la forma en que surge el significado de un acto social y se hace mutuamente consciente para los participantes, requiere de un gesto que sea a la vez un símbolo. De Davidson necesitamos precisa por un lado, la llamada “línea base”, aquella línea compuesta por la interacción entre los dos participantes de la situación comunicacional; y, por el otro, el “punto de convergencia del triángulo”, el punto sobre el que convergen significados y se asocian respuestas mutuas. Con esto claro podemos avanzar.

En el ejemplo de la pelea de perros, podremos ver que tenemos un perro *b* que reacciona a lo que hace el perro *a*. Deberíamos decir que cada sub-acto social, fracción del acto social de la pelea, está compuesto y demarcado por una iniciación por *a* y una respuesta por *b*. Si el, por decir algo, ataque del perro *a* al perro *b* determina un retroceso por parte de *b*, el significado del (sub)acto es la huida de *b*. Pero como *a* ni *b* pueden anticipar esta resolución de que *b* huirá, no hay un significado compartido. El significado del acto no es consciente para sus participantes. Sí puede pasar que en subsiguientes “fases” del desenvolvimiento de la pelea, *a* llegue a anticiparse a la huida de *b* al asociar su propio ataque con la huida del otro perro. Recién allí podremos tener una asociación por parte de *a* y *b* de los estímulos mutuos y el mundo (la huida de *b* por ej.), lo que cerraría el punto de convergencia del triángulo sobre la concreción del acto social. Sin este proceso no tenemos real comunicación.

Nos queda entender el ejemplo de la pelea de perros como un proceso en donde al comienzo tenemos la línea base de la triangulación solamente: *a* estimulando a *b*, y *b* reaccionando solamente a *a*, y no asociando su reacción a *a* y al mundo. No es difícil

imaginarse la situación de pelea básica desarrollándose de tal manera de que *A* y *B* resuelvan la tensión que llevó a la pelea adoptando uno una postura de ataque sostenido y el otro de huida reiterada, fijando la huida de *B* como resultado esperado del ataque de *A*.

De esta manera, tenemos algo así:



Figura 2: conversación de gestos simple

Una realización de la base del triángulo de Davidson, que en algunos casos da a lugar a:

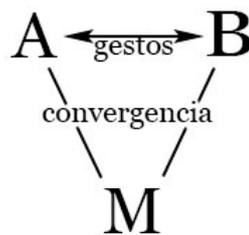


Figura 3: conversación de gestos con convergencia

Esto es ejemplificado por las dos situaciones descritas por Davidson y por el ejemplo de los perros ampliado de Mead.

La conversación de gestos comienza a explicar situaciones de comunicación previas a la triangulación, sería más básica. La principal diferencia entre la caracterización de los ejemplos más básicos entre ambos autores proviene de la caracterización abstracta del proceso que busca capturar Davidson, y el detalle conductual que busca resaltar Mead.

Mead también expande por encima de los casos de triangulación exitosa más rudimentarios y habla de conversación de gestos significantes. Tenemos el ejemplo del pedido de la silla:

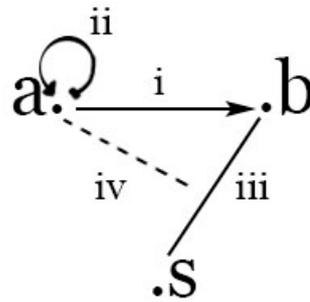


Figura 4: pedido de silla (Mead)

En este esquema lo que vemos es la relación entre a y b , $R(a, b)$ ejemplificada por la flecha “i” de la indicación de a a b de que b vaya a buscar una silla. El bucle marcado por “ii” ejemplifica la relación reflexiva de a con sí mismo, a se escucha a sí mismo pedir una silla. La línea “iii” Marca la culminación del acto social, es el significado de lo que a le pidió a b , la relación entre b y la silla: $R(b, o)$ o el acto de ir a buscar la silla marcada por o (objeto en el mundo [M]) y llevársela a a . En cuanto a “iv”, marca la respuesta diferida que implica para a tener presente el acto social iniciado por él mismo, pero diferir su concreción en aras de que b lo complete. Esta línea punteada relaciona a a con la acción $R(x, o)$ de ir a buscar la silla, que es el significado del acto social iniciado por a . Ahora intentaré solapar la triangulación Davidsoniana para ver hasta qué punto coinciden.

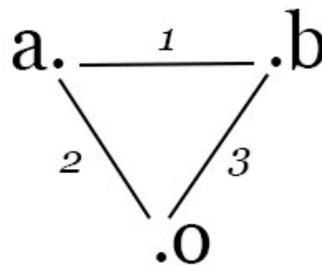


Figura 5: triangulación davidsoniana

En la línea base de la triangulación, la línea 1 en el esquema, lo que tenemos es a indicándole a b que le traiga la silla, pero también a b trayendo la silla. Como así también escuchándolo y reaccionando en general a su pedido. Las líneas 2 y 3 marcan el punto de convergencia sobre el que se ponen de acuerdo. El problema es que sería demasiado sencillo decir que hay sólo un aspecto sobre el que tienen que converger. Todo depende de cómo b interpreta el pedido de a y siquiera si lo considera un pedido. El análisis efectuado sobre el acto social descrito por Mead según una conversación de



gestos es una fase simple y auto-contenida del acto social general en que se insertan *a* y *b*, en cambio la triangulación davidsoniana describe una situación con menos precisión temporal, dando a lugar a una convergencia diferente dependiendo las necesidades de la situación. Una conversación de gestos analizada y la triangulación demarcan diferentes amplitudes temporales y no siempre determinan el mismo significado. Se debe recordar que las teorías del significado ambos autores difieren: Davidson busca explicar cómo enunciados cobran significado usando al mundo como punto en común para llegar a relacionar interacciones sociales y aspectos del mundo; Mead busca explicar el significado de las situaciones mismas.

Conclusión

En lo que pudimos ver, se pueden resaltar varios aspectos salientes:

1. En principio ciertos conceptos de la Interpretación Radical de Davidson parecen ser útiles al analizar la obra de George H. Mead⁵.

2. El solapamiento de la Triangulación y de las conversaciones de gestos de diferente complejidad dan a lugar a una escala creciente de complejidad comunicativa:

- a) La situación más básica parece ser la conversación de gestos no vocales tomada en un acto social simple, parece equipararse a una realización de la línea base de la triangulación.
- b) Luego parecen ser equiparables a una situación de triangulación convergente las conversaciones de gestos en actos sociales extendidos, en los cuales los refuerzos de estímulos dan a lugar a una convergencia de significados de situación muy rudimentarios. *Ejemplo de los perros extendido, cardumen y monos.*
- c) Los casos de mayor complejidad vistos son los expuestos por Mead en una conversación de gestos vocales donde se da una relación trídica del significado. Una instanciación menos abstracta de un tipo de triangulación.

3. Mead parece cumplir las condiciones básicas para una teoría del surgimiento de la mente de Davidson, existe un énfasis en la prioridad del lenguaje para el surgimiento

⁵ Es importante destacar que si bien elementos en Davidson sirven para analizar a Mead o intentar entender el surgimiento del lenguaje, desde la propia perspectiva de Davidson esto está bloqueado por la tesis del *holismo de lo mental*. Agradezco a Daniel Kalpokas el haberme hecho notar que no estaba siendo del todo claro en este punto. Vea Davidson (2001), pp. 123-124



del pensamiento filogenéticamente, y situaciones triangulares se pueden encontrar ubicuamente.

De la misma manera, creo que se pueden proseguir varios caminos desde aquí para profundizar este análisis. Aspectos como consideraciones más específicas de la forma de conceptualizar tanto la mente como el lenguaje en ambos autores parecen aspectos interesantes a seguir comparando, por ejemplo la caracterización que ambos autores hacen de los conceptos, de la mente, del significado, la acción, e inclusive sobre la discusión acerca de los animales y humanos pre lingüísticos y qué tanto atribuirles.

Bibliografía

Davidson, D. (1992), "The Second Person". *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, pp. 254-267

——— (2001), *Essays on Actions and Events*. (2^{nda} ed.). Oxford: Oxford University Press.

——— (2001), *Inquiries into Truth and Interpretation*. (2^{nda} ed.). Oxford: Oxford University Press.

——— (2001), *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.

——— (2004), *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

——— (2005), *Truth, Language and History: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.

Mead, G. H. (1967), *Mind, Self and Society: from the perspective of a Social Behaviorist*, London: The University of Chicago Press.



Simposio 2

De Kant a Hegel



Notas para una aproximación al sistema lógico especulativo de Hegel

Cristian Eduardo Benavides
cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Resumen

El sistema es la ciencia del todo, del pensamiento que se autodetermina libremente por necesidad, en el sentido de que la libertad del todo es la necesidad de sus propias determinaciones. Cada elemento es un círculo que contiene en su singularidad la totalidad, círculo de círculos que sale de los contornos de su propia determinidad y funda, en el todo que deviene, una nueva y ulterior esfera. En el presente trabajo se exponen algunas notas de la lógica especulativa de Hegel con el propósito de dar cuenta, brevemente, del movimiento y carácter circular de su filosofía.

Palabras clave: Sistema / Lógica / Especulación



El quehacer del sistema es la exposición científica de la verdad, en la cual se recogen las diferentes figuras de la experiencia que conforman la idea especulativa.¹ Ahora bien, la idea, síntesis de finito e infinito, no es un objeto ofrecido por la representación, sino que es el conocimiento concipiente hacia el cual avanza el espíritu luego de aplicarse y pasar por las categorías del entendimiento. La contemplación pensante está destinada a mostrar la necesidad interior de su contenido que es la exigencia de la libertad.

Habituada la conciencia a andar según representaciones inmediatas, pareciera que al quitársele toda representación se quedara sin nada firme de que asirse. No obstante, el verdadero contenido de la conciencia se halla en la forma del pensamiento y del concepto que salvaguarda la filosofía. En efecto, su objeto es la “realidad efectiva”, en cuya experiencia se relegan los hechos efímeros que acompañan al fenómeno para atender a la forma de la racionalidad presente en todo lo siendo.

El espíritu encuentra su intimidad más propia en el pensar. Más, en esta mismidad, viene a dar en contradicciones, se extravía en la pluralidad de pensamientos que, erigiéndose como opuestos, lo alejan de sí. El pensar, instigado por su menesterosidad, lleva a cabo en sí la resolución de sus contradicciones y el triunfo por sobre la solidificación intelectual de sus pensamientos. Su naturaleza, por lo tanto, es dialéctica, en el sentido de que, en cuanto entendimiento, viene a dar en la contradicción, en lo negativo de sí mismo que busca resolver.

Su punto de partida es la experiencia, la conciencia inmediata y razonadora. Empero, no permanece ligado a esta conciencia natural, sino que se sumerge en el elemento sin mezcla de sí mismo, poniéndose en relación negativa con aquel comienzo sensible y racionante. Impulsado al desarrollo “desde sí”, el pensar emerge libremente con arreglo a su deber, conforme con su llamado a ser.

Este comportamiento negativo, su elevación por encima de la sensación y la intuición, es la mediación, término que designa el haber avanzado hacia algo segundo desde un primero, opuesto a él, a partir del cual comienza. Lo primero y lo segundo, la inmediatez y la mediación, se muestran así como dos cosas distintas que no son sino momentos que se reclaman.

El pensamiento se autodetermina libremente por necesidad. En tanto universal concreto, es idea, lo absoluto. La ciencia de este pensamiento libre y verdadero, que retiene todo en unidad, es el sistema. En él se manifiesta la libertad del todo y la necesidad de sus determinaciones. Un contenido cualquiera solo se justifica como momento del todo; de modo contrario, se limita a expresar un parecer que no va más

¹ G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, hrsg. E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, §18.



allá de la subjetividad. Cada elemento es un círculo singular que contiene en sí la totalidad, círculo de círculos que muestra el rompimiento de los límites de cada círculo y la fundación, en el todo, de la nueva y ulterior esfera.

Para el entendimiento tales afirmaciones resultan contradictorias, pues la totalidad no se ve sino a la luz de la suma de las partes, las cuales se colocan “una junto a la otra”. Tratándose de un conglomerado, la unidad y ordenación es tomada extrínsecamente, según la multiplicidad del compuesto. La relación todo-partes se presenta así como algo contrapuesto, en cuyos lados se exhibe la propia autosuficiencia. Al referirse al todo, se deja de lado las partes; al referirse a las partes, se deja de lado el todo, considerándose lo otro algo inesencial. De la misma manera se advierte que no solo el todo y la parte se anuncian subsistentes, sino también cada una de las partes entre sí, de acuerdo con una progresión de la divisibilidad que se extiende hasta lo infinito.²

Esta sucesión sin término es llamada mala infinitud, por cuanto no es más que lo no-finito en su finitud, la negación de lo finito que vuelve siempre a resurgir, por no ser efectivamente superado. Lo finito, cuya superación lo infinito contiene como su deber-ser, queda anclado en la contradicción. Siendo tanto un “algo” como su “otro”, se perenniza en su prosecución. Pues en la relación lógica de un algo con un otro, lo otro se descubre como un algo frente a él, con lo cual en el “pasar” se da una coincidencia consigo mismo. Aquello a lo que se pasa, el pasaje de un algo a un otro, es enteramente lo mismo que lo que pasa, a saber, un algo de un otro. He aquí la verdadera infinitud, que pone y supera la alteridad exterior e inalcanzable, en la que se perpetúa la oposición entre lo que debe-ser y lo que efectivamente llega a ser. En esta automediación infinita del “estar cabe sí en lo otro”, emerge la identidad y distinción de lo finito y lo infinito, del todo y de las partes, de la otredad y de la ipseidad.

Entre finito e infinito se establece comúnmente un distanciamiento insalvable. Lo finito se encuentra más acá y lo infinito se establece más allá.³ Ni lo finito puede tocar lo infinito ni lo infinito puede tocar lo finito, porque en la mutua contaminación, se deja de ser lo que propiamente es. De aquí emanan una serie de aseveraciones inconsistentes. Respecto de lo infinito, si finito e infinito se toman como opuestos que no pueden tomar contacto entre sí, lo infinito se convierte en un mero particular frente a otro particular, lo finito. Un infinito tal que colinda con lo finito como un particular “junto” a otro, tiene en éste la demarcación de su propio contorno. De esta manera, lo infinito pierde su carácter de infinitud para devenir algo finito. En lo que atañe a lo finito, éste pasa a ser concebido

² G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen...*, §§12, 15, 135 y 136.

³ J. Marrades, Millet, “Hegel y la superación de la metafísica”, en *Diálogos* 85, (2005), p. 34.



como un absoluto, ya que el ser finito, bajo esta perspectiva dual, recibe la misma dignidad de la persestancia que se le concede a lo infinito.⁴

Así, lo infinito se transforma en algo finito y lo finito en algo absoluto. En esta metafísica, donde se mantiene de pie la bipolaridad, las oposiciones perduran irresueltas. En efecto, es propio del plano formal moverse en extremos antagónicos y permanecer amarrado a las determinaciones finitas.⁵ Puede sostenerse que lo finito y lo infinito son uno, que la verdadera infinitud es únicamente la unidad de lo finito y lo infinito. Esta formulación, empero, pese a contener verdad, no la expresa adecuadamente, pues al mezclarse lo infinito con lo otro que él, queda nuevamente desvirtuado, es decir, finitizado. Tal es la paradoja de la que se procura salir. Para inteligir este asunto hay que adentrarse entonces en el concepto especulativo de identidad.

Se dice que la identidad es la referencia pura a sí mismo. Al prescindirse de la distintividad de lo múltiple, se sienta la simplicidad. Tal ley se promulga de este modo: “todo es idéntico consigo”. Así se dice que lo absoluto es lo idéntico consigo, o que A es igual a A. Esta máxima puede enunciarse de forma negativa: “A no puede ser al mismo tiempo A y no A”. Es decir que lo igual consigo no puede ser a la vez desigual consigo en el mismo sentido.

Pues bien, estos enunciados no son más que aseveraciones del entendimiento abstracto que contienen internamente una contradicción, pues no cumplen con lo que su forma exige: la distinción entre sujeto y predicado. Declarar que la mesa es mesa, que la pizarra es pizarra, etc., poco contribuye a la verdad. Por el contrario, este “sentido común” no parece ir más allá de un juego de astucia del propio pensamiento.

La unidad entre finito e infinito no debe considerarse como vacía identidad de los contrarios. Tampoco como una amalgama de elementos contrapuestos. La distinción, efectivamente, se encuentra en la identidad como el repelerse de sí por sí en su referencia negativa a sí. Puede lo diverso entenderse de manera inmediata, según lo que cada uno es de por sí, indiferente con respecto a su referencia a lo otro. De este modo, la relación se presenta extrínsecamente, según un tercer elemento, ajeno a los diversos, que los compara. Más, si se atiende a la distinción intrínsecamente, se aprecia que la igualdad y la desigualdad no caen en lados distintos sino que cada uno de ellos es un aparecer en lo otro, y solo por lo otro también es.

Un tal abstracto como *aut-aut* es solo una abstracción del entendimiento. Lo único que existe es la oposición, la contradicción, en cuyo seno se da la propia superación.

⁴ G. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, hrsg. E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, Erster Abschnitt, Zweites Kapitel, Die Unendlichkeit.

⁵ J. Serey Aguilera, “Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en la *Differenzschrift* de Hegel”, en *Cuaderno de materiales* 24, (2012), p. 132.



Con todo, no hay que entender que esta superación se resuelva en la identidad, pues de ser así se caería nuevamente en el plano formal. El resultado de la oposición puesta como contradicción es la razón de ser o fundamento, el cual contiene tanto la identidad como la diferencia.⁶

La identificación de los contrapuestos tiene su explicación a partir de la mediación que es el proceso dialéctico mediante el cual los extremos, a través de un término medio inmanente, se identifican en una instancia más elevada. El saber que solo toma a la mediación o a la inmediatez por separado, no alcanza el punto de vista especulativo. La inmediatez del saber, en efecto, no solo no suprime su mediación sino que, por el contrario, es el producto y resultado de éste.

Es erróneo pensar que la unidad de determinaciones distintas no es más que inmediata y vacía, pues con esta unidad queda sentado que cada una de las determinaciones distintas tiene verdad tan solo mediada por lo otro. En vistas a clarificar este asunto, conviene adentrarse en el concepto de “devenir” con el que comienza la lógica.⁷

El devenir es la unidad de ser y nada, no como unidad abstracta que suprime tales determinaciones, sino como unidad en virtud de la cual ser y nada son. Ahora bien, ser y nada, en cuya unidad cada uno es, no son, debido a que cada uno solamente en la unidad con su otro es. Ser y nada, por lo tanto, no son dos entes, sino momentos. Al pensamiento representativo estas determinaciones se le presentan como independientes y autónomas. Dado, sin embargo, que ambos son lo mismo, esta subsistencia pronto se disuelve y asume en el devenir.⁸

En el devenir, puesto que es un solo elemento, ser y nada se conforman en unidad. Éste contiene así dos unidades de la unidad de ser y nada. Una, es el ser como referencia a la nada. La otra, es la nada como referencia al ser. Así se presenta en el devenir una doble determinación: la primera, pasa de la nada al ser; la segunda, pasa del ser a la nada. Se trata del surgir y del perecer, respectivamente. No obstante, el devenir es siempre una y la misma cosa, el equilibrio de ambas determinaciones.

Ser y nada constituyen en su diferencialidad el devenir. Este se descubre como el desaparecer del desaparecer mismo, pues en el devenir el ser desaparece en la nada y la nada desaparece en el ser, así como desaparecen el ser y la nada en general. El devenir, por consiguiente, se contradice dentro suyo, pues en él se unifica lo que se contrapone, y con ello, se destruye la unificación que descansa en su propia diferencia.

⁶ J. Borges Horta, “Entre el Hegel racional y el Hegel real”, en *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía* 15, (2003), p. 135.

⁷ G. Hegel, *Wissenschaft der Logik I...*, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel, Werden.

⁸ E. Albizu, *Hegel, filósofo del presente*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 107.



Ciertamente aquellas proposiciones en las que se afirma que ser y nada, todo y partes, finito e infinito, son uno y lo mismo, resultan difíciles de aceptar, pues en su inmediata oposición, ninguno de estos extremos contiene su referencia al otro. Es probable que el equívoco resida en el hecho de que entre los extremos se resalte solamente la unidad, siendo así que la diversidad también está presente y sentada al mismo tiempo. No obstante, la verdadera determinación especulativa no se expresa bien en una simple unidad abstracta, sino en aquella unidad concreta que mantiene a la vez la diferencia. El devenir es el resultado de ser y nada en cuanto unidad de ambos. No se trata, sin embargo, de una unidad que por su sola referencia a sí sea carencia de movimiento, sino de una unidad que por medio de la diversidad que está en ella, se contrapone a sí misma.

La lógica tiene como característica esencial mostrar que el ir hacia delante es siempre un retorno al fundamento. La conciencia, haciendo su propio camino a partir de la inmediatez inicial, es reconducida al saber absoluto como verdad suya. Lo último, viene a manifestarse así como aquello desde lo cual ha brotado lo primero, y cuya aparición ha tenido lugar, primeramente, en el ámbito de lo inmediato. El espíritu se despliega y libera a libertad, expidiéndose primeramente en la figura de una conciencia inmediata, de una conciencia que tiene frente a sí a un ser como a un otro que ella. He aquí que lo primero no solo es lo primero sino también lo último, y lo último no solo es lo último sino también lo primero, de acuerdo con una circulación total del todo dentro de sí mismo. Resultado y fundamento, vienen de este modo a ser el retrotraerse de sí al movimiento.

Mediante este avanzar a través del cual lo inicial va determinándose, pierde éste aquella unilateralidad del comienzo. Esto es, deviene algo mediado, mostrándose la ciencia, con su movimiento progresivo, un verdadero círculo. El inicio, a pesar de no ser “aún” plenitud de contenido, no es algo provisional que con la marcha se abandona. Lo inmediato está determinado por la naturaleza de la cosa misma, es el basamento que se hace presente y se conserva en todo el desarrollo ulterior.⁹

Lo lógico tiene según la forma tres lados bien conocidos. En primer lugar, aquel propio del entendimiento, que permanece en las determinaciones fijas y subsistentes de lo uno frente a lo otro. Más allá de este lado abstracto, se coloca el momento dialéctico, en el cual se superan tales determinaciones, enteramente finitas, pasándose a sus opuestas. Muchas veces este segundo momento se considera como una cierta habilidad extrínseca que produce de modo arbitrario cierta apariencia de contradicción entre determinados conceptos. Lo nulo no se daría en la determinación de tales conceptos sino en la apariencia de contradicción. Ahora bien, en su propia determinidad, la

⁹ G. Hegel, *Wissenschaft der Logik I...*, Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?



dialéctica no es otra cosa que la verdadera naturaleza de las determinaciones de las cosas, del entendimiento, y de todo lo finito en general. Ella expresa el rebasamiento immanente de las determinidades aisladas en las que se manifiesta la limitación del entendimiento y su propia negación. Todo finito, en efecto, es ese superarse a sí mismo en la negatividad de sí. Lo dialéctico, por ende, constituye el motor del proceder científico del sistema, en cuyo principio se confiere un vínculo de necesidad al contenido de la ciencia, lo que implica, por otro lado, la superación o elevación de sí mismo dentro de sí mismo de lo finito.

Por último, se halla el momento propiamente especulativo, donde se aprehende la unidad de las determinaciones, no en su simple identidad, sino en la oposición. Es decir, se advierte la identidad de la identidad y de la distinción, el disolverse, por lo tanto, de las determinaciones finitas en el pasar. El resultado de la dialéctica, por consiguiente, no es negativo sino positivo, no culmina en la nulidad de lo abstracto y vacío de contenido, sino en lo concreto, que es lo que atañe al saber filosófico. Por encima de todo pensamiento formal, la lógica especulativa atiende al concepto que es en sí y para sí, y toma distancia de la lógica usual que en las variadas determinaciones que enumera a su paso, coloca a las mismas en un cúmulo de determinaciones finitas que en su conjunto, adquieren un valor infinito.¹⁰

Bibliografía

Albizu, Edgardo (2009): *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo.

Borges Horta, José (2003): "Entre el Hegel racional y el Hegel real", en *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía* 15, (2003).

Hegel, Georg (1979): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, hrsg. E. Moldenhauer und K. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Hegel, Georg (1979): *Wissenschaft der Logik I*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5, hrsg. E. Moldenhauer und K. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Marrades Millet, Julián (2005): "Hegel y la superación de la metafísica", en *Diálogos* 85, (2005).

Serey Aguilera, Juan (2012): "Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en la *Differenzschrift* de Hegel", en *Cuaderno de materiales* 24, (2012).

¹⁰ G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen...*, §§79-83



Kant ¿una estética negativa?

Reflexiones sobre la función de la negación en el primer momento de la Analítica de lo bello en la Crítica de la facultad de juzgar estética de I. Kant.

Dra. Silvia del Luján Di Sanza

sildisanza@gmail.com

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Resumen

La primera forma de acción de la negación que se muestra en la determinación de lo bello mediante la partícula “sin” del “sin interés”, correspondiente a la cualidad, designa el carácter negativo de lo bello, que es la base para el desarrollo de los otros caracteres: “sin concepto” y “sin fin”. El “sin interés” produce la des-vinculación del objeto, porque opera el vaciamiento de todo deseo y, a partir de allí, de todo concepto y de todo fin. La consecuencia positiva es la conciencia, en un sentimiento, del estado de las facultades de conocimiento, no como conciencia determinante de objeto sino como conciencia de una relación sentida. En este trabajo, siguiendo a Kant, nos concentraremos en el primer momento del juicio acerca de lo bello, en el carácter de su ser “sin interés”: “Gusto es la facultad de enjuiciamiento de un objeto o de un tipo de representación mediante una satisfacción o un disgusto (Mißfallen) sin interés alguno. El objeto de una tal satisfacción se llama bello” (Ak.V, 211). Analizaremos el par “interés - sin interés” desde la desvinculación de las condiciones de objetividad y de las condiciones de determinación de la acción.

Palabras clave: Kant / estética / negación / Facultad de Juzgar



1. La operatividad de la partícula negativa “sin” en el ser “sin interés” del primer momento de la Analítica.

La Crítica de la facultad de juzgar estética¹, primera parte de la tercera Crítica de Kant, sorprende desde el comienzo por el carácter decididamente negativo de las categorías empleadas para indicar la índole propia de la belleza. Por este motivo algunos autores consideran que se trata de una “estética negativa” en la que no se dice qué sea la belleza sino, más bien, qué no es ella; otros, a su vez, afirman la “negación de la estética”, al menos, como disciplina del gusto, tal como se la entendía en el siglo XVIII y tal como se la interpretó en las sucesivas lecturas de la obra.

En una obra del período pre-crítico² Kant se había interesado por el uso de la negación en filosofía a diferencia de la negación en matemática. En la primera, no se trata de un negativo y un positivo que se oponen sino de dos positivos que se afirman en la relación, encerrando cada uno en sí al otro como negado. Los ejemplos finales que cita en ese opúsculo son: acción-reacción, en el ámbito de la ciencia de la naturaleza; bien y mal, en el ámbito de la moral y placer y displacer.

El sentimiento de placer y displacer está vinculado directamente con la negación como oposición real. En la Crítica de la Facultad de juzgar esa vinculación se manifiesta en el carácter de “ser sin” que se expone en los tres primeros momentos de la Analítica. Es el sentimiento de lo que gusta “sin interés” (cualidad), “sin concepto” (cantidad) y “sin fin” (relación). El rasgo decisivo se juega en el primer momento, el de la cualidad, que servirá de piedra angular para los otros, porque es el antecedente necesario para fundar, luego, en él, el carácter universal de los juicios estéticos. Por eso la tercera Crítica a diferencia de la primera debe comenzar por la cualidad.

Los primeros párrafos de la Analítica de lo bello exponen la diferencia entre lo bello, lo agradable y lo bueno como “tres relaciones distintas de las representaciones con el sentimiento de placer y displacer” (Ak.V, 209-10). La distinción es importante para determinar la cualidad propia de la belleza, que se expresa en un sentimiento de reflexión. Por su origen y por su índole peculiar, dicho sentimiento no se confunde con otros.

¹ Las obras de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss.). La Crítica de la razón pura, se citará con la sigla KrV seguida, como es usual, de las letras A y/o B, según se trate de la primera o segunda edición y, a continuación, el número de la página correspondiente.

² Nos referimos a: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. “Ensayo de introducir el concepto de magnitudes negativas en filosofía” (1763).



Para la distinción interés-sin-interés es necesario circunscribir el marco en el que se presenta la noción de interés³, dado que Kant, en el conjunto de su obra, lo piensa en distintos registros: en relación a las facultades del ánimo:

a toda facultad del ánimo se le puede atribuir un interés, es decir, un principio que contiene la condición únicamente bajo la cual se favorece el ejercicio de esa facultad.(...) El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios a priori más elevados, el de su uso práctico, en la determinación de la voluntad con respecto al fin último y completo. (Ak.V, 120).

También el concepto de interés es pensado en relación a la razón, que en cuanto “facultad de los principios determina el interés de todas las facultades del ánimo y el suyo propio” (K.V,120), en relación al motor de la voluntad⁴ y en relación al objeto del apetecer. En este primer momento de la Analítica, Kant busca abrir un camino entre el interés práctico, que se deriva de principios de la razón y el patológico determinado por la inclinación, por eso se vuelve necesario distinguir lo bello de lo agradable y lo bueno. Cuando el placer representado en el objeto precede a la facultad de apetecer como su causa, entonces “la conexión entre el placer y la facultad de apetecer se llama interés” (VI 212) y puede ser llamado o bien, el interés de la inclinación, o bien, el interés de una inclinación no sensible que se dirige hacia un objeto de un placer intelectual, esto es, “un deseo fundado en un interés puro de la razón” (MS.VI, 213). En este último caso, ese placer no sería la causa sino el efecto de ese interés puro, que por tanto precede al placer.

En la tercera Crítica, el concepto de interés concentra su significado en la relación entre la facultad de apetecer y el placer, con relación a la representación del objeto⁵. Su opuesto: el ser “sin interés”, marca la desvinculación con respecto al objeto, tanto desde el punto de vista del conocimiento como del de la acción y es lo que permite signar la índole del gusto como complacencia inactiva (MS) o placer de la contemplación:

el placer que no está necesariamente unido con el deseo del objeto y que, por tanto, no es en el fondo un placer por la existencia del objeto de la representación, sino que únicamente se liga a la representación, podemos llamarlo placer

³ Allison (2001) recorre la obra de Kant explorando los distintos significados del concepto de interés.

⁴ “Del concepto de un motor surge el de un interés, que nunca es atribuido sino a un ser dotado de razón y significa: un motor de la voluntad en cuanto es representado por la razón. Puesto que la ley misma tiene que ser, en una voluntad moralmente buena, el motor, así, el interés moral es un interés de la sola razón, práctica, puro y libre de los sentidos” (Ak. V, 79).

⁵ Acordamos con la tesis de H. Guinsborg (2008) respecto a la preeminencia en el primer momento del enlace del juicio estético con la facultad de apetecer.



meramente contemplativo (kontemplative Lust) o complacencia inactiva (untätiges Wohlgefallen” (MS.VI, 212).

Cuando Kant plantea el punto de vista desde el que hay que leer el concepto de interés referido al gusto, y lo nombra negativamente con la partícula “sin”, indica su independencia como carácter propio, esto es el no depender de ninguna necesidad, ni de la razón ni de la inclinación. No hay que determinar al objeto para el conocimiento, no hay que determinarse a actuar por principios de la razón ni tampoco vencer la necesidad (Nötigung) de la inclinación. No se trata de la relación del sentimiento del placer con la facultad de apetecer en vistas a una acción sino de una “inactiva contemplación” y, por lo tanto, libre de todo principio del querer. “Sin interés” es sin necesidad (Bedürfnis), es desvinculación del objeto como objeto de una necesidad, ya sea intelectual o sensible.

Kant introduce el concepto de interés para pensar la relación entre la satisfacción y el objeto. En el §2 de Analítica de la Facultad de Juzgar estética, el interés es definido como “la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto” y, un poco más adelante, “Toda satisfacción es ella misma sensación”. Dos elementos se destacan en estas afirmaciones: 1. La relación entre la satisfacción y la existencia del objeto. y 2. La determinación de la noción de sensación con respecto a la que ya se había establecido en la primera Crítica.

1. Con respecto al primer punto, en esta relación subraya un elemento que merece atención:

Lo agradable y lo bueno tienen ambos una relación con la facultad de apetecer y, en cuanto la tienen, llevan consigo: aquél, una satisfacción patológico-condicionada (mediante estímulos), y este, una satisfacción pura práctica. Esa satisfacción se determina no sólo por la representación del objeto sino, al mismo tiempo, por la representada conexión del sujeto con la existencia del objeto. No sólo el objeto place, sino también su existencia. (Ak.V, 209)

¿Qué significa que lo que place es la “representada conexión del sujeto con la existencia del objeto”? Porque en este primer momento de la Analítica no se está planteando la existencia en términos de conocimiento, tal como es mencionada en la categoría modal de Dasein⁶, esto es la relación entre la representación del objeto con la

⁶ Las categorías de la modalidad expresan la relación del concepto con la facultad de conocimiento. Con ello no se piensan más determinaciones en el objeto mismo, sino que sólo se pregunta cómo se comporta este (junto con todas sus determinaciones) con respecto al uso empírico del entendimiento, con respecto a la facultad empírica de juzgar u con respecto a la razón en su aplicación a la experiencia”.



facultad de conocimiento en su uso empírico; ni tampoco indica la connotación metafísica de “Existenz”, núcleo de la discusión en la crítica al argumento ontológico. Kant utiliza los dos términos indistintamente, y, en este primer momento, lo que quiere expresar, más bien, es la relación entre el deseo y el objeto, la puntual dirección del deseo hacia un objeto. Entonces la conexión representada del sujeto con el objeto, indica la conexión de la representación con la facultad de apetecer, relación que es, entonces, con interés y, por lo tanto, indica un placer dependiente, no libre. La desvinculación del sujeto respecto a la existencia del objeto señala la desvinculación del juicio del gusto con respecto a la facultad de apetecer. Sólo lo agradable y lo bueno mantienen esta vinculación⁷, luego, lo agradable y lo bueno conllevan interés⁸.

El análisis de los tres modos de satisfacción en lo agradable como lo que place a los sentidos (inclinación sensible), el bien como lo que place según un concepto y el placer en lo bello muestra que “entre los tres modos de la satisfacción la del gusto en lo bello es la única satisfacción desinteresada y libre, pues no hay interés alguno ni el de los sentidos, ni el de la razón, que exija aprobación.” (§5) El desinterés se vincula a una forma de la libertad, a su forma negativa, que no sólo es independencia del estímulo sensible natural sino también del principio determinante racional puro: la ley moral. Esta última forma de independencia, más novedosa que la primera, no encierra contradicción con la idea de libertad, que en la segunda Crítica es identificada con la ley moral como ley de libertad, porque el juicio acerca de lo bello no está dirigido a producir ninguna acción.

2. La negatividad del sin interés: La libertad en sentido estético

Si bien la libertad pensada en un sentido estético⁹ adquiere su significación mayor en la idea de juego libre, no es esta, aún, la idea de libertad que introduce Kant en este primer momento de la Analítica. Es la libertad de la contemplación, que se da en la intuición y en la reflexión, fundamentalmente pensada como suspensión de la acción, como oposición a la idea de uso en la relación medio-fin¹⁰ y a diferencia del esfuerzo o ejercitación de una facultad. En el marco de la reflexión estética el “sin interés” designa

⁷ En el segundo momento el sin interés será la desvinculación con respecto a la facultad de conocer.

⁸ Este primer momento de la Analítica se acentúa la relación del objeto con la facultad de apetecer más que con la facultad de conocer.

⁹ Reckí, B. (2008) sostiene que no hay contraposición entre los conceptos de libertad sino perspectivas contextuales diferentes de abordaje del mismo.

¹⁰ El juicio del gusto, “cuando es puro enlaza inmediatamente la satisfacción o insatisfacción con la mera contemplación del objeto, sin atender a uso o a fin.” (Ak.V, 242) Nota general sobre el primer apartado de la Analítica.



la libre satisfacción, sello con el que se marca el completo deshacimiento de ese objeto como base del juicio y, también, de toda exigencia de los sentidos o de la razón. El objeto no gusta por su encanto ni por ser el objeto mandado de una ley práctica pura ni como la realización acabada de un concepto, ni por el plus que puede aportar su existencia en un sentido pulsional, cognitivo o práctico.¹¹ El juicio del gusto no tiene como fin evaluar al objeto de una inclinación privada (que para Kant sería imposible) ni determinar al objeto para el conocimiento ni a la voluntad para la acción sino sólo la contemplación.¹² En este encuadre conceptual, lo agradable como lo que deleita es distinto de lo que es valioso y, por ende, conlleva respeto y, es distinto también, de lo que es bello, como lo que gusta:

De ahí que, de la satisfacción podría decirse que se refiere, en los tres casos mencionados, a la inclinación, a lo que nos es propiciado (Gunst) o al respeto. Por consiguiente, la donación es la única satisfacción libre. Un objeto de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la razón no nos dejan libertad alguna para hacer, nosotros mismos, de algo, un objeto de placer. (AkV,210)

El placer en lo bello no encierra mérito ni capricho privado, sino sólo complacencia en una receptividad sin más. El “sin interés” de la satisfacción en lo bello se consume en la contemplación, como intuición y reflexión, y habla, positivamente, de la gratuidad de la belleza, que como tal es para todos los seres humanos y sólo para ellos:

El agrado vale también para los animales irracionales; la belleza sólo para los seres humanos, esto es, seres animales pero, sin embargo, racionales, aunque no sólo como tales (p.e.espíritus), sino al mismo tiempo en tanto que animales; lo bueno, empero, rige para todo ser racional en general. (Ak.V,210).

¿Cuál es el fundamento de esa libre satisfacción que no se basa en la índole del objeto ni en el apetecer su existencia? Esta pregunta nos conduce al segundo aspecto

¹¹ Kant distingue al juicio del gusto, también, del juicio acerca de la perfección del objeto, porque esto implica apoyar el juicio en un concepto que actúa como regla de lo que debe contener el objeto representado. Por eso: “el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento ni teórico ni práctico, y, por lo tanto, ni fundado en conceptos ni que los tenga como fin”.

¹² “ Más arriba ya se ha expuesto suficientemente que el juicio del gusto por medio del cual algo se declara bello, no tiene que tener ningún interés como fundamento de determinación. Pero de aquí no se sigue que no pueda enlazarse con él ningún interés después de que ha sido formulado como juicio estético puro” (Ak.V, 296. §41). “Pero afirmo por el contrario que tomar un interés inmediato en la belleza de la naturaleza (no meramente tener gusto para enjuiciarla) siempre es signo de un alma buena; y sostengo que cuando este interés es habitual pone al menos de manifiesto una disposición del ánimo favorable la sentimiento moral, cuando se enlaza con placer con la contemplación de la naturaleza” (Ak.V, 209. §42).



mencionado al comienzo, a la idea de sensación que Kant presenta en la Analítica de la facultad de juzgar reflexionante estética.

2. Kant separa el concepto de sensación, en cuanto contenido de una intuición empírica, de la sensación entendida ahora como “aquello que debe permanecer siempre como subjetivo y que de ninguna manera puede constituir representación alguna de un objeto”. (Ak.V, 206, §3). Para este carácter subjetivo de la sensación (Empfindung) reserva la denominación de sentimiento (Gefühl), porque no se refiere a la sensación como representación de un objeto, ligada a la receptividad de los sentidos sino a la satisfacción proporcionada por la representación del objeto. Pero como toda satisfacción es sensación (§2), para marcar la no pertenencia de la satisfacción en lo bello al ámbito de conocimiento, Kant introduce el término sentimiento. Entonces se hace necesario diferenciar el sentimiento de placer y displacer, tanto respecto del agrado como respecto del placer en el bien. En el primero, el sentimiento es efecto de la relación de la existencia del objeto con el estado subjetivo generado por este, depende del objeto, o sea que está unido a él por un interés. En el segundo, el placer en el bien¹³, es producido por la determinación de la voluntad según principios de la razón.

En cambio, y a modo de una nueva revolución copernicana, el sentimiento de placer y displacer, propio del enjuiciamiento estético, implica un volverse del sujeto hacia sí, hacia su propia actividad de representación, cuyo resultado es la conciencia estética de ese estado. Se trata de un sentimiento de reflexión en el que se manifiesta el vínculo entre elementos de suyo heterogéneos, cuyo resultado, el sentimiento, es la conciencia de la relación que guarda una representación con la actividad de las facultades que la hacen posible, pero la atención se focaliza en la actividad recíproca de las facultades. Esa actividad es la misma que produce como resultado el conocimiento, cuando la facultad sensible (la imaginación) se sujeta al entendimiento, quien brinda en un concepto la regla bajo la cual reunir el múltiple sensible. En este último caso, la actividad termina con la determinación del objeto. El objeto de conocimiento es producto de esa síntesis. Sin embargo, la relación puede sostenerse en la indeterminación. De ese modo, se la conserva y se la mantiene. La conciencia de la relación sostenida en la indeterminación es el sentimiento de placer y displacer, o sea que este es la manifestación sensible de esa relación. Por este motivo, tal sentimiento es la base del enjuiciamiento del objeto y lo precede. El mismo constituye la condición subjetiva de los juicios estéticos, puesto que surge del movimiento de retorno propio de la reflexión hacia la relación de las facultades que se vinculan para producir el conocimiento y no se dirige hacia las condiciones de su aplicación al objeto. Se trata de

¹³ El bien es el objeto de una voluntad determinada por la ley moral y el placer en el bien es el que se manifiesta en el sentimiento moral.



un sentimiento constitutivo de las facultades superiores del ánimo, que se mantiene siempre en la esfera de la subjetividad. Sin embargo, esta ausencia de determinación lejos de inhibir el pensamiento tiene una función dinamizante¹⁴. El des-interés marca este retorno de la reflexión que se deshace del objeto, como fundamento del juicio, para hacerse consciente de la propia actividad de representación. La reflexión estética hace retornar la fuerza de representación hacia el sujeto y le informa de esa actividad bajo la forma de un sentimiento estético de reflexión. Estética, en este sentido de sensibilización de lo que acontece con las facultades del ánimo producto de su propia actividad.

La primera definición de la belleza, así como las siguientes, es negativa: “gusto es la facultad de enjuiciamiento de un objeto sin interés”, pero entendida como negación habilitante de una positividad, puesto que libera de mandatos, que se ejercen bajo la forma de la urgencia de los sentidos (Nötigung) que torna irresistible al objeto o bajo una necesidad (Bedürfnis) inherente a la ley de la razón: “Todo interés presupone exigencia o la produce y, en cuanto fundamento de determinación de la aprobación, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea libre.” (Ak.V, 210). El “sin interés” habilita una forma de libertad que se da sólo en la estimación de la belleza y va a conducir, en el momento siguiente, a un modo de plantear la universalidad, sin un universal previamente formulado como regla.

La negatividad del “sin interés” habilitante de esta forma de libertad estética, está vinculada al placer de la contemplación, que no es teórica ni tampoco es la contemplación de la dignidad de la ley moral, como un requisito de la virtud. El “sin interés” libera la base del juicio estético de los criterios de beneficio, uso, esfuerzo, perfección, y, así, permite que el enjuiciamiento de la belleza no quede reducido ni al ámbito del conocimiento ni al de la moral y adquiera de suyo un status propio.

Finalmente, la forma negativa que usa Kant para referirse a la belleza en el “sin interés” indica que, tal vez, nunca se pueda decir directa u ostensivamente qué es la belleza y sólo se pueda hablar en un lenguaje figurado: “Yo soy todo lo que es, lo que fue y lo que será y mi velo no lo ha alzado, todavía, ningún mortal”. (AK.V,216).

¹⁴ Pensar por ausencia de determinación¹⁴ (Albizu, 2006) es la tarea de la facultad de juzgar reflexionante, pues esta actúa cuando falta el universal bajo el cual subsumir el singular, y esto es lo que sucede en el enjuiciamiento de la belleza.



Bibliografía

- Immanuel Kant**, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín 1900 ss.).
- Albizu, E.** (2006): *Teoría del contratiempo impositivo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Allison H.** (2001): *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, New York, Cambridge University Press.
- Ginsborg, H.** (2008): "Interessloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§1-9)", en: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlín, Akademie Verlag, pp.59-77.
- Recki, Birgit**: *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§55-60)*. En: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Otfried Höffe, Berlín, Akademie Verlag, 2008.



Un recorrido de la antinomia kantiana a la antinomia hegeliana

Miguel Alejandro Herszenbaun

CONICET / UBA/ CIF / GEK

herszen@hotmail.com

Resumen

En la *Ciencia de la lógica* Hegel ofrece un tratamiento pormenorizado de la primera y segunda antinomia de la razón pura. Allí, hace un ataque detallado de los argumentos esbozados por Kant, desarticulando por completo su carácter probatorio. Sin embargo, no son claras las intenciones de este tratamiento pormenorizado. En el presente trabajo nos proponemos dilucidar las motivaciones que llevan a Hegel a abordar detalladamente a la Antinomia kantiana, presentando este tratamiento detallado como parte de una estrategia mayor en la que Hegel pretenderá apropiarse de la Antinomia y hacerla jugar un lugar fundamental en su concepción de lo conceptual.

Palabras clave: Hegel / Antinomia / Kant



I. Introducción

“La Antinomia de la razón pura” es sin lugar a dudas un texto fundamental para los estudiosos del pensamiento kantiano. Por una parte, suele ser indicado como el origen histórico del idealismo trascendental. Por otra, ocupa un lugar sistemático fundamental al demostrar las contradicciones en que cae la razón al adoptar una posición realista trascendental y, así, vale como una prueba indirecta de la idealidad de espacio y tiempo y del idealismo trascendental en general. Por estas razones no está fuera de lugar esperar que los adversarios de Kant tengan algo que decir sobre la Antinomia. El caso de Hegel es especialmente interesante.

Hegel hace expresa mención de la Antinomia kantiana en al menos tres obras: en la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y las *Lecciones de historia de la filosofía*. Nos ocuparemos especialmente de la *Ciencia de la lógica*. Allí queda claro que el tratamiento hegeliano de la Antinomia kantiana no consiste en un mero repaso de posiciones filosóficas históricamente sostenidas, sino que es abordada desde una perspectiva sistemática.

Lo cierto es que este tratamiento sistemático tiene un doble carácter. Es, por un lado, una crítica interna detallada y, por el otro, una reelaboración de la Antinomia. Esta ambigüedad puede resultar en principio desconcertante, pero al combinar ambas estrategias puede entenderse los motivos y metas del abordaje hegeliano de la Antinomia kantiana.

II. Las estrategias hegelianas para abordar la Antinomia de la razón pura

Como dijimos, la *Ciencia de la lógica* se ocupa expresamente de la Antinomia de la razón pura. Hegel presenta dos secciones en las que analiza las pruebas de la primera y segunda antinomia. También presenta una descripción o tratamiento general de la Antinomia kantiana. El tratamiento general y el abordaje pormenorizado de la Antinomia kantiana parecen estar en tensión, una tensión que no se resuelve si no se descubren las verdaderas intenciones del autor de la *Ciencia de la lógica*.

El tratamiento pormenorizado de la primera y segunda antinomia parece ser un feroz intento de desactivar la Antinomia kantiana. Hegel intenta alegar que cada prueba es, en



verdad, una mera apariencia de prueba¹. Esta falta en el carácter probatorio de las posiciones se debería a que los argumentos en cuestión presuponen, precisamente, aquello que pretenden demostrar.

Veamos por ejemplo la prueba de la tesis de la segunda antinomia. La tesis afirma “toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello”². La prueba es apagógica y comienza suponiendo la posición adversa: sustancias compuestas no consistentes en partes simples³. A partir de este presupuesto, Kant debe llegar a una contradicción. La contradicción se alcanza enfrentando *la supresión de la composición de la sustancia compuesta* y el *carácter contingente de la composición de las sustancias*. Si no hubiera partes simples, una vez suprimida toda composición no quedaría nada de la sustancia compuesta. En consecuencia, se debe admitir el siguiente binomio: o bien es imposible suprimir toda composición, o bien al suprimir toda composición debe restar lo simple. El argumento refutará el primer término del binomio y dará por probado el segundo. Para eso, Kant alega el carácter contingente de la composición de la sustancia. Si la composición es contingente para la sustancia, entonces debe ser posible su supresión sin alterar en nada su naturaleza. Hegel alega que suponer que la composición es contingente para la sustancia es dar por probado que la sustancia es simple, esto es, dar por probado lo que debe demostrarse⁴. Como vemos, para Hegel esta prueba se convierte en una mera petición de principio.

Esta estrategia de desactivación de las pruebas de la Antinomia no es tan fácil de llevar a cabo, por ejemplo, en la prueba de la tesis de la primera antinomia. La tesis afirma que “el mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites” (A426/B454). Ocupémonos de la primera mitad de la tesis, referida al tiempo. El procedimiento probatorio es análogo al ya descrito: se supone la posición del adversario: que el mundo no tiene comienzo en el tiempo (A426/B454), y se procede a llegar a una contradicción. El núcleo de la prueba consiste en suponer un momento dado del mundo y demostrar que la serie que llega hasta él, sin la suposición de un comienzo del mundo en el tiempo, sería infinita. La noción de una serie infinita transcurrida es contradictoria, lo que

¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Hachette, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, 1956, pp. 247-248.

² CL, p. 248; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, p. 218. A434/B462. „Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.“.

³ CL, p. 249; WL, p. 219; A434/B462.

⁴ CL, p. 250-251; WL, p. 220.



demuestra la necesidad de admitir una serie finita y, por tanto, un comienzo del mundo en el tiempo.

Hegel ofrece su propia interpretación del argumento descripto. Recordemos que Hegel está llevando a cabo aquí su propia estrategia, con lo cual tiene que probar que el argumento presupone lo que pretende demostrar. Resulta interesante que para lograr semejante explicación de la prueba debe acudir a una interpretación de la misma basada en sus propias categorías.

Según Hegel, la prueba supone un momento puntual dado del mundo. Este momento puntual puede ser llamado *límite*. Respecto de este *límite*, resulta indiferente si es un *ahora* o si es el *comienzo* del mundo. Lo cierto es que cualquier momento puntual del mundo, como punto del tiempo, esto es, como momento autónomo del fluir del tiempo, puede ser tomado abstractamente como comienzo de una serie, siéndole indiferente los momentos anteriores transcurridos. Como momento autónomo no es parte del fluir temporal, él no se continúa como momento del tiempo en el pasado y en el futuro, sino que existe autónomamente. Suponer, por lo tanto, un punto del tiempo es suponer el comienzo de una serie. Así se supone una cierta determinada ontología que, por otro lado, permite deducir precisamente lo que pretendía demostrarse: que hay un límite del mundo en el tiempo (un comienzo suyo) ⁵.

Esta lectura hegeliana de la prueba sólo se hará totalmente comprensible cuando consideremos el fundamento hegeliano de la Antinomia. Por el momento, puede decirse que resulta evidente que Hegel no quiere dar una explicación de la misma en los propios términos en los que Kant la ha formulado. Y evidentemente no le importa en sí mismo el problema del comienzo del mundo. En esta interpretación de la prueba se ponen en juego conceptos estrictamente hegelianos como los de límite (cuantitativo y cualitativo), continuo, discontinuo y cantidad. A través de estos conceptos, Hegel explica la antinomia como la afirmación asertórica de momentos opuestos de un concepto a través de los cuales se constituyen ontologías rivales y no como afirmaciones contrapuestas sobre el mundo.

Al considerar la lectura hegeliana de estas pruebas hemos podido notar dos cuestiones: uno, la crítica pormenorizada de las pruebas busca desactivar y desacreditar la Antinomia

⁵ CL, p. 304 "En verdad el tiempo es pura cantidad; el punto temporal utilizado en la prueba, y en el cual el tiempo debería hallarse interrumpido, es más bien sólo el ser-para-sí del ahora que se elimina a sí mismo. La prueba no hace nada más que convertir el término absoluto del tiempo, afirmado en la tesis, en [un término] representable como un punto temporal dado, y tomarlo sin más ni más como un punto acabado, vale decir, abstracto [...]; y por lo tanto deja valer en la prueba como un postulado lo antes propuesto como aquello que se debía demostrar".



kantiana; dos, esta estrategia de lectura y crítica pormenorizada está vinculada con una estrategia general, en la que se le da otro fundamento y otro origen a la Antinomia.

En otras palabras, impulsar una crítica pormenorizada de las pruebas de la Antinomia podría suponer una defensa del realismo trascendental o un intento de demostrar que la razón no cae por sí misma en contradicciones. Estas no son las intenciones de Hegel. Evidentemente, esta crítica detallada debe ser leída junto a otros elementos.

En este sentido, se introduce la aquí llamada estrategia general. Ella es presentada antes de introducir el análisis detallado de la segunda antinomia. Allí Hegel hace referencias generales a la Antinomia kantiana y nos permite conocer un poco más cómo él la entiende.

En primer lugar, Hegel describe a la Antinomia kantiana como un descubrimiento legítimo⁶. Esto significa que la Antinomia kantiana no es una pieza del museo de la historia de la filosofía, sino que es un elemento filosófico legítimo que debe ser integrado y tenido en cuenta en un sistema filosófico. Salvando su descubrimiento, pareciera que para Hegel todo lo que Kant ha dicho sobre la Antinomia está mal.

Por ejemplo, Hegel critica que Kant presente cuatro conflictos cosmológicos, ordenados según las categorías. Según Hegel, la Antinomia no se compone de cuatro conflictos, sino que hay infinitas antinomias. Por otra parte, esta ordenación según las categorías sería una mera apariencia de sistematicidad. Además, tampoco serían conflictos estrictamente cosmológicos. Kant los presenta en el marco de la cosmología racional, pero para Hegel esto es un encuadramiento indebido. A esto se suma, quizá, el peor de los defectos: La Antinomia kantiana peca de introducir y mezclar varios elementos intuitivos como las nociones de mundo, materia, espacio, tiempo junto al verdadero fundamento de la Antinomia⁷.

⁶ “Estas antinomias kantianas continúan siendo siempre una parte importante de la filosofía crítica; son ellas, especialmente, las que han producido la caída de la metafísica anterior y pueden considerarse como un traspaso principal hacia la filosofía moderna, en cuanto en particular han contribuido a producir la persuasión sobre la nulidad de las categorías de la finitud por el lado del *contenido*, que es un camino más correcto que el camino formal de un idealismo subjetivo, según el cual el defecto de ellas debería consistir en su ser subjetivas, y no en lo que ellas son en sí mismas. Pero a pesar de su gran mérito, esta exposición es muy imperfecta; por un lado, es en sí misma entorpecida y retorcida, por otro lado ha fracasado con respecto a su resultado, que presupone que el conocimiento no tiene ninguna otra forma de pensamiento fuera de las categorías finitas. En ambos aspectos merecen estas antinomias una crítica más adecuada, que ilumine con más precisión su punto de vista y su método, y a la vez libere su punto capital donde está su importancia, de la forma inútil en que se hallan encajadas.” CL, p. 246; WL, pp. 216-217.

⁷ CL, pp.246-247; WL, p. 217, „Allein die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte.“ „Ferner hat Kant die Antinomie nicht in den Begriffen selbst, sondern in der schon konkreten Form kosmologischer Bestimmungen auf gefaßt. Um



Leyendo todas estas críticas en conjunto queda claro que Hegel cree saber más de la Antinomia que el propio Kant. Pero, en todo caso, ha rescatado su legitimidad. Resulta inevitable preguntarse qué significa esto. La clave, creo yo, está en las afirmaciones de Hegel según las cuales hay infinitos conflictos antinómicos y hay un fundamento legítimo de la Antinomia en el concepto⁸. Es decir que según la posición de Hegel, la Antinomia puede ser formulada adecuadamente, si acaso se descubre su verdadero fundamento. Y, en consecuencia, resulta inevitable nuevamente preguntarse si Hegel es capaz de formular adecuadamente la Antinomia, si hay algo así como una Antinomia hegeliana.

Teniendo estos elementos a la vista, el tratamiento pormenorizado de la primera y segunda antinomia se hace mucho más comprensible. Si las pruebas fueran legítimas, esto es, si las posiciones enfrentadas en verdad pudieran refutarse recíprocamente a través de argumentos fundados en la razón pura, entonces la Antinomia tal como Kant la formulara sería legítima. Ahora bien, si las pruebas son retóricas y falaces, entonces el enfrentamiento entre estas posiciones también es retórico. El tratamiento pormenorizado de la primera y segunda antinomia es congruente con la estrategia general: para poder ofrecer el fundamento legítimo de la Antinomia, hay que proceder a desactivar la Antinomia tal como Kant la formulara.

III. El fundamento hegeliano de la Antinomia kantiana

La afirmación de Hegel de que habría infinitas antinomias dificulta dar una respuesta a la pregunta por la Antinomia hegeliana. Sin embargo, no es necesario exponer la

die Antinomie rein zu haben und sie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mußte die Denkbestimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermischung mit der Vorstellung der Welt, des Raums, der Zeit, der Materie usf. genommen, sondern ohne diesen konkreten Stoff, der keine Kraft noch Gewalt dabei hat, rein für sich betrachtet werden, indem sie allein das Wesen und den Grund der Antinomien ausmachen"

⁸ "una consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general cada concept como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas" CL, p. 246. "Kant no comprendió la antinomia en los conceptos mismos [...]. A fin de tener las antinomias puras y tratarlas en su simple concepto, [...] debían ser consideradas puramente por sí [las determinaciones del pensamiento] [...]" CL, p. 247. "Su verdadera solución puede consistir sólo en lo siguiente: que las dos determinaciones en tanto son opuestas y necesarias para un único y mismo concepto, no pueden valer en su unilateralidad cada una por sí, sino que tienen su verdad sólo en su ser eliminadas, esto es en la unidad de su concepto" CL, p. 247. "La [segunda] antinomia se basa en la oposición de los momentos de la continuidad y la discontinuidad que el concepto de la cantidad contiene en sí" CL, p. 248.



contradicción de cada concepto, sino mostrar cómo Hegel sería capaz de reformular los dos primeros conflictos antinómicos kantianos y su fundamento. De esto se deducen dos tareas: primero, exhibir la formulación hegeliana de la primera y segunda antinomia; y segundo, explicar su fundamento conceptual.

Veamos, por ejemplo, algunos indicios que pueden ayudarnos a esclarecer esta cuestión. Ya sabemos que la antinomia debería tener su fundamento, según Hegel, en el concepto. Además, dice Hegel, respecto de la primera antinomia, que el conflicto que se plantea sobre la cantidad del mundo en el tiempo y espacio bien podría ser formulado respecto al tiempo y espacio mismos⁹. Esto no significa que la reformulación hegeliana de la primera antinomia es sobre el comienzo del tiempo o el espacio, sino que así Hegel expresa el carácter inesencial de la presentación de la primera antinomia. Ella se sostiene en el concepto de cantidad y, por ello puede formularse como versando sobre el comienzo del mundo, del tiempo o del espacio.

En cuanto al segundo conflicto cosmológico, Hegel nuevamente afirma que se sostiene sobre la noción de cantidad¹⁰. Aunque Kant sostenga que la segunda antinomia se sostiene sobre la categoría de cualidad, esto no es una discrepancia, pues lo que estaría en juego es la cantidad propia de la cualidad. Lo que nos interesa destacar es que, nuevamente, la Antinomia es presentada como fundada en conceptos puros, sin referencia a elementos intuitivos como tiempo, espacio, mundo o materia.

Ahora bien, Hegel introduce su revisión de la Antinomia kantiana en el contexto de su tratamiento sobre el mal infinito¹¹ y el progreso infinito¹². El progreso infinito debe ser

⁹ CL, p. 301; WL, p. 271 „Sie betrifft die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum.-Es konnte eben so gut dieser Gegensatz auch in Rücksicht auf Zeit und Raum selbst betrachtet werden“

¹⁰ CL, p. 246; WL, p. 216 „Die Kantische *Kritik der reinen Vernunft* stellt bekanntlich vier (kosmologische) *Antinomien* auf, worunter die zweite den Gegensatz betrifft, den die *Momente der Quantität* ausmachen.“ Cfr. A413/B440 y A488.

¹¹ CL, p. 294 “Esta infinitud que se ha determinado constantemente como el más allá de lo finito debe indicarse como la mala infinitud cuantitativa. Ella es, tal como la mala infinitud cualitativa, el perpetuo ir y venir desde un miembro de la contradicción persistente al otro, desde el término a su no-ser, desde éste [no-ser] de retorno otra vez precisamente al mismo, es decir, al término. En el progreso de lo cuantitativo aquello hacia lo cual se procede, no es por cierto un abstracto otro en general, sino un cuanto puesto como diferente; pero permanece de la misma manera en oposición contra su negación. El progreso, pues, no es igualmente un proceder e ir adelante, sino un repetir lo mismo y precisamente lo mismo, un poner, eliminar y volver a poner y a eliminar, una impotencia de lo negativo, al que no que él elimina por medio de su eliminar mismo retorna como un continuo”. 295 “La mala infinitud, especialmente en la forma del progreso de lo cuantitativo al infinito – este continuo superar el término, que es la impotencia de eliminarlo y el perpetuo recaer en él [...]”.

¹² CL, pp. 292-293 „El progreso al infinito es en general la expresión de la contradicción, y aquí de aquélla [contradicción] contenida por lo finito cuantitativo o por el cuanto en general. Es el alternarse de las



visto desde dos niveles. En su nivel más profundo, es la expresión de la contradicción propia del concepto de cuanto¹³. Sin embargo, esta contradicción se expresa a través de un procedimiento matemático tendiente a incrementar o disminuir el cuanto hasta alcanzar lo infinitamente grande o pequeño¹⁴. Estas operaciones matemáticas son una primera reformulación de las antinomias matemáticas kantianas.

Hegel cree que ambas antinomias pueden ser descritas, en un primer nivel, como la variación matemática de una cantidad. La noción de mal infinito supone que alcanzar lo incondicionado exige la adición o sustracción sucesiva de elementos a una cantidad. Así, partiendo de una cantidad, se alcanzará lo incondicionado si se adicionan sucesivamente unidades a la misma, llegando al infinitamente grande, o si se sustraen unidades a ésta, llegando así al infinitamente pequeño. El progreso infinito describe, entonces, un proceder que no tiene fin y que debe siempre continuarse. Veremos que estas operaciones matemáticas equivaldrán a la primera y segunda antinomia kantiana.

Ahora bien, esta es sólo una primera manera de reformular la Antinomia kantiana. Estas operaciones matemáticas se fundamentan en referencias lógicas entre lados de un concepto¹⁵. Con lo cual, el progreso infinito debe ser entendido en su fundamentación más profunda.

El progreso infinito fue caracterizado como expresión de la contradicción contenida en el cuanto. El progreso infinito describe la dinámica interna entre los elementos que caracterizan al mal infinito. El mal infinito consiste en un avance perpetuo de un elemento condicionado a otro. El mal infinito y el progreso infinito presentan veladamente una crítica a la concepción kantiana de lo incondicionado. Ahora bien, la dinámica propia del progreso infinito se explica en virtud de las relaciones entre los lados del concepto de cuanto.

determinaciones de lo finito y lo infinito, [...], en lo cuantitativo el término en sí mismo es el que remite y continúa en su más allá, por lo cual, a la inversa, también el infinito cuantitativo se halla puesto como para tener el cuanto en él mismo; [...]. Ahora bien, el infinito progreso es sólo la expresión de esta contradicción, y no la solución de ella; pero debido a la continuidad de una determinación en la otra, éste [progreso] lleva consigo una solución aparente en una unificación de las dos [determinaciones]. [...] [E]ste [progreso] constituye el problema del infinito, no su logro: es el perpetuo engendrarse de él, sin que salga más allá del cuanto y sin que el infinito se convierta en un positivo presente. [...] La continuidad del cuanto en su otro engendra la conexión de ambos en la expresión de un infinitamente grande o un infinitamente pequeño."

¹³ 292

¹⁴ 293

¹⁵ „Die Kantischen Antinomien, näher betrachtet, enthalten nichts anderes als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isoliert von der anderen“, *WL*, p. 218; *CL*, p. 247.



El cuanto como una cantidad determinada consiste internamente en una unidad y una multiplicidad. Esta cantidad debe tener una multiplicidad de elementos unitarios y autónomos, pues de lo contrario no sería una *cantidad*. Pero, al mismo tiempo, debe constar de una unidad de dichos múltiples, debe haber cierta continuidad de los mismos, pues de lo contrario no se conformaría *una* cantidad. Estos lados del concepto se llaman *discontinuidad* o *continuidad*. La cantidad se conforma en tanto se relacionan ambos. Por otra parte, el cuanto como cantidad determinada también posee un *límite*. Para que una cantidad sea la que es y no otra, debe tener un límite, esto es, una frontera que la diferencie de lo que se encuentra más allá de sí. Ahora bien, el cuanto también tiene una relación con el *más allá* de su límite. El cuanto tiene, por un lado, una pretensión de definirse exclusivamente por lo que por él es abarcado (su múltiple unificado). Pero, al mismo tiempo, tiene una innegable referencia a lo que lo excede, a lo que se encuentra por fuera de él. Para que el cuanto sea la cantidad determinada que es debe abarcar un cierto monto que excluya la pluralidad por fuera de su límite. Pero esta pluralidad externa es, por cierto, también cantidad, y debe tener cierta continuidad con dicho cuanto. Por lo tanto, todo lo que excede a esta cantidad debe ser también cantidad y debe poder ser unificable con ésta¹⁶.

Entendiendo estas relaciones entre los elementos que conforman el concepto de cantidad se hace entendible la dinámica del progreso infinito. Si se busca conformar lo incondicionado de acuerdo con el concepto de cantidad, partir de cualquier cantidad exigirá reconocer que esta cantidad se encuentra definida y limitada por elementos externos que la exceden y que la revelan como insuficiente. Así, se deberá integrar lo que no había sido absorbido o abarcado por la primera cantidad, estableciéndose una nueva cantidad y un nuevo límite que caerá en el mismo proceso.

¹⁶ "El cuanto tiene en su concepto el de tener un más allá de sí mismo. Este más allá es en primer lugar el momento abstracto del no-ser del cuanto; [...]. Pero en segundo lugar el cuanto está en continuidad con este más allá; el cuanto consiste precisamente en ser el otro de sí mismo y exterior a sí mismo; por lo tanto este exterior no es a la vez un otro distinto del cuanto; el más allá o el infinito es pues él mismo un cuanto. El más allá se ve de este modo llamado de retorno de su huida y el infinito se halla alcanzado. Pero porque éste, que se ha convertido en el más acá, es a su vez un cuanto, ha sido sólo puesto otra vez un nuevo término; éste, como cuanto, ha huido de nuevo también de sí mismo, y, como tal, se halla más allá de sí mismo y se ha repelido desde sí mismo en su no-ser, en su más allá, que se convierte perennemente del mismo modo en un cuanto, y como tal se rechaza desde sí mismo en el más allá. [...] El cuanto ampliado no ha ganado por lo tanto nada respecto al infinito; éste es tanto antes como después el no-ser de él. O sea, el acrecentamiento del cuanto no es de ningún modo una aproximación al infinito; pues la diferencia entre el cuanto y su infinito tiene esencialmente también el momento de no ser una diferencia cuantitativa. Se trata aquí solo la expresión abreviada de la contradicción;" CL, p. 293-294.



Lo que impulsa la formación de esta serie de adiciones aparentemente caprichosa es la mutua referencia de los lados del concepto involucrado. La operación de adición sucesiva es, en verdad, la expresión de la contradicción entre los lados del concepto de cantidad: el enfrentamiento y la mutua referencia de la continuidad y discontinuidad, del límite y del más allá. El progreso infinito expresa como una serie lo que en verdad es la reiteración del ponerse del *límite* y su superación o negación por el ponerse del *más allá*. Este poner, negar y negar lo negado no es otra cosa que postular una ontología de lo discontinuo frente a una ontología de lo continuo.

Lo que en un primer nivel se presenta como una operación matemática sin fin se revela como fundado en relaciones lógicas entre los elementos que conforman la compleja estructura conceptual de la cantidad. En otras palabras, estas relaciones entre lo continuo, lo discontinuo, el límite y el más allá del límite explican por qué la representación de lo incondicionado de acuerdo con la cantidad debe absorber toda otra cantidad y caer en un proceso de continuo incremento.

Lo que aquí se describe no es, entonces, una operación matemática en la que la razón se embarca caprichosamente. Lo que aparece como una serie de números que crecen cada vez más se sostiene en una pregunta ontológica: si la realidad se conforma de elementos autónomos o de un continuo. La dinámica del concepto de cantidad muestra que la postulación de cualquiera de los lados exige la referencia al lado contrario y así se cae en una dinámica de mutuas referencias. Cuando esto se lleva a cabo en un nivel más cercano a la representación, no se atiende al ir y venir de lo continuo a lo discontinuo y vice versa, sino se representa como un proceso en el que una unidad cuantitativa determinada se acrecienta para extenderse más allá de sí hasta llegar a una nueva unidad y así sucesivamente.

Este proceso en el que una cantidad se acrecienta para abarcar la totalidad equivale a la primera antinomia. Lo que Kant presentó como un problema de la cantidad del mundo en el tiempo y espacio, Hegel lo describe, primero, como una serie puramente matemática y, luego, en su verdadero fundamento lógico. Así, yendo desde el fundamento conceptual a lo representacional podríamos decir: la primera antinomia se sostiene en un enfrentamiento entre dos lados del concepto de cantidad, entre la continuidad y la discontinuidad, entre ambas ontologías y se sostiene en la necesaria referencia recíproca de estos lados del concepto. La serie que asciende de una cantidad al máximo cuantitativo expresa la dinámica propia del progreso infinito en que se oscila entre un lado y otro de la cantidad.



La primera antinomia kantiana expresa la misma serie matemática que asciende desde una cantidad dada hasta la totalidad de la cantidad, sólo que ahora referida a la cantidad de los momentos transcurridos del mundo en el tiempo y espacio.

Hegel habla de un progreso infinito tendiente a lo *infinitamente pequeño*¹⁷. Esto debería ser la reformulación hegeliana de la segunda Antinomia. Sin embargo, Hegel no da precisiones sobre esta segunda dinámica del progreso infinito, aunque sí encontramos una referencia a la producción del múltiple al interior de la unidad de la cantidad en la sección dedicada a la “cantidad pura”¹⁸. En este contexto, Hegel todavía no puede explicar la antinomia kantiana acudiendo a la noción de *límite*, pues aquí todavía no nos ocupamos del *cuanto*, sino sólo de la *cantidad pura*. Sin embargo, encontramos una relación entre la cantidad pura y la segunda antinomia. Hegel señala que la cantidad contiene los momentos de lo continuo y lo discontinuo. Este enfrentamiento se presenta también como el enfrentamiento entre dos concepciones de la cantidad: una, propia del atomismo, otra, de la matemática. El atomismo defiende una ontología de lo discreto y explica la continuidad como *composición*, esto es, como una relación exterior de unos¹⁹. La matemática, en cambio, no deja valer dichos unos como discontinuos²⁰ y en lugar de explicar la cantidad como adición de unidades exteriores, la concibe como un continuo.

Ahora bien, en el tratamiento de la cantidad pura se considera la producción de cierta multiplicidad. La cantidad pura produce una multiplicidad sin recurrir a la noción de límite, sino basándose en la repulsión. Lo uno se opone a todo lo ajeno a sí, se presenta como indiferente ante todo otro. Pero la referencia a esto otro es inevitable y se presenta como repulsión. La repulsión del uno frente a los otros unos es la producción de una multiplicidad a partir de una unidad. Pero estos otros unos suponen inevitablemente una continuidad con el uno antes considerado. La producción de esta multiplicidad parte del uno y depende de la continuidad y discontinuidad de este uno respecto de los restantes,

¹⁷ CL, pp. 293-294.

¹⁸ CL, p. 242 “La cantidad es la unidad de estos dos momentos, de la continuidad y la discontinuidad [...]. Ella los contiene ante todo como el ser-para-sí puesto tal como es en verdad. Éste era, según su determinación, el referirse a sí mismo que se elimina, es decir el perpetuo salir-de-sí. Pero lo rechazado es él mismo; la repulsión, pues, es el fluir fuera de sí mismo engendrándose. Debido a la mismidad de lo rechazado, este discernir es una continuidad ininterrumpida; y debido al salir-fuera-de-sí, esta continuidad, sin hallarse interrumpida, es al mismo tiempo multiplicidad, que permanece igualmente de modo inmediato en su igualdad consigo misma”.

¹⁹ CL, p. 241.

²⁰ CL, p. 241



continuidad y discontinuidad dadas en el hecho de que el múltiple también son unos pero no son el mismo individuo.

Hasta aquí, Hegel parece haber descripto sólo la producción de un múltiple exterior a partir de una unidad. Pero, en el fondo, la producción del múltiple a partir de una unidad es equivalente a la división de un todo dado o a la generación de un múltiple en su interior. Pues, si lo uno genera la necesaria representación de otros unos diferentes en los que, sin embargo, dicho uno se continúa, vale preguntar si la totalidad de la cosa constituida se divide en unos autónomos o en un continuo.

Esta dinámica de producción del múltiple a partir de la unidad puede formularse en términos de progreso infinito, cuanto y límite. Partiendo de una cantidad dada y dirigiéndose progresivamente al mínimo posible puede construirse una serie. Toda cantidad posee un múltiple de unidades, con lo cual el *límite* del cuanto puede acotarse, esto es, excluir el múltiple a fin de abarcar sólo una de estas unidades. Ahora bien, en tanto esta única unidad es abarcada dentro del límite que define a esta cantidad, debe encontrarse nuevamente una cierta multiplicidad interna. Esta multiplicidad es producto de la propia exigencia conceptual de la noción de cantidad. Lo que resultaba unitario se revela múltiple, exigiendo que el límite que debe abarcar sólo la unidad pura y absoluta se acote más aun, dejando al nuevo múltiple por fuera del límite y abarcando ahora una nueva unidad más pequeña. La cantidad puede disminuir indefinidamente.

Este proceso infinito inagotable se sostiene, en verdad, nuevamente en los lados del concepto. Es un nuevo caso de oscilación y mutua referencia entre los lados de la continuidad y la discontinuidad de la cantidad. Lo que se presenta como una operación matemática de resta dirigida a la cantidad mínima, o como la división de un cuerpo es el modo en que se manifiesta una relación lógica o conceptual entre lados del concepto de cantidad. Afirmar la discontinuidad de la cantidad y representarse su disgregación en *unos* aislados o dividir un cuerpo en átomos es equivalente a postular una ontología de lo discontinuo. Pero lo discontinuo, nuevamente, remite a lo continuo. La postulación de una cantidad discontinua, incluso una unidad aislada, supone la representación de una multiplicidad continua en su interior. El límite de la cantidad que debería abarcar una única unidad refiere necesariamente a una multiplicidad sin la cual la cantidad no existe. Lo que de otra forma se expresa diciendo que el *límite* (lo discontinuo) remite a su *más allá* (lo continuo) y vice versa.



IV. Conclusiones

Las operaciones matemáticas de adición o sustracción dirigidas a alcanzar un máximo o un mínimo de la cantidad no son actividades caprichosas, sino que equivalen a un intento por responder la pregunta por lo incondicionado, buscándose en un caso la totalidad de elementos y en el otro el elemento constitutivo mínimo, lo simple. En ambos casos, lo incondicionado es representado en relación con elementos finitos o condicionados. La construcción de una serie en la que se agregan elementos para alcanzar lo incondicionado equivaldría a la primera idea cosmológica que da fundamento a la primera antinomia. La construcción de una operación matemática que construye una serie en la que se busca la cantidad mínima equivale a la representación contenida en la segunda idea cosmológica, en la que se pregunta por la división absoluta de lo dado y concuerda, por tanto, con la segunda antinomia. Estas podrían ser una primera formulación hegeliana de las dos antinomias matemáticas kantianas.

Esta formulación hegeliana de la antinomia no adolece de los presuntos defectos que Hegel le imputaba a la antinomia kantiana. Se basa en meros conceptos puros sin introducir consideración alguna sobre el mundo, espacio, tiempo, materia ni ningún otro elemento intuitivo. Abre, por tanto, la posibilidad de exponer su verdadero fundamento conceptual.

El profundo fundamento de la antinomia hegeliana no consta en oponer el fin de una serie a su continuación infinita. Dicho en otras palabras, el intento de Hegel no es reducir una antinomia que se producía al enlazar elementos intuitivos a una antinomia que se construye a través de un enlace meramente categorial: no es reemplazar la pregunta (1) cuántos momentos temporales del mundo deben acumularse para tener la totalidad de los momentos del mundo, por la pregunta (2) cuántas veces debe llevarse a cabo una síntesis categorial que enlaza unidades para tener la totalidad de la cantidad. La jugada es un poco más arriesgada y por eso puede decirse que hay un nivel más profundo de fundamentación. La antinomia es el enfrentamiento y la referencia recíproca entre dos lados inseparables de un mismo concepto. Y, por tanto, la antinomia supone el enfrentamiento entre dos tareas constitutivas de una cierta ontología, enfrentamiento o contradicción que se traduce no en una contradicción lógica entre enunciados, sino que consiste en impulsar actividades de constitución de una cierta ontología en la que cada una deshace lo conformado por la otra.



Las mediaciones del arte: una lectura hegeliana de la *Medea* de Eurípides

Alejandro Murúa

El presente trabajo intenta plasmar una interpretación de la obra de Eurípides desde el andamiaje conceptual hegeliano presente en la *Fenomenología del Espíritu (PhG)* y las *Lecciones de Estética (Aisth)*. La hipótesis que pretende sostenerse es que dicha obra no responde a lo conceptualizado por Hegel como tragedia sino en un punto transitivo de esta figura con la cómica. Para ello, en un primer momento se realizará una breve exposición de los elementos principales de las mencionadas figuras de la obra de arte espiritual y, en un segundo momento, se interpretará la *Medea* de Eurípides como expresión ejemplar de un carácter híbrido entre ambas.

i) Las figuras artísticas de la tragedia y la comedia han sido presentadas por Hegel tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en las *Lecciones de estética*, refiriendo respectivamente como exponentes de cada una a la *Antígona* de Sófocles y las *Nubes* de Aristófanes. En la *PhG* el Filósofo establece que estas figuras son manifestaciones objetivas del espíritu, quien en el decurso de su experiencia *se pone* a sí mismo como ser-otro destinado para su *esencial* reconocimiento. En tal sentido, cada una de estas figuras *manifiestan sensiblemente* el contenido de un determinado momento de la vida del espíritu, específicamente la unidad sustancial *inmediata* de la eticidad griega y la *eliminación* del contenido inmanente a esa forma que deviene –a causa de ello- en arbitraria subjetividad.

a) La tragedia

La tragedia presenta el conflicto que aniquila a la eticidad. Ésta es el primer momento de la vida del espíritu, quien en su ser activo se escinde por mediación de su acción en esencia y realidad singularizada manteniendo, sin embargo, su *unidad efectiva* en la compenetración de sus mencionados momentos.¹ Así desdoblada, la

¹ “La sustancia, como *esencia* universal y como *fin*, se enfrenta consigo misma como la realidad *singularizada*; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad *para sí*, aúna a esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente- y hace descender aquélla a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia



eticidad se presenta frente a la autoconciencia como diferenciada al interior de sí misma en ley humana y ley divina. Aquélla, la autoconciencia, no sólo se halla *enfrentada* a la sustancia ética sino también *confrontada* a una de sus leyes, mientras reconoce en la otra la justicia de su *praxis*. Pero, en tanto que la justicia que busca realizar es *unilateral*, la actualización de la *potencia ética* en su obrar resulta en la destrucción de la eticidad, pues desconoce en su negación su propio contenido esencial.

Ambas leyes –humana y divina- se presentan personificadas respectivamente en el Estado (*pólis*) y la familia. El Estado es la inmediata realidad singular de la eticidad en el obrar consciente de la ley pública (*nómos*). La familia –es decir, la eticidad natural–, por otro lado, representa el devenir de una potencia ética no consciente de las razones de sí misma. Éstas se mantienen ensombrecidas como leyes no escritas que fundan y sostienen el culto a los muertos por los lazos de sangre; leyes que le son incomprendidas pero cuya obediencia resulta indeclinable.

En su real individualidad autoconsciente, ambas leyes configuradoras del contenido de la eticidad, se manifiestan *patéticamente* como hermano y hermana. El hermano se dispone a salir a la vida pública y expresar, como ciudadano, la libre conciencia del Estado cuya voluntad determina gobierno; la hermana, mientras tanto, permanece en las sombras de la casa como cultora del mundo subterráneo.² Ambos expresan así la copertenencia sustancial y el mutuo reconocimiento originario. La hermana, en cuanto es cultora de la sangre, debe violar el mandato del Estado si éste se pone en contra de su hermano, pues de no hacerlo, en ella queda eliminada la potencia ética que debe personificar.³ Pero el Estado, a su vez, no puede permitir una acción contraria a ley escrita. De esta forma se origina la lucha entre ambas formas opuestas de derecho por no reconocer en la otra potencia valor de verdad, sino el mero ejercicio indebido de la fuerza política o la intolerable desobediencia al mandato del poder público.⁴

pensada; hace surgir su *obra* y, con ello, como *realidad*, la unidad de su sí mismo y de la sustancia”, HEGEL, *PhG*, pp. 261-262.

² “El hermano pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. Pero la hermana se convierte, o la esposa sigue siéndolo, en la directora de la casa y la guardadora de la ley divina”, *ibid.*, p. 270.

³ Sin dudas Hegel está aquí pensando en *Antígona* de Sófocles. El personaje de Antígona decide violar el decreto de Creonte, soberano de Tebas, y darle sagrada sepultura a su hermano Polinices, arguyendo que ella debía responder a su propia sangre antes que a la imposición de la ley humana, por más que ello le pudiera ocasionar la muerte.

⁴ “La conciencia ética es como autoconciencia en esta oposición, y, como tal, tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad contrapuesta a la ley a que ella pertenece o a engañarla. Como sólo ve el derecho en uno de los lados y el desafuero en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un *acto de fuerza* humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la *desobediencia* del ser para sí interior; pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en contradicción con la primera es el delito”, *ibid.*, p. 274.



La tragedia, como obra de arte de contenido espiritual, presenta esa disputa de manera terminante, en cuanto su lenguaje exterioriza a través de la acción de sus caracteres la íntima esencia del mundo ético griego en plena manifestación de su concepto. Dos elementos deben ser tenidos en cuenta para la comprensión de ello: 1) la presencia de dos caracteres heroicos opuestos, cada uno personificante como autoconciencia de una potencia ética del conflicto entre las leyes humana y divina; 2) el coro como representación de la unidad espiritual que se halla como espectador interno de ese conflicto. En cuanto es tal unidad, se ve afectado por el movimiento de las potencias –porque le son propias- sin poder determinar su adhesión a sólo una de ellas; pero además, en tanto espectador interno de la acción, se identifica reflexivamente con el espectador externo (el público), el cual padece, por *estar puesto* en la obra, el mismo conflicto.

Retomando a los caracteres es de resaltarse la dirección unilateral de la potencia ética que personifican. Dicho resumidamente, ambos obran con arreglo a la justicia pero no ven justicia en el obrar del otro. Esa es la nota esencial de la tragedia griega. En palabras del propio Hegel, “no es una mala voluntad, un crimen, la indignidad o la mera ceguera y otras cosas por el estilo lo que produce la ocasión para las colisiones [entre las potencias], sino [...] la legitimidad ética de un acto determinado”,⁵ pero

una tal determinación legitimada por el contenido de su fin, puesto que se lleva a ejecución en particularidad unilateral, viola, bajo determinadas coyunturas, las cuales en sí ya comportan la posibilidad real de conflictos, otro ámbito del querer humano que el carácter contrapuesto establece y reactivamente consume como su *pathos* efectivamente real, de modo que con ello se pone por completo en movimiento la colisión de potencias e individuos igualmente legitimados.⁶

Toda acción de las potencias se determina como *culpabilidad*, pues en su realización unilateralizante *hieren inconscientemente* a la totalidad que las constituye. Por lo tanto, la autoconciencia, al llevar a término su voluntad, destruye su propio contenido en la eliminación de su contrincante: se revela como *sacrificio*. El *clímax* trágico manifiesta estéticamente el derramamiento de la sangre que retorna para aniquilar a la potencia en apariencia victoriosa.⁷ Los caracteres heroicos han así

⁵ *Aisth.*, p. 867.

⁶ *Ibid.*, p. 868

⁷ “... la verdad de las potencias del contenido y de la conciencia, enfrentándose entre sí, es el resultado: ambas tienen el mismo derecho y, por tanto, en su contraposición, la misma falta de derecho. El movimiento del obrar muestra su unidad en la mutua destrucción de ambas potencias y de los caracteres autoconscientes”, *PhG*, p. 429.



desaparecido de la escena. Pero el coro, compuesto por hombres comunes, no se ha marchado aún. El mundo ético, ahora *éticamente impotente*, está puesto como *totalidad hueca* dispuesta a su determinación por contenidos exteriores y contingentes. La comedia es la forma artística que presenta este nuevo mundo.

b) La comedia

La comedia presenta el surgir de la subjetividad arbitraria en la ruinas del espíritu ético. Destruído el contenido de éste quien guiaba la acción de los caracteres heroicos, el propiamente cómico se eleva por encima de las leyes humana y divina –ahora eliminadas- y funda su determinación en sí mismo. Lo que era universal para la autoconciencia (la potencia ética que personificaba) *se ha disuelto y separado* de la realidad.⁸ Los dioses se hacen presentes sólo como *nubes* evanescentes en la escena: sus figuras dependen de quien las contemple. La acción de la autoconciencia no es conducida, por ende, para la realización ética de la comunidad sino que el fin que la guía es uno para sí misma. Pero si esto es así, no hay siquiera *posibilidad* de sacrificio real, pues no hay *nada* que sacrificar y sí *todo* por conservar. Por lo tanto, el verdadero carácter cómico es incapaz de asumir seriamente su acción. Lo propio de ella es la ironía fracasar en la realización de los fines que se pone sin por ello quedar la subjetividad perturbada en su buen humor: ella se convierte, de esta manera, en “soberana de lo que aparece en la realidad efectiva”,⁹ pues toda adversidad a la que se enfrente le es, al final, *indiferente*. La subjetividad no expresa ningún rasgo de heroísmo; tanto actor como espectador pueden así reflejarse plenamente en el hombre común presentado.¹⁰

Ahora bien, ¿a qué se enfrenta esta subjetividad? En tanto es autoconciencia, permanece enfrentada a la sustancia desprovista de contenido verdadero. Y esto es relevante a la comprensión de esta figura artística: si la subjetividad es *verdadera*, entonces la sustancia es, en su apariencia, *falsa*. ¿Pero falsa en qué sentido? En el relativo a su *decadencia ética*. La comedia expresa en su contenido una dura crítica a la nueva moral como *velado recuerdo* de lo auténticamente ético, la sepultada

⁸ Recordemos que “el tema de la tragedia originaria propiamente dicho es lo divino; pero no lo divino tal como esto constituye el contenido de la consciencia religiosa como tal, sino tal como interviene en el mundo, en la acción individual, no obstante sin merma de esta realidad efectiva de su carácter sustancial y sin verse transformado en lo contrario”, *Aisth.*, p 856.

⁹ *Ibid.*, p. 861.

¹⁰ “... el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador, que se siente perfectamente como en su casa en lo que se presenta ante él y se ve actuar a sí mismo en la acción”, *PhG.*, p. 433.



autodeterminación del contenido de la unidad sustancial frente a la multiplicidad de leyes exteriores que la determinan contingentemente.¹¹ Y lo que muestra, al fin y al cabo, es que pese a la adversidad que supone para el hombre la decadencia ética de su mundo, él está más allá de ella, sometiéndola a la cruda burla.

ii) *Medea*: obra transitiva entre las figuras

Eurípides es presentado dentro de la tradición literaria occidental como uno de los tres grandes trágicos griegos. Sin embargo, su obra ha sido tomada como cosa distinta para la reflexión filosófica. Basta recordar las palabras de Schelling al final de su *Filosofía del arte* sobre el autor de *Las Bacantes*: “El ambiente ético [en Eurípides] *ha desaparecido* y otros motivos ocupan su lugar. [...] *nunca* se preocupa demasiado por concluir la acción en el espíritu sino que más bien *la termina sólo en el exterior*”.¹² Ausencia de un mundo ético y exterioridad en el fin de la acción, ambas determinaciones se presentan como extrañas a la esencia trágica y más familiares a lo más arriba descrito como cómico. Hegel, asimismo, en su *Lecciones de estética*, había excluido a Eurípides de su análisis de la tragedia, enfocándose en Esquilo y –con mayor fuerza– en Sófocles.¹³ Para comprender esta discriminación es menester introducirse en el movimiento de su obra.

En este mismo descubrimos la *Medea*, tradicionalmente tenida como “la primera tragedia psicológica”. El calificativo ya resulta llamativo, pues implica que el movimiento que se da en la obra no insiste en un conflicto ético sino en la reflexividad anímica del personaje principal. Medea se presenta durante el desarrollo de la obra no como personificación de una potencia ética sino como un sujeto que se pone a sí mismo más allá del conflicto en que se halla. El motivo para sostener esto se apoya en el acto que perpetra en la realización de su venganza a Jasón: el crimen de sangre contra sus hijos. Medea *reconoce* la gravedad de la acción que va a cometer y aun así *quiere realizarla*:

¹¹ El cómico Aristófanes “no bromea con lo verdaderamente ético de la vida del pueblo ateniense, con la auténtica filosofía, la verdadera creencia en los dioses, el arte sólido; sino que lo que presenta en su necesidad que por sí misma se disuelve son las aberraciones de la democracia, de la que han desaparecido las antiguas creencias y las antiguas costumbres, son la sofistería, la lacrimosidad y el plañiderismo de la tragedia, la verbosidad flatulenta, la manía de disputar, etc.; este nudo reverso de una verdadera realidad efectiva del Estado, de la religión y del arte”, *Aisth.*, pp. 860-861.

¹² SCHELLING, F., *Filosofía del arte* -2ª edición-, trad. López-Domínguez, V., Madrid: Tecnos, 2006, p. 459. La bastardilla es mía.

¹³ *Aisth.*, p. 865.



¡A los hijos [de Jason y míos], pues, mataré! ¡A los míos! No hay nadie que me lo impida. Y una vez que haya abatido la casa de Jasón, saldré del país, porque quiero huir del crimen de mis hijos queridísimos: me habré atrevido a la obra más impía. [...]

Es que sólo de esta manera mi esposo podría ser herido más.¹⁴

Medea se sabe a sí misma como mujer injuriada por su marido y sabe también cómo herirlo: cometiendo un crimen de sangre que la volverá a ella también miserable. La conciencia de Medea de las consecuencias *morales* de su vil actuar es lo que la diferencia de los caracteres trágicos anteriores. Estos eran culpables porque si bien obraban bien, lo hacían unilateralmente y desconocían con ello la legitimidad ética de su contrario. Por lo tanto, en la medida que realizaran su fin ético *herían*, sin saberlo, a la totalidad de la sustancia. Medea, por el contrario, no tiene tapujos en expresar que desea el mal y no el bien, que actúa meramente por orgullo y que su único fin es evitar la risa burlona de sus enemigos. Así también Jasón, la personificación del sofista con quien ella rivaliza, actúa para ascender socialmente y no para preservar la ley del Estado. El desencadenamiento del conflicto entre ambos no era en principio necesario pero una vez asumido debía ir hasta sus últimas consecuencias por los intereses que los movían.

Sobre el final la subjetividad de Medea se manifiesta plenamente. Una vez consumada su venganza, Jasón la visita para buscar a sus hijos y evitar que el Estado los condene con la madre. Medea aparece montada en un carruaje alado mostrando los cadáveres de sus hijos y afirmando que, a través de aquel crimen, Jasón se volvía más miserable y no podría volver reírse de ella. Éste le señala que por sus actos, ella también sufría y era miserable. Y Medea le responde: “Sábelo, ciertamente; pero el dolor me libera de que tú te rías”.¹⁵

La subjetividad de Medea se afianza sobre sí misma. Ella no resulta aniquilada por el dolor. Al contrario, se reafirma en su propia miseria y, al hacerlo, está más allá de ella. Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué representa aquí la risa? La risa que busca evitar, la risa de sus enemigos, es la reducción de su subjetividad a la nada. La mayor miseria que podría experimentar es la falta de respeto hacia ella. Todo su obrar persigue la salvaguarda de sí misma frente a lo que considera una amenaza. La amenaza que esconde la risa es la *banalización* de su subjetividad; en tanto que obra, Medea se afirma sobre ella; si no obrase, su subjetividad no podría manifestarse y se degradaría, no estaría. Por ello, y a diferencia de la comedia – en la cual nada puede

¹⁴ EURIPIDES, *Tragedias I*, Trad. Nápoli, Buenos Aires: Colihue, 2007.

¹⁵ *Ibid.*, p. 155.



perturbar la subjetividad del carácter *vulgar*-, en *Medea* hay un peligro verdadero, una potencial pérdida de sentido. Sin embargo, aquello que puede perderse está lejos de constituir la vida ética sino más bien el ánimo singular del sujeto.

iii) Conclusiones

En el *Nacimiento de la tragedia y el espíritu de la música*, Friedrich Nietzsche acusa a Eurípides de haber sido el *socratizador* de la tragedia. Aquel juicio puede ser comprensible si nos atenemos al momento de transición en la vida del espíritu entre la expresión máxima y la decadencia de la eticidad griega. Ambos momentos están objetivamente presentados en el arte trágico y en el arte cómico. Mientras que en el primero asistimos al conflicto entre potencias éticas amparadas en la legitimidad de las leyes que expresan y buscan *realizar*, en el segundo observamos la expresión de una subjetividad singular que en su voluntad arbitraria *se pone* por encima de una comunidad corrupta. Lo que la comedia pone con ello de manifiesto es el cambio de plano de la reflexión hacia la interioridad del alma; similar movimiento al de la mayéutica socrática en el contexto de la hegemonía de la sofística.

Ciertos elementos de ambos modos de manifestación del espíritu están presentes en la *Medea* de Eurípides: por un lado, la primacía del subjetivismo y la ausencia de un contenido ético en la acción remiten a una expresión cómica; por otro lado, la necesidad de reparación, el reconocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo – pese a que el decurso de la acción no se corresponda con lo que es bueno- y la existencia de una amenaza real afirman determinaciones trágicas. Sin embargo, lo esencial de la tragedia está ausente, a saber, que por el hecho de obrar bien somos culpables. La *Medea* viene así a ponerse como una tragedia que huye del mundo ético y se instala en el ámbito de la reflexión subjetiva, *tejiendo* puentes entre *Antígona* y las *Nubes*.

Bibliografía

Hegel, GWF, *Fenomenología del espíritu* -1° edición-, trad. Roces, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.

———, *Lecciones de estética* -1° edición-, trad. Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2007.

Eurípides, *Tragedias I* -1° edición-, Trad. Nápoli, Buenos Aires: Colihue, 2007.

Schelling, F., *Filosofía del arte* -2° edición-, trad. López-Domínguez, Madrid: Tecnos, 2006



Friedrich Schiller: la cultura estética como medio para la transformación política

Santiago J. Napoli

santinapo@gmail.com

Dpto. Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca, Argentina

Resumen

Friedrich Schiller explica en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) cómo una auténtica revolución en la esfera de lo político sólo podrá darse a partir de una previa transformación estética del individuo. Esta última, sin embargo, solo será posible a través del instrumento que el autor denomina *cultura estética*. Este trabajo intentará por ello ver qué implicancias en lo político podría tener dicho concepto, partiendo tanto de su función educadora como de su capacidad de mediar el plano individual y el ámbito de lo público.

Palabras clave: cultura / belleza / Schiller



Introducción

Muchos de los debates actuales acerca de la teoría y la praxis política giran indudablemente en torno a la cuestión del arte y sus implicancias para la vida en comunidad. Esto no es nuevo; hace ya varias décadas que el pensamiento contemporáneo intenta desentrañar los secretos del ser social a la luz de la estética y la filosofía de lo bello.

Encontramos quizás en el siglo XVIII el antecedente más importante. Friedrich Schiller explica en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) cómo una auténtica revolución en la esfera de lo político sólo puede darse a partir de una previa transformación estética del individuo. Esta última sería puesta en marcha gracias al instrumento que el autor denomina *cultura estética*. El objeto de nuestro trabajo será ver qué implicancias tiene tal concepto, entendido a partir de su función como nexo entre lo individual y lo público, en la filosofía del mencionado autor.

El valor social de la belleza

Ya desde el comienzo de las *Cartas* expone Schiller la necesidad de anteponer el problema de la belleza al de la política. A pesar de encontrarse inmerso en una sociedad cuyo problema por antonomasia es el del Estado y la vida pública, el filósofo prefiere tomar otro camino en sus investigaciones. Su planteamiento es claro: las dificultades que se presentan en una época sumamente política no se resuelven con más política, sino tomando la vía de lo estético. Schiller lo expresará afirmando que “a la libertad se llega por la belleza.”¹

El pensador alemán se dispone a realizar un diagnóstico de las fuerzas políticas tal como se estructuran en su época. Esto le permitirá más adelante mostrar la necesidad de la cultura estética para la transformación social. Así es como observa la existencia de dos tipos humanos actuales: por un lado los *hombres efectivos*, que conforman Estados naturales; por otro, los *hombres problemáticos*, cuyo producto es precisamente un Estado ideal. La meta hacia la que el estadista se orienta en cada una de estas formas estatales es la libertad individual y social de sus ciudadanos. Sin embargo, sólo los Estados ideales parecen ejemplificarla de la manera más acabada. Pero estos últimos no acontecen

¹ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas sobre la educación estética del hombre”, en *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 101.



justamente en la realidad efectiva, pues esta únicamente cuenta con Estados naturales, que responden en mayor o menor medida al ideal político al que aspiran.

El desafío es por ello formar el Estado en la idea sin por ello poner en peligro la existencia efectiva del hombre. Schiller utiliza la metáfora reloj-Estado para mostrar el mayor problema de la política: componer dicho reloj “sin interrumpir su movimiento de rotación”.² El dramaturgo admite la posibilidad histórica de concretar un régimen de la libertad (=arreglar el reloj); su coste, sin embargo, sería demasiado alto: menoscabar la libertad de los individuos (=detener las partes que componen el reloj). Por ello el pensador alemán decide invertir la fórmula, al probar que solo a través de una transformación individual puede la sociedad comenzar a formar un nuevo Estado de la libertad.

Schiller percibe la imposibilidad de cualquier tipo de progreso político al interior del propio Estado. Contrariamente, el poeta dirá que el Estado debe arreglarse desde fuera, más precisamente desde la esfera del *arte*, a través del instrumento de la *cultura estética* (*ästhetische Kultur*).

Este tipo de formación a través de lo bello se diferencia de la cultura estética tal como es entendida por los pensadores contemporáneos a Schiller. El concepto en cuestión, referiría a los períodos de gran florecimiento y desarrollo de las artes en un pueblo. Para muchos pensadores, de entre los que se destaca Rousseau, su despliegue tendría que ver con el germen de la decadencia de una humanidad excesivamente refinada y se presentaría en las épocas de mayor debilidad y depravación morales.³

Schiller observa que la libertad política y el refinamiento del gusto nunca parecen ir de la mano en la historia. Su propio concepto de cultura estética tiene por ello más que ver con la obtención de un temple de ánimo liberador que con el mero fomento de las bellas artes. Se muestra así el carácter profundamente antropológico de dicha herramienta, cuyo fin es transformar primero al individuo partiendo de su naturaleza constituyente.

El poeta sostiene que la belleza es la primera materia en la que el futuro ciudadano tendrá que formarse. Esta idea se ve reforzada por la acuñación de la imagen del *paso previo*, elemento esencial para el mejoramiento de la difícil situación política. Se trata, en definitiva, de fomentar las infinitas fuerzas estéticas, “a fin de que el hombre pueda

² Cfr. Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas...”, p 104.

³ Cfr. Rousseau, Jean Jacques, (2001) [1750] *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos.



empezar nuevamente mediante la belleza”⁴, su “segunda creadora”. Solo entonces se fundará una humanidad capaz de hacer de sus ciudadanos hombres libres y dispuestos a modificar el propio Estado.

La cultura estética entre dos impulsos

Ahora bien, ¿por qué Schiller considera la formación en lo bello como el factor decisivo para la transformación del hombre? Sin entrar en el largo y complejo desarrollo antropológico de las *Cartas*, diremos que la prerrogativa del arte tiene que ver con el lugar que ocupa entre dos facultades humanas de carácter radicalmente opuesto. Se trata de la sensibilidad y la razón.

Schiller observa que la naturaleza humana es dual. De un lado está conformada por un “impulso sensible” (*Stofftrieb*), que empuja al hombre hacia el mundo del tiempo y el espacio, produciendo en él sensaciones. Inmerso en la realidad efectiva, el individuo obtiene a través de esta determinación la “materia” de los fenómenos que percibe. Del otro lado, existe un “impulso formal” (*Formtrieb*), que aspira a sintetizar todas las percepciones sensibles en una serie de experiencias que son existencias determinadas de un yo. Esta exigencia, en tanto “se distancia de las sensaciones y propicia la reflexión sobre la sensibilidad”⁵, responde en su totalidad a la facultad racional.

Los impulsos formal y sensible constriñen al hombre. El primero lo lleva a apetecer sensaciones de manera incesante; el segundo, a unificar lo anteriormente percibido, formando ideas. En ambos casos hay coacción, pues cada impulso ignora su contrario y hace del hombre un ente completamente escindido. Cuando él *siente*, no hay más que percepciones sensibles, diversos estados de un sujeto eternamente pasivo; cuando *razona*, no hay más que leyes formadas por un yo que no recibe nuevas determinaciones, permaneciendo siempre el mismo.

Existe, sin embargo, un tercer impulso capaz de completar la naturaleza rota del hombre. Nos referimos al denominado “impulso de juego” (*Spieltrieb*), que responde a la

⁴ Romberg, Regine, Die Praxis verbindlicher Freiheit: Schillers ästhetischer Staat”, en Romberg, Regine (coord.), *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, p. 52 (traducción personal).

⁵ Zottl, Agnes, *Spielerische Ästhetik zwischen Denken und Empfinden. Eine Untersuchung über die Funktion des „schönen Spiels“ in Friedrich Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Viena, Universität Wien, 2011, p. 43 (traducción personal).



contemplación y elaboración de objetos cuya pretensión no es ni la realidad ni tampoco la verdad. Dichos objetos, por el contrario, reclaman únicamente su carácter de *bellos*, situándose en el reino de lo estético, donde las ideas y las sensaciones no tienen ya ningún poder coactivo.

Si la experiencia sensible permite al hombre desarrollarse en el tiempo como “vida” y la facultad del pensar le proporciona la capacidad para obtener una “figura” expresada en conceptos universales, la experiencia estética logrará mediante el impulso de juego una “figura viva”. Ella revelará “lo que en su más amplio sentido se llama *belleza*”⁶, entendida como una exigencia del impulso de juego, que en todo momento busca “la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad.”⁷

La belleza que opera en el impulso de juego constituye el principal elemento transformador del hombre, en tanto “junta y enlaza los estados opuestos, sentir y pensar”⁸. La cultura estética será por ello la encargada de formar al individuo en esta esencial asignatura para que éste deje de encontrarse escindido y comience a armonizar consigo mismo. Solo así tendrán origen ciudadanos capaces de conducir una sociedad bella, alejada por igual de las rígidas leyes de la razón y del cruel salvajismo de la naturaleza sensible.

El artista político

Ahora bien, la cultura estética reclama una figura educadora, pues no puede acontecer en la sociedad *ex nihilo*. Surge entonces la figura del “artista político” (*politischer Künstler*) quien, libre de todas las limitaciones de la razón y la sensibilidad, busca el instrumento que el Estado es todavía incapaz de brindar. Schiller ve en el artista político la posibilidad de “abrir manantiales de cultura que se mantengan frescos y puros en medio de la mayor podredumbre política”⁹. Él logra, a través de la cultura estética, un nuevo tipo de humanidad que se manifiesta en una sociedad gobernada por el gusto. Ella, a su vez, daría lugar a un nuevo cuerpo político: el “Estado estético” (*ästhetischer Staat*), donde la sociabilidad y la libertad individual no se contraponen sino que armonizan completamente.

⁶ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas ...” p. 151.

⁷ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas ...” p. 152.

⁸ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas...”, p. 163.

⁹ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas...”, p. 125.



El artista político, capaz de refundar una humanidad a partir de lo bello, tendrá la tarea de dar al hombre la oportunidad de experimentar un auténtico estado de ánimo estético (*ästhetischer Zustand*). Schiller considera esta una labor primordial, en tanto el temple alcanzado mediante lo bello hace enteramente libre al individuo. En el juego del arte no hay constricciones sensibles ni racionales. Sucede más bien al contrario: el individuo se encuentra en un estado de totalidad, inmerso en un tipo de carácter que posibilita el desarrollo de sus fuerzas completas y no únicamente de algunas capacidades.

Schiller deja en claro que el temple de ánimo estético se aleja por igual de las determinaciones propias de la razón y la naturaleza, mostrándose como un “estado de determinabilidad real y activa”¹⁰. Esta particular disposición del carácter logra además reunir todas las posibilidades a través del juego estético; se trata por ello de una *infinitud plena* de potencia.

La *cultura estética*, que somete todo a las leyes de la belleza, no tendrá nada que hacer en lo que respecta a la producción de resultados particulares o la realización de determinados fines. De hecho, lo bello se muestra desajustado, indeterminado y poco adecuado para descubrirnos una verdad u obligarnos a cumplir un deber. La cultura estética “deja en la más completa indeterminación el valor personal de un hombre o su dignidad” y sólo es capaz de colocarlo “en situación de hacer por sí mismo lo que quiera.”¹¹

Consideraciones finales

Únicamente mediante la poderosa herramienta de la cultura estética puede el hombre llegar a ser plenamente lo que él es. Y solo al concretarse el mencionado temple de ánimo estético se encuentra el individuo ante las puertas de una nueva humanidad, capaz de transformar toda la realidad circundante. Si esto llega a suceder es porque la belleza ya habrá comenzado a reinar; entonces un nuevo Estado de la bella apariencia reclamará su lugar en la historia.

La labor confiada a la cultura es, con todo, ardua. Schiller indicará que pueden pasar siglos hasta que las bases del Estado estético sean establecidas. Esta novedosa entidad política se encuentra, aunque en potencia, solo en algunas personas elegidas; su verdadera realización continúa siendo por demás problemática. Con todo, una cosa permanece cierta

¹⁰ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas ...” p. 175.

¹¹ Schiller, Johann Christoph Friedrich, “Cartas ...” p. 176.



para el poeta alemán: el camino de la belleza es el primero que la sociedad debe tomar si aún desea orientarse hacia la auténtica libertad política.

Bibliografía

- Romberg, Regine** (2014) “Die Praxis verbindlicher Freiheit: Schillers ästhetischer Staat”, en Romberg, Regine (coord.), *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 43-61 (traducción personal).
- Rousseau, Jean Jacques** (2001) [1750] *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos.
- Schiller, Friedrich von** (1985) *Sobre la gracia y la dignidad; sobre poesía ingenua y sentimental*, Barcelona, Icaria.
- (1991) *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos.
- (1991) *Escritos sobre filosofía de la historia*, Universidad de Murcia.
- Zottl, Agnes** (2011) *Spielerische Ästhetik zwischen Denken und Empfinden. Eine Untersuchung über die Funktion des „schönen Spiels“ in Friedrich Schillers Briefen Über die ästhetische/ Erziehung des Menschen*, Viena, Universität Wien (traducción personal).



Pensamiento y espacio en las *Meditaciones metafísicas*. Esbozo de un topología trascendental

Germán Osvaldo Prósperi

gerprosperi@hotmail.com

Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Resumen

En varios momentos de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes utiliza metáforas espaciales para enfatizar los diversos estados (de incertidumbre, de evidencia, de duda, de certeza, etc.) por los que va atravesando a lo largo del texto. En este trabajo, quisiera examinar rápidamente algunas de las expresiones que aparecen en las dos primeras meditaciones. La hipótesis que intentaré demostrar es que estas metáforas y alusiones topológicas, lejos de ser un mero decorado retórico, designan más bien la condición de posibilidad del pensamiento y del *cogito*.

Palabras clave: topología / pensamiento / camino / método



Introducción

Las *Meditaciones metafísicas* es un texto temible. Ha sido comentado hasta el hartazgo durante más de cuatro siglos. Intentar abordarlo, hoy, parece ser una tarea tan gigantesca como infructífera. Sin embargo, hay un aspecto, mínimo en apariencia pero decisivo, que en general ha pasado desapercibido a la mayoría de los exégetas. Me refiero a ciertas expresiones que desliza Descartes casi al pasar, cuya función pareciera ser simplemente la de ilustrar la situación argumentativa y filosófica. En particular, estas expresiones atañen a una cuestión de espacio o de lugar. En varias oportunidades, Descartes utiliza metáforas espaciales para enfatizar los diversos estados (de incertidumbre, de evidencia, de duda, de certeza, etc.) por los que va atravesando a lo largo del texto. En este trabajo, quisiera examinar rápidamente algunas de las expresiones que aparecen en las dos primeras meditaciones. La hipótesis que intentaré demostrar es que estas metáforas y alusiones topológicas, lejos de ser un mero decorado retórico, designan más bien la condición de posibilidad del pensamiento y del *cogito*.

El centro y los senderos

La primera frase que quisiera considerar es una muy famosa y citada, aquella en la que Descartes, al comienzo de la primera meditación, sostiene que si desea "...establecer algo firme y permanente en las ciencias", debe "...empezar de nuevo desde los primeros fundamentos" (1685: 18; 1824: 237). Como sabemos, uno de los objetivos principales que persigue Descartes en las *Meditaciones* es encontrar un punto de partida seguro para las ciencias. Para esto es preciso empezar de cero, es decir, poner los conocimientos adquiridos en duda. La duda metódica, por supuesto, que en principio pareciera adoptar el aspecto de una argumentación escéptica, es la herramienta que le permite a Descartes encontrar el fundamento que está buscando. Lo que debemos tener en cuenta, en todo caso, es que la búsqueda realizada por Descartes tiene como requisito primordial la existencia de un espacio previo, un espacio en el que dicha búsqueda sea posible. Durante toda la primera meditación Descartes se mueve en un terreno inhóspito: ciénaga o desierto. Este lugar, sin embargo, es el *a priori* de la verdad, del fundamento; en cierto sentido, el *a priori* del *a priori*.



Para encontrar la primera verdad, asegura Descartes, es necesario un procedimiento radical e hiperbólico. No sólo se trata de limpiar o desmalezar un terreno de pensamiento, representado en este caso por todas aquellas opiniones falsas que Descartes ha considerado verdaderas desde su infancia; se trata de algo más extremo aún, de socavar sus cimientos, es decir, de poner en duda los "...principios mismos en los que se apoyaba todo lo que antes creía" (1685: 19; 1824: 237). El proceso de cuestionamiento, por lo tanto, es subterráneo y estructural. Como afirma Descartes en la segunda frase que quisiera examinar, "...al socavar los cimientos cae por su propio peso cualquier cosa edificada sobre ellos..." (*ibid.*). Para encontrar el primer fundamento, es necesario un trabajo de socavación o de excavación. Sólo se puede desmalezar un terreno, es decir, purificarlo de sus elementos ambiguos y dudosos, si se someten a evaluación los dos grandes principios que rigen el conocimiento humano: los sentidos y la razón. La socavación de los cimientos designa, en Descartes, este examen riguroso del conocimiento sensible y racional.

En la segunda meditación, Descartes reitera la necesidad de encontrar un suelo firme y estable. "Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera..." (1685: 24; 1824: 246). Como podemos ver, la intención de Descartes es minúscula, casi imperceptible, y al mismo tiempo enorme. Sólo necesita, como Arquímedes, un punto, una superficie diminuta, un leve apoyo para que el pensamiento logre impulsarse y sea finalmente posible. Si no logra encontrar un espacio lo suficientemente sólido, el pensamiento "verdadero" y "evidente" se vuelve imposible. En cierto sentido, el peligro al que se enfrenta Descartes, y en el límite todo filósofo, es interno al mismo proceso de socavación de los cimientos. Descartes lo expresa con claridad al comienzo de la segunda meditación: "La meditación de ayer me ha sumido en tan grandes dudas, que ya no puedo olvidarlas, pero no veo cómo resolverlas; sino que me encuentro tan turbado como si de repente hubiera caído en un profundo remolino de agua y no pudiera hacer pie ni nadar hasta la superficie" (*ibid.*). Este es el peligro que todo pensador intenta conjurar como sea. A fuerza de excavar, de remover el terreno para encontrar un estrato firme y permanente, se corre el riesgo de hundirse en capas cada vez más acuosas, más líquidas, más fluidas. La hipótesis del genio maligno amenaza contrariar el proyecto cartesiano. La tierra firme, el fundamento, el suelo permanente puede resultar inaccesible, puede quedar sepultado bajo arenas movedizas o ser arrastrado por un remolino caótico, un vórtice de inconsistencia. Este hundimiento, lejos de ser una simple metáfora, concierne a la salud misma del filósofo, a la estabilidad misma requerida por el pensamiento para efectuarse.



Ahora bien, lo propio de Descartes es llevar la tensión hasta el extremo, hasta el punto límite en el que pareciera verse absorbido por la fuerza del remolino. Porque es allí, en ese momento determinante, en el instante de mayor suspenso, que se produce el giro decisivo de las *Meditaciones*, el descubrimiento de la primera certeza: yo soy, yo existo. “...hay que establecer finalmente que esta proposición, *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o la concibo” (1685: 26; 1824: 248). Lo importante, de todas formas, es que la proposición “yo soy, yo existo”, verdadero punto de inflexión dentro de las *Meditaciones*, supone un proceso de solidificación o endurecimiento, la calcificación de un elemento previamente fluido. Es importante remarcar que la ciénaga o el desierto, es decir las dos figuras topológicas del fluido, son anteriores al fundamento. El “yo soy, yo existo” le permite a Descartes un punto de apoyo, un espacio de solidez. Con esta primera certeza, Descartes dispone de un refugio para el pensamiento. Lo interesante es que este fundamento, si bien es un punto de partida para el sistema filosófico que pretende construir Descartes, es a la vez, según vemos en las *Meditaciones*, un punto de llegada. Toda la primera meditación, en este sentido, se desarrolla en un espacio pre-fundamental; sólo en la segunda meditación se solidifica un cierto perímetro (verdad y/o fundamento). Sin embargo, lo propio de todo lugar, de todo refugio, es ser abandonado. Inmediatamente después de expresar su primer y gran descubrimiento, el pensamiento de Descartes busca otros territorios, nuevos senderos para recorrer. Acaso más importantes que el centro autoevidente mismo, son los senderos que se abren y se multiplican. Si Descartes puede afirmar que la proposición “yo soy, yo existo” es necesariamente verdadera, es sólo para preguntarse, acto seguido: “¿quién [o qué] soy yo?” (*ibid.*). Este segundo interrogante supone nuevos desafíos y nuevos problemas. Para responderlo, Descartes necesita abandonar el territorio inicial, el centro fundamental, e internarse en un sendero. Este camino, como sabemos, lo lleva a examinar la inviabilidad tanto de la definición tradicional del hombre como “animal racional”, cuanto de sus opiniones cotidianas y espontáneas sobre la naturaleza humana. Finalmente, sabemos, encuentra la respuesta en el pensamiento. La respuesta a la pregunta “¿quién o qué soy?” es, por supuesto, “soy una cosa que piensa” (1685: 28; 1824: 251). Descartes se ha internado en un sendero y ha vuelto al lugar inicial con un nuevo conocimiento. Ahora no sólo sabe que existe, sino que es una cosa cuyo atributo esencial consiste en pensar. La importancia de encontrar un punto firme o un centro radica en el hecho de que, al ser abandonado, el pensamiento tiene un lugar estable para volver. Sólo existe para ser abandonado, pero se lo abandona para volver a él. Lo específico de un espacio de pensamiento es la posibilidad de retorno. El



abandono y el retorno son posibles en la medida en que ese espacio se ha endurecido, se ha solidificado.

Todo el itinerario de las *Meditaciones* está estructurado en dos instancias: 1) el lugar fundamental representado por la proposición “yo soy, yo existo”: punto inmóvil de Arquímedes; 2) los senderos o caminos que se alejan y regresan al punto de origen, al centro fundamental. Una vez que Descartes ha recorrido el sendero al que lo invita la pregunta “qué soy”, y una vez que ha regresado con la respuesta “soy una cosa que piensa”, parte de inmediato hacia otros lugares, por otros caminos. Ha vuelto, como he indicado, con algo nuevo, con una nueva determinación: es una cosa que piensa. El territorio inicial, por eso mismo, se ha reconfigurado. No sólo es y existe, sino que existe en tanto piensa y en cuanto pensamiento. Pero una vez más, el regreso al lugar de origen es sólo la ocasión para una nueva partida. Ahora sabe que es una cosa que piensa; le resta saber, no obstante, qué significa pensar. Lo cual supone internarse en un nuevo sendero, en nuevos problemas, nuevas direcciones. “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (*ibid.*). Como es esperable, este rodeo que realiza Descartes para explicar lo que significa pensar, lo vuelve a llevar al punto cero, al territorio del cual había partido. No sólo ahora sabe que existe y que es una cosa que piensa, sino que sabe algo más, ha vuelto con algo inédito, sabe que ser una cosa que piensa supone todas las determinaciones que ha enumerado en la cita anterior. Lo cual equivale a nuevos problemas: imaginar y sentir, por lo pronto, requieren del cuerpo. Ese camino lo recorrerá, en detalle, en la sexta meditación, pero ya en la segunda se ve obligado a distinguir entre los contenidos de la imaginación y la capacidad o potencia de imaginar. Un nuevo sendero para un nuevo problema.

Hacia el final de la segunda meditación, Descartes hace explícita la estructura circular de su pensamiento. “Y he aquí que finalmente he vuelto a dónde quería; (...) conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente” (1685: 34-35; 1824: 262). Pensar supone primeramente un territorio, un lugar, un *topos*; luego un punto de endurecimiento o solidificación; por último caminos, rodeos, senderos que muchas veces, como en Borges, se bifurcan y se multiplican. Como hemos indicado, en Descartes la cartografía de este lugar de pensamiento se estructura a partir de un punto cero u originario, precisamente lo que se entiende por fundamento: la proposición, necesariamente verdadera, “yo soy, yo existo”. De allí o a partir de allí se construyen los



diversos pisos del edificio cartesiano. En cierta manera, los senderos, en las *Meditaciones*, son más bien escaleras que conducen a pisos o niveles organizados verticalmente.

Luego de Descartes, sobre todo a partir del siglo XIX, vendrán otros filósofos que instaurarán nuevas estructuras topológicas, nuevas cartografías. En Nietzsche, por ejemplo, desaparecerá el punto cero o el fundamento. El pensamiento se volverá aforismo, fulgor, intermitencia: senderos que se pierden y se entrelazan bajo el sol del mediodía, caminos que no conducen a ningún centro ni origen. En Nietzsche el pensamiento funciona como una red descentrada e infundada. No hay posibilidad de volver porque sólo hay senderos: el laberinto de Dioniso. Si bien Nietzsche es el pensador del retorno, se trata de un retorno eterno, un devenir sin origen ni destino. De más está decir que el autor del *Zarathustra* conocerá hasta el extremo, a partir de su crisis de Torino, la imposibilidad de encontrar un centro, es decir, la imposibilidad de sustraerse a los embates de la locura. Y si sus aforismos pueden ser considerados también escaleras, la estructura que diseñan se asemeja más a la escalera infinita o imposible de Penrose¹ que al orden vertical cartesiano.

Conclusión

Las *Meditaciones metafísicas* instauran un lugar de pensamiento, para el pensamiento. He intentado mostrar cómo Descartes, en rápidas y al parecer intrascendentes alusiones, hace referencia a esta dimensión topológica. Puedo concluir que estas metáforas espaciales, lejos de ser una cuestión de estilo o de retórica, designan más bien una dimensión trascendental. La constitución de un territorio es la *condición de posibilidad* del pensamiento. Sólo a partir de un espacio o de una superficie puede el pensamiento orientarse y adquirir consistencia. En este sentido, existe todo un nivel espacial en las *Meditaciones* que posee un valor esencial y determinante. Este nivel, al cual podríamos llamar *topología trascendental*, es el que hace posible el desarrollo de los argumentos que se suceden a lo largo del texto. La verdad, las ideas, los circunloquios,

¹ Uno de los ejemplos más famosos de la *escalera imposible* descrita por los matemáticos ingleses Lionel y Roger Penrose, es la litografía de Escher titulada *Klimmen en dalen*. Puede verse una versión digitalizada en el siguiente link:
http://maukescher.weebly.com/uploads/1/4/0/6/14069827/-ads_1960_ascending_and_descending.jpg



todos estos elementos suponen y solicitan un espacio sobre el cual distribuirse. Pensar, en esta perspectiva, es el *acontecimiento* de esta distribución topológica.

En este nivel topológico y trascendental existen dos riesgos principales. Uno que concierne a la instauración del punto cero o centro fundamental. Es el peligro que presiente Descartes al inicio de la segunda meditación: el remolino. Y otro que concierne a los senderos que recorre el pensamiento para avanzar en su trabajo de creación filosófica. Esta vez el peligro no es el remolino, sino la pérdida o el extravío. Luego de haber enumerado las diversas determinaciones del pensamiento, Descartes percibe el peligro que acecha en las curvas y encrucijadas de los caminos. “Pero ya veo qué ocurre: mi mente se complace en extraviarse y aún no soporta mantenerse dentro de los límites de la verdad” (1685: 29; 1824: 255). El riesgo del extravío es propio de los senderos, así como el riesgo del remolino es propio del fundamento o del punto central. Socavando los cimientos se puede dar con una napa de agua y convertir el suelo firme en arenas movedizas (peligro estático); internándose sin escrúpulos por los senderos se puede perder la posibilidad de retorno al fundamento (peligro dinámico). En los dos casos el pensamiento roza su propia imposibilidad. El método es el instrumento que Descartes propone para no extraviarse. En este sentido, tanto para la filosofía como para la ciencia moderna, el método funciona como una brújula del pensamiento. Por estos dos peligros que conciernen directamente a la dimensión que he llamado *topología trascendental*, y por la maestría con la que Descartes parece sortear, no siempre de forma convincente, los diversos obstáculos que se le presentan en el camino, esos mismos obstáculos que se nos presentan a nosotros, lectores, cuando decidimos acompañar al autor en su larga y fatigosa travesía, las *Meditaciones* pueden ser consideradas, en efecto, un texto temible, pero también, o por eso mismo, fascinante.

Bibliografía

Descartes, René (1685): *Meditationes de prima philosophia*, Ed. de Amstelodami, ex typographia Blavania. Edición francesa: (1824): *Méditations métaphysiques*, Texte établi par Victor Cousin, Levrault, tome I.



Simposio 3

Desarrollos actuales de la concepción
estructural de las teorías científicas



El desarrollo histórico de la teoría de la isostasia terrestre (IT) y su reconstrucción estructuralista

Matías Aimino

aiminomatias@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

El presente trabajo tiene tres propósitos: profundizar la comprensión del desarrollo histórico de la teoría de la isostasia terrestre, establecer algunas líneas de revisión de la reconstrucción estructuralista de esta teoría que hemos propuesto en un trabajo anterior (Aimino & Gonzalo, 2014) y, de este modo, tratar de responder a algunas cuestiones planteadas por Caamaño (2014) en el comentario crítico que le dedicó oportunamente al citado trabajo.

Palabras clave: geología / isostasia glacial y sedimentaria / reconstrucción



1. Reconstrucción estructuralista de la isostasia terrestre

En un trabajo anterior (Aimino & Gonzalo, 2014) presentamos la teoría de la deriva continental de Wegener como una especialización de la teoría de la isostasia terrestre, $DC_w \sigma IT$, y dimos una reconstrucción estructuralista de esta última de acuerdo con lo que entonces consideramos la primera exposición matemáticamente desarrollada de la teoría (Heiskanen, 1931). Dicha reconstrucción es la siguiente:

Mp (IT): $x = \langle T, C, M, K, O, s, f, \rho, e, r, d \rangle$ es un modelo potencial de la isostasia terrestre si y sólo si

- (1) $T = \langle t_1, t_2 \rangle$
- (2) C, M son conjuntos finitos no vacíos
- (3) K, O son subconjuntos de C tales que $K \cap O = \emptyset$ y $K \cup O = C$
- (4) $s: C \times T \rightarrow \mathbb{R}^3$
- (5) $f: C \times T \rightarrow \mathbb{R}^3$
- (6) $\rho: C \cup M \rightarrow \mathbb{R}$
- (7) $e: C \times T \rightarrow \mathbb{R}$
- (8) $r: C \times T \rightarrow \mathbb{R}$
- (9) $d: C \times T \rightarrow \mathbb{R}^3$

El predicado se interpreta del siguiente modo: (1) T es un conjunto de dos instantes temporales. (2) C y M son conjuntos interpretados como corteza y manto terrestre. (3) K y O son subconjuntos de C interpretados como bloques continentales y plataformas oceánicas. (4) s es la función *posición*, que asigna a los elementos de C una terna de números reales (φ, λ, h) que se interpretan como coordenadas geodésicas referidas a un elipsoide de rotación E . (5) f es la función *fuerza geológica*, que asigna a los elementos de C la resultante de los vectores-fuerza que actúan sobre dichos elementos. (6) ρ es la función *densidad*, que asigna un número real a los elementos de C y M . (7) e es la función que mapea la *elevación* de la corteza. (8) r es la función que mapea la *profundidad de compensación* de la corteza. (9) d es la función *desplazamiento o movimiento*, que equivale a una diferencia de posición, $d(c) = \Delta s(c, t_i)$ y asigna a los elementos de C una terna de números reales.

M (IT): $x = \langle T, C, M, K, O, s, f, \rho, e, r, d \rangle$ es un modelo de la isostasia terrestre si y sólo si $x \in Mp$ (IT) y



(10) $\forall c \in C$: si $f(c, t_1)$ es colineal con la normal elipsoidal en $s(c, t_1)$, entonces $f(c, t_1) \equiv f_{\text{vert}}(c, t_1)$

(11) $\forall c \in C$: si $f_{\text{vert}}(c, t_1) = 0$, entonces $e(c, t_1) \cdot \rho(c) = r(c, t_1) \cdot (\rho(m) - \rho(c))$, donde $i = 1, 2$

(12) $\forall c \in C$: $\exists d(c) = (0, 0, \varepsilon)$ tal que, si $f_{\text{vert}}(c, t_1) \neq 0$, entonces $\varepsilon \neq 0$ y $f_{\text{vert}}(c, t_2) = 0$

El predicado se interpreta del siguiente modo: (10) Este axioma indica que, si la resultante de los vectores-fuerza que actúan sobre un elemento de la corteza es colineal con la normal al plano tangente al elipsoide E, entonces la fuerza geológica resultante se considera vertical. (11) Este axioma establece que, si la sumatoria de las fuerzas geológicas verticales actuantes sobre un elemento de la corteza es igual a cero, entonces dicho elemento flota en equilibrio isostático sobre el manto terrestre. (12) Este axioma establece que, si la sumatoria de las fuerzas geológicas verticales actuantes sobre un elemento de la corteza en un instante temporal 1 es distinta de cero, entonces se produce un desplazamiento o movimiento de dicho elemento sobre la normal elipsoidal tendiente a restituir el equilibrio isostático en un instante temporal 2.

En el comentario crítico que le ha dedicado a esta reconstrucción, Caamaño (2014) se muestra escéptica sobre la posibilidad de postular una relación de especialización entre la teoría de la isostasia terrestre y la teoría de la deriva continental de Wegener, y cuestiona el estatus teórico de la isostasia terrestre sugiriendo que quizás se trata solamente de un principio teórico compatible con teorías geológicas sustancialmente diferentes. Caamaño se pregunta: “¿Constituye el principio de isostasia un elemento teórico o más bien un principio incorporable a distintos elementos teóricos? [...] ¿Qué papel le reconocen los historiadores y en general los estudiosos de la geología al principio de isostasia en geología? ¿Qué relación identifican entre dicho principio y las distintas teorías [geológicas]?”

Con el propósito de responder a estas preguntas y, al mismo tiempo, de establecer algunas líneas de revisión para la reconstrucción estructuralista de Aimino & Gonzalo, propongo a continuación un breve recorrido por el desarrollo histórico de la isostasia terrestre. En este recorrido distingo, siguiendo la sugerencia de Wolf (1993), entre el desarrollo de la *isostasia gravimétrica* y de la *isostasia glacial y sedimentaria*. Esta distinción no se ha considerado en la mayoría de las investigaciones sobre isostasia terrestre y esto ha sido la fuente de numerosos equívocos.

2. Desarrollo histórico de la isostasia terrestre

2.1. La isostasia gravimétrica

La historia de la isostasia gravimétrica puede rastrearse hasta el siglo XVIII cuando Bouguer (1749), considerando los resultados de la misión geodésica francesa al Ecuador, advierte que la masa de las montañas cercanas a Quito debería ocasionar una desviación de la plomada con respecto a la vertical mucho mayor de lo que se observa en las mediciones. Boscovich (1755) trata de explicar este problema postulando un vacío en el interior de las montañas que compensaría el efecto de la masa exterior.

Precisamente un siglo después, el geodesta inglés Pratt se encuentra en la India con una situación idéntica a la planteada por Bouguer. Pratt (1855) calcula el efecto perturbador de la masa de las montañas del Himalaya sobre las mediciones gravitatorias efectuadas en las estaciones de Kaliana y Kalianpur, y advierte que la desviación calculada es notablemente mayor a la desviación observada. A Pratt no se le ocurre una explicación de la discrepancia, que en cambio es proporcionada por Airy.

La explicación de Airy (1855) se basa en la idea de que la corteza terrestre se asienta sobre un estrato fluido de mayor densidad, al que denomina *lava*. Si se considera una elevación de la corteza, representada por ejemplo por una meseta de gran amplitud, es necesario asimismo suponer un soporte para esa elevación. ¿Cuál es la naturaleza de este soporte? Según Airy, “no puede haber ningún otro soporte más que aquél que surge de la proyección hacia abajo de una porción de la ligera corteza de la tierra dentro de la lava” (Airy, 1855, 103). De acuerdo con esto, entonces, el efecto perturbador sobre las mediciones gravitatorias depende, por un lado, de la atracción positiva de la corteza elevada y, por el otro, de la atracción negativa de la corteza hundida en la lava. Así, el efecto total esperable sobre la dirección de la plomada debe ser nulo o incluso negativo.

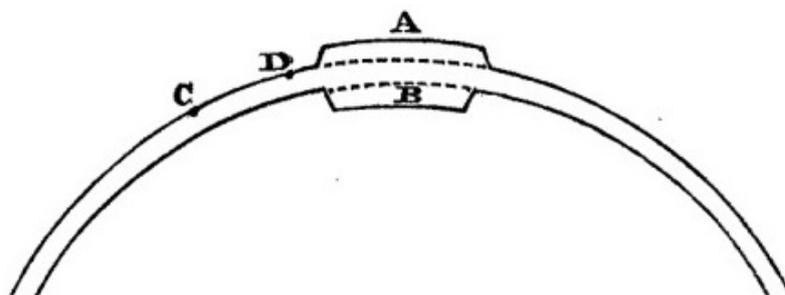


Fig. 1. Modelo de compensación isostática de Airy (1855).



Pratt (1859) considera que la explicación de Airy es insostenible porque le asigna a la corteza terrestre un espesor demasiado reducido, porque asume que es más ligera que el sustrato y porque, en definitiva, no concuerda con la teoría de la contracción. Pratt acepta, sin embargo, la idea de Airy acerca de una deficiencia de masa por debajo de las elevaciones de la corteza, pero sugiere que esta deficiencia es provocada por una diferencia de densidad con respecto a otras áreas de la corteza. Pratt sostiene que, en el proceso de formación de las montañas, éstas “fueron forzadas hacia arriba y la masa así elevada por encima del nivel produjo una correspondiente atenuación de la materia por debajo” (Pratt, 1859, 747). El efecto perturbador de las masas montañosas sobre las mediciones gravitatorias queda compensado entonces por una menor densidad de la materia de la que están compuestas.

El cálculo de las correcciones gravimétricas desarrollado por Pratt es precisado y simplificado por Hayford (1909), que le atribuye densidades variables a la corteza terrestre y asume por principio que la compensación es uniforme, completa y local. Así se consolida el modelo de compensación isostática de Pratt-Hayford, que se aplica a las investigaciones geodésicas realizadas en Estados Unidos, India y Siberia durante las primeras décadas del siglo XX.

La propuesta de Airy, por su parte, es retomada y precisada por Heiskanen (1931), que también asume una compensación completa y local, pero que en cambio le atribuye densidades constantes a la corteza terrestre y al estrato subyacente. Así se consolida un modelo alternativo de compensación isostática, usualmente denominado modelo de Airy-Heiskanen.

2.2. La isostasia glacial y sedimentaria

La historia de la isostasia glacial y sedimentaria se desarrolla de un modo paralelo y, en algún sentido, independiente a la historia de la isostasia gravimétrica. Las primeras ideas sobre isostasia glacial y sedimentaria son desarrolladas por Herschel en una carta escrita a Lyell en 1836. Herschel sostiene, en abierto desacuerdo con la teoría de la contracción, que la corteza terrestre se mantiene en equilibrio dinámico sobre un sustrato fluido, al que denomina *mar de lava*. Considerando el ejemplo de un depósito glacial o sedimentario C sobre una cuenca D (fig. 2), muestra que el efecto de C será “presionar D por debajo suyo y hundirla bajo la masa subyacente E, una porción de la cual será conducida lateralmente bajo el continente A y logrará elevarlo” (Herschel, 1836, 307).

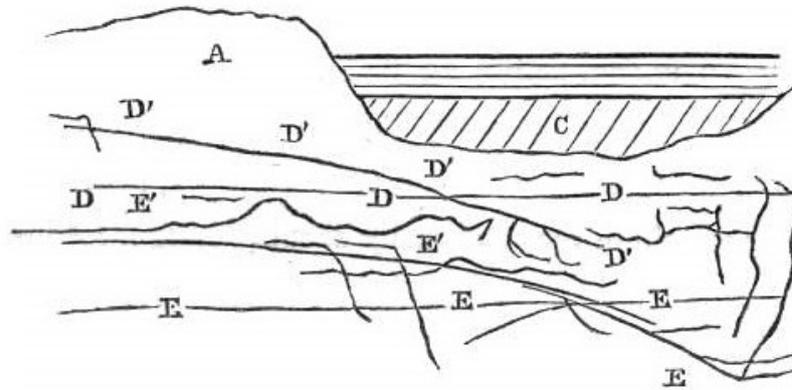


Fig. 2. Ajuste isostático propuesto por Herschel (1836).

Las ideas de Herschel son mayormente ignoradas por los geólogos de su tiempo, que sin embargo discuten ideas muy similares tan sólo unas décadas más tarde, con referencia a la evolución de los geosinclinales y los levantamientos postglaciales. Así, a fines del siglo XIX varios geólogos como Jamieson, Gilbert, Shaler y otros desarrollan de manera independiente concepciones de la isostasia glacial y sedimentaria que son similares a la de Herschel. Por ejemplo, en un artículo sobre el levantamiento postglacial en norteamérica, Jamieson afirma que, “si la corteza exterior de la tierra se asienta [...] sobre un estrato en estado de fusión, podemos suponer que la adición de una carga pesada sobre la superficie provocaría que la corteza presione hacia abajo el estrato blando y conduzca parte del mismo hacia donde la presión fuera menor” (Jamieson, 1887, 346).

Cabe destacar que los trabajos mencionados hasta aquí no utilizan el término *isostasia*. Éste es introducido por Dutton (1889) para designar la condición de equilibrio que alcanza la figura de un cuerpo planetario por efecto de la gravitación. En el caso de la Tierra, que está compuesta por una materia heterogénea (una corteza ligera sobre un sustrato más denso), la figura isostática no es una esfera ni un elipsoide de revolución, sino una figura deformable que se halla abultada donde la materia es más ligera y deprimida donde la materia es más densa. Dutton defiende el poder explicativo de la isostasia basándose en las observaciones geológicas disponibles, sostiene que “estos descensos de los depósitos de acumulación y estos progresivos ascensos de las plataformas de montañas erosionadas son [...] resultado de la gravitación que restablece la *isostasia*, que fue perturbada por la denudación en un caso y por la sedimentación en el otro” (Dutton, 1889, 204).



Los posteriores desarrollos de la isostasia glacial y sedimentaria involucran la consideración de una corteza rígida que contrarresta los efectos locales del ajuste isostático, o bien de una corteza flexible que admite deformaciones en el área circundante. En todos los casos, sin embargo, los desarrollos son de carácter cualitativo. Salvo por el trabajo pionero de Rudzki (1899), la isostasia glacial y sedimentaria no es modelada cuantitativamente sino hasta la década de 1930, con los trabajos de Haskell, Vening Meinesz y otros.

3. Aportes de la revisión histórica a la reconstrucción estructuralista

Las dos series de desarrollos históricos anteriormente reseñados ponen de manifiesto las profundas diferencias que existen entre las dos concepciones de isostasia terrestre que, siguiendo a Wolf (1993), he designado como *isostasia gravimétrica* e *isostasia glacial y sedimentaria*. Las diferencias entre estas dos concepciones no solamente se refieren a los respectivos campos de aplicación, sino también a los propósitos explicativos y a los conceptos predominantes.

La isostasia gravimétrica se desarrolla en el campo de la geodesia y trata de explicar el *mantenimiento del equilibrio* que se produce a pesar de las irregularidades de la corteza terrestre, así como la incidencia de todo esto en las mediciones gravitatorias. Sus conceptos principales son los de *compensación isostática*, *exceso y déficit de masa*, *densidad*, *atracción positiva y negativa*, *efecto perturbador*, entre otros. Tanto en el modelo de Pratt-Hayford como en el de Airy-Heiskanen se asume que la compensación isostática es *completa* y asimismo *local*.

La isostasia glacial y sedimentaria se desarrolla, en cambio, en el campo de la geología estructural e histórica y trata de explicar el *restablecimiento del equilibrio* tras una serie de procesos geológicos tales como las glaciaciones, las erosiones, el depósito de sedimentos, etc. Sus conceptos principales son los de *ajuste isostático*, *aumento y reducción de las cargas*, *levantamiento y hundimiento de la corteza*, *viscosidad*, *flujo interior del sustrato*, entre otros. A diferencia de la concepción gravimétrica, aquí se asume que el equilibrio isostático es siempre *incompleto*, puesto que los procesos geológicos están en continuo desarrollo, y que el ajuste isostático procede siempre a escala *regional*, puesto que involucra también las áreas circundantes.

Si se consideran estas diferencias, se hace evidente que la reconstrucción de Aimino & Gonzalo (2014) confunde las dos concepciones de isostasia terrestre. En particular, (6), (8) y (11) son funciones y principios que corresponden a la isostasia gravimétrica,



mientras que (1), (5), (9) y (12) son funciones y principios que corresponden a la isostasia glacial y sedimentaria. En cuanto a la relación de especialización postulada entre la teoría de la isostasia terrestre y la teoría de la deriva continental de Wegener, las diferencias señaladas sugieren que, si esa relación es en efecto plausible, solamente puede establecerse con respecto a la isostasia glacial y sedimentaria, $DC_W \sigma IT_{CS}$. La principal razón para esto es la preocupación común de ambas teorías por tratar de explicar los movimientos de la corteza terrestre durante toda su historia geológica.

Para concluir, quiero ensayar una breve respuesta a las cuestiones planteadas por Caamaño (2014). La distinción entre isostasia gravimétrica e isostasia glacial y sedimentaria, así como la consideración de sus respectivos desarrollos históricos, decididamente no resuelve el problema del estatus teórico de estas presuntas teorías, pero contribuye a precisarlo. Y, en efecto, es posible que la pregunta “¿constituye la isostasia terrestre un elemento teórico o más bien un principio teórico incorporable distintos elementos teóricos?” amerite respuestas diferentes en virtud de que se consideren los desarrollos de la isostasia glacial y sedimentaria o bien los desarrollos de la isostasia gravimétrica. A mi juicio, en el campo de la geología estructural e histórica la isostasia terrestre (esto es, la isostasia glacial y sedimentaria) constituye una teoría genuina fundamentalmente contrapuesta a la teoría de la contracción, mientras que en el campo de la geodesia la isostasia terrestre (esto es, la isostasia gravimétrica) no es más que un principio teórico que puede hacerse compatible con teorías no isostáticas, tal como lo demuestran los compromisos contraccionistas del modelo de Pratt-Hayford.

Bibliografía

Aimino, Matías & Gonzalo, Adriana (2014): “Apuntes para una reconstrucción estructuralista de la teoría de la deriva continental de Alfred Wegener”, Barcelona, IX Encuentro de Metateoría Estructuralista, no impreso.

Airy, George (1855): “On the computation of the effect of the attraction of mountain-masses, as disturbing the apparent astronomical latitude of stations in geodetic surveys”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, vol. 145, pp. 101-104.

Boscovich, Ruder (1755): *De litteraria expeditione per Pontificam ditionem ad dimentendos meridiani gradus et corrigendam mappam geographicam*, Roma, Typographics Palladis.



- Bouguer, Pierre (1749):** *La figure de la terre*, París, Quay des Augustins.
- Caamaño, María (2014):** “Comentario de Aimino, Matías & Adriana Gonzalo, «Apuntes para una reconstrucción estructuralista de la teoría de la deriva continental de Alfred Wegener»”, Barcelona, IX Encuentro de Metateoría Estructuralista, no impreso.
- Dutton, Clarence (1889):** “On some of the greater problems of physical geology”, en *Bulletin of the National Research Council*, núm. 78, pp. 201-211.
- Hayford, John (1909):** *The figure of the earth and isostasy, from measurements in the United States*, Washington, United States Coast and Geodetic Survey.
- Heiskanen, Weikko (1931):** “Tables isostatiques pour la reduction, dans l'hypothèse de Airy, des intensités de la pesanteur observées”, en *Bulletin géodésique*, vol. 30, núm. 1, pp. 87-153.
- Herschel, John (1836):** Carta a Charles Lyell fechada el 20 de febrero de 1836, en Cannon, Walter (1961): “The Impact of Uniformitarianism: Two Letters from John Herschel to Charles Lyell, 1836-1837”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 105, núm. 3, pp. 301-314.
- Jamieson, Thomas (1887):** “On some changes of level during the glacial period and their supposed cause”, en *Geological Magazine*, vol. 4, pp. 344-348.
- Nansen, Fridtjof (1921):** “The strandflat and isostasy”, en *Avh. Norske Vid.-Akad. Oslo*, vol. 11, pp. 1-313.
- (1928): “The earth's crust, its surface-forms, and isostatic adjustment”, en *Avh. Norske Vid.-Akad. Oslo*, vol. 12, pp. 1-122.
- Pratt, John (1955):** “On the attraction of the Himalaya mountains and of the elevated regions beyond them, upon the plumb-line in India”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, vol. 145, pp. 53-100.
- (1959): “On the deflection of the plumb-line in India, caused by the attraction of the Himalaya mountains and of the elevated regions beyond; and its modification by the compensating effect of a deficiency of matter below the mountain mass”, en *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, vol. 149, pp. 745-778.
- Rudzki, M. P. (1899):** “Deformationen der Erde unter der Last des Inlandeises”, en *Bulletin of the Academy of Sciences of Cracovie*, pp. 169-215.
- Watts, Anthony (2001):** *Isostasy and the flexure of the lithosphere*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wolf, Detlef (1993):** “The changing role of the lithosphere in models of glacial isostasy: a historical review”, en *Global and Planetary Change*, vol. 8, pp. 95-106.



¿Por qué el *curso de lingüística general* fue incapaz de generar un programa de investigación sustentable?

Santiago Erpen

santiago_erpen@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC), Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

El objetivo del siguiente trabajo es formular algunos prolegómenos metodológicos para una reconstrucción metateórica de la lingüística saussureana. La motivación perseguida por una reconstrucción tal es obtener datos suficientes a fin de evaluar la hipótesis histórica de que el *Curso de lingüística general* proporcionó a la lingüística su primer paradigma de ciencia normal y en tal caso, bajo dicho marco, comprender qué explica el fracaso del programa de investigación así impulsado. A este efecto, acercamos la propuesta de reconstruir el *Curso* en el marco de la metateoría estructural y discutimos los que son *prima facie* sus principales problemas de factibilidad.

Palabras Clave: Saussure / *Curso de lingüística general* / metateoría estructural / elemento teórico / evolución teórica



Fase 1: *unde exoriar*. El Curso y la Metateoría Estructural

A principios del siglo veinte, Ferdinand de Saussure presentó un programa de investigación sobre el lenguaje que fue radicalmente crítico y novedoso respecto de la tradición precedente. En principio, la propuesta fue difundida por él y discutida con sus colegas y estudiantes en la cátedra de Lingüística General de la Universidad de Ginebra, durante tres cursos anuales que impartió entre 1906 y 1911. Tras su muerte (1913), Charles Bally y Albert Sechehaye –dos discípulos suyos– redactaron un texto que pretendía recoger el contenido de aquellas lecciones. En rigor, fue una *reconstrucción* elaborada, principalmente, a base de las notas de clase tomadas por ellos y otros asistentes y, adicionalmente, de algunos manuscritos del profesor. En 1916 publicaron el resultado a nombre de Ferdinand de Saussure, con el título de *Curso de lingüística general* (CLG); mientras que ellos firmaron como “editores”. No obstante, durante al menos el período de entreguerras, CLG fue convertido en el modelo básico de la teorización lingüística en Europa. Influyó especialmente sobre el desarrollo de la lingüística en Praga, en Copenhague y en Londres. En particular, inspiró, respectivamente, los aportes de Nikolai Trubetzkoy y Roman Jakobson a la fonología, y del último a la morfología; de Louis Hjelmslev a la glosemática y de Eli Fischer-Jørgensen a la fonología y la fonética; y, finalmente, de Alan Gardiner a la sintagmática y al estudio del discurso (cf. Koerner, 1973; Robins, 1997:277-285; Seuren, 1998:140-177). Según Seuren, pese a las deficiencias teóricas de CLG, es probable que el interés de los lingüistas europeos por esa propuesta haya sido suscitado por su deseo de que la lingüística fuera una genuina ciencia autónoma (Seuren, 1998:157). Pues, por una parte, desde el siglo veinte, el desarrollo de la lingüística en Europa, al igual que en América, estuvo promovido y ordenado por una progresiva consciencia de que es factible conferir estatuto científico al estudio del lenguaje. Por otra parte, CLG fue la primera propuesta programática que mostró que, y cómo, hay que *conceptuar* los fenómenos lingüísticos a fin de formular hipótesis y diseñar métodos precisos de exploración fáctica al respecto. En este sentido, según Seuren,

[e]l problema principal en esta búsqueda de estatuto científico ha sido siempre el del *acceso empírico*; esto es, [la disposición de] alguna noción sobre qué constituyen datos



fiables, la formulación de una o más cuestiones causales, y algún éxito en responder esas cuestiones mediante una teoría explicativa. (Seuren, 1998:140) ¹

Ciertamente el aporte saussureano bosquejó, en palabras de Godel, “el almacén universal en el que cada hecho particular iba a ocupar su sitio adecuado”. Dado que,

(...) antes de aplicar el método experimental que fuere, debemos formular una teoría del habla humana. La razón debe operar para elaborar los principios: sería inútil tratar de estudiar y explicar hechos mientras está en discusión su naturaleza misma.

(Godel, 1966 [Nethol, 1985:132])

Concretamente, CLG constituyó la primera iniciativa de diseñar una aplicación al estudio del lenguaje del programa metodológico de *reducción científica*. Esto es, el proyecto de formular el tratamiento de todo tipo de fenómenos científicos en términos tales que sea posible, en cada caso, especificar algún modo de sustituirlo por un tratamiento en términos propios de la teoría física. En particular, de Saussure logró *referir* a las secuencias de sonidos vocales que son comprensibles a los hablantes de un idioma *en términos* de datos físicos sensibles, codificados por un sistema cognitivo fonológico que les confiere significado (Seuren, 1998:142). De eso modo, logró que sea posible (a) identificar propiedades y relaciones lingüísticas universales para objetos particulares, y (b) explicar el *hecho* de que haya instancias concretas de esas clases en términos de un *mecanismo* mental específico y localizado en el cerebro de cada hablante. Además, su concepción de los fenómenos lingüísticos incluyó una propuesta acerca de cómo ese mecanismo, aunque es autónomo, interactúa con otros mecanismos mentales; de un modo tal que constituyen un único dispositivo integrado capaz de desempeñar funciones generales de comportamiento intencional.

Actualmente, esa propuesta puede ser identificada con una *concepción modular del lenguaje*: es decir, con el supuesto de que éste es un módulo autocontenido e integrado a una red mayor de módulos mentales, que interactúan funcionalmente entre sí. Pero también, de modo más general, tal concepción del lenguaje es un caso particular de la

¹ Itálicas del autor; soy responsable de la traducción. En el original:

“The main problem in this quest for scientific status has always been that of *empirical access*, that is, some notion of what constitutes reliable data, the formulation of one or more causal questions, and some success at answering these questions by mean of an explanatory theory.” (Seuren, 1998:140)



concepción modular de la mente, compartida por las diversas disciplinas del estructuralismo. Con “estructuralismo” se suele designar un marco reduccionista más general en los estudios humanísticos del siglo veinte, según el cual la mente es un dispositivo que procesa información proveniente de un sistema sensorial y le asigna significado. Sobre esa base, aquellas disciplinas estudiaron metódicamente estructuras que habrían de cumplir alguna función en los procesos interpretativos (Seuren, 1998:141-142).

Según la caracterización de la propuesta saussureana, parece entonces que ésta constituyó el primer modelo estructuralista de investigación lingüística, y que al subsumir el lenguaje bajo una concepción modular de la mente logró diseñar una ciencia a la vez *autónoma e integrada* al resto de la ciencia empírica.

Ahora bien, ¿cuál fue el aporte de la propuesta saussureana a la génesis y desarrollo de la lingüística moderna? En términos más precisos, ¿cuál fue, exactamente, la función cognitiva de CLG en la génesis, desarrollo y deceso de la lingüística estructural? Según algunos historiadores, CLG configuró el marco fundamental de la disciplina durante la primera mitad del siglo veinte. E incluso, en sus aspectos más básicos, el de la lingüística moderna sin más. Robins, en particular, supone que actualmente pocos lingüistas negarían que a su propia obra *subyace* un “pensamiento estructural” (1997:271-272). Por lo demás, Seuren sostiene que si bien es posible establecer que la lingüística estructural concluyó alrededor de 1960, cuando surgió una concepción computacional de la mente, también es posible *convenir* que aún asistimos al desarrollo de una lingüística estructural. Su argumento es que este problema historiográfico depende en gran medida de cómo sea definido el término ‘estructuralismo’. Afirma que la concepción computacional de la mente no cambió los problemas que hay que resolver: problemas relativos a cómo los sonidos vocales se corresponden con estructuras cognitivas, de un modo tal que la comprensión tiene lugar (1998:142). Por ende, el desarrollo actual de la lingüística aún continuaría en función del marco conceptual básico de la propuesta saussureana.

Cabe preguntar entonces en qué consiste ese factor estructural y funcional descripto en términos de ‘marco conceptual’. A fin de operar sobre la base de una concepción filosófica adecuada, algunos historiadores caracterizaron dicho factor con la terminología kuhniana vinculada al concepto de ‘paradigma’. Sobre esa base, han extendido el veredicto historiográfico de que el aporte saussureano generó una revolución científica y consolidó el primer paradigma de ciencia normal acerca del lenguaje (Koerner, 1973). Aunque esta tesis es, *prima facie*, intuitivamente plausible, sus principales términos metacientíficos son



excesivamente vagos e imprecisos – ‘paradigma’ y ‘revolución científica’. Por eso constituye una tesis historiográfica con supuestos filosóficos incontrolables, e incluso exiguos para conformar datos históricos interesantes. Tampoco es útil recuperar el concepto de ‘paradigma’ según los mejores términos kuhnianos de ‘matriz disciplinar’ –como pretende Koerner, 1984:50. Pues sigue sin determinar restricciones suficientes acerca de *qué debe y qué debe no* haber sido el aporte saussureano. En rigor, para contrastar aquella tesis con documentos históricos, es necesario precisar su contenido metacientífico; y en términos de esa corrección, obtener información concreta acerca de los cambios de estructura conceptual de la lingüística estructural.

De este modo, el desarrollo inicial de la lingüística suscita dos problemas metacientíficos distintos pero intrínseca y mutuamente conectados; uno histórico y otro filosófico. Puesto que ambos conciernen, por una parte, a la génesis de la disciplina y, por otra, a su desarrollo, cada uno puede descomponerse en dos partes.

El primero es establecer una metodología adecuada para la historiografía:

(a) en particular, de la génesis de la lingüística europea a principios del siglo veinte, promovida por el aporte pionero de Ferdinand de Saussure; y

(b) en general, de su desarrollo posterior durante el resto del siglo (cf. Koerner, 1984; 1973).

Paralelamente, el segundo problema consiste en especificar exactamente cuáles fueron:

(a) en particular, el contenido y la estructura de aquel aporte; y

(b) en general, su función cognitiva en la investigación científica subsiguiente.

Es evidente que resolver cualquiera de ambos problemas requiere disponer de una solución al otro. La *investigación documental* del desarrollo de la lingüística es capaz de adquirir información fáctica sólo al discernir y hacer inteligibles sus datos, mediante un marco conceptual apropiado a describir y explicar el empleo colectivo de sus artefactos conceptuales. La *investigación teórica* de su constitución y capacidad funcional es capaz de producir teorías relevantes a comprender la ciencia sólo al hacer concretos sus marcos conceptuales, mediante su aplicación a prácticas y logros científicos particulares.

Si el aporte saussureano original constituyó la primera matriz disciplinar para la investigación lingüística normal, entonces contuvo el estado inicial e invariante de la teoría desarrollada luego. Esta presunta teoría puede ser denominada *lingüística saussureana*



(LS). En consecuencia, rectificar la tesis historiográfica de Koerner requiere corroborar que LS:

- (1) es el estado inicial de la investigación en la lingüística estructural europea.
- (2) es un recurso invariante que guió la investigación durante su entero desarrollo.

Precisamente, satisfacer ambos requisitos presupone individuar el contenido y la estructura del aporte cognitivo original de Ferdinand de Saussure. Defenderé que, bajo el marco de la metateoría estructural, la reconstrucción del desarrollo de la lingüística basado en el *Curso* puede abordarse y resolverse con un grado de precisión y con un rendimiento filosófico mucho mayores que los que se obtendrían bajo el marco metateórico kuhniiano. Sin embargo, por una parte pienso que es procedente y útil comenzar por considerar el problema tal como fue formulado históricamente por Koerner, y luego reinterpretarlo en los términos de la metateoría estructural. Por otra parte, también es cierto que *prima facie* pueden anticiparse algunas posibles dificultades para tratar el problema mediante el instrumental analítico de esta propuesta metacientífica. Consideremos las dos dificultades principales.

1. Restricciones del concepto de evolución teórica

En primer lugar, hasta el presente la metateoría estructural proporciona un modelo del cambio científico aplicable sólo a transformaciones de los constructos teóricos que ocurren bajo las condiciones de la práctica científica normal. Si es falso que la obra de Saussure inauguró un período de ciencia normal, entonces la reconstrucción de su desarrollo está fuera del alcance de la concepción estructural. En *An architectonic for science*, sus autores explicitan que el concepto de «evolución teórica», diseñado para describir el cambio científico, está exclusivamente circunscripto al dominio de la cinemática normal de una red teórica. Inmediatamente señalan que eso implica dos restricciones a la aplicabilidad del concepto: una de ellas consiste en la exclusión de los aspectos del cambio que son de tipo dinámico (*i.e.*, opuestos a los cinemáticos), que explicaremos luego – *v. ut infra* p. X; y la otra consiste en la exclusión de al menos cuatro tipos de períodos de desarrollo pre-normal (cf. Balzer, W. / Moulines, U. / Sneed, J. [1987:206-208]).

La primera restricción *coincide con* la clase de análisis diacrónico que proponemos realizar; no constituye una dificultad. De modo que sólo interesa señalar cuáles son



aquellos tipos de períodos pre-normales entre los que podría quedar clasificada la agenda generada por el *Curso*. Todos ellos constituyen cambios científicos de gran escala; y cualquier análisis preciso de su estructura requiere disponer previamente de un análisis preciso de los cambios más básicos, de menor escala. Esto es lo que justifica la adopción de la segunda restricción. Sintéticamente, su tipología del cambio prenatal puede generarse así:

Un paradigma puede surgir en dos clases generales de contextos científicos: [A] en uno que *carece* absolutamente de un paradigma previo; o [B] en uno que *consta de* algún paradigma previo. Uno que surge en un contexto-A consiste (i) en una fase de *emergencia inicial*. A su vez, los que surgen en un contexto-B pueden consistir: (ii) en una fase de *emergencia gradual* con relación al paradigma precedente, que ha declinado; o (iii) en un *reemplazo subrepticio y total* del paradigma anterior; y finalmente, (iv) en el *reemplazo parcial* de un paradigma por otro que encuentra conducente perfeccionar su paradigma predecesor.

Según los autores de *An architectonic for science*, el concepto kuhniano original de 'revolución científica' (del cual la revolución copernicana es un caso por antonomasia) corresponde sólo al proceso de cambio consignado en (iii) (cf. *An architectonic*, p. 208]). Conforme a esto, y puesto que el juicio de Koerner sobre la aparición del *Curso* parece clasificarla en este último tipo de proceso, habría que concluir que el análisis diacrónico de la transformación saussureana de la lingüística está excluido del alcance de MET. Pero no practicaremos esta vía, aunque reformularemos el problema en relación con ella. Nuestra estrategia consiste en sustituir el enfoque kuhniano del mismo por la propuesta de Lakatos para reconstruir la historia interna de la ciencia. Asumiremos que al menos es posible referir a la contribución del *Curso* como un programa de investigación. Este procedimiento rinde dos ventajas. Por una parte, (i) excluye del problema, en un grado suficientemente nítido, los aspectos del cambio científico consistentes en alguna u otra dimensión de los procesos empíricos involucrados. En otros términos, recorta metódicamente los factores sociohistóricos o psicosociales del desarrollo de un paradigma. Por otra parte, (ii) dado que el concepto de 'núcleo duro de un programa' es compatible tanto con el estructuralista de 'red teórica susceptible de evolución normal', como con el de 'paradigma prenatal' en el sentido-(iii), es adecuado para intentar *ex hypothesi* obtener una red teórica del núcleo duro del *Curso*, pero sin comprometerse con el presupuesto de que de hecho hay alguna. Si este intento es exitoso, entonces el análisis diacrónico de la lingüística estructural podrá iniciarse en el marco de MET de forma exclusiva y definitiva. Para ello es necesario



comenzar por el análisis sincrónico del *Curso*. Este, a su vez debe afrontar el siguiente problema central.

2. Esclarecimiento del concepto de *Lawlike Statements*

Ahora accedemos de forma clara a la segunda dificultad. En *Reflexiones sobre los cambios modélicos del programa chomskiano*, Adriana Gonzalo señaló que los instrumentos analíticos de MET “permiten expresar claramente enunciados que consideramos leyes de la teoría, [pero] la clarificación conceptual de qué es una ley en la ciencia empírica queda aún por elucidar” (Gonzalo, A. [2012:199]). Gonzalo objeta, ante una estimación expresada en la página 19 de *An architectonic*, que respecto de cualquier teoría sea *prima facie* intuitiva la identificación de su ley fundamental. Su objeción consiste, básicamente, en señalar el caso de la lingüística generativa y mostrar que, si hay alguna ley lingüística, en cualquier caso es un problema averiguar cuál (o cuáles) hay, como asimismo cuál es el sentido en que es ‘ley’ (*i.e.*, naturalmente, en relación con el sentido en que son leyes ciertos enunciados de otras disciplinas científicas). La autora suscita el problema de pensar cómo puede elucidarse el estatuto legaliforme, caso de tenerlo, de, por ejemplo, las reglas de estructura de frase y de transformación postuladas por Chomsky durante el período de *Syntactic Structures* y de *Aspects of the Theory of Syntax*.

Ahora bien, la teoría lingüística que podría extraerse del *Curso* – caso de haber alguna (en el sentido estricto de “elemento teórico”) – sería mucho menos articulada conceptual y empíricamente que las mencionadas de la lingüística generativa. En consecuencia, *a fortiori* el problema suscitado por Adriana Gonzalo resulta, con relación a este caso, tanto más exigente y difícil de resolver.

Este informe atañe a una fase de exploración del *Curso* que es preliminar, y aún carece de las condiciones necesarias para emitir una decisión sobre si es posible o imposible atribuirle una ley fundamental a la teoría saussureana. Pero a modo de hipótesis de trabajo puede adelantarse la siguiente conjetura, de estructura condicional y atinente no a la ley, sino a un requisito restringido al *Curso* para identificar alguna ley:

Si la teoría saussureana consta de una ley fundamental, *entonces* esta es idéntica a algún principio general que cumple los siguientes tres requisitos:



(i) explica cada uno de los fenómenos lingüísticos universales (gramaticales, semánticos y fonológicos) que queden distribuidos entre las diversas particiones tanto del conjunto de relaciones sincrónicas, como del correspondiente a las relaciones diacrónicas;

(ii) al subsumirlos a la clase de fenómenos universales, explica cada uno de los fenómenos de las lenguas particulares (de clasificación idéntica a la anterior), los cuales también están distribuidos entre las diversas particiones tanto del conjunto de relaciones sincrónicas como de su contraparte sincrónica;

(iii) explica que cada hablante de una lengua sea capaz de comprender y emitir oraciones nuevas de esa lengua que nunca antes ha emitido u oído.

Bibliografía

Balzer, W. Moulines, C. U. y Sneed, J. [1987 (2012)] *Una arquitectónica para la ciencia*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Bouquet, S. Engler, R. y Weill, A. [2002 (2004)] *Escritos de lingüística general de Ferdinand de Saussure*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Gonzalo, A. [2012] “Reflexiones sobre los cambios modélicos del programa chomskiano.” En Peris-Viñé (comp.) [2012], p. 183–207.

Peris-Viñé, L.M. [2012] “Estructura parcial de la gramática estándar del castellano”, en Peris-Viñé (comp.) [2012], pp. 225–258.

——— [2012], *Filosofía de la ciencia en Iberoamérica: metateoría estructural*, Madrid, Editorial Tecnos.

Koerner, K. [1973] *Ferdinand de Saussure. Origin and Development of his Linguistic Thought in Western Studies of Language*. Braunschweig, Vieweg.

Nethol, A. M. (comp.) [1971 (1985)] *Ferdinand de Saussure. Fuentes manuscritas y estudios críticos*. México, Siglo XXI Editores.

Seuren, P. A. M. [1998] *Western Linguistics. A Historical Introduction*, Malden, Blackwell Publishing.



Explicación científica en el marco del Minimalismo

Adriana Gonzalo
adriana.n.gonzalo@gmail.com
(UNL-CONICET)

Resumen

El propósito de este trabajo es enfocar desde la perspectiva de la problemática de la explicación científica, algunos aspectos de los desarrollos recientes de la Teoría Chomskiana. Para ello, se parte del marco metateórico ofrecido por la Concepción Estructural y, desde allí, se analizará especialmente el problema de la determinación de las leyes y de los términos teóricos.

La Teoría Chomskiana ha presentado sucesivos cambios modelo–teóricos que han operado en ella, los que requieren ser considerados como 'cambios accidentales' o, por el contrario, como 'cambios sustanciales'.

Nuestra presentación asume una posición según la cual el surgimiento del “Programa Minimalista” (PM), (Chomsky 1995 y obras posteriores) constituye un cambio radical en la TCH. A partir de esta hipótesis, se procede a mostrar los cambios operados en PM, en contraposición con la sucesión anterior y, en particular, los cambios de los términos teóricos.

Palabras clave: explicación / Concepción Estructural / lingüística chomskiana / Programa Minimalista



1. Introducción

La problemática de la explicación científica ha recibido numerosos tratamientos en la epistemología contemporánea. Los desarrollos recientes de la Concepción Estructural (CE) vinculados a esta temática intentan superar ciertos problemas que se presentan en los modelos tradicionales de explicación, en particular, los propios de las posiciones inferencialistas (Hempel, C. y Openheim, P., 1948; Hempel, 1966); del modelo casualista (Lewis, D., 1973; 1986, Salmon, W., 1984; 1989; 1992; 1998; 2002^a y 2002b, del unificacionismo (Friedman, M., 1974, Kitcher, P., 1981; 1989; 1993).

La propuesta elaborada en el marco de la CE tiene como teórico central a Bartelborth (1996a; 1996b; 1999; 2002); mientras varios otros autores han contribuido a su desarrollo y difusión: Forge (2002), Díez, J. A. (2002a, 2002b, 2012) y Moulines (2005). Desde esta perspectiva se han desarrollado varias aplicaciones a diversos campos de la ciencia empírica, pero, sin embargo, el tratamiento de la explicación científica desde el marco de la CE no ha sido aun aplicado al campo de la lingüística.

El propósito de este trabajo es enfocar aspectos de los desarrollos recientes de la Teoría Chomskiana (TCH), desde la perspectiva de la problemática de la explicación científica, partiendo de la CE como marco metateórico. En especial, se contemplará el problema de la determinación de las leyes y de los términos teóricos que juegan un rol central en esta temática.

La primera dificultad que se presenta a tal empresa es la de caracterizar la TCH, ya que la misma constituye un conjunto de teorías (o subteorías) en el marco de la propuesta global de la TCH, que se presentan como campo de reconstrucción tanto diacrónica, como sincrónicamente.

Dado lo anterior, desde este punto de vista de una reconstrucción diacrónica, la TCH puede interpretarse como una sucesiva construcción hipotética y provisoria de modelos y una sustitución progresiva de los mismos, con ciertas continuidades y diversos cambios teóricos, por lo que resulta bastante habitual hablar del carácter programático de la misma. El uso de la expresión «programa chomskiano» ha sido bastante habitual, pero, también, bastante laxo desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, ya que, en general, ha arrojado pocos frutos a la labor reconstructiva.

Me inclino, en cambio, a pensar en una teoría macro (TCH) y en cambios modelo–teóricos operados en esta teoría macro. A su vez, nuestra presentación asume una posición según la cual los cambios modelo–teóricos de índole intrateóricos en la TCH, implican cambios teóricos parciales (lo que en lenguaje de Stegmüller 1976 se denomina «cambios accidentales») desde el surgimiento de TCH hasta el modelo



Government and Binding (Chomsky, 1986). Asimismo, estimamos que el surgimiento del “Programa Minimalista” (PM) (Chomsky 1995 y obras posteriores) constituye un cambio radical en la TCH, (lo que en lenguaje de Stegmüller 1976 se denomina «cambio sustancial»). A partir de esta hipótesis, se procede a mostrar los cambios operados en PM en contraposición con la sucesión anterior y en particular, los cambios de los términos teóricos.

Por otro lado, es importante considerar en relación a los componentes teóricos sincrónicamente considerados, que la obra lingüística de Chomsky constituye un complejo teórico, que intenta dar cuenta de diversos problemas. Cuando hablamos de TCH nos circunscribimos a los elementos explicativos que pertenecen a la sintaxis, a la fonología, a la morfología y a la semántica.

Como se adelantó, estimamos que el PM constituye un ámbito teórico en el que más cambios radicales ha sufrido la teoría chomskiana. Justamente, un problema central es el desplazamiento de los componentes semánticos y fonológicos a áreas de interfase, y el carácter central del mecanismo sintáctico-morfológico en la generación del lenguaje. De modo que, en relación a lo dicho antes, en PM los componentes semánticos y los fonológicos no son propiamente partes o constituyentes de TCH, sino formas de interfase, que juegan un rol central en la emisión y comprensión lingüística, pero no son partes estrictas del componente teórico del PM.

De modo que, explicar el mecanismo de generación oracional en el PM, implica, centralmente, detenerse a dar cuenta de cómo opera el mecanismo computacional sintáctico-morfológico del lenguaje.

Consecuentemente, la reconstrucción deberá mostrar, al menos, alguna ley propuesta en la explicación, sus componentes y las aplicaciones intencionales de los modelos reales que componen la teoría.

2. Explicación científica. Marco metateórico y aplicación al PM

2.1) Dentro de los enfoques más recientes de la problemática de la explicación, en el marco de la CE se ha sostenido que explicar consiste en una subsunción modeloteórica. Así, explicar un fenómeno consiste en subsumir el fenómeno en un *patrón nómico*, donde el fenómeno se inserta como parte de una rama de una red teórica de constricciones nómicas.

Para que podamos hablar de una red teórica, debemos considerar que existe T, donde T es un elemento básico y que existen T', T'', etc., que son otros elementos teóricos relacionados con T mediante una relación de especialización. Los elementos



teóricos constituyen una red arbórea, con T en el vértice superior y los T', T'', etc., como nodos inferiores de la red.

Recordemos brevemente que una para que un elemento teórico T y un elemento teórico T' estén en una relación de especialización se requiere que:

Si $T = M_P, M, M_{PP}, C, L, I$ y $T' = M_{P'}, M', M_{PP'}, C', L', I'$ son elementos teóricos, entonces T' es una «especialización» de T si y sólo si:

- 1) $M_{P'} = M_P$ y $M_{PP'} = M_{PP}$
- 2) $M' \subseteq M, C' \subseteq C, L' \subseteq L, I' \subseteq I$

En (2) se expresa que los modelos actuales que cumplen cierta ley fundamental de T incluyen los modelos actuales de T', ya que estos, cumplen la ley fundamental de T' y, además, la ley fundamental de T.

Cabe agregar que, para poder ser considerada una explicación genuina, la subsunción debe: (a) ser ampliativa, no meramente «fenomenológica»; y (b) darse en el marco de una red teórica no degenerada, es decir, que contenga al menos una ley especial (condición de especialización).

2.2) En el caso de nuestro ejemplo, hablaremos de la red teórica del PM (RPM) como una red arbórea, cuyo elemento básico (BPM) contiene el vocabulario central básico de la teoría, los términos teóricos generales y las leyes fundamentales, y un conjunto de especificaciones de dicho elemento, elementos de los nodos periféricos, que contienen las leyes sintáctico-morfológicas como leyes especiales, que explican diferentes casos de fenómenos del lenguaje humano.

Según el PM el lenguaje es una sucesión estructural de componentes finitos (léxico) generadas por un mecanismo computacional, cuyo educto consiste en frases u oraciones de una lengua humana.

Este mecanismo computacional está compuesto por un conjunto de elementos (léxico) y un conjunto de operaciones, la más importante: merge (ensamble). Asimismo, el mecanismo computacional está regido por ciertas reglas, principios o *constraints*.

Uno de los aspectos centrales de PM será dar cuenta de preguntas como: ¿En qué consiste ese mecanismo estructural?, ¿Cuáles son las reglas, principios o *constraints* que actúan sobre el mecanismo de modo que los *outputs* sean efectivamente frases u oraciones de una lengua (entidades que un hablante competente de una lengua reconoce como tales)?

Según PM, el mecanismo computacional de una lengua interactúa con dos niveles de interfase: la interfase sensorio-motora y la interfase conceptual-intencional.



Un educto del mecanismo computacional tiene una manifestación fonética y fonológica, al mismo tiempo que la expresión tiene una linealidad, esto es, la exterioridad de la manifestación lingüística consiste en una sucesión lineal.

Asimismo, el fenómeno de interpretación semántica es un proceso que requiere que una unidad tal como un lexema, una frase o una oración posean un significado, esto es, conlleven alguna relación de interfase entre la estructura sintáctico-morfológica de aquellas y (en términos muy generales) la referencia –en general extralingüística- de las mismas.

Tomemos un fenómeno lingüístico, la oración:

(1) “*Can eagles that fly swim?*”¹

Un hablante competente del inglés capta que existe una relación entre *can* y *swim*, y no entre *can* y *fly*. ¿Por qué?, ¿Cómo se explica que la pregunta se refiere a si las águilas pueden nadar, y no a si las águilas pueden volar?

BPM contiene una ley general, habitualmente conocida como “principio de dependencia estructural”. El mismo puede enunciarse así:

“En todas las lenguas la relación que mantienen entre sí los diferentes componentes de una oración depende de una estructura jerárquica y no de la sucesión en que aparecen”.

Este principio permite enmarcar la explicación a las preguntas señaladas en rojo. Pero nos faltan más principios explicativos, que serán de menor generalidad, y consecuentemente, de un contenido empírico más restringido.

Podemos acá atender a los elementos teóricos que forman parte de PM, y que resultan especializaciones de BPM: a) el elemento teórico morfológico, y en éste: a1) la determinación del conjunto de lexemas en categorías lexicales; a2) la determinación de las modificaciones flexivas de las categorías lexicales; y b) el elemento teórico de relaciones funcionales: la determinación de las funciones estructurales de los componentes oracionales: núcleo, complementizador, etc.

Chomsky afirma: “Ha sido reconocido durante mucho tiempo que se introducen cláusulas como mínimo por un *Complementizador C*, que indica por lo menos *la fuerza* (declarativas, interrogativas, etc.) y proporciona una posición para los elementos extra-cláusulas, tales como *pueden* (can) en (1).

Además, los Auxiliares son realmente elementos flexivos, así pasa con un Aux conectado a un afijo (si éste no puede quedar solo), como en “Did the eagles that fly swim”. Por lo tanto, una representación más completa de (1), incluyendo la estructura de la frase obvia, es (2), con “can” en la posición C, y *v* y *v** en las posiciones de los

¹ Ejemplo tomado de Chomsky (2011)



elementos inflexionales que rigen respectivamente los predicados [] y el sujeto incrustado” (Chomsky 2011, 272).

La oración (1) posee una cláusula complementizadora. Se admite en la teoría chomskiana de las relaciones funcionales que en algunas lenguas la subordinación tiene un parámetro cuya opción marcada se da a través de cláusulas sustantivas encabezadas por un complementizador y cláusulas relativas e interrogativas encabezadas por un pronombre relativo o interrogativo (además del complementizador).

En la oración (1) “can” es además un auxiliar, que es un elemento inflexional; y existen dos verbos: *v*: swim, y *v**: fly. De modo que el análisis de la oración (1) podría expresarse en (2):

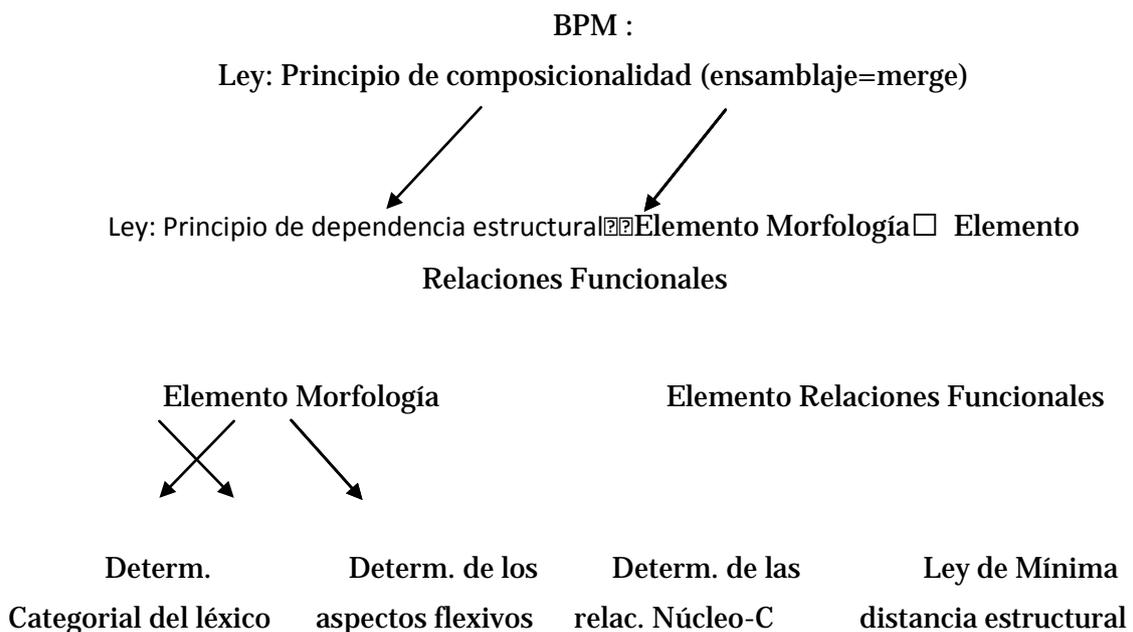
(2) Aux. Can [[eagles Nom that [*v** [fly]] [*v* [swim]]]]?

Así, siguiendo a Chomsky vemos que “Mínima distancia lineal se refiere a las partículas “can” y *v**; mínima distancia estructural se refiere a “can” y *v*. La interpretación sostiene esta última. Mientras que *v* aquí es sólo un dispositivo notacional indicando la posición de interpretación, es en realidad más que eso, como vemos directamente.” (Chomsky 2011, 272)

Para completar la explicación del fenómeno elegido faltaría además dar cuenta del fenómeno de “raising construction” y de la “inversión del auxiliar” que se da en las oraciones interrogativas en algunas lenguas, pero no podemos explayarnos más aquí.

Si quisiéramos representar un esquema de la red arbórea de las leyes y términos teóricos utilizados en la explicación de (1), podríamos figurarnos algo como lo que sigue:

Esquema:





3. Consideraciones finales

En una teoría científica tal como la Mecánica Clásica de Partículas (MC), la determinación de las leyes que operan como principios generales y la de las leyes especiales, ha sido obra de varias realizaciones, entre ellas, en el marco de la CE por Moulines (1980).

En el campo de la lingüística chomskiana una tarea parecida ha sido emprendida por en otros trabajos (Gonzalo 2012, Gonzalo y Balzer 2012 y Parera 2016).

Como hemos dicho arriba, existen diversas teorías chomskianas (en sentido diacrónico), y diversas teorías chomskianas en relación a los núcleos de preguntas que organizan ámbitos del saber lingüístico [teoría gramatical (sintaxis, semántica, morfología); teoría de la adquisición de la lengua; etc.]

El anterior es un pequeño ensayo de ver si es posible pensar una metateoría de la explicación científica –la de la CE- en relación al PM, y, en particular, en relación a lo que es hoy la teoría gramatical.

Si comparamos la MC con PM, las distancias son cercanas en algunos aspectos, y muy lejanas en otros. Son analogables ambas teorías, en cuanto podemos hacer corresponder la presencia de principios generales y leyes particulares en ambas, y pensar cómo en estas últimas podríamos hallar elementos falseadores. Las leyes particulares contienen términos teóricos, pero no sólo éstos, sino también términos no-teóricos que permiten poner en contacto estas leyes con otras leyes de otras teorías, que contribuyen a tender un puente con el orden de la evidencia empírica. En el caso de PM no parece tan sencillo.

La determinación de los términos teóricos no es tan compleja en PM, pero sí lo es la determinación de los términos no-teóricos. Los principios que rigen los elementos teóricos no-básicos contienen un conjunto de términos definidos y caracterizados intrateóricamente, y por ende, parecería casi imposible hallar términos no-teóricos.

Cómo dar cuenta de las oraciones de una lengua produce un número de principios o leyes mínimas que rigen el ensamblaje de elementos lexicales, y un número muy vasto de leyes específicas y constraints que intervienen, no siempre explícitamente, en la explicación de casos particulares.

Un problema derivado es el de la evidencia empírica y la posibilidad de falsadores para PM. Si PM es una construcción de gran poder generalizador, y principios globales que abarcan muchos aspectos de la producción generativa de frases y oraciones, pero no puede prever las condiciones en que la teoría fallaría, entonces las posibilidades de adecuación (o de interpretación favorable a la teoría) resulta ilimitada. He ahí la



distancia mayor con la MC, que es una teoría científica que puede establecer claramente los falsadores potenciales, que podrían destituirla del campo de la ciencia. Lamentablemente, creo que no es el caso de PM.

Bibliografía

- Balzer, Wolfgang.; Moulines, Carlos Ulises y Sneed, Joseph** (1987).: *An Architectonic for Science*. Dordrecht, Reidel.
- Bartelborth, Thomas** (1996a): *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlín: Akademie Verlag.
- (1996b): “Scientific Explanation” en W. Balzer, C. U. Moulines (eds.) *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results*. Berlín, Nueva York, Walter de Gruyter: 23–43.
- (1999). “Coherence and Explanation”, *Erkenntnis*, 50: 209–224.
- (2002). «Explanatory Unification», *Synthese*, 130: 91–107.
- Chomsky, Noam** (1986): *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York, Praeger.
- (1995) *The Minimalist Program*. MIT Press; El Programa Minimalista, Madrid, Alianza.
- (1999) *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Barcelona, Gedisa.
- (2000a) *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2000b) *The Architecture of Language*. Oxford, Oxford University Press.
- (2002) An interview on minimalism, en Belletti y Rizzi (eds.) *On Nature and Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 92-161.
- (2011) “Language and Other Cognitive Systems. What Is Special About Language?” *Language Learning and Development*, 7:4, 263-278
- Díez, J. A.** (2002a). «Explicación, unificación y subsunción teórica» (73–3), en W. González (ed.) *Pluralidad de la explicación científica*. Barcelona: Ariel: 73–3.
- (2002b): “A program for the individuation of scientific concepts”, *Synthese* 130: 13–48.
- (2012): “Explicación científica: causalidad, unificación y subsunción teórica» en Peris Viñé, L. M. (ed.) *Filosofía de la ciencia en Iberoamérica. Metateoría Estructural*. Madrid, Tecnos: 517–556



- Forge, John** (2002): "Reflections on Structuralism and Scientific Explanation", *Synthese*, 130: 109–121.
- Friedman, Michael** (1974): "Explanation and Scientific Understanding". *The Journal of Philosophy*, vol. 71, N° 1: 5–19.
- Gonzalo, Adriana** (2012): "Reflexiones sobre los cambios modélicos del Programa Chomskiano", en Peris Viñé, L.M. (ed.) *Filosofía de la ciencia en Iberoamérica: Metateoría Estructural*. Madrid, Ed. Tecnos: 183-207.
- Gonzalo, Adriana y Balzer, Wolfgang** (2012): "A Reconstruction of the 'classical' Linguistic Transformational Theory". *Metateoría*. Vol. 2, Nro 2 : 25-49.
- Hempel, Carl** (1966): *Philosophy of Natural Science*. New Jersey: Prentice–Hall.
- Hempel, Carl; Openheim, Paul** (1948): "Studies in the Logic of Explanation", **Philosophy of Science 15: 567–579.**
- Kitcher, Philip** (1976): "Explanation, Conjunction and Unification», *The Journal of Philosophy*, vol. 73: 207–212.
- (1981): "Explanatory Unification", *Philosophy of Science* 48, 507–531.
- (1989): "Explanatory unification and the causal structure of the world" in Kitcher y Salmon (eds.) (1989). *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press: 410-506.
- (1993). *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P.; Salmon, W.** (1989): *Scientific Explanation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lewis, David** (1973): "Causation", *Philosophical Papers I*. Oxford: Oxford University Press: 159-213.
- (1986): "Causal explanation" en *Philosophical Papers II*. Oxford: Oxford University Press: 214-240.
- Moulines, Carlos Ulises** (1980): *Exploraciones metacientíficas*. Madrid: Alianza.
- (2005): "Explicación teórica y compromisos ontológicos: Un modelo estructuralista", *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, N° 37: 45–53.
- Parera, Griselda** (2016): "Explicación científica: subsunción y ampliación teórica en la lingüística chomskiana de los años '80", Tesis doctoral, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Salmon, Wesley** (1984): *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton UP: Princeton New Jersey.
- (1989): "Four Decades of Scientific Explanation" en P. Kitcher, W. Salmon (eds.) *Scientific Explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 3–219
- (1998): *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press.



—— (2002a): “Explicación causal frente a no causal” en W. J. González (ed.).
Diversidad de la explicación científica. Barcelona: Ariel: 90-116.

—— (2002b): “La estructura de la explicación causal” en W. J. González (ed.)
Diversidad de la explicación científica. Barcelona, Ariel: 141-160

Sneed, Joseph (1971): *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht,
Reidel.

Stegmüller, Wolfgang (1976): “Accidental (“Non Substantial”) Theory Change and
Theory Dislodgement: to What Extent Logic can contribute to a Better
Understanding of Certain Phenomena in Dynamics of Theories”, *Erkenntnis*, 10.



Consideraciones sobre los valores en clave estructuralista

Luis Miguel Peris-Viñé

perisv@ugr.es

Universidad de Granada, España, UGR

Resumen

Defenderé una concepción semántica reticular sobre los valores y propondré que la metateoría estructural puede expresar dicha concepción con los recursos que emplea normalmente para el análisis de la ciencia. Los valores serán concebidos como propiedades teóricas de los hechos y se primará la identificación de valores frente a la evaluación de valores. Se asumirá que la teoría axiológica se ocupa de los valores y no de la elección de valores que efectúan los agentes. Se defenderá que la distinción neutral - ideológico puede reconvertirse en las distinciones neutral - no neutral e ideológico – no ideológico.

Palabras clave: valor/ identificación de valores / teoría axiológica / metateoría estructural



1 Una concepción semántica reticular sobre los valores

Parto de una perspectiva básica según la cual un valor, en un sentido intuitivo y genérico, es un logro o resultado de los hechos y de los objetos. Más en concreto, los valores son consecuencias que se derivarían de la existencia de cierto objeto, de la ocurrencia de cierto suceso o de la realización de cierta acción, independientemente de si son consecuencias deseadas o no por un agente. Esta perspectiva básica, al concebir los valores como logros de los hechos y en particular de las acciones, permitirá apreciar el papel del *conocimiento* en los procesos de identificación de tales logros y el papel de los valores en los ámbitos de la *acción*. Además ello permitirá diseñar un proyecto de vinculación general entre conocimiento y acción en términos de valores. Esa vinculación está basada en la separación de dos aspectos muy diferentes: las apuestas ideológicas de los agentes, la realización efectiva de tales apuestas. Esta separación es posible porque nuestra perspectiva prioriza los procesos de comprobación de las *realizaciones* de valores frente a los procesos de *elección* de valores, lo que refuerza la posibilidad de identificar valores sin la necesidad previa del un juicio de valor de agente. Pero identificar valores no es lo único que podemos hacer con los valores.

1.1 Acciones sobre los valores

Atendamos a las distintas acciones o tareas que, como agentes usuarios o como agentes teóricos, podemos desarrollar en nuestra interacción con los valores. Aunque no completa, la siguiente lista es representativa: conceptualizar un valor, describir los hechos o sistemas en los que puede realizarse un valor, identificar (la instancia de) un valor en los hechos o sistemas donde se realiza (y consiguientemente adscribir ese valor a los hechos), evaluar un valor (elegirlo o rechazarlo), tener o disponer de un valor, recomendar un valor como meta, desear un valor como meta, imponer un valor, ocultar un valor, reprimir un valor.

Entre esas acciones existen relaciones diversas. Algunas de estas acciones se realizan en determinado orden, otras son dependientes entre sí, y algunas de ellas están incluidas en otras. Aunque también algunas son independientes entre sí. En la literatura especializada el tratamiento de los valores se ha realizado casi de modo exclusivo a través de su mención en *juicios de valor*, es decir se ha priorizado el análisis de la *evaluación* de los valores. En los juicios de valor un agente expresa, como



resultado de una evaluación, la aceptación o el rechazo de cierto valor. La evaluación de un valor procede por comparación con otros valores u otros aspectos relevantes, o por opciones puras. En la concepción general sobre los valores aquí propuesta se le dará prioridad no a la evaluación de los valores sino a la *identificación* de los valores. No obstante, los juicios de valor deberían ser comprendidos dentro de esta perspectiva que prioriza los procesos de identificación, y para ello habría añadir a los enunciados de identificación correspondientes otros factores pertinentes ulteriores. Es decir, enfrentados a la disyuntiva de elegir sobre qué versa la *teoría axiológica*, si sobre los *valores* o sobre las *elecciones de valores que efectúan los agentes*, aquí se ha optado por lo primero. Si bien es cierto que hay sitio para ambos tipos de teorías, y también para estudiar sus interdependencias.

Los *enunciados de identificación* de valores establecen la presencia o ausencia de cierto valor en cierto hecho, objeto u acción. Dicha presencia puede concebirse como la realización de cierto valor conceptualizado previamente. Dado que un mismo valor puede realizarse en distintos hechos, puede hablarse de instancias distintas de un mismo valor. La instancia de un valor es el modo particular en el que ese valor se realiza en un determinado hecho.

1.2 Implicaciones de la prioridad de la identificación de valores

Optar por los procesos de identificación en lugar de los de evaluación conlleva algunas consecuencias. En primer lugar ello permite dar cuenta de aquellas situaciones en las que podemos detectar la presencia de cierto valor sin depender de la existencia de un juicio de algún agente respecto de su aceptación o rechazo, y por tanto nos facilitaría acotar la contribución de los *sujetos* sólo a determinadas fases del análisis.

Otra consecuencia es que permite desarrollar una posición según la cual los valores son *propiedades asignables a las cosas*, los sucesos, los procesos o las acciones, y ello puesto que son abordables con los recursos cognitivos usuales mediante los que en general abordamos las propiedades que predicamos del mundo. Lo que defiende en este punto es que en los procesos de identificación de las propiedades cognoscibles usuales y en los procesos de identificación de los valores se emplean recursos parcialmente semejantes, y que también son semejantes las dificultades que conllevan. Esto hace que podamos considerar semejantes esas propiedades usuales y los valores. Entre esos recursos cognitivos se encuentran no sólo la ciencia, en sus distintas



manifestaciones y bajo la forma de teorías, sino también las metateorías y en particular la filosofía de la ciencia, y más en particular la metateoría estructural.

Por otro lado, esta concepción de los valores que los presenta como propiedades adquiere plausibilidad cuando comprobamos que, al igual que otras propiedades, la identificación de valores presenta los siguientes rasgos:

1. los valores no actúan si no están realizados en objetos o en hechos;
2. los valores no son identificables de un modo directo (en cualquier sentido de 'directo', mediante alguna capacidad humana específica y de acción inmediata, o sin relación mediadora con otras propiedades), sino que su identificación pasa por identificar ciertos efectos o trazas de su existencia;
3. los valores no consisten en sucesos, prácticas, acciones u objetos, sino en algo que adscribimos a éstos, por lo que la mera descripción de hechos y objetos no vale como identificación de un valor;
4. la caracterización de un conjunto de hechos no da lugar a la identificación de un valor;
5. no existe un conjunto, máximo, cerrado de valores, pues el mundo no nos limita la conceptualización ni la adscripción de valores al mundo;
6. la identificación de los valores pasa por identificar ciertas relaciones entre los componentes de los hechos en los que se realizan y también ciertas relaciones con otros valores;
7. la identificación de los valores requiere un determinado y complejo cuerpo ideológico previo que establezca los componentes y las relaciones relevantes

Estos rasgos de la valores no sólo hacen posible su equiparación con propiedades cognoscibles en general, sino que los asemeja a esas propiedades cuando las reconstruimos como *propiedades teóricas*. Es decir, la concepción de los *valores como propiedades de los hechos* y de las acciones adquiere plausibilidad cuando logramos equiparar los valores a propiedades teóricas y, por consiguiente, cuando logramos usar los recursos empleados para identificar las nociones teóricas como una guía adecuada para la identificación de los valores.

1.3 Realización de valores

Un valor es una entidad conceptual que puede o no realizarse en hechos. Los valores se realizan en hechos y los hechos realizan valores. Los *valores* y sus *realizaciones* pertenecen a niveles ontológicos, epistémicos y pragmáticos de un orden diferente.



Niveles entre los que ciertamente se dan interdependencias. Cabría caracterizar esas posibles interdependencias en términos generales o desentrañarlas respecto de algún entramado particular de valores. Asumimos pues que los valores y sus realizaciones aparecen en *redes complejas*, en las que sus peculiaridades ontológicas, epistémicas y pragmáticas se muestran entrelazadas.

La conexión de *realización básica*, r , se dan entre hechos y valores. Se trata de una relación diádica que asigna valores a hechos.

$$r = \{ \langle h, v \rangle \mid \text{el hecho } h \text{ realiza el valor } v \}$$

El dominio de la relación r es el conjunto de todos los hechos que realizan algún valor:

$$Dr = \{ h : \exists v \langle h, v \rangle \in r \}$$

El rango de la relación r es el conjunto de todos los valores que son realizados por algún hecho:

$$Rr = \{ v : \exists h \langle h, v \rangle \in r \}$$

La inversa de r , la relación r^{-1} asignará a cierto valor un hecho en el que se realiza:

$$r^{-1} = \{ \langle v, h \rangle : \langle h, v \rangle \in r \}$$

Ni r ni r^{-1} son funciones, pues un mismo hecho puede realizar distintos valores y un mismo valor puede realizarse en hechos distintos. Esto refleja el que, en general, no podamos hablar de *el* valor que un hecho realiza, ni de *el* hecho en el que un valor se realiza. No obstante sí podemos hablar del *conjunto de valores* que un hecho realiza y del *conjunto de hechos* en los que un valor se realiza. Las relaciones r y r^{-1} sirven para representar el resultado de la *identificación* de valores.

Aunque venimos insistiendo en que la *relación de realización* se da entre hechos y valores tenemos que contemplar los casos en los que un valor se realiza no en un hecho sino en otro valor. Por ejemplo, podríamos aceptar que el valor *libertad* realiza el valor *paz*, y que a su vez el valor *paz* realiza el valor *felicidad*. Es decir, podríamos entonces definir una conexión de *realización derivada*, r' , entre valores, en la que un valor se realiza en otro valor, no en un hecho.



A partir de estas nociones, aplicadas a los *procesos de identificación*, podrían reconstruirse los *procesos de evaluación* de valores. Habría que tener en cuenta que la evaluación (adopción o rechazo) de un valor v se produce en atención a los hechos que realizan ese valor v , a los otros valores distintos a v también realizados por tales hechos y a los valores realizados por v . Asimismo habría que considerar que las decisiones se adoptan a veces por comparación entre valores y a veces por opciones puras hacia valores absolutos.

2 Algunos recursos de la metateoría estructural para expresar la concepción semántica reticular de los valores

Quisiera defender que la metateoría estructural, con su enfoque semántico, dispone de recursos específicos para expresar esta concepción semántica reticular de los valores que los concibe como propiedades teóricas que se realizan en hechos.

La relación modelística (semántica) fundamental en las ciencias empíricas viene expresada por la *aserción empírica* asociada a toda teoría empírica. Básicamente es una afirmación de que ciertos sistemas del mundo satisfacen la teoría. Es decir, expresa la conexión semántica entre la teoría y su significado representado éste por los sistemas en los que aquélla se muestra verdadera, sus *modelos*. Así, tenemos una *teoría*, sus *modelos* y una *aserción semántica* que expresa un compromiso de que ciertos sistemas del mundo son modelos de la teoría. Las teorías se realizan en sus modelos, y mediante aserciones semánticas expresamos nuestros compromisos al respecto. Desde un enfoque semántico, ni las teorías ni sus modelos son verdaderos o falsos. Son objetos que podemos usar como instrumentos. Ni los objetos ni los instrumentos son cosas que pueden ser verdaderas o falsas. Lo que puede ser verdadero o falso son las aserciones semánticas.

Respecto de los valores cabría afirmar lo mismo: ni los valores (ni las ideologías en las que se integran), ni sus realizaciones son verdaderos o falsos. Lo que puede ser verdadero o falso es cierto enunciado que asevere que cierto hecho (objeto, acto o suceso) realiza determinado valor, o realiza determinada conexión entre ciertos valores agrupados según cierta ideología. Es decir, lo verdadero o falso es una aserción semántica que asevere que cierta situación realiza cierto valor individual aislado o que es un modelo de cierta ideología. Los *modelos de una ideología* serán sistemas del mundo en los que se realizan las dependencias entre los valores y sus realizaciones con las que esa ideología se compromete.



Son conocidos los inconvenientes que en la teoría de la ciencia ha ocasionado el oponer *observacional* a *teórico*. Esta dicotomía se ha reconvertido en las distinciones *observacional--no observacional* y *teórico--no teórico*. Sabemos que la determinación de la magnitud de ciertas nociones presupone asumir la validez de cierta teoría *T*. Esto implica que todo procedimiento empleado en determinar la magnitud de tales nociones es un modelo de *T*, es decir que puede ser descrito como un sistema del mundo que satisface la leyes fundamentales de *T*. Esas nociones son las *T-teóricas*. Existen otras nociones en *T* que son *no-T-teóricas*, en el sentido de que alguno de los procedimientos de determinación de sus magnitudes puede ser descrito como un sistema que no satisface las leyes de *T*. Además cabe la posibilidad de que lo *no-T-teórico* sea a la vez *T'-teórico*, donde *T'* es distinta y quizás antecedente a *T* en un sentido temporal o conceptual. Pues bien, en atención a razones semejantes, propongo que la dicotomía *neutral-ideológico* se reconvierta en las distinciones *neutral --no neutral* e *ideológico --no ideológico*. Y es que los inconvenientes que en la teoría de la ciencia ha ocasionado el oponer *observacional* a *teórico* son parejos a los que ha ocasionado en la teoría de los valores el oponer *neutral* a *ideológico*.

Si la identificación de valores requiere de hechos también requiere de una teoría o *ideología* que conozca tales hechos. No podemos identificar valores sin hechos y sin ideología, por las mismas razones que no podemos identificar propiedades sin hechos y sin teoría. La identificación de un valor requiere la asunción de ciertos compromisos previos, compromisos que podrán ser más o menos elaborados, más o menos conscientes y explícitos. En ocasiones tales compromisos constituyen una completa ideología, en la cual se integrará ese valor y otros relacionados con él. Esa ideología expresará un compromiso genérico respecto de la interrelación de todos esos valores. Además de este enfoque general, lo que definiendo, como algo más contundente, es que ciertos valores sólo serán identificables desde cierta posición ideológica determinada, sin cuyo concurso no será posible establecer ni tan siquiera su presencia. Son *valores dependientes de esa ideología*. No es que su propuesta o defensa requiera partir de una ideología, sino que es su misma *identificación* lo que está en juego y lo que depende de esa ideología.

Estas consideraciones hacen posible en principio trasladar al estudio de los valores los recursos que la metateoría estructural ha desarrollado para distinguir entre nociones *T-teóricas* y *no-T-teóricas* respecto de cierta teoría *T*. En el caso de los valores el resultado esperado sería poder distinguir entre valores *I-ideológicos* y *no-I-ideológicos* respecto de cierta ideología *I*. Formulemos un *criterio de ideologicidad* en línea con el criterio de teoricidad de la metateoría estructural: si todo *método de*



identificación de cierto valor v presupone cierta ideología I , diremos que v es *I-ideológico*; en cambio, si existe un *método de identificación* de v que no presupone la ideología I , diremos entonces que v es *no-I-ideológico*.

En la posibilidad de concebir los valores en términos de un criterio de ideologicidad en línea con el criterio de teoriedad de la metateoría estructural se expresan algunos de los rasgos sustanciales de los valores que la concepción semántica reticular defendida aquí pone de manifiesto: su vinculación con los *hechos* y su dependencia de las *ideologías*. Pero existen otros rasgos o fenómenos característicos de los valores que pueden ser entendidos a partir de su reconstrucción mediante la metateoría estructural. Mencionaré dos muy básicos: los fenómenos de *especialización* de valores y los fenómenos de *cambio* de valores. Estos últimos, además, brindan la posibilidad de comprender la *desaparición de valores* y la razón por la que a veces consideramos que existen *valores neutrales*, no ideológicos.

Los análisis de los procesos de especialización entre teorías que la metateoría estructural ofrece podrían ser empleados para el análisis de los valores. En particular para dar cuenta de la disposición jerárquica en la que individualmente suelen aparecer los valores (especialización entre valores) y también para representar ciertas dependencias entre ideologías (*especialización entre ideologías*). En general, los fenómenos de cambio de valores irán asociados y serán dependientes de cambios en la ideología a la que pertenezcan los valores afectados. En ciertos casos estos cambios impedirán identificar cierto valor antiguo (*desaparición de valores*) y en otros nos llevarán a concluir que ciertos valores son neutrales o no ideológicos. Si aplicamos la distinción entre *I-ideológico* y *no-I-ideológico* podremos concluir que los valores supuestamente neutrales son en realidad *I-ideológicos* respecto de una ideología I muy básica (*atavismo ideológico*), respecto de una ideología que con el paso del tiempo ha llegado a ser mayoritariamente compartida (*homogeneización ideológica*) o respecto de una ideología impuesta como neutral desde instancias poderosas (*deflación ideológica*).



Simposio 8

Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural.

Aspectos éticos-políticos:

marxismo e historia de las ideas



Lo político en los buenos aires. El devenir de la república naciente en el diecinueve rioplatense

Silvana Carozzi · Maximiliano Ferrero
sccarozzi@gmail.com · maxiferrero09@gmail.com
UNR CIUNR/UNL · UNL

Resumen

Nuestro trabajo pretende reponer filosóficamente la empresa política del diecinueve rioplatense en torno al devenir semántico de una república naciente. Esto es, dar cuenta, desde los lenguajes políticos de los publicistas rioplatenses que va imponiéndose un abandono del modelo republicano ciceroniano y clásico en función del modelo republicano moderno y liberal, ligado el primero al momento revolucionario y el segundo a la construcción de un Estado moderno. Para ello tomaremos principalmente escritos de Mariano Moreno y del primer Monteagudo como representantes de una idea de república anclada en la virtud ciudadana y por otra parte, al Alberdi posterior a los años '40 por ser quien, de forma más vehemente, deja de lado una sociabilidad del patriotismo por la del cálculo de los intereses. Reconozcamos que esta nueva forma de pensar la convivencia había estado, de algún modo ya presente, aunque más tibiamente que en Alberdi, en el segundo Monteagudo.

Palabras clave: República / virtud / intereses



Después de la crisis de la monarquía española y las declaraciones de independencia latinoamericanas, la amplia mayoría de las naciones en formación del continente adoptaron constituciones republicanas. No obstante, a fines del siglo XVIII o principios del XIX, “República” es un concepto polisémico que puede ser utilizado como referencia a una tradición filosófico – política, a una forma de gobierno representativa o un régimen antimonárquico.

En general, existe cierto consenso en reconocer dos tradiciones filosóficas republicanas, una clásica – que colocaba su centro de gravitación en torno a la virtud cívica del ciudadano - y otra moderna o liberal, más preocupada por asegurar jurídicamente ciertos derechos y libertades individuales y limitar el poder de los soberanos absolutos. Esta dicotomía es identificada por Aguilar Rivera como la oposición de una república sustantiva o “densa” frente a la que denomina “epidérmica”. Mientras que, según este autor, la primera haría referencia a “un cuerpo político autosuficiente conformado por ciudadanos libres capaces de determinar autónomamente sus propios fines”¹ que se sostiene sobre una virtud ciudadana entendida como la capacidad de preferir el bien común al individual, la “epidérmica”, en tanto sistema representativo, electivo y constitucional se opone a la monarquía como forma de gobierno. En otras palabras, la república “densa” hace referencia a una comunidad política, mientras que la “epidérmica” a una forma de gobierno.

Nuestro trabajo pretende proponer la existencia de ese pasaje ya en el primer quinquenio revolucionario del Río de la Plata, una operación política que, siguiendo la nomenclatura propuesta por Natalio Botana, podríamos reconocer como el tránsito de la “República de la virtud” a la “República del interés”². A lo largo del siglo XIX y en los lenguajes de algunos publicistas rioplatenses, creemos, se hace cada vez más patente el abandono del modelo republicano ciceroniano clásico, para aproximarse a uno más ligado al cálculo de los intereses individuales, abandono del cual, trataremos de dar cuenta. Siguiendo a Botana, el papel de Montesquieu adquiere preponderancia en tanto cumple el rol de bisagra entre ambas tradiciones republicanas puesto que fue capaz de articular las respuestas de los antiguos con los interrogantes de los modernos³. Y esto, porque fue de los primeros en descartar la idea de origen platónico según la cual el comercio actúa como un dispositivo corruptor de las costumbres morales. Pero, lo que para el autor de *Del espíritu de las leyes* podía coexistir armoniosamente (comercio y

¹ Aguilar Rivera, J: “Dos conceptos de República” en Aguilar Rivera (coord.): *El republicanismo en Hispanoamérica*, México, FCE, 2002, p. 69.

² Botana, N: *La tradición Republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

³ Ídem. P. 28.



virtud) se irá divorciando a partir de las obras de teóricos como Smith o Mandeville, hasta el punto de que el primero de los términos de la ecuación adquirirá cierta preeminencia en la república moderna, mientras que la virtud clásica se irá cubriendo con el velo del interés.

El lenguaje republicano de los hombres de mayo

En la época de los Borbones, la idea de soberanía remitía a lo que es “alto, extremado y singular. 2. Altivo, soberbio o presumido. 3. El señor que tiene el dominio y manejo de sus vasallos, absoluto, y sin dependencia de otro superior”⁴.

Sobre la idea de *soberanía* construida como un poder que “*superiorem non recognoscens*”, la “soberanía – majestad” era comprendida como el peldaño superior de un “orden jerárquico de distribución diferenciada de prerrogativas y honores” que a partir de una referencia trascendente, articulaba en la figura del monarca una pluralidad de cuerpos y territorios⁵. Si bien, durante la segunda mitad del siglo XVIII la monarquía española sería atravesada por la polémica disparada por el intento de la corona de imponer un imaginario absolutista⁶, el rey era el elemento que confería la unidad a todo el territorio del reino. Por esta razón, la ausencia del rey, luego de las abdicaciones, conllevó una profunda transformación de los imaginarios políticos que, al menos en el Río de la Plata, implicaría hacer frente a una grieta que la monarquía nunca había abierto: la necesidad de generar un nuevo poder soberano, o bien, de crear una legitimidad política de carácter inmanente.

Dicha herida, (*vacatio regis* y *vacatio legis*, al decir de Antonio Annino) intentaría ser suturada en los lenguajes políticos de Mariano Moreno y el primer Bernardo de Monteagudo con propuestas que apelan a un republicanismo que encontraría sus fuentes en el mundo clásico, vetado a partir de autores de la Ilustración francesa y del ginebrino Juan Jacobo Rousseau.

Sostiene Moreno: “Pereció Esparta, dice Juan Jacobo Rousseau, ¿qué estado podrá lisonjarse, de que su constitución sea duradera?”⁷ Y dice también en referencia al filósofo ginebrino que “nuestra divisa debe ser la de un acérrimo republicano”⁸. En la

⁴ *Diccionario Usual* de la Real Academia Española, 1791, p. 769.

⁵ Calderón, M y Thibaud, C: *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780-1832)*, Colombia, Taurus, 2010, p. 36.

⁶ Ver De Gori, E: *La República patriota*, Buenos Aires, EUDEBA, 2012

⁷ *Gaceta de Buenos Aires*, 2 de noviembre de 1810

⁸ Ídem, 28 de octubre de 1810.



misma línea, Monteagudo comenta en un artículo titulado *Crimen de lenidad* que “[y]o me he propuesto en todas las gacetas que dé al público, no usar otro lenguaje, que el de un verdadero republicano; y de no elogiar, ni deprimir jamás en mis conciudadanos, sino la virtud y el vicio”⁹. Y teniendo en claro que “la salud pública es la única ley que debe consultarse” no duda en recurrir “a un dictador que responda de nuestra *libertad*”¹⁰, esto es, a una institución de la república romana clásica para tiempos excepcionales, que en el *El Contrato Social* de Rousseau merece un capítulo completo.

En medio de un lenguaje adornado con numerosos ejemplos heroicos de la antigüedad, este personaje que escribía siempre “LIBERTAD” con todos los caracteres en mayúsculas, promovía una ética jacobina estoica con el fin de contribuir a la instalación pública del modelo del patriota y del ciudadano-soldado¹¹ porque “para ser libre, se necesita obrar con energía y fomentar la virtud”¹². La virtud clásica, en tanto es la entrega al bien público, se traducía como patriotismo, y ese bien común era identificado con la libertad de la patria.

Por tanto, se es libre en la medida en que se es ciudadano de un Estado libre. Esta forma de entender la libertad parece estar asociada al ideal clásico de la *civitas libera*, recuperado por Rousseau. Dicha tradición, siguiendo a Skinner¹³, se caracteriza fundamentalmente por dos cuestiones. Por un lado, actualizar la metáfora del cuerpo político y por otro, subordinando la idea de libertad individual, priorizar la libertad de la polis, recuperando la idea de que ésta ostenta prioridad ética, histórica y gnoseológica.

La primera de estas ideas nos interesa particularmente porque, presente en Rousseau y, a nuestro ver, en la primera generación de los revolucionarios de Mayo, se inscribe en la tradición organicista ciceroniana de entender la comunidad política como cuerpo. Y esto que antiguamente se llamaba *civitas* se denominará “República”, denominación otorgada en el Libro II (cap VI) de *El Contrato Social* a “todo gobierno legítimo” sin distinción (como explica Rousseau en una muy aludida nota al pie) respecto de su especie, democrática, aristocrática o monárquica¹⁴.

⁹ Ídem, 27 de diciembre de 1811.

¹⁰ *El Mártir o Libre*, 29 de marzo de 1812

¹¹ Para el tema de una ética sacrificial y estoica ver Carozzi, S: *Las filosofías de la Revolución*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, Cap. IV.

¹² *Mártir o Libre*, 25 de mayo de 1812

¹³ Skinner, Q: *La libertad antes del liberalismo*, España, Taurus, 2004

¹⁴ Rousseau JJ: *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, 2003, L I, cap. VI, p. 48



Rousseau se propone en *El Contrato Social* “examinar el acto por el cual un pueblo es un pueblo” puesto que este acto “es el verdadero fundamento de la sociedad”¹⁵. Según prosigue, “este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo” por el cual “adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad”¹⁶. Para Rousseau entonces, el pacto es la instancia de autoinstitución del cuerpo político. Ahora bien, en relación con los acontecimientos rioplatenses, la Revolución debía afrontar la exigencia de crear un poder soberano frente a la *vacatio regis*, lo que rousseauianamente entendido, implica crear la comunidad o el cuerpo político. En la *Gaceta* del martes 13 de noviembre Moreno sostiene que, estando el reino acéfalo “no sólo cada pueblo reasumió la autoridad que de consuno habían conferido al Monarca, sino que cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social, de que derivan sus obligaciones, que liga al rey con sus vasallos. [...] Los vínculos, que unen el pueblo al rey son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos”¹⁷. Después de distinguir, según vemos, el pacto de sujeción y el de asociación, es claro que el contrato *ex nihilo* rousseauiano brinda elementos a Moreno para entender la situación rioplatense, puesto que, frente a la carencia de una nacionalidad o constitución histórica, apelar a la figura del contrato voluntario de la propuesta del ginebrino es una solución posible para los males de la disociación¹⁸.

Ahora, si por un lado Moreno considera que los pueblos reasumen la soberanía, también sostiene que “la verdadera soberanía de un pueblo nunca ha consistido sino en la voluntad general del mismo; que siendo la soberanía indivisible e inalienable, nunca ha podido ser propiedad de un hombre solo”¹⁹. Moreno entonces, se ve inmerso en una “mixtura conceptual de proveniencias múltiples, de lecturas combinadas, en las que efectivamente no están ausentes los motivos de la tradición política suareciana” ni “las ideas provenientes de la recepción de Rousseau”²⁰.

Para Cicerón, la república es “la cosa del pueblo, y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses”²¹. El jurisconsulto romano agregará que para que una “República” sea duradera, deberá estar regida por alguna autoridad que puede ser de uno solo, de los mejores, o adquirir un carácter popular.

¹⁵ Ídem, L I, cap. V, p. 45.

¹⁶ Ídem, L I, cap. VI, p. 48.

¹⁷ *Gaceta de Buenos Aires*, 13 de noviembre de 1810

¹⁸ Cfr. Silvana Carozzi, *op. cit.*, p. 133.

¹⁹ *Gaceta de Buenos Aires*, 15 de noviembre de 1810.

²⁰ Carozzi, S, *op. cit.* P. 113

²¹ Cicerón: *De la República*, México, UNAM, 2010, p. 24



Cada uno de estos géneros o formas de gobierno²² se encuentran incorporados en un circuito de cambios en el que a cada declinación de una forma de gobierno, corresponde otra, en sucesión. En referencia a estos ciclos, Cicerón sostiene que “preverlos cuando amenazan al gobernar a la república, moderando su curso, es propio de un gran ciudadano”. Lo que intentamos mostrar aquí, es que cuando Cicerón se refiere a la “República” no la entiende como una forma de gobierno, o como un particular ordenamiento institucional, sino un tipo de comunidad de ciudadanos reunidos por un vínculo político que constituye lo común y que la transforma en más que un mero agregado de individuos. Para decirlo rousseauianamente, se trata de un cuerpo moral, una reunión fraterna también muy apoyada, para los rioplatenses, en la ética de la catolicidad. Pero para que haya *res publica* debe existir un “consenso de derecho o una comunidad de intereses” porque “una multitud dispersa y errante se había convertido en un estado por medio de la concordia”²³. Cicerón remarca que la República es tal, en la medida en que puede asegurarse la unidad del cuerpo político, de ahí la aparición de ese ideal unanimista que encuentra en la diversidad de intereses el principio de las discordias: “es muy fácil la concordia en aquella república en la cual todos tienen los mismos intereses; que de la variedad de intereses nacen las discordias, puesto que una cosa es ventajosa para unos, otra para otros”²⁴.

La idea unanimista es también habitual en la mayor parte del siglo XIX nuestro, y Monteagudo, por ejemplo, no escapa a la regla cuando consideraba que las facciones crean los “partidos que devoran al estado”²⁵. La República se caracterizará entonces por una relación armónica de sus elementos constitutivos. Y esa unidad reposa en la virtud, una propiedad del alma siempre dispuesta a sacrificar las pasiones o intereses egoístas en función del bien común. Y en esa línea, Pazos Kanki sostiene desde las páginas de *El Censor* que

“El cuerpo político del estado guarda una admirable analogía con el cuerpo físico; y a la manera que la vida de este consiste, en que cada miembro ejerza sus peculiares funciones obrando todos los órganos en el todo, pero cada uno en su clase [...], así la vida del cuerpo político consiste en que todos los miembros trabajen por la conservación del todo. Una república bien ordenada es como un instrumento

²² En realidad, las formas de gobierno son cuatro. Cicerón agregará después la mejor forma de gobierno posible: el gobierno mixto, que a su juicio mejor resguarda la libertad.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem*, p.28.

²⁵ *Mártir o Libre*, 4 de mayo de 1812



músico, en que de la desigualdad de las cuerdas, y diversidad de sonidos resulta la consonancia”²⁶.

El republicanismo póstumo del interés en Alberdi

En un escrito redactado casi al final de su vida y publicado póstumamente, denominado *La omnipotencia del estado es la negación de la libertad individual*, Alberdi retoma ideas básicas del liberalismo clásico para condenar ese modelo de libertad antigua asentado sobre el patriotismo y la virtud guerrera que no permite el desarrollo de la libertad de los modernos²⁷: “[L]a patria, tal como la entendían los griegos y romanos, era esencial y radicalmente opuesta a lo que por tal entendemos en nuestros tiempos y sociedades modernos. Era una institución de origen y carácter religioso y santo [...] La patria así entendida era y tenía que ser la negación de la libertad individual”²⁸. Como sostiene Jorge Dotti, en el Río de la Plata, aún “[F]alta vencer la batalla por la emancipación de la sociedad civil”²⁹, y, en el imaginario alberdiano, es en esta segunda emancipación de carácter interno donde se enfrentarán dos modelos de república: por un lado el de las sociedades grecorromanas anteriores al cristianismo en el que “la patria es libre en cuanto no depende del extranjero; pero el individuo carece de libertad en cuanto depende del Estado de un modo omnímodo y absoluto”, modelo que aún persiste en el Río de la Plata³⁰. Por otro lado, el modelo anglosajón, basado en el Estado limitado y la seguridad de una esfera de libertad personal. Con claras resonancias de la obra de Adam Smith, Alberdi sostiene que los países del Norte deben su opulencia “al poder de sus individuos. Son el producto del egoísmo más que del patriotismo” [porque] “haciendo su propia grandeza particular, cada individuo contribuyó a labrar la de su país”³¹. La fuente de la nueva legitimidad

²⁶ *El Censor*, 11 de febrero de 1811

²⁷ La fuente principal de este ensayo es sin dudas *La cité Antique* del historiador francés Fustel De Coulanges, pero no escapa tampoco del impacto de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y principalmente de la obra de Benjamin Constant. Dado el tema central del ensayo, la famosa conferencia sobre la libertad de los antiguos y de los modernos de 1819 recorre todo el texto.

²⁸ Alberdi, J: *La omnipotencia del estado es la negación de la libertad individual*, en OC, T VIII, p. 299.

²⁹ Dotti, J: *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2011, p. 53.

³⁰ Alberdi, J: Op. Cit., p. 300. “... y la república como el virreinato colonial, siguió entendiendo el poder de la patria sobre sus miembros como lo entendieron las antiguas sociedades de Grecia y Roma” (p. 303)

³¹ Ídem, p. 301. Ver Smith; A: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 2010, L I, cap. II.



republicana reposará ahora sobre un “egoísmo bien entendido”³², esto es, en el individuo que disfruta de sus libertades civiles y gracias a ellas contribuye al progreso individual y social. El camino a la civilización, en el que está inscripto el desarrollo histórico de los pueblos no es posible sin el desarrollo del comercio y de la industria.

La idea originalmente moderna y montesquiana de las ventajas civilizatorias del comercio, en la medida en que “el efecto natural del comercio consiste en conducir hacia la paz”³³, será retomada por Constant y atravesará vertebralmente gran parte de su obra. El liberalismo clásico generará una imagen del intercambio como un medio pacificador que iguala a las naciones y sustituye las guerras. Esta insistencia en los efectos sociales del desarrollo del comercio y la industria recorrerá también gran parte de la obra de Alberdi, fundamentalmente cuando ya en su madurez proponga para su proyecto de constitución nacional un nuevo formato educativo que, orientado hacia esa preferencia, combata el modelo del héroe militar. De esta forma, optará por un proyecto migratorio para el Río de la Plata y por una educación que se hace por el ejemplo de los hábitos laboriosos y productivos de las naciones más civilizadas.

Consideraciones finales

Para abordar la pregunta sobre los devenires semánticos de la república rioplatense es preciso distinguir al menos dos momentos, uno que corresponde a la creación de un nuevo orden a partir de mayo de 1810 y otro que responde a las exigencias de la construcción de un Estado nacional. Como hemos visto, le élite revolucionaria de Mayo fue capaz de resignificar legados semánticos provenientes de tradiciones pactistas, del republicanismo clásico, y, al tiempo que se mostraba impactada por las novedades francesas, producir un lenguaje político que articulara las nociones de, *república*, *virtud*, *libertad*, en un sentido en el que, sin estar exento de ambigüedades, primaba el modelo antiguo. Esta república “densa” constituía menos una referencia a determinada forma de gobierno, que una etapa fundante de la comunidad política. Esta “república” cumplirá un proceso de torsiones semánticas, a medida que en los imaginarios políticos rioplatenses, comiencen a tener mayor aceptación los principios teóricos del liberalismo. Es esta torsión, hemos propuesto aquí, la que vemos producirse ya en el pensamiento del segundo Monteagudo, desaparecido de la escena el líder Moreno en el año once.

³² Ver Botana, Op. Cit. p. 422.

³³ Montesquieu: *Del Espíritu de las leyes*, España, Losada, 2007, p. 410.



Para el Alberdi posterior a los años cuarenta es claro ya que un modelo de sociabilidad basado en la imitación del patriotismo clásico debe ser superado por el cálculo racional de los intereses. La libertad, que otrora exigía la entrega fanática a la salud del cuerpo social, es ahora “fría y paciente de temperamento; racional y reflexiva, no entusiasta como lo demuestran los pueblos del norte”³⁴. Alberdi parecerá incluirse en una tradición política que busca distinguir y garantizar una esfera mínima de libertades individuales de la acción de la autoridad política, albergado en escritos de pensadores como Adam Smith o Benjamin Constant.

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José A.** (2002): “Dos conceptos de república” en Aguilar Rivera, José (comp.): *El republicanismo en Hispanoamérica*, México, FCE.
- Alberdi, Juan B.** (1910): “La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual” en *Obras Completas*, T VIII, Buenos Aires, Imprenta La Pampa.
- Botana, Natalio** (2005): *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Calderón, María T. y Thibaud, Clément** (2010): *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780 – 1832)*, Colombia, Taurus.
- Carozzi, Silvana** (2011): *Las filosofías de la Revolución*, Buenos Aires, Prometeo.
- Cicerón** (2010): *De la República*, México, UNAM.
- De Gori, Esteban** (2012): *La República patriota*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Dotti, Jorge** (2011): *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Monteagudo, Bernardo de** (1945): *Escritos políticos*, Buenos Aires, French.
- Montesquieu** (2007): *El Espíritu de las leyes*, España, Losada.
- Rousseau, Juan J.** (2003): *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada.
- Skinner, Quentin** (2004): *La libertad antes del liberalismo*, España, Taurus.

Periódicos

- El Censor*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961.
- Gaceta de Buenos Aires*, Buenos Aires, Junta de Historia y Numismática Americana, 1910.

³⁴ Alberdi, J: Op. Cit., p. 315.



El proyecto educativo argentino: el nacionalismo fraternal

Mg. Jael L. Ferrari

jael.ferrari@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario

Resumen

Hacia 1800 con la crisis de soberanía vivida en Europa tras la invasión y toma del poder de Napoleón Bonaparte en España, los intelectuales del Río de la Plata (tierras gobernadas por el Virrey Cisneros) aprovechan el momentáneo desequilibrio monárquico para encomendarse a una larga Revolución Independentista. La recepción del llamado “mundo francés” que los intelectuales criollos realizan (con Mariano Moreno a la cabeza) interpretando la realidad de esa América del Sur con lecturas que giran en torno a la filosofía de los Iluministas franceses, promueve la independencia y genera un tipo de racionalidad nacionalista, junto con una pedagogía que intenta promover el vínculo (es decir, fraternizar) a través de la enseñanza de un conjunto de verdades.

Palabras Clave: Revolución Francesa / educación / fraternidad



La Revolución Francesa, constituye junto con la Revolución Holandesa e Inglesa del siglo XVII, el coronamiento de una larga evolución económica y social que convierten a la burguesía, no sólo en un grupo económico fuertemente establecido, sino en los principales receptores e impulsores de los cambios sociales, tanto así que podríamos nombrarla en francés como « la maîtresse du monde ». Queda claro, por lo tanto, con estos enormes cambios sociales y económicos que realmente transformaron las bases nacionales, que los *resultados* de la Revolución Francesa fueran vistos con ojos esperanzados en América del Sur. No hay que olvidar que históricamente (e incluso, bastante anterior a la Revolución Francesa), en Estados Unidos se sucede la Revolución Americana y el Tratado de Independencia de 1776. Ambos contextos imprimen deseos y apelan al cambio en los territorios del Sur de América. De todas formas, por lo conocido en nuestra historia argentina gracias a los grandes próceres históricos, sus lecturas, sus tratados, sus deseos y anhelos nacionalistas, podríamos decir que la Revolución Francesa funcionó como caldo intelectual de la Revolución Argentina (Revolución de Mayo), la primera en el cono Sur; y resultó ser, de la misma manera, el impulso para quienes deseaban independizarse del colonialismo español, a costa de los problemas de soberanía que atravesaba Europa con respecto a sus colonias americanas. Siendo la Revolución Francesa el horizonte idealizado por los rioplatenses, es entendible que los valores revolucionarios (libertad, igualdad, fraternidad) hayan estimulado el ideal de independencia, unidos éstos a un proyecto político republicano. Es en éste sentido en que, como lo describe Marcel David¹, el ideal de fraternidad formuló, al menos discursivamente, “un gusto del momento” o “una moda”, tanto como el impulso político que aspiraba al cambio radical en las estructuras políticas del Estado. Empapados de los ideales de la Revolución Francesa estarán los grandes próceres (escritores, periodistas, militares y políticos) argentinos; en primera instancia, la generación revolucionaria de 1810 (Mariano Moreno y los *jacobinos rioplatenses*), y la posterior generación, la de 1837, con Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Esteban Echeverría, por sólo citar a los más conocidos o más influyentes. Hay que comprender que este encanto por la Revolución Francesa, en tanto corte y limitación del poder monárquico, -al menos en 1810 con los “jacobinos rioplatenses”²-

¹ Nos referimos al libro de Marcel David (1987) titulado *Fraternité et Révolution française*, Editorial Aubier.

² Según el libro de Silvana Carozzi del 2011 *Las filosofías de la revolución*. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815 (Rosario, editorial Prometeo), el término primero se utilizó de forma despectiva por los opositores al morenismo revolucionario, pero en la historiografía posterior se instaló el término, aunque no con aquellos fines peyorativos.



igualó en el discurso la idea de *república* (a la manera rousseaniana) con la idea de *democracia* (antigua y griega), visualizando particularmente un conjunto de derechos, - desde ese momento de visualización intelectual y para la posterioridad-, disponibles en el horizonte moderno rioplatense, fundada en una restringida comunidad de individuos iguales, donde el puesto de gobernantes y gobernados resultaba ser intercambiable.

El término *revolución* aquí en el hemisferio Sur puede interpretarse como el largo proceso de independencia que decanta en la destitución del Virrey Cisneros, y que goza de la singularidad americana: no comienza directamente con la sangre (aunque si lo haya habido tiempo más tarde), sino con la pluma. Dado que la revolución es un acontecimiento que en el mayor de los casos resulta en una sumatoria -o un cúmulo- de diversos acontecimientos sociales que propician y desencadenan *el momento*³ de la revolución, debemos indicar que en Argentina particularmente, la recepción de textos europeos no fue el desencadenante, aunque ideológicamente haya cultivado ideas y despertado las ansias de libertad, al tiempo que se plantaban posibilidades que antes no existían en las cabezas y en las plumas de los intelectuales rioplatenses. Es esencial, por ello, comprender que la Revolución de Mayo detona gracias a la crisis de soberanía en España, sucedida tras la invasión de Napoleón Bonaparte, y las consiguientes abdicaciones de Bayona en 1808. Mientras España se instaló en la senda de la Restauración monárquica, intentando salvar la corona y restituir el poder central, Hispanoamérica tomó la vía independentista para separarse definitivamente del colonialismo europeo.

En éste sentido es que entendemos que el palpito revolucionario que estos intelectuales sintieron para encaminar la independencia del país, cargó de forma implícita la necesidad de *guiar y educar* a la sociedad. Seguramente por la falta de una historia compartida común⁴ en las tierras americanas del sur haya aparecido una necesidad por “inventar” la historia nacional, que comienza con este acontecimiento primigenio de soberanía popular, ocurrido el 25 de Mayo de 1810, en el que la Primera Junta Nacional autónoma (propuesta por el mismo Moreno en 1809) obligó el destierro del Virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros, junto con todos los miembros de la Real Audiencia de Buenos Aires, audiencia que sería reemplazada rápidamente por otra de criollos, leales a la revolución. Nace así, un tipo de “racionalismo nacional” (criollo) que necesita de una pedagogía para encaminar el proyecto nacional: establecer la unión social educando a los sujetos.

³ El subrayado es nuestro.

⁴ En palabras de Tulio Halperin Donghi, según el libro *Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, 2005, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.



Es menester hacer una mención aquí a los *cultos revolucionarios* (Albert Mathiez, 1904), o *cultos patrióticos* (Mona Ozouf, 1992) dedicados al “Ser Supremo” y a la “Diosa Razón”, que aparecen culturalmente en la Francia revolucionaria a partir de 1789 (extendidos hasta 1792) a través de fiestas y festejos convocados mayormente por la fracción jacobina. Mona Ozouf explica que la *regeneración del hombre* pretendida por la nueva religión civil –rousseanniana- que los jacobinos impulsaron ideológicamente debía ser comprendida en su aspecto sincrético: como una *transferencia* simbólico-religiosa, donde los componentes sacralizados de un culto podían encontrarse representados en otro. El trabajo de Albert Mathiez⁵, distingue la importancia de los cultos populares en la construcción simbólico-política de la nación y la nacionalidad. Más aún, el proceso histórico que supone el paso de una religión católica a una religión civil-revolucionaria debe comprenderse, como lo hace Mathiez, gracias al proceso de secularización que le entrega lugar a la racionalidad y la ciencia, ocupando éstas últimas, el lugar que solía ocupar la religión católica en la vida social de las personas. Esto supone, así mismo, un proceso de apropiación (educativa) que comienza con la instrucción del hombre y su transformación en ciudadano. Aquí juegan un papel fundamental los símbolos⁶ como la escarapela, las banderas y banderines, los árboles de la libertad, los cantos, e incluso la vestimenta, puesto que conjugan códigos sociales de comportamiento que van a distinguir formas de ser y de hacer novedosas, con respecto a las tradicionales y perimidas para el mundo revolucionario. Mathiez veía un sustrato común en todas las fiestas públicas celebradas en la primera etapa de la revolución: el deseo de honrar a la nueva institución política como si la misma fuese una divinidad. La Revolución va creando una forma nueva de hacer política construida desde el espacio religioso, reconducido al campo de la estructura laica, que “sacraliza” la República naciente. Para Mathiez⁷, la religión es política, y la política, religión. De esta fusión nace lo social, la racionalidad de su modo de funcionamiento y, más aún, la legitimidad de su proceso de reproducción. Para esta perspectiva –durkhemiana- ambos mundos, político y religioso, se conjugan y permiten analizar en la sociedad las raíces sagradas de la República.

⁵ Nos referimos aquí al profundo trabajo de investigación de Albert Mathiez de 1904 titulado *Los orígenes de los cultos revolucionarios 1789 – 1792*, distinguido en su composición metodológica por el método sociológico de Emile Durkheim.

⁶ Con respecto a la construcción simbólica de la república –francesa-, cabe destacar las obras de Maurice Agulhon, con escritos como *Marianne au combat L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880* (1979).

⁷ Albert Mathiez explica que el libro *En busca de una religión civil* (1895) del católico Sicard es importante para comprender que los revolucionarios no tuvieron la intención de destruir el catolicismo, sino de reemplazarlo, es decir, de refundar la fe en una religión civil. (Cfr. con Mathiez, -1904- 2012: 13)



Resulta lógico, por lo tanto, que la Revolución Francesa hubiera despertado en los corazones de los intelectuales rioplatenses un afán por visualizar algún destino posible en las tierras americanas del Sur, que leen e interpretan la realidad europea intentando reivindicar aquellos principios republicanos donde la soberanía se ligaba a la obtención de derechos individuales, que a la vez, debían ser ganados de forma heroica (tomando el poder, si se quiere) pero que eran universales y naturales –en un sentido, originarios- (filosofía *iusnaturalista*) impartidos en una comunidad de iguales *con derecho a tener derechos*⁸. La Declaración de los Derechos Universales del Hombre y el ciudadano (26 de Agosto de 1789, Francia), es por lo tanto, la clave filosófico-política desde la cual es interpretada la realidad social –ahora- argentina. Si la colonia domina y cohibe los derechos naturales de los individuos, la libertad es percibida como *la desobediencia* al poder de turno, y la palabra (la prensa escrita⁹ donde Mariano Moreno y su grupo *morenista* expresa sus ideas revolucionarias) resulta ser el mejor recurso para el reclamo, que es de hecho en esta realidad rioplatense, el comienzo de la acción política.

La construcción de una *res publica*, expresada materialmente en la Nación y simbólicamente en la Patria, expresa el relego de la confianza de la comunidad revolucionaria en el nuevo dogma político. Y por Patria –dice Mathiez- los revolucionarios franceses (y rioplatenses)- interpretan, no una entidad muerta o una abstracción absoluta, sino una fraternidad real y durable, un mutuo deseo de bien público, que es el resultado del sacrificio voluntario del interés privado al interés general, y el abandono de todos los privilegios provinciales, locales y personales (Cfr. con Mathiez, -1904- 2012: 45) De este proyecto social nace un proyecto educativo que intenta construir y preservar la Patria, es decir, la primera forma de fraternidad nacional.

⁸ Según el argumento de Hanna Arendt, del libro *Crisis de la República*, 1998, Madrid, editorial Taurus.

⁹ Mariano Moreno fundó y dirigió el diario *La Gaceta de Buenos Aires*, emblemático medio de comunicación, considerado el primero a nivel nacional, desde el cual se promulgaron las ideas revolucionarias en favor de la independencia del país.



Bibliografía

- Arendt, Hannah** (1998): *Crisis de la República*, Madrid, Editorial Taurus.
- (2014) [1959]: *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Editorial Alianza.
- Baggio, Antonio** (2009): *El principio olvidado: la fraternidad*. En la Política y el Derecho. Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva.
- Béjar, Helena** (2000): *El corazón de la República. Avatares de la virtud política*. Barcelona, Editorial Paidós, Estado y Sociedad.
- Botana, Natalio** (2005): *La tradición republicana*. Alberdi, Sarmiento y las ideas de su tiempo, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Carozzi, Silvana** (2011): *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*. Rosario: Editorial Prometeo.
- (1999): “Revolución y modernidad democrática en los primeros debates del siglo XIX argentino”, en Quiroga, Hugo, Vermeren, Patrice, Villavicencio, Susana (comps.) (1999): *Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto Político y democracia*, Rosario, Editorial Homo Sapiens.
- David, Marcel** (1987) : *Fraternité et Révolution française*. Francia, Editorial Aubier.
- Di Meglio, Gabriel** (2016): *1816 La trama de la Independencia*. Buenos Aires, Editorial Planeta.
- Echeverría, Esteban** (2007): *El Dogma Socialista de la Juventud Argentina (Credo de la Joven Generación Argentina) y otros escritos*, Buenos Aires, Editorial Terramar.
- (1964): “Discurso de introducción a una serie de lecturas en el salón literario”, en (septiembre de 1837): *Los ideales de mayo y la tiranía*. Buenos Aires, Editorial Jackson.
- Furet, François** (1988) : *La Révolution I, 1770 – 1814, De Turgot à Napoléon*. Francia, Editorial Pluriel Hachette Littératures.
- (1988) : *La Revolution II, 1814 – 1880. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry*. Francia, Éditorial Pluriel Hachette Littératures.
- ; **Ozouf, Mona** (2007) : *Idées. Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Editorial Flammarion.
- Guerra, François-Xavier** (1992) : *Modernidad e independencias*. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas, Bilbao, Editorial Mapfre.



- Gutiérrez, Juan María** (1941): “Noticias Bibliográficas sobre Don Esteban Echeverría”, en Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista*. La Plata, Editorial de Crítica Palcos
- González Bernaldo De Quiroz, Pilar** (2000): *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Halperin Donghi, Tulio** (2005): *Una Nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Editorial Prometeo
- (2005): *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires, Siglo XXI Editorial.
- Koselleck, Reinhart** (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Editorial Paidós.
- (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mathiez, Albert -1904-** (2012): *Los orígenes de los cultos revolucionarios 1789-1792*, Zaragoza, Editorial Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Orgaz, Raúl** (1945): “Echeverría y el Saint-Simonismo”, en Orgaz, R. *Obras Completas*, T. II.
- Oszlak, Oscar** (1997): *La formación del Estado Argentino*, Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- Rousseau, Jean-Jacques** (2003): *El contrato social o principio de derecho político*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- (2005): *Emilio o de la educación*. Buenos Aires, Editorial Alianza



Patria y fraternidad en la independencia rioplatense (1810-1853)

Ana Lucía Orecchia

anaorecchia@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

En este trabajo expondremos algunos resultados iniciales de una investigación en el área de Pensamiento Argentino y Latinoamericano que sentó las bases de nuestra tesina de grado. Partiendo de una hipótesis inicial -el posible funcionamiento de un mecanismo ideológico de inclusiones y exclusiones en el uso que hacen del concepto “patria” los pensadores rioplatenses de la primera mitad del siglo XIX-, nos interesa reconocer el derrotero de la apelación a este concepto sumamente polisémico. Para ello indagamos en la particular recepción de ideas, conceptos y reflexiones que los actores rioplatenses hacen propias y transforman -durante y después de la revolución-, dándoles un cauce específico en su contexto.

Palabras clave: Patria / Fraternidad / Revolución



Interrogantes iniciales

¿Qué es la Patria? Esta primera pregunta, y la inquietud por encontrar su respuesta, nos condujo a diversos interrogantes. ¿En qué pensaban Moreno, Castelli, Alberdi, Echeverría o Sarmiento cuando mentaban “la Patria”? ¿Qué pueden decirnos sus textos sobre un concepto cargado de significados y de historia? Si remite a un sentimiento de pertenencia, ¿quiénes eran los sujetos incluidos en ella, y quiénes quedaban excluidos? Y si hubo en el acontecimiento de la revolución rioplatense un gesto de negación general del pasado, junto a otro específico de negación de la subordinación al imperio hispano, ¿qué sentidos, qué acepciones se combinaron en esta hibridación de tradiciones políticas, incluido el universo lingüístico de una herencia que buscaban dejar atrás? ¿Cómo estos autores legitimaron en sus discursos -sirviéndose del ideario filosófico que consideran más propicio- la lucha por “la patria”, y quiénes fueron los destinatarios de ese discurso?

Estos interrogantes son los que abordamos en el desarrollo de la investigación que tuvo continuidad en nuestra tesina de Licenciatura¹. Aquí resaltaremos algunos puntos relevantes de este trayecto, explicitando ciertos avances que nos permitieron acercarnos a esbozar una respuesta para nuestra hipótesis principal. Ésta consistió en determinar si en los discursos en que los autores mencionados invocan el concepto de *patria* es posible encontrar la expresión de un mecanismo ideológico, a partir del cual ciertos grupos humanos quedarían excluidos de participar en la construcción de un nuevo orden político y social. Esto nos llevó a indagar de qué manera en este contexto la idea de *patria*, en tanto causa común, provoca amores y odios, adeptos y enemigos, vinculándose así con el concepto de *fraternidad*.

Para ello, registramos los significados y valores atribuidos al concepto de *patria* en los textos de la revolución, particularmente en Moreno y Monteagudo. Los aportes de la historiografía del período independiente temprano nos ponen, además, frente a la complejidad de un contexto de acción vertiginoso y en conflicto permanente. Estas consideraciones permiten comprender el entramado de usos del concepto de *patria* empuñado por los distintos actores de la revolución. La comprensión de este devenir es

¹ La misma fue presentada el 26 de agosto de 2016 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, con el título “Pertenencia y legitimación: Una exploración filosófica del concepto de *Patria* en la independencia rioplatense (1809-1813)”. Si bien la investigación que mencionamos al inicio incluía la investigación de un período mayor (hasta 1853), el trayecto de la investigación que culminó con la escritura de la tesina fue reconociendo la necesidad de acotar los períodos y las lecturas para posibilitar un trabajo más profundo sobre los turbulentos años iniciales de nuestra revolución.



importante para abordar la aparición del grupo de intelectuales del '37, en tanto éste expresa la intención de retomar y dar un nuevo rumbo a lo que Echeverría denominaba el *Dogma de mayo*. La patria vuelve a ser allí un valor abstracto por esclarecer, en un momento en el cual cada uno considera por tal un suelo diferente. El ciudadano virtuoso es el intelectual.

“Dios, rey y patria”: de la tríada opresora hacia la virtud ciudadana

En las colonias sujetas al régimen monárquico español, el nombre *patria* era evocado en distintos contextos de enunciación. Además de referir a la tierra de los padres y al lugar de nacimiento, tenía una referencia territorial más o menos difusa: la aldea, la ciudad, el pueblo. Fundamentalmente se la presentaba en un sentido abstracto, como parte de una tríada que -acompañada del rey y la religión católica- se constituía como principio simbólico social, que unificaba sentimentalmente y aseguraba la defensa de la monarquía española.² El amor a la patria, en este contexto, consistía principalmente en el cumplimiento, por parte de los vasallos, de los deberes públicos hacia el monarca.

La referencia al *amor a la patria* continuaría siendo fundamental luego de la disolución del Virreinato del Río de la Plata y de la Revolución de mayo. Aunque la referencia al vasallaje ante el rey ausente se mantiene durante gran parte de la *Gaceta* de 1810, los motivos patrióticos van asimilándose crecientemente a la causa política de la Junta de Buenos Aires. Se produce un desplazamiento progresivo del concepto de *patria* hacia una referencia más política, relacionada ideológicamente al conjunto de valores y virtudes comprendidas por el patriotismo en la tradición republicana. Encontramos distintos ejemplos de esta acepción en textos de Rousseau, cuya recepción reconocemos en los textos de Mariano Moreno. En los *Discursos* y en *El Contrato social*³, por ejemplo, puede observarse el enaltecimiento del ideal republicano de ciudadano virtuoso, quien defiende a su patria en actitud guerrera, por un motivo libre y desinteresado. Esta disposición activa, en la que el ciudadano libremente afronta con su cuerpo la lucha por un ideal, contrasta con la imagen del súbdito de la monarquía, que tiene la obligación de obedecer abnegadamente a aquellos a quienes

² DI MEGLIO, Gabriel: “Patria”, en Goldman, Noemí (editora): *Lenguaje y revolución: Conceptos políticos clave en el Río de la Plata. 1780- 1850*. P.116. Prometeo, Buenos Aires, 2008.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *El Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*. Traducción de Leticia Halperín Donghi. Losada, Buenos Aires, 1998.



Moreno comienza a denominar de forma pública y despectivamente “los mandones”⁴. El secretario de la Junta denuncia con cada vez mayor insistencia la situación de servidumbre y desigualdad en que se encuentran las colonias respecto de la península y, con ello, comienza a ponerse en ejercicio la legitimación de la causa de la Junta, identificada como la causa de la Patria. Con actitud pedagógica, la *Gazeta* se propone ilustrar y transformar a los vasallos en ciudadanos, a través de la virtud y de un patriotismo desembarazado de los vínculos que lo unían a la corona.

Se da en el discurso de los insurgentes una redefinición de los conceptos y de los vínculos: si en la tríada que estructuraba la monarquía, la patria, el rey y la religión cobraban igual importancia, la ausencia del rey encumbra a la *patria*, que se desvincula progresivamente del reino para tomar la forma política de la ciudad.

Investigar la recepción de las ideas rousseauianas en los textos de Moreno resulta fundamental para entender el desplazamiento de sentidos que se da en el concepto *patria*, y su paulatina identificación con los propósitos de la Junta, legitimados en los principios de libertad, igualdad y fraternidad. Identificación que lleva a distinguir entre aquellos que son leales y los que son enemigos de la causa patriótica: por un lado los que toman la opción política por la libertad respecto de España y por otro los que defienden perpetuar las desigualdades e injusticias del régimen colonial. En este sentido también es que se proclama la exclusión de los españoles del ingreso a los cargos públicos, que se reservan para quienes han nacido en esta patria.

Este concepto y quienes se ven implicados en él se configurará a partir de una división excluyente, que ponderará los derechos de ciudadanía de quienes han nacido en territorio americano, pero ante todo de los que son fieles a la causa de la Junta, identificada con la *patria*. En esta diferenciación excluyente entre fieles y enemigos encontramos una de las claves para comprender el mecanismo de inclusiones y exclusiones que opera en la construcción de un nuevo orden posibilitado por la ruptura con el pasado colonial.

La definición del ciudadano en el camino conflictivo hacia la independencia

Es posible hallar en algunos textos de Bernardo de Monteagudo cierta definición de *patria* que, sin alejarse de la que observamos en Moreno, añade algunos elementos

⁴ Cfr. *Gaceta de Buenos Aires*, p. 481-496.



para pensar en la clave propuesta de inclusiones y exclusiones dicho concepto. La delimitación de quiénes son ciudadanos de la patria incluye, además del ejercicio de la virtud patriótica, el cumplimiento de ciertos requisitos. Ante todo, el patriotismo es para Monteagudo un hábito, ejercitado por medio del trabajo, la entrega desinteresada a las luchas por causas justas de la humanidad, la búsqueda de la gloria: para ser patriota no basta con ser hombre, se necesita ser un ciudadano comprometido con el interés de una totalidad que excede los límites y las mezquindades⁵. Para lograr esta virtud se necesita además alcanzar la libertad, romper definitivamente los vínculos coloniales. Y si bien el momento de la independencia no ha llegado en el momento en que Monteagudo redacta sus artículos de la *Gazeta*, éste argumenta que las condiciones son propicias. La vocación pedagógica que comprometía al discurso de la prensa oficial toma un tono de arenga, buscando estimular el espíritu guerrero y el ejercicio de las virtudes republicanas, evocando una libertad con mayúsculas y un igualitarismo que va haciéndose cada vez más restringido.

En tal sentido, encontramos en el artículo denominado “Clasificación” (Gaceta, 14 febrero 1812)⁶ que el autor distingue entre quienes gozan del derecho de ciudadanía y podrán comprometerse en la decisión por una constitución, y quienes todavía no se encuentran aptos para ser parte de una gesta tan importante. Esa diferenciación se concibe como necesaria, para evitar precipitarse en una ampliación de un derecho que comprometería el resultado de la revolución. De esta manera, son considerados ciudadanos sólo los hombres que no han cometido crímenes, que saben leer y escribir, que tienen una profesión y tienen residencia de más de un año en el territorio, sin diferencias de procedencia. Además, si entre quienes cumplen estos requisitos alguno es contrario a las ideas del gobierno, su ciudadanía dependerá de la aceptación y defensa de las leyes patrias. Se excluyen así -se dice que circunstancialmente, hasta que mejore su situación-, a los esclavos, a los menores de 20 años, reos, enemigos públicos comprobados, analfabetos, mujeres, hombres sin profesión.

Es posible así pensar una diferencia entre los planteos de Moreno y Monteagudo, regida por la relación entre los conceptos de patria y de fraternidad. Por un lado, en Moreno la referencia a la patria y el amor a ella une a los hombres fraternalmente, en contra de un enemigo común (el despotismo). La idea de fraternidad allí se relaciona con el interés republicano en el bien común, que comparten todos los que defienden la causa de la patria, asimilada a la causa de la Junta. Ese vínculo parece configurar en

⁵ “Patriotismo” (Gaceta, 3 de enero 1811). En *Patriotas. Bernardo de Monteagudo*. Coordinado por Tomás Lambré. Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2009.

⁶ En: *Patriotas (Op. Cit.)* Pp. 59-62.



este discurso un nuevo “nosotros”, que aglutina a los patriotas, hermanados en el deseo de libertad. En Monteagudo, por su parte, estos vínculos parecen distenderse en pos de controlar la construcción institucional del nuevo orden político.

A partir de allí, la sucesión acelerada de acontecimientos políticos y militares que plantea el estallido de la revolución y los cambios sociales promovidos a través de medidas de la Junta revolucionaria, dan cuenta de un ámbito de acción en conflicto permanente. El concepto de patria se transforma en un arma de combate empuñada por los más diversos sectores, para defender causas contrapuestas. Sin embargo, podría ya reconocerse cómo la evocación de la *patria* pareciera conferir a quienes la nombran la atribución de otorgar o negar al habitante rioplatense su inclusión en el círculo de los patriotas. Y en este punto, los llamados *jacobinos* toman un papel central.

La generación del '37 y la recuperación de la causa de mayo.

En la *Ojeada retrospectiva* (1846)⁷, Esteban Echeverría explica algunas de las ideas que sostenían el grupo de intelectuales reunidos una década antes en el Salón de Marcos Sastre. Comienza dedicando este ensayo a los que llama *mártires de la patria*: un grupo de hombres que lucharon y murieron por devolver a la patria la libertad perdida en manos de un tirano nacido en estas tierras. *Patria* es aquí causa sagrada y tierra de nacimiento, usurpada por un sistema de opresión gobernado por Juan Manuel de Rosas, al que pretenden liberar no solo con una revolución espiritual como la que se proponían en el '37 -que completaría a la revolución material llevada a cabo por los hombres de mayo- sino con otras acciones. Para salvar a la Patria -escrita en mayúsculas- Echeverría explica que se precisa fraternidad entre quienes han sido perjudicados por este sistema y deben unirse para combatirlo. Esta nueva generación aspira a combatir un enemigo identificado como tirano, porque se considera heredera legítima de la religión de la Patria, cuyo antecedente es mayo. La patria es el valor simbólico y religioso capaz de reunir espiritualmente a los hombres, para lograr un bien común. Como en Moreno, el patriota tiende a dejar de lado sus intereses egoístas para privilegiar al todo. El objetivo de los hombres del '37 es hacer de este sentimiento un credo, que sirva para educar al pueblo en los principios más favorables: el progreso, la democracia, la descentralización del poder. Para eso debían hablar al pueblo de una forma que pudiera entender, creándole la representación de una patria en pequeño –el

⁷ ECHEVERRÍA, Esteban: *Dogma Socialista*; Buenos Aires; Estrada; 1965.



partido superador de los unitarios y federales- para que pudiera comprender la importancia de una patria nacional, una abstracción que dadas las circunstancias se hacía difícil de comprender: remite a un sentimiento, un proyecto, una idea, que no es suficiente para unir a una multitud de pueblos separados por desiertos, disgregados sus vínculos materiales y morales. En este horizonte la patria es diferente para cada uno: para el correntino es Corrientes, para el Tucumano es Tucumán: no pueden ver la unidad de la república simbolizada en su nombre. Este sentimiento de patria se define en el '46 sobre todo en relación con su opuesto más poderoso: Rosas está en las antípodas de la patria, se lo piensa análogamente con el despotismo español que había sido derrotado en 1810. Como en mayo, el objetivo de quienes se auto-adjudican el nombre de patriotas y el deber de educar al pueblo en este principio fraternizador, es la libertad de la patria.

Consideraciones finales

La crisis de la monarquía y los intentos autonómicos en diversos puntos del reino, implicaron una ruptura fundamental con el pasado, y con el concepto de patria tal como era evocado. En ese quiebre se produjo la negación de un *otro*, identificado desde entonces con el régimen despótico que había oprimido durante tres siglos a los pueblos americanos. Este gesto de negación no fue meramente destructivo, sino la condición necesaria que puso en marcha la construcción de una sociedad y un régimen político a partir de nuevos cimientos. Esas bases, sin embargo, no estuvieron claramente delimitadas desde el inicio. Los actores rioplatenses se vieron ante la necesidad de construir sobre la marcha una nueva identidad social y política a través de la apropiación de diversas tradiciones filosóficas: su recepción dio lugar a una creación híbrida, que no se desligó por completo del universo lingüístico e ideológico español, pero incorporó el lenguaje de los nuevos derechos y de la república, principalmente a través de referencias francesas.

La *patria* asume un lugar imprescindible en los discursos revolucionarios como arma de combate político, esgrimida contra un enemigo definido en la misma medida que va definiéndose la identidad colectiva que asume el partido patriota. La inclusión en esta identidad se determina en relación al contenido ideológico vinculado al concepto *patria*: esto es inicialmente, lealtad a la causa del gobierno.

Sin embargo, esta inclusión masiva en la lucha por la legítima causa de la patria, resultó discutible al momento de pensar la construcción del nuevo orden político. En



medio de la guerra, la necesidad de ordenar y gobernar territorios tan vastos parece haber influido en la redefinición de quienes participaban en la causa. A partir de allí, no bastaría con mostrar fidelidad a la misma, sería necesario además exhibir aptitudes para decidir acerca del bienestar de todos.

En la transformación del concepto de patria se produce la constitución de un “nosotros”, en donde interviene la secularización de conceptos vinculados antiguamente a la religión y al reino español: la fraternidad como principio unificador de los patriotas, en lucha por la libertad, se constituye en medio de la oposición de un ‘nosotros’, respecto de un ‘otro’ que se define como tiranía o despotismo. Esta es la idea principal que retoma Echeverría del legado de Mayo, en la intención de reparar a través de esta nueva constitución fraternal, lo que había sido destruido en largos años de guerra fratricida.

Bibliografía

El Grito del Sud. (1812) *En Periódicos de la época de la Revolución de Mayo: Reproducción Facsimilar.* Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, 1961.

Gaceta de Buenos Aires (1810-1821). *Reimpresión facsimilar.* Junta de Historia y Numismática Americana. Compañía Sudamericana de Billetes de Banco. Buenos Aires, 1910.

Mártir, O Libre (1812). *Imprenta de Niños Expósitos.* Buenos Aires. Edición digital, Biblioteca Trapalanda.

URL: <http://trapalanda.bn.gov.ar/jspui/handle/123456789/3784>.

Patriotas. Bernardo de Monteagudo. Coordinado por Tomás Lambré. Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2009.

Echeverría, Esteban: *Dogma Socialista;* Buenos Aires; Estrada; 1965.

Carozzi, Silvana: *Las filosofías de la revolución;* Buenos Aires; Prometeo; 2011.

Goldman, Noemí (editora): *Lenguaje y revolución: Conceptos políticos clave en el Río de la Plata. 1780- 1850.* Prometeo, Buenos Aires, 2008.



Simposio 5

Intervenciones del pensamiento francés
en creaciones filosóficas de diferentes
fuentes y épocas



Deseo y propiedad. Variaciones en torno a la idea de lo *propio* como singularidad

Rodrigo Castillo

rodrigomanuel23@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

El presente texto surge a raíz de una serie de lecturas vinculadas a algunas críticas filosóficas de la modernidad en lo que podríamos llamar sus valores fundamentales, entendiendo esto en un sentido amplio: tanto en lo que hace a la dimensión ética o moral de estos valores, como en su gravitación política e, incluso, ontológica. Estas dimensiones o sentidos se encuentran estrechamente vinculadas en los desarrollos filosóficos de los que nos ocuparemos. En nuestro caso, lo que nos mueve especialmente en estas lecturas es un conjunto de inquietudes que podríamos agrupar dentro de una problemática que nombraremos como la “pregunta por lo propio”; consideramos que esta pregunta toma en la modernidad un sentido particular, ligado especialmente a interrogantes que hacen al problema de la sociabilidad, atravesado por tendencias fuertemente antagónicas y posicionamientos en muchos casos vinculados a luchas políticas aun hoy vivas. En función de esto, nuestra intención consiste en plantear una interpretación que nos permita de algún modo ir hacia las preguntas para poder ensayar a partir de ellas algún tipo de proyección posible para nuestro tiempo. Sostenemos entonces en este trabajo la hipótesis de que “lo propio” es un deseo, cuyo “ser” le viene dado del hecho de inscribirse o articularse de manera paradójica y estructural con lo que podríamos llamar su antítesis: lo ajeno, lo otro, lo no-propio. Un deseo que, como tal, sólo eventualmente se concretiza en realizaciones (es decir, se realiza), o cuyas realizaciones son sólo y necesariamente parciales: no-totales, no-absolutas, no-plenas. Por eso decimos también que, en este carácter singular, esto que llamamos “lo propio” opera simbólicamente, en la medida misma de su incompletud, de manera dual, como horizonte y como proyecto: como una “totalidad imposible” que se da a la vez, en lo que hay en ella de posible y de imposible, la forma de un deseo-a-realizar; deseo de apropiación y apropiación del deseo, “acto performativo” en el que una identidad se afirma como tal, como necesariamente diferencial o como *singularidad*.

Palabras clave: deseo / propiedad / singularidad / *impolítica*.



I. Introducción

El presente texto surge a raíz de una serie de lecturas vinculadas a algunas críticas filosóficas de la modernidad en lo que podríamos llamar sus valores fundamentales, entendiendo esto en un sentido amplio: tanto en lo que hace a la dimensión ética o moral de estos valores, como en su gravitación política e, incluso, ontológica. Como veremos, estas dimensiones o sentidos se encuentran estrechamente vinculados en los desarrollos filosóficos de los que nos ocuparemos. En nuestro caso, lo que nos mueve especialmente en estas lecturas es un conjunto de inquietudes que podríamos agrupar dentro de una problemática que nombraremos como la “pregunta por lo propio”. Consideramos que esta pregunta, sin ser nueva u original en sentido estricto, toma en la modernidad –que a grandes rasgos entendemos aquí como el período que comprende los siglos XVI a XIX– un sentido particular, ligado especialmente a preguntas que hacen, al problema de la sociabilidad, atravesado tendencias fuertemente antagónicas y posicionamientos en muchos casos vinculados a luchas políticas aun hoy vivas. En función de esto, nuestra intención consiste en plantear una interpretación que nos permita de algún modo ir hacia las preguntas para poder ensayar a partir de ellas algún tipo de proyección posible para nuestro tiempo, es decir, para intentar ensayar en alguna medida un pensamiento actual respecto de estas cuestiones.

Sostenemos entonces en este trabajo la hipótesis de que “lo propio” es un *deseo*, cuyo “ser” le viene dado del hecho de inscribirse o articularse de manera paradójica y estructural con lo que podríamos llamar su antítesis: lo *ajeno*, lo *otro*, lo *no-propio*. Un deseo que, como tal, sólo eventualmente se concretiza en realizaciones (es decir, se realiza), o cuyas realizaciones son sólo y necesariamente parciales: *no-totales*, *no-absolutas*, *no-plenas*. Por eso decimos también que, en este carácter singular, esto que llamamos “lo propio” opera simbólicamente, en la medida misma de su incompletud, de manera dual, como *horizonte* y como *proyecto*: como “totalidad imposible” que se da a la vez, en lo que hay en ella de posible y de imposible, la forma de un deseo-a-realizar: deseo de apropiación y apropiación de un deseo; “acto performativo” en el que una identidad se afirma como tal, como necesariamente diferencial, como *singularidad*.

Para argumentar nuestra posición llevaremos a cabo un intento que consiste en acercar las posiciones aparentemente disímiles e inconciliables de Karl Marx y Friedrich Nietzsche en torno a la pregunta por la política, por lo político y por la propiedad. El modo en que intentaremos realizar este acercamiento será el de una



“interferencia” o un entrecruzamiento, valiéndonos para esto de herramientas conceptuales e interpretaciones provenientes en principio de la filosofía de Nietzsche, para proponer un giro posible en determinados desarrollos del joven Marx. A tal fin tomaremos apoyo en las críticas que ambos han realizado, en momentos diversos de sus producciones teóricas, a algunos de aquellos conceptos e instituciones fundantes y fundamentales de la modernidad: el Estado liberal, la “naturaleza” humana entendida en una clave esencialista, la conciencia, la representación, la propiedad. Nos serviremos, a modo de recursos textuales, de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y *La ideología alemana* de Marx, los *Fragmentos póstumos sobre política* de Nietzsche, y comentarios y trabajos especializados que eventualmente mencionaremos.

II. Marx: crítica del Estado liberal y teoría de la enajenación. El comunismo como un *posible-imposible*

Quisiéramos en primer lugar esbozar un breve recorrido a través de dos tópicos nodales e íntimamente vinculados dentro de la teoría política y la ontología del joven Marx: su crítica del Estado liberal-burgués posrevolucionario y su teoría de la enajenación¹, cuya presentación y desarrollo en los *Manuscritos* y en *La ideología alemana* pretende en algún sentido mostrar cómo, desde una ontología materialista singular, es posible dar cuenta de la situación estructural y coyuntural de un tiempo dado y, simultáneamente, articular acciones políticas concretas y tendientes a la transformación de la realidad.

Tomaremos como referencia una periodización de la producción teórica de Marx que, aunque necesariamente esquemática, consideramos puede ayudarnos a los fines de este breve recorrido; un recorte temporal descrito por Heinrich Popitz en su libro titulado –precisamente– *El hombre alienado*², donde se sostiene que el conjunto de los escritos de juventud de Marx puede dividirse en tres momentos:

1º) El período que va desde el fin de 1838 hasta comienzos de 1844. Aquí cabría contar la disertación doctoral de Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, el manuscrito de la *Crítica de la filosofía del*

¹ Decidimos hacer uso aquí de la expresión *enajenación* en lugar de la quizá más usual *alienación*, tomando como referencia la aclaración de Pedro Scaron en su traducción de *El Capital: el proceso de producción del capital*; Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. XIX.

² Popitz, H. (1971): *El hombre alienado. Cap. III*, Buenos Aires, Sur.

Estado de Hegel, y los artículos “Sobre la cuestión judía” y “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”.

2º) El período que va desde el comienzo de 1844 hasta fines de 1845: la llamada “época de París”. En este lapso Marx redacta sus *Manuscritos económico-filosóficos* (unificados bajo este título con posterioridad a su fecha de redacción) y, en colaboración con Friedrich Engels, la obra que constituye el “núcleo” de la polémica contra el círculo de los jóvenes hegelianos liderado por Bruno Bauer: *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*.

3º) El período 1845-1848. Exiliado en Bruselas, redacta Marx *La ideología alemana*, crítica de la filosofía alemana moderna y sus representantes (Bruno Bauer, Feuerbach y Stirner), y del socialismo alemán y sus “guías”. Escribe además, en respuesta a la *Filosofía de la miseria* de Joseph Proudhon, *Miseria de la filosofía*, así como otras dos obras: *Salario y capital* y el *Manifiesto comunista*.

Para tratar de pensar el vínculo entre la crítica de Marx al Estado liberal y su teoría de la enajenación, haremos pie entonces en la segunda y tercera etapas de su producción teórica, y más puntualmente en los dos textos ya mencionados, a partir de los que creemos puede leerse cómo, habiéndose “liberado” en algún sentido, en el “núcleo” de su proyecto crítico, tanto de su herencia hegeliana como de la filosofía política de su tiempo, Marx puede desarrollar un análisis de la enajenación del hombre moderno sobre la base de ese mismo desprendimiento. Siguiendo en esto a Popitz, podríamos decir que especialmente el “período de París” condensa “los trabajos más importantes del joven Marx”, y que se trata, además, del “punto de transición en el que confluyen y culminan los motivos del desarrollo juvenil”³.

Así, si tomamos en primer lugar su crítica al Estado moderno, creemos que es posible afirmar, explicitando con ello en alguna medida una tensión existente entre su posición y las teorías políticas modernas que lo preceden, “que el joven Marx, en la interrogación filosófica de lo político, mantiene una relación esencial con Maquiavelo, en la medida en que este último es fundador de una teoría filosófica moderna, normativa, esto es: que reposa sobre otros criterios y otros principios de evaluación que los de la filosofía política clásica”⁴, pero que, al

³ Popitz, H.: *Op. Cit.*, p.12.

⁴ Amadeo, J. y Morresi, S.: “Republicanismo y marxismo”, en Borón, A.: *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*; Buenos Aires, CLACSO, 2003, p. 105.

mismo tiempo, va más allá de esa relación. Lo que queremos decir con esto es que Marx, habiendo retomado en parte la formulación republicana en torno a lo público y lo privado (formulación que en el así llamado “Maquiavelo republicano” ocupa de hecho un lugar central⁵), da a ella un nuevo giro, al encaminar su búsqueda hacia una pregunta nueva o hacia un nuevo modo de preguntar: el de la pregunta que interroga por la posibilidad de una comunidad política en la que la verdadera realización y emancipación del individuo pueda trascender “lo político” mismo, entendido en el sentido republicano que establece una diferencia entre lo público y lo privado. Por otra parte, si tenemos en cuenta la proveniencia hegeliana del pensamiento de Marx, resulta necesario decir que la división supuesta aquí entre “forma” y “contenido” no es, en sentido estricto, una división *real* para una filosofía que, en lugar de establecer ese tipo de escisiones, hace el intento de “asir lo real” *en su devenir*, en la forma de “configuraciones dinámicas” o móviles (*Gestalten*). Esto implica aquí, entre otras cosas, que la pregunta, siendo la misma, es necesariamente otra.

Para Marx, entonces, la verdadera “cosa pública” –que podríamos nombrar también como la “cosa política”– se encuentra precisamente más allá de la separación, siquiera teórica, de lo público y lo privado; o, podríamos decir también, *más acá* de esa escisión: “en ella [(es decir, en la «cosa pública» o «política»)], todo lo que es privado ha llegado a ser una cuestión pública, y todo lo que es universal se ha transformado en un asunto privado de cada uno”⁶ de los habitantes de la comunidad. En este sentido, la referencia que Marx toma, para luego abandonarla, ya no es, como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo, la república romana, sino la *polis* clásica, entre cuyas características principales resalta especialmente eso mismo: la *identidad de lo público y lo privado*, donde la cualidad distintiva del “hombre individual” y del ciudadano coinciden, y donde lo que constituye la libertad misma del individuo reside en esa *sujeción* a lo político entendido en el sentido amplio de la comunidad que viene a ser “el lugar donde el pueblo se objetiva en cuanto ser universal, ser libre y no limitado”⁷, y donde “la esencia de lo político [es a la vez] la esencia de la democracia”⁸. Retomaremos esto más adelante.

⁵ Cf. Maquiavelo, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, vs. eds.

⁶ *Ibid.* nota 4.

⁷ Amadeo, J. y Morresi, S.: *Op. Cit.*, p. 106.

⁸ *Ibid.*

En base a su concepción del Estado como una institución que emerge en un momento determinable del desarrollo histórico de las formas de producción, Marx plantea una historización singular que contradice y desacredita la versión contractualista en sus diversas variantes. De acuerdo a su interpretación, el “gesto intemporal” que sienta las bases de *lo* político a partir de la enajenación de las voluntades singulares en una única voluntad popular que representaría efectivamente los intereses de todos los asociados, se funda en una “ilusión jurídica” que, borrando su origen *violento e histórico*, se desentiende precisamente del hecho, también histórico, de que el Estado funcione como mediador de todas las instituciones comunes (es decir, las instituciones basadas en la asociación), brindándoles al mismo tiempo una forma política. “De allí la ilusión de que la ley se base en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley”⁹. Si bien las teorías republicanas de los siglos XVI y XVII no desconocen la importancia de la historicidad de “lo político”, cabe indicar, desde la crítica de Marx, que dicha historicidad no posee en ellas el carácter fundamental que habría que atribuirle, y que esta atribución se justifica en el hecho de que el materialismo histórico encuentra en la historia, entendida precisamente como materialidad, el sentido mismo de la política en tanto *devenir*.

En la primera parte de *La ideología alemana*, Marx afirma, oponiéndose al idealismo hegeliano, que la historia posee ante todo fundamentos naturales que residen justamente en la vida material de los individuos, producto de su *hacer*: “El hombre (...) se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida; (...) al producir sus medios de vida, (...) produce indirectamente su propia vida material”¹⁰. Y esta materialidad es a tal punto determinante para el individuo, que constituye el propio fundamento de su conciencia, que es social: “la producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real; (...) no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”¹¹. Es en esta misma materialidad de los hombres que crean su propia existencia donde reside la posibilidad de su realización y emancipación, en la medida en que puedan, justamente, reconocerse a

⁹ Marx, K. y Engels, F. (1961): *La ideología alemana. I: Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista [Introducción]*, Montevideo, Pueblos Unidos, p. 72.

¹⁰ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.*, p. 19.

¹¹ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.*, pp. 25–26.

sí mismos como miembros de una comunidad y como creadores y transformadores de su propia realidad.

Esta caracterización y descripción de la vida humana como la actividad material de los hombres en la producción de su propia existencia responde a un posicionamiento fundamental de Marx, que es –nuevamente– el de su oposición a la tradición idealista en filosofía y en política; posicionamiento crítico que implica tanto al propiamente llamado “idealismo” (con la filosofía de Hegel en su “punto cúlmine”) como a los así llamados “materialismos antiguos”, que no son para Marx sino variantes del mismo idealismo, o “idealismos disfrazados”. En palabras de Étienne Balibar, el extraño “materialismo sin materia” de Marx –en tanto no se trata de un mero empirismo o de un “sensualismo vulgar”– se instituye como tal a partir de la constatación de que

“para el idealismo aquí criticado, el mundo es el objeto de una contemplación que busca ver su coherencia, su «sentido», y por eso mismo, quíerose o no, imponerle un *orden*. Marx advirtió muy bien que hay un vínculo solidario entre el hecho de pensar un «orden del mundo» (sobre todo en el registro social y político) y el de *valorar el orden* en el mundo. (...) [Y] también percibió muy bien que, desde este punto de vista, los «materialismos antiguos» o las filosofías de la naturaleza que sustituyen el espíritu por la materia como principio de organización, contienen un fuerte elemento de idealismo, y en el límite no son otra cosa que idealismos disfrazados...”¹².

De lo que se trata, en cambio, para el materialismo histórico y para la dialéctica en su carácter invertido y “transvalorado”¹³, es de

“exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción natural de la vida inmediata, y concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él (es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases) como el fundamento de toda la historia. (...) No se trata de buscar una categoría en cada período, (...) sino de mantenerse siempre *sobre el te-*

¹² Balibar, Étienne: *La filosofía de Marx*; Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 30–31.

¹³ Cf. Marx, K.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Tercer manuscrito [Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general]*, vs. eds.



rreno histórico real, [no] de explicar la práctica partiendo de la idea, [sino de] (...) explicar las formas ideológicas sobre la base de la práctica material”¹⁴.

La historia no tiene que ser interpretada ya en función de cualquier tipo de pauta que se encuentre situada fuera de ella, sino que debe ser comprendida, por así decirlo, *en su inmanencia y en su génesis*, y transformada a partir de ahí. “(...) De lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y hacer cambiar las cosas con que nos encontramos”¹⁵.

Así entonces, de acuerdo a la historización de los modos de producción y de la determinación de ésta en la vida de los hombres, esbozada en *La ideología alemana*, existen tres elementos históricos que hacen de la actividad humana una práctica en el sentido antes mencionado. Éstos son:

1º) La producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas (alimento, bebida, vestimenta, hogar...); “es decir, la producción de la vida material misma”¹⁶.

2º) La creación de nuevas necesidades, como resultado del proceso de obtención de los instrumentos necesarios para la satisfacción de aquellas primeras y de la acción misma de satisfacerlas.

3º) La procreación; la renovación de los grupos humanos, llevada adelante por los mismos individuos que diariamente renuevan su propia vida a través del trabajo material, y el establecimiento, a partir de ahí, de las relaciones de parentesco y la institución de la familia.

“Estos tres aspectos de la actividad social –afirma Marx– no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente [y justamente] (...) como tres aspectos (o... «momentos») que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre, y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia”¹⁷. La conciencia humana, que es ante todo una conciencia gregaria, “se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población (...). De este modo se desarrolla la división del trabajo (...)”¹⁸, que cobra fuerzas como tal a partir del momento en que se establece la separación entre trabajo material y el trabajo intelectual, y que implica a su vez tres cuestiones esen-

¹⁴ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, p. 40.

¹⁵ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, p. 46.

¹⁶ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, p. 28.

¹⁷ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, pp. 29–30.

¹⁸ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, p. 32.



ciales en el devenir histórico de las formas de producción, a saber:

- La *distribución cualitativa y cuantitativamente desigual de la propiedad* (es decir, del trabajo y sus productos).
- La *contradicción* entre los intereses del individuo concreto o la familia, y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí.
- El sojuzgamiento del propio hacer *a un poder ajeno que se impone sobre sí*, a partir de una división del trabajo y de las actividades que, lejos de responder a la voluntad de los individuos, se da de un modo “natural” (o, diríamos más bien, *naturalizado*), y hace que

“los actos propios del hombre se (...) [erijan] ante él en ese poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. (...) A partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; (...) la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se le aparece a estos individuos (...) no como un poder propio, asociado, sino como un poder (...) situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar”¹⁹.

Esto es lo que Marx llama *enajenación*, y para cuyo acabamiento, sostiene, es necesaria la realización de lo que los filósofos, sumidos en la “descripción contemplativa” del mundo, no han podido: *transformarlo*, y no solamente interpretarlo.

* * *

Estableciendo un paralelo entre esta genealogía y algunos pasajes de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, nos encontramos aquí con una crítica que, desde una perspectiva que podríamos llamar “fenomenológica”, se mantiene en una tónica similar. Partiendo de un enfrentamiento fundamental con la economía política clásica, que a su entender da por supuesto lo que en verdad debería desarrollar (esto es, *la existencia de la propiedad privada*), Marx sostiene que para poder pensar el problema de la enajenación y del trabajo enajenado es necesaria una interpretación capaz de desmarcarse de los análisis que parten de aquella existencia como si se tratase de un hecho elemental —e incluso la justifican—, y que no ofrecen información alguna acerca de las *causas* ni acerca del

¹⁹ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, pp. 34–36.



proceso material que da lugar al nacimiento de la propiedad privada. A lo que tenemos que atenernos, en cambio, es a los hechos actuales: *al hecho mismo del trabajo enajenado*, que guarda, como veremos, una relación esencial con ella.

Así, la primera determinación que Marx encuentra en el modo de presentarse del trabajo enajenado consiste en el hecho de que en él *la desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas*: “el trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía”²⁰. En esta primera determinación, lo que se enajena en el trabajo es el objeto que éste produce (su producto), que se enfrenta al trabajo mismo (es decir, al trabajador) como un *ser ajeno*: como aquella fuerza que, siendo independiente respecto del productor, se impone sobre él. Es por esto que lo que encontramos en la realización del trabajo es, “en verdad”, la *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y como sometimiento servil a él, y la apropiación como *enajenación*. Así, “cuanto más produce el trabajador, tanto menos tiene para consumir; cuantos más valores crea, tanto más desprovisto de valor, tanto más indigno se torna; cuanto más formado se encuentra su producto, tanto más deforme el trabajador, cuanto más poderoso el trabajo, tanto más impotente el trabajador”²¹. El trabajador crea un mundo de objetos que se le oponen, y cuya riqueza crea su pobreza interna y externa: “el trabajador pone su vida en el objeto, pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto”²². La enajenación del trabajador en su producto significa entonces no sólo que su trabajo se convierte en un objeto ajeno a él y que no le pertenece, sino que *la vida misma* que él concede a ese objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno.

A partir de esto se ve inmediatamente, afirma Marx, cómo la “relación esencial” del trabajo enajenado consiste en el vínculo que se da de hecho entre el trabajador y la producción, y por eso hay que considerar como una segunda determinación la que reside *en el acto mismo* del trabajo (pues “¿cómo podría enfrentarse el trabajador al producto de su actividad como a algo ajeno, si él mismo no se aliena *de sí mismo* en el propio acto de producción?”²³). El producto del trabajo como enajenación de sí (del trabajador) en el objeto es solamente el “resumen” de la actividad, de la producción, y es por eso mismo la instancia donde se “resume” también la enajenación. Si

²⁰ Marx, K. (2006): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Primer Manuscrito. El trabajo alienado*, Buenos Aires, Colihue, p. 106.

²¹ Marx, K.: *Op. Cit.* nota 20, pp. 108–109.

²² Marx, K.: *Op. Cit.* nota 20, p. 107.

²³ Marx, K.: *Op. Cit.* nota 20, pp. 109–110. (Las cursivas son nuestras)

esto es así, entonces la producción misma debe ser, sostiene Marx, *la enajenación activa, la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación*.

¿Pero en qué consiste esta enajenación del trabajo mismo como actividad? Para decirlo brevemente: en el hecho de que el trabajo *no le pertenece* al trabajador, que es externo a él, a su “esencia”; en el hecho de que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que *se niega a sí mismo* en él. La actividad del trabajo no es para el trabajador, en los hechos, su realización, sino su desdicha, y por eso él

“sólo siente (...) *que está junto a sí mismo [beisich] fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí*. [Que] está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace no está en casa. (...) Se llega, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo siente que actúa libremente en sus funciones animales –comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y el adorno, etc.–, y en sus funciones humanas sólo se siente un animal”²⁴.

En la actividad del trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro; la actividad del trabajador no es su propia actividad: pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo, la *autoenajenación*.

Finalmente, una tercera determinación del trabajo enajenado es la que se da en el plano del hombre como “ser genérico”. Esta categoría, presente también en la primera parte de *La ideología alemana*, responde según Marx del hecho de que el individuo no sólo teórica y prácticamente convierte en objeto suyo al género propio (es decir, al “género humano”), sino también porque se relaciona consigo mismo como un “ser universal”, un ser comunitario o gregario. Asimismo, en términos físicos (es decir, relativos a la *physis*), la “vida genérica” del hombre consiste en que él vive de la naturaleza inorgánica, de los productos de la naturaleza, y llega a hacer de ella *su propio cuerpo*; “la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano”²⁵, en cuanto que es un medio de vida inmediato y la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital. Por eso, en la medida en que el trabajo, en el modo que esta forma histórica de organización le impone, enajena al hombre respecto de la naturaleza y respecto de sí mismo en su actividad, también lo enajena del género humano: hace que, para él, la vida genérica, la “vida que genera vida”, la actividad vital como libre

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Marx, K.: *Op. Cit.* nota 20, p. 112.



actividad consciente de la especie, se convierta en *medio de la vida individual*²⁶. “El trabajo alienado invierte la relación [en que el hombre se presenta como un ser consciente y fundamentalmente libre, por el hecho de ser capaz de convertir su actividad vital en objeto de su voluntad y de su conciencia], y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su *existencia*”²⁷. La escisión entre “ser” y “existir” es la enajenación del hombre respecto de su “ser genérico”; el trabajo enajenado “desapropia” al hombre tanto de su cuerpo como de la naturaleza, que siéndole inherente termina resultándole extraña y ajena. Y así también se genera *la enajenación del hombre respecto del hombre*.

Nos encontramos, pues, con que lo que aparecía como supuesto elemental de la economía política clásica no es sino *el producto y la consecuencia de una forma histórica de organización del trabajo*: la propiedad privada es, a fin de cuentas, el resultado del trabajo enajenado.

* * *

Retomando entonces la interpretación esbozada en la primera parte de *La ideología alemana*, tenemos que resaltar el hecho de que lo que el joven Marx se propone, en especial a partir de su crítica a Feuerbach, es aquello que decíamos en un principio: articular, desde una ontología y una genealogía materialista singulares, una interpretación crítica de lo dado en el presente con la posibilidad de operar ahí mismo (es decir, en la *realidad*) transformaciones concretas. Esto es precisamente lo que está dicho en su tan conocida y sobreinterpretada *Tesis XI* acerca de Feuerbach: que “los filósofos no hicieron sino interpretar de distintas maneras el mundo; [y] lo que importa es *cambiarlo*”²⁸. En este sentido es que Marx articula, en los dos textos que aquí tomamos como referencias, su crítica del Estado burgués y de la enajenación con la “premisa” del comunismo en tanto posibilidad superadora y disruptiva de lo “dado”.

En efecto, el desarrollo histórico de los modos de producción, llegado al punto hasta aquí descrito, conduce necesariamente según Marx a la instancia en que la

²⁶ Si bien esta forma de trabajo, esta “libre actividad consciente de la especie”, no es en principio históricamente comprobable, constituye un supuesto teórico que Marx plantea en función de su concepción particular de la “naturaleza humana”.

²⁷ Marx, K.: *Op. Cit.* nota 20, p. 113.

²⁸ Traducción tomada de Balibar, É.: *Op. Cit. Cap. 2*, p. 21.

única vía que se presenta como efectiva para transformar verdaderamente la historia y poner fin a la enajenación, es la *vía revolucionaria*;

“y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer [(las condiciones que hemos descrito en parte)] deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente. Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte, las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no sólo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma «producción de la vida» vigente hasta ahora, (...) en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo”²⁹.

Ahora bien, lejos de pretender recaer aquí en una interpretación “tradicional” del comunismo en la filosofía de Marx (la que lo emparenta o identifica incluso, al modo de un espejo invertido, con lo que en el idealismo hegeliano ocuparía el lugar de una “síntesis dialéctica” o el momento de la “reconciliación en sí y para sí” del Espíritu), queremos proponer una lectura distinta; una lectura que, a diferencia de la que hace del materialismo histórico una filosofía de la historia más –con las implicancias teleológicas y homogeneizantes que esto conlleva–, busca en la “propuesta” de Marx un recurso para la afirmación de una suerte de *estrategia de (re)apropiación de lo propio*, entendida en los términos en que venimos planteándola: como una estrategia que, movida por un deseo que en su búsqueda se constituye necesariamente a partir de una inscripción paradójica e inescindible respecto de lo *otro*, y que se “presenta” entonces como realizable en términos *no– totales*, o en los términos de una incompletud que requiere, para ser afirmada en tanto tal, de un *acto de apropiación singular* o del *acto de apropiación de una singularidad*, individual y múltiple a la vez. Es en este punto donde queremos proponer un modo de “interferir” la filosofía de Marx, para intentar pensar el tópico del comunismo, de la emancipación y de lo propio desde otra perspectiva.

Para abordar esta cuestión, entonces, tenemos que tener en cuenta ante todo el carácter dual del concepto de *enajenación* desarrollado por el joven Marx (y tam-

²⁹ Marx, K. y Engels, F.: *Op. Cit.* nota 9, p. 41.

bién, claro está, por el Marx del *Capital*, en especial en su análisis acerca del “fetichismo de la mercancía”). Nos referimos con esto al hecho de que la categoría de *enajenación* es a la vez una categoría ontológica y política que se encuentra – podemos decir, siguiendo la interpretación de Balibar en este punto– en un estrecho vínculo con dos cuestiones decisivas de la filosofía de Marx, implicadas especialmente en las *Tesis* sobre Feuerbach: la de la “práctica” (o *praxis*) en su relación con la “lucha de clases”, y la de la antropología o “esencia humana”.

Para decirlo brevemente –y retomando en parte lo dicho ya–, lo que Marx entiende por “práctica” no es otra cosa que la *práctica revolucionaria*, que

“no debe realizar un programa, un plan de reorganización de la sociedad, y menos aún depender de una visión del futuro propuesta por teorías filosóficas y sociológicas (como las de los filántropos del siglo XVIII y comienzos del XIX), (...) [sino que] debe coincidir (...) con «el movimiento real que aniquila el estado de cosas existente». (...) [Y esta es, además,] *la única definición materialista del comunismo*. (...) Es la acción misma, y *ni una palabra más*”³⁰.

Con esto queda claro, sostiene Balibar, el carácter a la vez *actual* (es decir, propio de lo que es en acto y de lo que es una actividad) y *antiutopista* del concepto de *praxis* en el joven Marx. Y este acto, este ser-actual de la *praxis* revolucionaria, es “una empresa que se desarrolla *en el presente* y en la que los individuos se embarcan con todas sus fuerzas físicas e intelectuales”³¹.

Por otra parte, es posible sostener que así como la crítica de Marx tiende a destruir los fundamentos de aquellos conceptos e instituciones tan valorados por ciertas tradiciones modernas –como el Estado liberal, la “dignidad del trabajo”, la representación, la propiedad privada, etc.–, así también nos encontramos con que lo que algunas corrientes especialmente ligadas al idealismo –y este mismo en sus variantes también– han entendido como la “esencia” o “naturaleza” humana, no es tal para Marx, o lo es en un sentido muy particular y más cercano, podríamos decir, a interpretaciones más características del siglo XX que de su propia contemporaneidad.

En efecto –y tomando aun como referencia a Balibar–, esta cuestión se vincula con lo que Althusser llamara el “anti-humanismo teórico” de Marx, en el sentido en que “decir que «en su realidad efectiva» (*in seiner Wirklichkeit*) la esencia humana

³⁰ Balibar, É.: *Op. Cit.*, p. 28.

³¹ *Ibid.*



es *el conjunto de las relaciones sociales* (...) significa (...) intentar *desplazar* radicalmente la manera en que se la comprendió hasta el momento, no sólo en lo que respecta al «hombre», sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la «esencia»³². Y, efectivamente, si tenemos en cuenta el lugar que las “esencias” han ocupado en el imaginario de Occidente, en especial en la tradición idealista iniciada en algún sentido por Platón, tenemos que decir que la noción de una esencia humana *relacional* o *transindividual* supone un giro radical en términos teórico-prácticos.

“En el fondo, las palabras «conjunto», «relaciones» y «sociales» dicen lo mismo. Se trata de recusar a la vez las dos posiciones (llamadas *realista* y *nominalista*) entre las que se dividen tradicionalmente los filósofos: la que pretende que el género, o la esencia, precede a la existencia de los individuos, y la que quiere que los individuos sean la realidad primera a partir de la cual se «abstraen» los universales. Puesto que, de manera pasmosa, ninguna de estas dos posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (ya se trate de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etcétera) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el «género». Lo definen *porque lo constituyen en todo momento, en formas múltiples*. Proporcionan por lo tanto el único contenido «efectivo» de la noción de esencia aplicada al hombre (es decir, a los hombres)”³³.

En la medida en que de lo que se trata es de un *conjunto* (“*ensemble*”) de *relaciones*, no estamos ya ni en el terreno de lo meramente individual o “monádico” (el campo de la ficción moderna de la autoconciencia plena³⁴) ni en el de una supuesta “totalidad” del tipo que fuese (la de la sociedad entendida como un gran organismo, por ejemplo): la “esencia” o “naturaleza” del hombre se define, para Marx, en un *entre*; en el “espacio intermedio” de lo *relacional*. ¿Y no estamos aquí, si hacemos confluir estos dos conceptos que hemos venido desarrollando –el de la *praxis* y el de la “naturaleza relacional” del hombre– en condiciones de afirmar nuevamente que *lo propio* consiste fundamentalmente en un *acto de apropiación singular* y *no-total*, en el que lo “otro”, lejos de quedar anulado o de representar una mera antítesis, resulta *constitutivo* e inescindible de lo que podría llamarse lo “mío”? En

³² Balibar, É.: *Op. Cit.*, p. 36.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, vs. eds.; Leibniz, G. W.: *Monadología*, vs. eds.



estos mismos términos podría ser reinterpretada, también, la noción marxiana del comunismo, donde

“la universalidad negativa se convierte en universalidad positiva, la desposesión en apropiación, la pérdida de individualidad en desarrollo «multilateral» de los individuos, cada uno de los cuales es una multiplicidad única de relaciones humanas. (...) [Y] una reapropiación semejante sólo puede producirse *para cada uno* si se produce simultáneamente *para todos*”³⁵.

Ahora bien; llegado este punto, tenemos que recordar lo que decíamos más arriba, respecto del comunismo como una “consumación posible-imposible de la «cosa política»”, y respecto de la valoración que Marx haría de él en tanto realización de la “verdadera democracia”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso estaríamos aquí ante el “acabamiento” o el “fin” de la política? Creemos que es posible aclarar esto en algún sentido si nos valemos de la categoría nietzscheana de lo *impolítico* como herramienta de análisis.

III. Marx en Nietzsche–Nietzsche en Marx. En torno a la categoría de lo *impolítico* como espacio de intersección

Es bien conocida la posición crítica de Nietzsche respecto del socialismo, tanto en la teoría como en la práctica, así como el supuesto carácter “apolítico” que le ha sido asignado a su filosofía en base a ciertas interpretaciones. De lo primero encontramos muestras claras en varios pasajes de sus obras –en especial de sus *Fragmentos póstumos sobre política*–, y en diversas expresiones contenidas en cartas y pensamientos; lo segundo, en cambio, se construye a partir de un conjunto de lecturas que, remitiéndonos a la interpretación de Nicolás González Varela³⁶, podemos decir se sostienen en la minimización e incluso en la negación de una dimensión fundamental del pensamiento de Nietzsche, que es precisamente su pensamiento político.

“En todas estas variaciones y negaciones de la dimensión política nietzscheana [(desde las que resaltan, en vida del filósofo, sus críticas reaccionarias a la nueva

³⁵ Balibar, É.: *Op. Cit.*, pp. 45–46.

³⁶ Cf. González Varela, N. (2010): *Nietzsche “contra la democracia”. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862–1872)*, Barcelona, Montesinos.

sociedad de masas, a la democracia liberal, al estado de partidos y al influjo creciente del socialismo y del anarquismo) hasta la “canonización estructuralista y posmoderna” del pensamiento de Nietzsche como uno de los maestros de la crítica de la ideología moderna)], la reflexión sobre la filosofía política, la teoría del Estado, el movimiento socialista o sus pensamientos políticos sobre cuestiones socio históricas de su época, es escasa o insensible. La política sería indiferente para el olímpico filólogo-filósofo Nietzsche”³⁷.

Lejos de eso, lo que resalta esta otra interpretación es que la política constituye un elemento central y estratégico de la filosofía nietzscheana, que es preciso reposicionar como tal. En este sentido, y contra la versión que sostiene el escaso interés o incluso el desinterés, por parte de Nietzsche, respecto de la así llamada “cuestión social” en la Europa industrializada del siglo XIX –y más puntualmente en la Alemania de su tiempo–, tendríamos que remitirnos tanto a sus propias lecturas como a sus escritos de ese tiempo, en especial de principios de 1871, fecha de redacción de *El estado griego*, “el primer texto político relevante de Nietzsche”³⁸. Aquí las críticas se dirigen especialmente hacia la categoría de la “grecidad”; una categoría filosófico-política que opera en el contexto intelectual contemporáneo a Nietzsche (Schopenhauer, Wagner, Burkhardt y demás ideólogos reaccionarios de ese tiempo) “como filo de la *Kulturkritik* a la Modernidad y principio de legitimación de autores, épocas, instituciones, superestructuras y regímenes políticos. [Y] la primera tarea que se propone Nietzsche es justamente desmantelar, deconstruir, la idea sobre Grecia que tiene la modernidad burguesa y la Ilustración (...), como aquel lugar dorado de la «jovialidad serena», del «bienestar inmutable», del «imperio de la lógica y la razón» y de la democracia ateniense”³⁹. Por otra parte, las vicisitudes políticas de Nietzsche en relación a su propia escritura pueden verse también con bastante claridad –sostiene González Varela– si nos ocupamos de investigar el contexto en que nace su primer libro, contemporáneo al texto mencionado (que, en verdad, estaba destinado a formar parte de este otro): *El nacimiento de la tragedia* (1872).

Lo que aquí nos interesa especialmente es ese material preparatorio para *El nacimiento de la tragedia* redactado a principios de 1871, que hoy conocemos como un *fragmento póstumo* y cuyo contenido es prácticamente el mismo que el que

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Nietzsche, F. (2004): *Fragmentos póstumos sobre política. Introducción*, Madrid, Trotta, p. 9.

³⁹ González Varela, N.: *Op. Cit.*

encontramos en el escrito póstumo titulado *El Estado griego*. En estos dos textos (que en el ordenamiento adoptado por la versión a la que nos remitimos, basada a su vez en la edición crítica de la obra de Nietzsche elaborada por G. Colli y M. Montinari⁴⁰, llevan respectivamente los números 48 y 49), además de asestar duras críticas al Estado moderno en sus mismos fundamentos teóricos y prácticos, así como también al concepto moderno de la “dignidad del trabajo”, Nietzsche describe lo que para él constituye el *sustrato ontológico de la política*, y el lugar que ella debe ocupar en tanto *mediadora* para el advenimiento del “genio” y de la “Gran política”.

En sus palabras,

“(…) Tenemos (...) el concepto general bajo el que hay que agrupar los sentimientos que los griegos abrigaron respecto a la esclavitud y el trabajo. Ambos eran considerados por ellos como una ignominia necesaria ante la que se siente vergüenza. (...) La formación, que yo entiendo sobre todo como una verdadera necesidad del arte, tiene un fondo horrible: pero éste se da a conocer en un débil sentimiento de vergüenza. Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante esclavitud, al servicio de una minoría, *tomando* como criterio su necesidad individual, más allá de la necesidad de vivir. (...) Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horribles condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura: un conocimiento que ya está maduro para poder producir un merecido horror ante la existencia. Este conocimiento es el buitre que carcome el hígado al mecenas prometeico de la cultura. (...) Aquí se encuentra la fuente de aquella rabia mal disimulada que los comunistas y los socialistas, y también sus descendientes más pálidos, la raza blanca de los liberales de todas las épocas, han alimentado contra el arte, pero también contra la antigüedad clásica. (...) Entonces, quien pueda meditar sin tristeza sobre la *configuración* de la sociedad, quien haya aprendido a concebirla como el nacimiento continuamente doloroso de aquellos eximios hombres de cultura, a cuyo servicio debe gastarse todo lo demás, tampoco será engañado más por la falsa gloria que han divulgado los modernos sobre el origen y el significado del Estado. (...) «La violencia pro-

⁴⁰ Colli, G. y Montinari, M. (1967-1977 y 1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.

duce el primer derecho, y no hay derecho que no tenga a la violencia como fundamento» (...)”⁴¹.

“Nosotros, los modernos, aventajamos a los griegos con dos conceptos que, en cierto modo, se dan como un medio consolador de un mundo que se comporta absolutamente como un esclavo y que, al mismo tiempo, teme angustiado a la palabra «esclavo»: hablamos de la «dignidad del hombre» y de la «dignidad del trabajo». Todos se afanan en perpetuar miserablemente una vida mísera (...).

(...) *El trabajo es un oprobio porque la existencia no tiene ningún valor en sí misma: pero incluso cuando esta existencia resplandece por los adornos seductores de las ilusiones artísticas y en verdad parece tener ahora un valor en sí misma, todavía valdría también aquella frase que dice que el trabajo es un oprobio, es decir, el sentimiento de la imposibilidad de que el artista pueda ser a la vez el hombre que lucha por la existencia desnuda. En la época moderna no es el hombre con necesidad artística sino el esclavo quien determina las representaciones generales (...). Fantasmas tales como la dignidad del hombre y la dignidad del trabajo son los productos mezquinos de una esclavitud que se oculta de sí misma*”⁴².

Estos breves pasajes contienen un grado de condensación conceptual cuya explicitación y desarrollo requeriría un trabajo que excede las dimensiones del presente texto. Sin embargo, podemos resaltar especialmente una noción que, aunque no dicha, atraviesa ambos fragmentos como el hilo de una trama invisible: la de lo *impolítico* nietzscheano. Esta noción o concepto, que ha sido homologado en numerosas ocasiones al concepto de lo “apolítico” e incluso al de la “antipolítica”, hace referencia sin embargo a una dimensión que podríamos llamar de la *radicalidad* misma de lo político y de la política, es decir: a la *crítica radical, fundamental*, en sentido estricto, de la política y de lo político; a su “desnudamiento”, o al acto de llevarla a sus límites. Lo impolítico no es “odio hacia la política”: es —en palabras de Massimo Cacciari— “lo opuesto a la crítica de lo «político» en cuanto dis-valor (...); es la crítica de lo político en cuanto afirmación de Valores. Lo impolítico no es rechazo nostálgico de lo «político», sino crítica radical de lo «político»: va más allá de la máscara de lo «político» (su desencanto, su necesidad, su ser destino)

⁴¹ Nietzsche, F.: *Op. Cit.* nota 38. *Principio de 1871*, 48, pp. 79-94.

⁴² Nietzsche, F.: *Op. Cit.* *Navidades de 1872/73*. 49. *El Estado griego*, pp. 94-104.

para descubrir los fundamentos de valor, el discurso de valor que aún lo funda (...); [es] la crítica radical del ser-valor de la dimensión de lo «político»⁴³.

Y esta crítica es, a su vez, condición de posibilidad de lo que Nietzsche llama *gran política*: “resistir en el destino de la *Entwertung* [la *devaluación* o *depreciación*] de lo Político: transformar, según una óptica, un «derecho», organizar individualidad (...) [con la condición previa del] reconocimiento «impolítico» de la no-totalidad de lo Político: la crítica radical de los «locos por el Estado» (...) [y] de los valores que aún fundan tal «politización»⁴⁴.

Lo *impolítico* nietzscheano es, entonces, un trabajo genealógico de *deconstrucción* que, tomando como su “objeto” el proceso de politización de la modernidad y de lo que en él se “gesta” para el advenimiento de una “gran política”, reconduce lo político mismo “al reconocimiento de su intrínseco nihilismo (...), atacando los conceptos, las formas, los comportamientos que están en la sustancia de lo «político» como Valor”⁴⁵, y cuya totalización se condensa en la institución del Estado moderno –aunque no necesariamente en la forma de un Estado totalitario, sino en el sentido de una “consumación” de lo político vehiculizada por una escatología que se encuentra en la base de todo sistema democrático–. Lo impolítico no está, por lo tanto, ni “más allá” ni “en contra” de la política ni de lo político; podríamos decir, en cambio –tal como afirmábamos también de la posición de Marx respecto de la política–, que su posición es la de un “más acá”, porque es “en lo «político», la crítica de su ideología y su determinación”⁴⁶. Y por eso mismo constituye, también, una crítica de la democracia en sus mismos fundamentos: porque ella, como el “Sozialismus” –en la clave de esta interpretación– despliega lo “político” “hasta poner al desnudo justamente su constitutiva determinación y problemática”⁴⁷.

Retomando entonces en este punto la referencia al comunismo y a la interpretación de éste como la “posible-imposible consumación de la política” y de la “verdadera democracia”, podemos decir que estamos en el camino de una interpretación similar cuando hablamos de lo *impolítico* como “el reconocimiento de la acacida perfección de lo político”⁴⁸. ¿Qué sería esa “perfección”, sino su consumación y, quizá, también su *acabamiento*? ¿Y no encontramos, también en Marx, una crítica del mismo tenor al trabajo en tanto valor, en el sentido en que lo que él llama

⁴³ Cacciari, M. (1994): “Lo impolítico nietzscheano”, en Cacciari, M. (1994): *Desde Nietzsche. Tiempo, arte política*, Buenos Aires, Biblos, pp. 61–79.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

“trabajo libre” –y que sería producto de una revolución capaz de instaurar una sociedad libre también de determinaciones de clase– no sería ya un “valor” en el sentido burgués-democrático de la expresión, sino más bien la realización del “sí mismo” de cada quien en una sociedad –nuevamente– “posible-imposible”? En este sentido, entonces, no estaríamos lejos de la afirmación de que “lo impolítico denuncia en la pequeña política [(la política liberal, podríamos decir también)] la conservación desesperada de la idea regresiva de un reconocerse universal de los sujetos en el trabajo como Valor”⁴⁹. Aunque, claro está, esta perspectiva requiere ante todo –como decíamos anteriormente– desmarcar la filosofía de Marx y su idea del comunismo de las interpretaciones que la identifican con una filosofía de la historia más, cuyas implicancias teleológicas y homogeneizantes (el comunismo como pura identidad sin diferencia) resultan ineludibles.

Creemos que esto es posible, nuevamente, si asumimos aquel “reconocimiento impolítico de la no-totalidad de lo Político”, es decir, si nos remitimos a lo que hemos planteado desde un principio como hipótesis de este trabajo en relación a lo que entendemos como *lo propio*: un deseo que, para su realización –siempre y necesariamente parcial, y determinada estructuralmente por la presencia imborrable de lo *otro*– tiene que reconocerse en su incompletud, en su *no-totalidad*. Desde esta mirada, así como “el Reino de los Cielos no es de este mundo”, así tampoco es el comunismo la “Ciudad de Dios”.

* * *

Finalmente, tenemos que mencionar un tópico cuya relevancia al momento de intentar establecer un vínculo o realizar un cruce entre las filosofías de Marx y de Nietzsche resulta insoslayable, en especial si tenemos en cuenta las interpretaciones que hemos desarrollado hasta aquí. Este tópico es el del cuerpo entendido como un *lugar*, o como el espacio donde se inscriben las diferencias, tanto en el campo de la política y de lo político (y aquí nos encontramos nuevamente con la referencia al concepto de lo *impolítico*) como en el ámbito de lo “que es” (es decir, en lo que constituye el objeto de una ontología). Nos preguntamos: ¿qué lugar le ha dado al cuerpo el pensamiento filosófico-político moderno? ¿En qué medida este lugar ha estado condicionado e incluso determinado históricamente por los múltiples conceptos que, nacidos en ámbitos filosóficos diversos, pudieron darle forma y

⁴⁹ *Ibid.*

ejercer un peso real en el espacio de la política o de lo político? Ante todo, creemos que este lugar, con sus numerosas variantes, ha tenido que ser siempre construido por la filosofía, no porque en su facticidad el cuerpo no sea “algo” en sí mismo, sino por el hecho de que, pensado, él se manifiesta como una (al menos) “doble vida”: la del cuerpo vivido y la del cuerpo situado –o, para decirlo en términos fenomenológicos, la del “cuerpo fenoménico” y la del cuerpo en tanto “cosa” u objeto del mundo (otro entre tantos)–. La vida, en su dimensión orgánica, ha estado siempre presente en el horizonte del pensamiento político, por el hecho de que ella es nada menos que su condición de posibilidad; sin embargo –y esta es precisamente la cuestión a pensar–, es justamente porque la vida no puede ser reducida a su dimensión biológica que el *logos* ha necesitado decir y escribir constantemente del cuerpo lo que él es, e intentar saber del cuerpo lo que él puede. La recurrencia moderna a la categoría de un cuerpo jurídico-político reducible a lo *idéntico* en un sentido marcadamente homogeneizante es un claro ejemplo de esta necesidad ineludible, y lo es también del intento fallido de neutralizar la fuerza diferencial e inestabilizante de los cuerpos singulares vivos, no sujetos a la igualdad sino como efecto del igualamiento. Como bien lo ha indicado Roberto Espósito, son las singularidades las que desbordan el discurso jurídico-político moderno, por el hecho de que incluyen, en el así llamado “cuerpo social”, diferencias inabarcables para estas categorías. Ante esto se nos presenta, nuevamente, la incapacidad de las instituciones modernas para hacer lugar justamente a ese elemento que, siéndole radicalmente extraño, las excede, negando a la vez aquella supuesta homogeneidad abstracta de los cuerpos jurídicos En palabras de Espósito:

“es cierto que la democracia como tal no tiene «contenidos»: es una técnica, un conjunto de reglas destinadas a distribuir el poder de manera proporcional a la voluntad de los electores. Pero es por eso precisamente que explota, o implota, en el momento que se la llena de una sustancia que no puede contener sin mutar en algo radicalmente diverso. (...) En el momento en que el cuerpo sustituye, o «llena», la subjetividad abstracta de la persona jurídica, se torna difícil, cuando no imposible, distinguir qué se refiere a la esfera pública y qué a la privada. Pero también, a la vez, lo que pertenece al orden natural y lo que está sujeto a la intervención de la técnica, con todas las cuestiones de carácter ético y también religioso que esa elección implica”⁵⁰.

⁵⁰ Espósito, R.: “¿La política es todavía un valor?”, en *Revista Ñ*, N° 155, Buenos Aires, 16 de

¿Existe la posibilidad, para una política capaz de afirmar la vida, de recuperar para sí el cuerpo propio como *lugar*, como emplazamiento de la *experiencia singular* de la vida entendida no bajo el imperio de un sentido unívoco, sino como una vida fundamentalmente *vivida*? ¿Equivaldría esto a lo que Nietzsche llama una “gran política”?; ¿o sería tal vez algo cercano a lo que Marx imaginaba en algún sentido cuando se refería a la posibilidad de una “sociedad comunista”? En cualquier caso, creemos que esta posibilidad se inscribe, o se inscribiría, en una diferencia, que es la que existe entre el acto de *definir la humanidad* y el de *restituir al hombre su experiencia humana*; entre el acto de subsumir la heterogeneidad del campo vital humano bajo la figura unitaria de “lo humano” y el de abrir la posibilidad, para la experiencia singular individual y colectiva, a la producción de sentidos y devenires múltiples. Asumir esta diferencia implica también, entonces, desembarazarse en alguna medida del problema del Sentido, que ha dejado una huella profunda en la modernidad.

Decíamos al inicio, en el planteo de nuestra hipótesis, que *lo propio* entendido como *deseo* puede ser concebido también como el “acto performativo” en el que una identidad se afirma como tal, como necesariamente diferencial o, en definitiva, como una *singularidad*, individual y/o colectiva. En términos filosóficos, esta perspectiva implica, a nuestro entender, la apertura de un horizonte donde tanto Marx como Nietzsche, en sus diferencias, coinciden, en tanto ambos “cuestionan el momento especulativo de la conciencia, producto de que obtura la potencialidad política en el devenir social (...); y por eso mismo, en ambos, el cuerpo y la praxis se convierten en hilos conductores de su análisis”⁵¹. *Lo propio* entendido como el *acto de apropiación* singular que hemos intentado describir hasta aquí, puede ser entendido también, entonces, como el acto de emplazar la potencia del cuerpo y de la *praxis* en la posición de un “más acá”, asumiendo la “situación estructural” (es decir, fundante) de aquello: que no es sin lo *otro*, o que “eso-otro” constituye su condición de posibilidad y también su ser. En este sentido, lejos estamos del mundo de lo “privado”, concebido como una suerte de “intimidad enclaustrada” de lo puramente individual⁵².

septiembre de 2006, pp.12-13.

⁵¹ Dipaola, E. (2011): *Aura y fetiche. Cuatro herejías sobre Marx*, Buenos Aires, Letra Viva, p. 47.

⁵² Cf. nota 34.

IV. A modo de conclusión

En base al recorrido que hemos hecho hasta aquí, creemos haber podido, teniendo como referencia este modo singular de concebir lo que llamamos *lo propio*, acercar las posiciones filosófico-políticas de Marx y de Nietzsche en torno a esta cuestión. En especial –y sin pretender con esto borrar las diferencias–, podemos decir que ambos comparten una visión de la crítica filosófica como una tarea necesaria y necesariamente *radical*, en especial respecto de la modernidad en sus conceptos e instituciones fundamentales, tanto como la negación de todo *a priori* que sirva de “fundamento último” para una realidad que es “en esencia” *devenir*.

Por otra parte, y también sobre la base de estas posiciones y de la interpretación desarrollada hasta aquí, podemos sostener además que concebir lo propio como un deseo-a-realizar y, por lo tanto, como un horizonte y un proyecto, o como el proyecto de su realización –y por eso como necesariamente incompleto o *no-total*–, supone al mismo tiempo la existencia de estrategias de apropiación diversas, coyunturales y estructurales. Lo paradójico de su inscripción puede ser descrito, para recurrir a la terminología de la dialéctica hegeliana, en la forma de un *para sí-para otro* despojado, sin embargo, del “momento de la reconciliación”; como una contradicción insalvable o una apertura que no es posible cerrar. Con esto pretendemos indicar que la tensión entre lo *propio* y lo *otro* nunca se resuelve, o bien se “encauza”, como decíamos al principio, de manera siempre parcial. Sostener lo contrario implicaría recaer inevitablemente en la afirmación de la totalidad como un posible de hecho, lo que equivaldría al mismo tiempo a reintroducir una teleología donde había sido desalojada y, con esto, a hacer a la vez de la filosofía de Marx una variante más de las filosofías de la historia modernas, y de Nietzsche y del nihilismo una metafísica al modo platónico.

Bibliografía

- Amadeo, Javier y Morresi, Sergio** (2003): “Republicanismo y marxismo”, en Borón, Atilio (2003): *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Balibar, Étienne** (2006): *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Cacciari, Massimo** (1994): *Desde Nietzsche. Tiempo, arte política*, Buenos Aires, Biblos. Traducción de Mónica B. Cragolini y Ana Paternostro.



- Dipaola, Esteban** (2011): *Aura y fetiche. Cuatro herejías sobre Marx*, Buenos Aires, Letra Viva.
- Espósito, Roberto** (2006): “¿La política es todavía un valor?”, en *Revista Ñ*, N°155, Buenos Aires, 16 de septiembre de 2006, pp.12–13.
- González Varela, Nicolás** (2010): *Nietzsche “contra” la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862–1872)*, Barcelona, Montesinos.
- Marx, Karl** (2006): *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue. Traducción de Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich** (1961): *La ideología alemana. I: Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista [Introducción]*, Montevideo, Pueblos Unidos.
- Nietzsche, Friedrich** (2004): *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita.
- Popitz, Heinrich** (1971): *El hombre alienado*, Buenos Aires, Sur.



La Naturaleza según el epicureísmo ¿fundamento último o resultado azaroso?

María Elena Pontelli

malepontelli@gmail.com

Conicet- Ciffra-Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

El atomismo hunde sus raíces en el pensamiento de Leucipo y Demócrito, sin embargo han sido numerosos los comentadores que vislumbraron ciertas diferencias entre el atomismo original y sus sucesores. El presente trabajo busca elucidar lo propio de la corriente epicúrea con respecto a su concepción física. Para ello se recurre específicamente a los escritos de Clément Rosset que versan sobre el tratamiento de la naturaleza desde múltiples perspectivas. Rosset nomina como *naturalista* a toda filosofía que se rija por una concepción del arte como imitación de la naturaleza; y como *artificialista* a la que la ponga en tela de juicio. A la hora de clasificar las diferentes filosofías, Rosset vislumbra en el pensamiento de Epicuro un naturalismo metafísico según el cual la naturaleza es entendida como una suerte de fundamento último y que Lucrecio, en cambio, entiende la naturaleza como artificio, es decir, como resultado azaroso y accidental de colisiones atómicas. Entre Epicuro y Lucrecio habría entonces una brecha ineludible con respecto a lo que cada uno de ellos concibe por *naturaleza*, en tanto es entendida como fundamento último, según Epicuro, o como resultado azaroso, según Lucrecio. Aunque acordamos con Rosset en que existen diferencias entre ambas filosofías, seguimos ciertas conceptualizaciones nietzscheanas y sostenemos que las afirmaciones del maestro no deben entenderse como un planteo metafísico, sino que por el contrario, junto con las de Lucrecio, constituyen un alejamiento y una profunda crítica los precursores del atomismo: Leucipo y Demócrito.

Palabras clave: epicureísmo / naturaleza / azar / fundamento



La naturaleza: principios básicos en la concepción atomista

El atomismo hunde sus raíces en el pensamiento de Leucipo y Demócrito, sin embargo han sido numerosos los comentadores que vislumbraron ciertas diferencias entre el atomismo original y sus sucesores. El presente trabajo busca elucidar lo propio de la corriente epicúrea con respecto a su concepción física.

No existe desacuerdo en los dos principios que rigen el cosmos, a saber: que a) “nada surge de la nada” y b) todo está compuesto por átomos que se mueven en el vacío”, ya que la razón principal por la que se recurre a una explicación naturista del mundo es, justamente, por la de desechar a los dioses y a sus intervenciones en los destinos humanos que tanto miedo y dolor causan anímicamente. Las consecuencias de sostener estos dos principios tienen un efecto decisivo tanto en el plano físico como en el plano ético ya que por un lado, el hecho de que no haya creación *ex nihilo* hace del mundo una repetición constante de los fenómenos naturales que excluye toda intromisión divina, por lo cual el destino de los hombres no estaría sometido al capricho de los dioses. Además, si se quiere establecer una explicación acerca de cómo se forman los cuerpos, cuáles son las características y el desarrollo de los seres vivos, cómo se dan los fenómenos climáticos, en síntesis, en qué consiste la naturaleza de todas las cosas, sólo puede esclarecerse recurriendo a la explicación física y mecánica del mundo y nunca a la autoridad religiosa; por otro lado, tener conocimiento de la física, tiene sus consecuencias psicológicas, porque el hecho de que la religión no tenga ninguna potestad para describir el funcionamiento de la naturaleza libera las almas de una de las enfermedades más severas: la del miedo al castigo divino y al destino. Por estos dos motivos se torna tan importante establecer desde el comienzo los principios ontológicos que rigen al cosmos: “jamás cosa alguna se engendró de la nada, por obra divina” (*DRN*, I, 150-151). Mientras que el miedo a la muerte -otra de las fuentes de miedo más comunes del ser humano- se disuelve a través del segundo principio, ya que si todo está formado por átomos, nuestro cuerpo y nuestra alma también son entendidos como compuestos atómicos. La muerte entonces, no consiste más que en una disolución del compuesto donde los átomos que nos conformaban pasarán a ser parte de nuevos cuerpos. A esto se le agrega el razonamiento lógico de que la muerte está cuando uno no, y viceversa, uno está cuando la muerte no, entonces ¿por qué temer algo que jamás estaría al mismo tiempo que uno?

Aunque estos últimos razonamientos fueron formulados específicamente por Epicuro, también en la ética democrítea se encuentra la felicidad humana como finalidad que, para ser alcanzada, requiere de un alma imperturbada.



Tampoco habría disenso al interior del atomismo con respecto a la concepción dinámica de la realidad (Cordero, 2014: 89). El movimiento de los átomos es el punto central para afirmar el dinamismo ontológico al que acude la escuela atomista. Si los átomos se encuentran para generar cuerpos, imprescindiblemente, se mueven. Ahora bien, uno podría preguntarse ¿cuál es la causa de que los átomos se muevan? Los atomistas no dieron respuestas a ello y por esta razón Aristóteles les dirige una severa crítica (*De Caelo* III. 2300 b8). El movimiento es algo dado por naturaleza, es el atributo de todo átomo y como los átomos existen desde siempre y para siempre, el movimiento del átomo no tiene inicio alguno, es eterno. (Cicerón, *De finibus*, II 80-83) Como afirma Cordero: “el movimiento, la agitación, el estremecimiento, es tan intrínseco a la naturaleza del átomo, o sea del “*tò ón*”, del ser, que incluso cuando están aglomerados y forman compuestos, continúan palpitando.” (Cordero, 2014: 95).

La interpretación de Clément Rosset

No obstante, lo que en este trabajo nos interesa indagar, son las diferencias existentes entre las distintas corrientes de pensamiento al interior de la escuela atomista en relación a la concepción de naturaleza que se sostiene. Para ello recurrimos específicamente a los escritos de Clément Rosset que versan sobre el tratamiento de la naturaleza desde múltiples perspectivas. En su *Antinaturaleza*, Rosset parte de tres conceptos fundamentales: artificio, naturaleza y materia. Allí afirma que el artificio siempre fue entendido como una prolongación de la naturaleza, como una especie de apéndice que debe el origen de su existencia a una imitación o mimesis de ella. La naturaleza es bien lenta en sus operaciones y avanza imperceptiblemente hacia sus objetivos de alejar, aproximar, dividir, ablandar sus compuestos. El arte por el contrario, se apresura y se fatiga: a diferencia de la naturaleza que tarde siglos en formar sus elementos, el arte pretende no sólo imitarla sino además perfeccionarla en sólo instantes. El arte entonces opera en función de la naturaleza, la mejora o empeora pero siempre es a partir de ella de donde obtiene sus fuerzas, sin lograr nunca ser autónomo. Rosset nomina como *naturalista* a toda filosofía que se rija por esta concepción del arte y del mundo; y como *artificialista* a la que la ponga en tela de juicio. Esta corriente crítica no dicotomiza la relación naturaleza (como lo que existe de por sí y no depende de nada para ser) – artificio (lo que es en virtud de otra cosa, de algo esencial) y por el contrario, entiende la naturaleza como artificio, producción o fabricación. Por otro lado, Rosset afirma que la naturaleza no se confunde con la



materia. La materia es azar: un modo de existencia indiferente a cualquier principio y ley. Por lo tanto arteificio, materia y naturaleza serían los tres grandes reinos de la existencia (Rosset, 1974: 13.17).

A la hora de clasificar las diferentes filosofías, Rosset vislumbra en el pensamiento de Epicuro un naturalismo metafísico según el cual la naturaleza es entendida como una suerte de fundamento último. Rosset afirma que Epicuro pretende depurar la naturaleza limpiándola de los dioses y de la providencia pero sin suprimirla como tal y que Lucrecio, en cambio, entiende la naturaleza como arteificio, es decir, como resultado azaroso y accidental de colisiones atómicas. Entre Epicuro y Lucrecio -los dos representantes más importantes del epicureísmo- habría entonces una brecha ineludible con respecto a lo que cada uno de ellos concibe por *naturaleza*. Una de las razones por las que Rosset supone que las tesis de Lucrecio se corresponde con una idea artificialista se debe a la noción de *clinamen*, una desviación azarosa del átomo respecto de su caída vertical. Ahora bien, ¿qué efectos tiene esta concepción? Rosset indica que con el filósofo-poeta emerge el problema de la génesis, cuestión que en Epicuro no está presente.

El *clinamen* lucreciano debe entenderse bajo un doble aspecto: en sentido físico, puesto que permite la formación de cuerpos y la creación del cosmos; y en sentido ético, ya que a partir del choque imprevisto de los átomos quiere explicarse el funcionamiento de la libre voluntad. Mientras que la indiferencia ante la idea de producción y la moral de distanciamiento con respecto a la suerte son los dos principales rasgos por los que Rosset entrevé en Epicuro este naturalismo esencialista.

Nuestra interpretación desde conceptos nietzscheanos

A través de estos escritos, vamos a discutir la postura de Rosset tratando de demostrar que el naturalismo de Epicuro está lejos de ser metafísico y que inclusive se acerca más a una concepción vitalista en sentido nietzscheano. La naturaleza es concebida por Nietzsche en un sentido vital, lo propio de ella son las fuerzas cósmicas instintivas. Nietzsche afirma que toda moral occidental ha ido contra ellas. Nos preguntamos si la ética de Epicuro cabe en esta afirmación; y no sólo sus postulados morales sino también toda su física, ya que ambos aspectos están en su doctrina íntimamente relacionados. En efecto, esta limpieza teológica y teleológica llevada a cabo por Epicuro es en función de vivir conforme a la naturaleza. Sostenemos que en el epicureísmo prevalece una concepción unívoca con respecto a qué es la *naturaleza* y



por lo tanto no hay en Epicuro un esencialismo original, mientras que esta diferencia sí puede vislumbrarse entre el epicureísmo con respecto a los fundadores del atomismo.

Nietzsche no la entiende la naturaleza como algo en sí mismo, no supone que sea una esencia, sino fuerza, instintos cósmicos. Incluso en el terreno moral, todo naturalismo, es decir, toda moral sana está regida por un instinto de vida. Nietzsche afirma -al igual que Epicuro- que la moral que va en contra de la naturaleza, va precisamente en contra de los instintos, a los que condena, unas veces de una forma solapada y otras de un modo ruidoso y descarado. Cuando se asegura que dios ve lo que hay en nuestro corazón, se está afirmando una moral enferma que niega los deseos mas bajos y más elevados de la vida y se está considerando entonces a un dios enemigo de la vida.

Cuando Nietzsche se pregunta cuándo le será permitido al hombre volverse natural, cuando podrá encontrarse con la naturaleza pura, “nuevamente” liberada, está abogando por una concepción de naturaleza desdivinizada y desantropologizada y en este sentido nos pide que: “Guardémonos de achacarle dureza de corazón y sinrazón, o sus opuestos: ¡no es perfecta, ni bella, ni noble, y no quiere llegar a ser nada de eso, no aspira en modo alguno a imitar al hombre!” (Nietzsche, 1982: 119). Aunque no hay una definición explícita de lo que el filósofo entiende por naturaleza, queda claro lo que ella no es: no es algo con instinto de conservación ni ningún otro instinto ni tampoco se rige por ley alguna. Entenderla de ese modo es un mecanismo netamente humano, que a través de la razón y supuestos físicos matemáticos le adjudica una regularidad numérica que en sí la naturaleza no posee. El reino de la naturaleza es el de las necesidades y los instintos: no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda (Nietzsche, 1982: 120). Pensar que la naturaleza cumple órdenes en virtud de alcanzar un fin es caer nuevamente en su antropologización. En este afán positivista de contraponer hombre y naturaleza y de pensarla como algo que debe ser dominado y controlado, el hombre se olvida de que es parte de ella y que no existe tal diferenciación sustancial. Al no existir esta distinción natural, de ningún modo el arte podría imitarla. En este sentido afirmamos que la filosofía de Epicuro no puede afirmarse como naturalista, según la concepción de Rosset, ya que no hay nada esencial en su constitución, y sí como naturalista en sentido nietzscheano: hombre y naturaleza, al estar hechos de el mismo material se asume que pertenecen al mismo ámbito. Cuando Nietzsche (1982: 121) afirma que: “El ser vivo es solo una especie del muerto, y una especie muy escasa. Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente cosas nuevas”, debe entenderse en sentido epicúreo, especialmente recurriendo al argumento de que la muerte no es nada para nosotros, ya que -al ser parte de la naturaleza- nuestra desintegración sólo consiste en la separación de los enlaces que mantenía



unidos los átomos. Tanto Nietzsche como Epicuro abogan por desdivinizar la naturaleza y también a nosotros mismos. “¡Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero! ¡Cuándo nos será lícito empezar a *naturalizarnos*, a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente redimida!” se pregunta Nietzsche (1982: 128).

El *Clinamen* Lucreciano

En esta clasificación elaborada por Rosset que diferencia filósofos naturalistas de artificialistas, supone que las tesis de Lucrecio se corresponde con una idea artificialista y el argumento principal para hacerlo se sostiene en la noción de *clinamen*, una desviación del átomo respecto de su caída vertical. Con esta noción, Rosset indica que con el filósofo-poeta emerge el problema de la génesis, cuestión que en Epicuro no está presente.

El *clinamen* lucreciano debe entenderse bajo un doble aspecto: en sentido físico, puesto que permite la formación de cuerpos y la creación del cosmos; y en sentido ético, ya que a partir del choque imprevisto de los átomos quiere explicarse el funcionamiento de la libre voluntad. Esta doble función del *clinamen* fue, sin dudas, la principal fuente de discusión entre los especialistas en su materia que intentaron mostrar cómo es posible este doble efecto de un desvío atómico. En el libro II es donde Lucrecio se enfrenta a la pregunta acerca de cómo se producen los choques entre los átomos que dan lugar a la combinación y a la formación de los diferentes cuerpos. Cuatro siglos antes, Demócrito había definido la variación en la caída de los átomos en relación con su peso: los más pesados caerán más rápidamente y los más livianos, más lentamente (Diog. Laert. *Vitae* X, 44). Lucrecio considera insatisfactorio el postulado democriteo (al tiempo que incorpora las críticas de los adversarios del atomismo, a saber, que las diferencias de velocidad se deben a la mayor o menor resistencia del medio a través del cual se cae¹) y recurre a la noción de una desviación espontánea, un *clinamen*, como una explicación más propicia del problema. Dicho concepto es introducido para mostrar que estas partículas indivisibles de materia, que caen en línea recta en el vacío, sufren desviaciones en momentos y lugares inciertos y se apartan del camino vertical inicial (II, 217-219), y es este movimiento (tan leve que no llega a percibirse: II, 243-

¹ Según Cappelletti, Lucrecio y Epicuro siguen a Aristóteles cuando argumenta que “si un cuerpo cae en el agua más lentamente que en el aire, ello se debe al hecho de que el agua opone mayor resistencia al aire” (Cappelletti, 1987: 123)



245) el que, finalmente, da origen al choque entre los átomos que declinan contra los que caen perpendicularmente a su lado.

La noción de *clinamen* conduce a Lucrecio a plantear, complementariamente, el problema del determinismo, la libertad y el azar: si todo movimiento está siempre vinculado causalmente a otro anterior “¿de dónde nace este poder independiente de los hados, por cuyo medio avanzamos hacia donde la voluntad a cada uno nos lleva?” (II, 251-258). En segundo lugar: si todos los movimientos de los átomos se encuentran inflexiblemente determinados y no existe resquicio alguno de autonomía en la acción humana que desarme los vínculos causales, la posibilidad humana de decidir y responsabilizarse de sus actos no podría ser explicada (II, 251-258). De poco valdría, en este sentido, liberarnos de la noción de unos dioses interfiriendo en la naturaleza, si para ello debiéramos entregarnos al dominio absoluto de la necesidad. Es precisamente por medio del concepto del *clinamen* que Lucrecio busca romper con el tajante determinismo de Demócrito y lograr cierta compatibilidad entre la causalidad producida por las leyes de la naturaleza y la posibilidad de otro tipo de causalidad dada por la libertad y voluntad humana. Gracias a la declinación del átomo, el universo y el hombre pueden escapar del fatalismo de creer que todo lo que sucede está regido por determinaciones ineludibles del destino².

A modo de conclusión

Para toda la escuela atomista, los principios indivisibles son los que constituyen la naturaleza de modo inmanente y lejos están de poder ser concebidos como un fundamento exterior más allá de la física que determine lo natural. En efecto, esta limpieza teológica y teleológica llevada a cabo por Epicuro es en función de vivir conforme a la naturaleza. Sostenemos que en el epicureísmo prevalece una concepción unívoca con respecto a qué es la *naturaleza* y por lo tanto no hay en Epicuro un esencialismo original. La naturaleza del epicureísmo -a diferencia de la de Demócrito- puede conocerse gracias a una conexión sensible porque los sentidos, lejos de ser engañosos, son una fuente confiable para conocer las cosas.

En todos estos puntos mencionados, las diferencias con las filosofías metafísicas se vuelven patentes en el momento es que el ser es un soporte de la apariencia, orden que trasciende al desorden. Una necesidad que trasciende al azar, y un fundamento natural

² En su tesis doctoral, el joven Marx entrevé cierta superioridad respecto a la antigua doctrina democrítea que no pudo salvar lógicamente el libre albedrío (Marx, 2004: 35-45)



que sirve de cimiento a las construcciones mas o menos caprichosas de la naturaleza. Esta carga metafísica -que todavía se encuentra en Demócrito, quien no casualmente llamaba a los átomos "ideas"- desaparece en el atomismo posterior. Siguiendo con la filiación atomista, los postulados de Demócrito son naturalistas, y según ellos, lo real se esconde bajo lo sensible. Mientras que en Epicuro lo sensible es prestigioso, porque es el hilo con el que el mundo está tejido. No hay diferencia ni ruptura entre productor y producidos. El mundo es los átomos. Podría sostenerse que Demócrito brindó una base teórica para una física no metafísica, pero en su propia filosofía hay una necesidad que trasciende al átomo, como también trasciende lo sensible.

Referencias bibliográficas

Cappelletti, Ángel (1987): *Lucrecio. La filosofía como liberación*, Venezuela, Monte Ávila Editores.

Cordero, Néstor (2009): *La invención de la filosofía*, Bs. As., Biblos.

Epicuro (2007): "Epístola a Heródoto", Trad. Intro y Notas de Caro, Sebastián en *Onomázein* (2007) 17, N° 1, pp. 135-170.

Lucrecio (2012): *De la Naturaleza*, Trad., Introd. y notas de Valentí Fiol, Eduardo (2012), Barcelona, Acanalado

Demócrito (1998): *Fragmentos*, Intr. Trad. y notas Santa Cruz María Isabel y Cordero Néstor (1998), Madrid, Planeta D Agosti.

Marx, Karl (2004): *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sextopiso Editorial.

Nietzsche, Friedrich (1982): *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf.

Rosset, Clément (1974): *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus.



«*Ratio gubernatoria*» y analogías de gobierno

Foucault sobre el «*De Regno*» de Tomás de Aquino

Pablo Rojas Olmedo

pablorojasolmedo@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario

CIFFRA (Centro de investigaciones en Filosofía Francesa)

Resumen

Foucault en su proyecto de dar con el aspecto específico del ejercicio del poder soberano como el gobierno de los hombres, vuelve sus indagaciones acerca de cuál debe ser la «*ratio gubernatoria*» de quien ejerce el poder. En su itinerario se dirige al pensamiento escolástico tomando como objeto al «*De regno*» de Tomás de Aquino, texto en el que se explicaría las funciones del poder real. En Tomás no se daría una especificidad acerca del ejercicio soberano sino que mostraría una continuidad entre soberanía y gobierno. Para esto se apoya en lo que va a llamar «analogías de gobierno», una serie de modelos externos.

Palabras claves: Soberanía / Gobierno / Analogía

En lo siguiente se mostrará cuáles son los argumentos que Foucault analiza para encontrar una *ratio* de lo gubernamental dentro del periodo que va a denominar como *poder pastoral* focalizando en las clases de 1978. Con este cometido se vería (1) un acercamiento hacia una definición y caracterización de especificidad de este tipo peculiar de gobierno, que converge entre el ámbito terrenal y espiritual; para finalmente (2) ver cuál es la especificidad del gobierno de los hombres y sus mecanismos argumentales teniendo en cuenta el análisis realizado en el *De Regno* de Tomás de Aquino.

1. Gobierno pastoral

En su itinerario Foucault realiza un extenso análisis en la búsqueda de una noción de gobierno y comienza revisando los argumentos de la filosofía antigua y medieval para mostrar las tensiones de este corpus heterogéneo de gobierno que llama pastoral, y que se va a dislocar en los umbrales de la modernidad en dos principios que se mantenían estrechamente unidos: *natura* y *status*.

La idea de gobierno de los hombres tiene su fuente en la organización de un poder pastoral que, si bien tiene sus raíces en la antigüedad precristiana, puesto que el problema de la relación del pastor-rebaño se encuentra ya en la literatura y el pensamiento griego, se establece efectivamente en la institucionalización del cristianismo. De este modo, la pastoral se vincula estrechamente a un gobierno de las almas. La economía de la salvación es una forma que constituye un continuo de orden cosmológico-político, y tiene como objeto principal alcanzar la *visio dei* o la salvación particular.

Si nos remitimos a la economía específica del poder pastoral, se encuentra una especificación de al menos tres sub-economías:

1. economía específica referida a la salvación
2. economía específica referida a la obediencia,
- 3 economía específica referida a la verdad.

Si se aplica este esquema a Dios, como gobernador pastoral, arquetípico, el mundo se significaría directamente como el lugar de convivencia total, estando sometido a una economía de la salvación, es decir, apto para que el hombre encuentre la salvación propia. Para decirlo con mayor precisión, está implícita una función teleológica del plano terrenal. Siguiendo esta función del plano divino sobre la vida temporal Foucault va a dar al menos tres definiciones de gobierno pastoral:

- 1.El mundo gobernado según la economía de la salvación es, por lo tanto, un mundo de causas finales que culmina en un hombre, la divinidad hecha carne, que, por su parte, debía

alcanzar su salvación en él. Por lo tanto, causas finales y antropocentrismo son una de las formas en que se manifiesta, uno de los signos del gobierno pastoral de Dios en el mundo.

2. En este mundo, a la vez, estaba sometido a toda una economía de la obediencia. Cada vez que Dios, por una razón particular quisiera intervenir, cualquiera fuese la razón, se tratase de la salvación o de la pérdida de alguien, o de una circunstancia o coyuntura determinada, debe intervenir en este mundo de acuerdo con la economía de la obediencia. Es decir, que obligaba a los seres a manifestar su voluntad por signos, prodigios y maravillas, monstruosidades que eran otras tantas amenazas de castigo, promesas de salvación, marcas de elección. Una naturaleza pastoralmente gobernada era, entonces, una naturaleza poblada de prodigios, maravillas y signos.

3. Por último, un mundo gobernado a la manera pastoral, es un mundo en el cual se construye toda una economía de la verdad. Una verdad que por una parte es enseñada pero también es oculta y es administrada como un *mysterium* que no deja de entregarse del todo. Vale decir que en un mundo pastoralmente gobernado, se generan formas particulares de enseñanzas. El mundo, considerado bajo esta visión, se constituye como un libro, un libro abierto en el que se puede descubrir la verdad, o tal vez, en el que la verdad, se enseñaba por sí misma y lo hacía del modo de la semejanza y la analogía. En conclusión, en esta construcción, un mundo enteramente finalista, centrado en el hombre, de prodigios, maravillas y signos, un mundo de analogías y cifras, constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre el mundo.

2. Elementos de la soberanía en el gobierno pastoral: analogías de gobierno

En la clase del 8 de marzo de 1978 (Foucault 2006: 270) en su intención de mostrar un aspecto particular de la forma de ejercer el poder soberano como la tarea específica del gobierno de los hombres dentro de las formas de gobierno que va a llamar pastorales y atisbando el movimiento que acuda hacia la modernidad, encuentra en la propia indagación algunas diferencias que presume problemáticas:

¿Cuál es el tipo de racionalidad, la *ratio*, con el que se puede gobernar a los hombres en el marco de la soberanía?

¿Cuál es el elemento específico sobre el cual debe recaer ese gobierno de los hombres, que no es idéntico al de la iglesia, no es el pastorado religioso, no es tampoco de orden privado, sino de la incumbencia y la responsabilidad del soberano, y del soberano político?

Con estas dos preguntas se dirige al pensamiento escolástico, es específico, al texto de Tomás de Aquino *De Regno*. Este opúsculo es un escrito de caso o circunstancia dentro de la

prolífica obra tomista dedicada al *Regem Cypri*, así como su título completo lo indica *De regno ad regem cypri*. Quizás haya sido escrito por encargo, pero como lo indica Tursi (2003: 51-56), no deja de ser originalísimo e ineludible dentro de la historia de las ideas políticas. Inaugura otra forma de literatura políticas respecto de la tradición medieval de los manuales conocidos como *specula principum* (cf. Mietke 1993: 83 ss), un nuevo discurso que da cabida a las consideraciones naturalistas surgidas por la reaparición de algunos libros que completan los *Libri morales* aristotélicos (cf. Kilcullen 2014, Wieland 2000).

Foucault resalta lo siguiente:

«Santo Tomás nunca dijo que el soberano sólo era un soberano, que sólo debía reinar y que la tarea de gobernar no estaba entre sus responsabilidades. Al contrario, siempre expresó que el rey debía gobernar.» (2007: 271)

En la definición de *rex* que Tomás expone dice (DR I.i): «*Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit. [Es quien gobierna al pueblo de una sola ciudad y una sola provincia, y lo hace con vistas al bien común]*». Es el rey quien gobierna al pueblo. Lo importante es que ese gobierno del monarca no tiene especificidad con respecto de su soberanía. Entre ser soberano y gobernar no hay ninguna discontinuidad, ninguna especificidad, no hay separación entre ambas funciones. Por otro parte, para definir en qué consiste ese gobierno del monarca que el soberano debe desempeñar, Tomás se apoya en una serie de modelos externos que Foucault llamará analogías de gobierno. ¿Qué quiere decir con analogía de gobierno? El soberano en cuanto gobierna no hace otra cosa que reproducir cierto modelo, que es simplemente el gobierno de Dios en la tierra. Tomás explica (DR II.i):

«*Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.*»

[Hay que considerar cuál es el deber del rey y cómo conviene que el rey sea. Ahora bien, ya que lo que es según el arte imita a lo que es según la naturaleza, por lo cual concebimos que podemos obrar según la razón, parece óptimo tomar el deber del rey a partir de la forma del régimen natural. Más se encuentre en la naturaleza un régimen universal y otro particular: universal en tanto todas las cosas están contenidas bajo el régimen de Dios, porque su providencia todo lo gobierna, y en particular, muy similar por cierto al régimen divino, se encuentra en el hombre, quien por ello es llamado microcosmos, porque en él se encuentra la forma del régimen universal. Pues, como todas las criaturas corpóreas y todas las fuerzas espirituales están contenidas bajo el régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las capacidades espirituales son regidos por la razón, y a sí como está la razón en el hombre, así lo está Dios en el mundo.]

Ahora bien, la naturaleza está regida por Dios, pues Dios la creó y no deja de gobernarla (cf. DR I.xiii). El arte del rey será excelente cuando imite a la naturaleza, es decir, cuando haga como Dios. Y así como Dios ha creado la naturaleza, el rey será fundador del *regnum*. Por lo que la primera analogía de gobierno es la analogía del gobierno divino.

La segunda analogía, es decir, la segunda continuidad, es con la naturaleza misma. En el mundo no hay nada, o en todo caso ningún animal viviente, cuyo cuerpo no estuviera expuesto de inmediato a la pérdida, la disociación, la descomposición, si en él no hubiera cierta fuerza directriz, cierta fuerza vital que mantiene unidos los diferentes elementos componentes de los cuerpo y los apunta al bien común. Si no hubiera una fuerza viviente, el estómago, por ejemplo, se iría por su lado, las piernas por el suyo, etc. Lo mismo ocurre con el reino, cada individuo preocupado por su propio bien, pues la tendencia natural es el interés egoísta. De este modo, cada uno se despreocuparía por el bien común de la comunidad y se ocuparía del bien exclusivamente propio. Por lo tanto, es necesario que haya uno que se ocupe en guiar al conjunto de la comunidad hacia un único fin, el bien común. De esta forma, Tomás afirma la necesidad de un director encargado de regir y gobernar.

La tercera y última analogía, la tercera continuidad es con el pastor y el *paterfamilias* (DR I.i):

«Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur. »

[De aquí que quien rige una comunidad perfecta, esto es una ciudad o una confederación, se llama rey por antonomasia; el que rige una cosa, no se dice rey sino paterfamilias; con todo guarda cierta similitud con el rey, porque lo que a veces los reyes son llamados padres del pueblo.]

Tomás explica que el fin último del hombre no se concreta en el mundo temporal, por lo tanto, los bienes terrenales sólo deben procurar lo suficiente para la vida. El fin último del hombre es la *fruitio Dei*, la visión de Dios y su goce. El límite del poder del rey es el temporal, su función real es asegurarse que los súbditos del reino puedan alcanzar la salvación y que esta no corra riesgo y sea posible. Esto sólo es posible por medio de la *ecclesia*. Si bien, en este punto Foucault parece no identificar la tensión y limitación de poderes entre el temporal y el espiritual, no ejerce un punto de deformativo de su tesis.

De este modo, las tres analogías: con Dios, con la naturaleza o el cuerpo, y por último, con el padre de familia, afirmarían un todo continuo. Un continuo teológico-cosmológico en cuyo nombre el rey está autorizado a gobernar y ofrece modelos según debe hacerlo. Este sería un elemento concluyente de una *ratio gubernatoria*. Entonces, si en prolongación, en la continuidad ininterrumpida del ejercicio de su soberanía, el soberano puede y debe gobernar, es porque forma parte del continuo que va de Dios al padre de familia, pasando por la naturaleza y los pastores. En consecuencia, en esta modelo no se puede afirmar ninguna ruptura.

Este gran continuo de la soberanía al gobierno no es otra cosa que la traducción en el orden político del continuo de Dios a los hombres, continuo que es roto al comienzo de la modernidad (2007: 275-6). Quizás la especulación de la existencia de una ontología fundamentadora del orden de gobierno de los hombres. Lo relevante, es el uso de los mecanismo analógicos como elemento de legitimidad en los tratados de gobierno en la antigüedad y el medioevo.

Bibliografía

Tomás de Aquino (2003): *De regno*, trad. Antonio Tursi, Ed. Losada, Bs.As.

Foucault, Michele (2006): *Seguridad, territorio, población*, trad. Horacio Pons, FCE, Bs.As.

Cappelletti, Angel (1993): *El aristotélismo político en Tomás de Aquino*, en *Textos y estudios de Filosofía medieval*, Consejo de Publicaciones ULA, Venezuela.

Killcullen, John (2014): *Medieval political philosophy*, en Zalta (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring.



Mietke, Jurgén (1993): *Las ideas políticas de la edad media*, trad. Bertelloni, Ed. Biblos, Bs. As.

Wieland, George (2000): *La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua*, Patristica et Medievalia XXI.



Simposio 6

Nuevas lecturas en torno a las lecciones
husserlianas sobre el tiempo



De los recuerdos falsos: el caso de la esquizofrenia

María Belén Farías Anzoátegui

lafilledelautomne@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA-FFyL)

Resumen

Las vivencias se definen por un triple horizonte: el ahora, el antes y el después. En la percepción se distingue como punto de partida una proto-impresión en donde fuga hacia el pasado una retención y se anticipa al futuro próximo una protención. La retención conserva intencionalmente al pasado; no es percibida, sino retenida, es un recuerdo primario, una “des-presentación” o representación vacía, que revive una fase anterior de la percepción sin que haya un dato impresional. La rememoración, por su parte, evoca el pasado. A diferencia con la retención, es un recuerdo secundario, estrictamente un modo de la intuición, por esencia, una “presentificación” o reproducción voluntaria del “ahora”. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) Husserl afirma que lo que tengo retencionalmente consciente es absolutamente cierto, y que tal evidencia se conserva incluso en la rememoración. Sin embargo, en el caso de la psicosis esquizofrenia, cuando las alucinaciones advienen retrospectivamente, resultan ser a primera vista recuerdos falsos –recuerdos que aparecen a la conciencia sin haber sido realmente percibidos– al punto que el acto noético de rememoración no parece presentarse en principio con tal certeza indubitable.

Palabras clave: rememoración / alucinación / esquizofrenia



El presente puedo revivirlo, pero el presente no puede volver a darse.

Edmund Husserl

Una aproximación al estudio de la esquizofrenia desde el fenómeno del tiempo según Husserl

La temporalidad atraviesa a toda vivencia, por ende, toda vivencia tiene necesariamente una vivencia que le precede y otra que le sucede. Las vivencias se definen por un triple horizonte: el ahora, el antes y el después. En la percepción se distingue como punto de partida una proto-impresión en donde fuga hacia el pasado una retención y se anticipa al futuro próximo una protención. La retención conserva intencionalmente al pasado; no es percibida, sino retenida, es un recuerdo primario, una “des-presentación” o representación vacía que revive una fase anterior de la percepción sin que haya un dato impresional.

El pasado, entonces, es una modificación del presente, del tiempo presente que no vuelve, de lo que no se repite. No modifica la vivencia, su contenido, sino su lugar en el tiempo que pierde vivacidad e intensidad. La rememoración, por su parte, evoca el pasado; es un recuerdo secundario, estrictamente un modo de la intuición, por esencia, una presentificación.¹ La rememoración es una reproducción del “ahora”, del tiempo presentado que tampoco es percibido, antes bien recordado. Es, todavía más, un recuerdo voluntario: dado que puedo revivir el presente y retrotraer el “ahora”, el acto de la rememoración no es un acto involuntario, sino que en él interviene el yo con libertad –algo que no sucede en la retención, donde el flujo temporal es un continuo hundirse constantemente y cada vez más en el pasado—. La retención, en cambio, no está en el pasado, sino en el presente especioso. Es sólo un modo del “ahora”, su profundidad.

En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) Husserl afirma que lo que tengo retencionalmente consciente es absolutamente cierto, y que tal evidencia se conserva incluso en la rememoración. Sin embargo, en el caso de la psicosis esquizofrenia, cuando las alucinaciones (puntualmente, los delirios) advienen retrospectivamente, resultan ser a primera vista recuerdos falsos –recuerdos que aparecen a la conciencia sin haber sido realmente percibidos– al punto que el acto

¹ Por “presentificación” se entiende una intuición secundaria donde la cosa no se hace presente originariamente. La presentificación, como su nombre lo indica, se presentifica, ya sea en el modo de la fantasía o del tiempo (como la presentificación del presente y la espera).

noético de rememoración no parece presentarse en principio con tal certeza indubitable.

El presente trabajo, no pretende ser exhaustivo ni definitivo, por el contrario, intenta recuperar la tesis husserliana acerca de la apodicticidad de la rememoración y como eje de desarrollo plantea la diferencia entre rememoración y alucinación – tomando como ejemplo central a la psicosis esquizofrenia–. También, se mencionan brevemente otras posiciones al respecto, como la de Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre.

Inicialmente, la psicosis esquizofrenia fue caracterizada por Sigmund Freud (1924) como un conflicto entre el yo y el mundo, principalmente, como la pérdida de interés por el mundo externo, donde la energía libidinal está replegada sobre el yo. También, la llamó una enfermedad, al igual que el psiquiatra Henry Ey (1973), quien además la definió como la enfermedad alucinante por excelencia. La esquizofrenia, según esta concepción general, se define –entre otras cosas– por la ruptura con la realidad y un exceso de las producciones de la fantasía. El proceso esquizofrénico es vivido en forma de una distorsión radical de la vida psíquica, de las relaciones con la alteridad y con el mundo. En efecto, las alucinaciones serían un intento de reconstruir ese vínculo con la realidad que se ha roto.

En palabras de Henry Ey, la alucinación es una “percepción-sin-objeto-para-percibir”, dicho de otro modo, una falsa percepción: “la alucinación consiste en percibir un objeto que *no debe* ser percibido, o, lo que es lo mismo, que sólo es percibido por una falsificación de la percepción” (Ey, 2009: 49). La pregunta es por qué veo una cosa que no está ahí o por qué no la veo si realmente se encuentra allí. Las alucinaciones, por tanto, tienden a deformar la línea entre lo “real” y lo que no lo es. Esto no quita que las alucinaciones se encuentran de hecho basadas en una realidad, aunque diametralmente diferente, intencionada de un modo particular, acorde a una particular perspectiva, más exactamente, una perspectiva que está por fuera de lo inter-subjetivamente válido, es decir, que excede lo permitido social y moralmente.

Etimológicamente, la palabra alucinación viene del latín *hallucinatio* y significa “extravío”, “equivocación”, “error”, “engaño”, lo que coincide con la palabra *hallucita*, del mismo origen, que quiere decir “el que toma la noche por el día” (Lanteri-Laura, 1994). Entre las alucinaciones de los diversos sentidos las hay visuales, acústico-verbales, táctiles, olfativas y corporales. No es necesario padecer una condición psicopatológica para vivenciar una alucinación, también pueden darse en el sueño, la



meditación, estados de fiebre, a la distancia, mediante el uso de psicoactivos o en contextos de poca claridad. Por ejemplo: percibir una figura en la lejanía que parece ser un hombre y, a la vez, una estatua, o sea, una misma situación que se presta a dos tesis diferentes. Finalmente, y a medida que me voy acercando, confirmo que efectivamente se trataba de una estatua.

En lo que concierne a la psicosis esquizofrenia las más frecuentes son las alucinaciones acústico-verbales, las alucinaciones visuales y las corporales (Ey, 2009). Las alucinaciones acústico-verbales son la mayoría de las veces insultos, propiamente “voces” externas o internas al sujeto en cuestión, es decir, que el propio sujeto escucha o emite, siempre involuntarias y que suelen presentarse bajo el delirio de persecución: situaciones en las que el sujeto oye voces de otros que se posicionan contra él o bien situaciones en las que el sujeto se oye a sí mismo en su contra.

Las alucinaciones visuales se presentan en un nivel de desorganización tal que se confunde generalmente con el sueño. Son “estados oníricos” de la conciencia, algunos más confusos que otros. Como en el sueño, las alucinaciones no respetan ninguna lógica ni coherencia.

Las corporales o también llamadas cinestésicas, se reducen al síndrome de “despersonalización”: el cuerpo se halla en una constante desintegración y transformación que el esquizofrénico no cesa de experimentar a través de sentimientos de metamorfosis, por ejemplo, pérdida de la materialidad y de los límites de su cuerpo. En síntesis, el esquizofrénico pierde el juicio y el sentido de la “realidad”, y al estar distorsionada, la realidad distorsiona a su vez la experiencia del tiempo; más específicamente, la legitimidad del mismo. En fin, cuando la alucinación es trasladada al pasado, más que una rememoración, convendría hablar de un recuerdo falso.

En primer lugar, las alucinaciones son invenciones de la fantasía, enmascaradas *como si* fueran vivencias actuales. Mientras que la rememoración ubica las experiencias y objetos del mundo en un tiempo real, en oposición, “en la mera fantasía no se da ninguna posición del ahora reproducido, ni ninguna coincidencia de él con un ahora pasado.” (Husserl, 2002: 72) La fantasía es una presentificación simple, al igual que la rememoración, aunque se distingue por ser no temporal, ya que lo que me representa no existe realmente en el tiempo, lo fantaseado se presentifica *como si* existiera en el tiempo.

En segundo lugar, en las *Lecciones* Husserl defiende la apodicticidad de la rememoración –por apodicticidad se entiende aquella condición última que no puede ser cancelada–. Si bien es cierto que la rememoración puede a veces cancelarse por

estar sujeta a la percepción², la evidencia de la conciencia del tiempo puede conservarse sí y sólo sí la rememoración o el curso reproductivo se da acompañado por el curso retencional. Es por medio de las retenciones, que operan como trasfondo, que podemos tener una experiencia integral del pasado dentro de un contexto y tener la certeza de lo que actualmente ocurrió, así como relacionar o “armonizar” un recuerdo con otro, determinar si un recuerdo es verdadero o no: por ejemplo, yo rememoro un suceso, rememoro otro y así sucesivamente se va entretejiendo el flujo temporal interno de las vivencias. De hecho, la creencia de un recuerdo radica tanto en sí mismo como en su relación con otros recuerdos dentro de un “horizonte de creencia”.

“Si recuerdo algo de lo que tuve experiencia ayer, yo reproduzco el suceso experimentado ayer, siguiendo en su caso todos los pasos de la sucesión. Mientras así hago, yo tengo conciencia de una sucesión: primeramente, se reproduce una cosa, luego en la secuencia determinada, la segunda, etc.” (Husserl, 2002: 70).

Genéticamente, la noción de creencia asociada a la percepción de la cosa se extiende a la noción de “horizonte de creencia” en relación al contexto en el cual la cosa está integrada. En la psicosis esquizofrenia, aparentemente, no existiría la posibilidad de restituir dicho “horizonte de creencia” ya que fundamentalmente la experiencia del tiempo se encontraría totalmente alterada, sobre todo, porque la alucinación no está inscrita armoniosamente como una rememoración.

Más allá de que Husserl declara que todos los actos de la conciencia son apodícticos, el problema con la esquizofrenia es que las alucinaciones no tendrían –en principio– ese carácter. Las alucinaciones, al contrario, no se desenvuelven en un tiempo real porque la fantasía, en última instancia, no tiene duración. El esquizofrénico no sería consciente de lo alucinado, y lo inconsciente es para Husserl atemporal. En este sentido, la distinción rememoración/alucinación estriba en la diferencia entre temporalidad/atemporalidad, consciente/inconsciente, apodicticidad/no-apodicticidad.

En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty cita reiterados ejemplos de esquizofrénicos que pueden discernir el grado de efectividad de la alucinación, pues, aunque interpretan y viven la alucinación como real, no pierden la

² A medida que se despliegan los horizontes de un objeto percibido tal como es intencionado, el grado de la tesis puede –desde un sentido noético– disminuir hasta la duda o aumentar hasta la certeza, o bien –desde un sentido noemático– darse como efectivo o dudoso.



capacidad de distinguir entre lo que es objeto de la fantasía y lo que es objeto de la percepción:

“Otro esquizofrénico que, según decía, veía en el jardín un hombre quieto debajo de su ventana (...) queda estupefacto cuando le colocan efectivamente a alguien en el jardín, en el sitio indicado, con el mismo vestido e idéntica postura. Mira atentamente: <<Es verdad, hay alguien, es otro. >> Se niega a contar dos hombres en el jardín” (Merleau-Ponty, 1957: 347).

Es que la cosa fantaseada tiene menos profundidad que la cosa percibida. El carácter de realidad de la cosa reside en su profundidad horizontal: la profundidad aquí no tiene que ver con los escorzos espaciales sino con el acuerdo intersubjetivo dentro de una comunidad. En la alucinación no es posible explorar el nóema, desplegar sus horizontes infinitos, porque la tesis se cancela. No hay acuerdo de las vivencias entre sujeto y sujeto. La experiencia personal de la cosa se agota, de donde haya una creencia en que lo alucinado es alucinado y lo percibido es percibido y no alucinado.

También, Sartre en *Lo imaginario* (1940) dice que el esquizofrénico sabe perfectamente que no son reales los objetos que lo rodean y ésta es exactamente la razón de que los haga aparecer. Al respecto, menciona el ejemplo de una señorita que tampoco se engaña con la realidad de sus alucinaciones: “Recuerdo la crisis que tuve en otros tiempos: dije que era la reina de España. En el fondo sabía que no era verdad. (...) Estaba convencida...no del todo. Vivía en un mundo imaginario” (Sartre, 2005: 208).

En conclusión, en los esquizofrénicos la conciencia tergiversa la temporalidad, ante todo porque la conciencia del tiempo no es objetiva sino estrictamente inmanente a la conciencia misma. La experiencia de la temporalidad es subjetiva –en términos cualitativos– en la medida que cada quién vive el tiempo con una intensidad específica, y es objetiva –en términos cuantitativos– para garantizar la intersubjetividad. Las producciones de la fantasía no coinciden con ninguna realidad, entonces, tampoco pueden coincidir con ningún tiempo objetivo. Lo fantaseado está en el tiempo, pero no en uno que pueda coordinarse con otros, porque básicamente no constituye objetivamente el tiempo. La objetivación del tiempo resulta de una constitución común y un cronometraje que es posterior. Por ejemplo: al pasar la frontera yendo de un país a otro, es habitual adelantar o atrasar los relojes. La experiencia del tiempo objetivo cambia, es ahora otra, mientras que la experiencia del tiempo inmanente sigue siendo para nosotros la misma.



En definitiva, es porque carecen de una noción lineal del tiempo que los esquizofrénicos no pueden hilar el recorrido de retenciones con el de alucinaciones. Esta tergiversación de la temporalidad consiste precisamente en dar por verdadero lo que es absolutamente falso: la alucinación no tiene correlato alguno con vivencias efectivamente percibidas y, al no estar en conexión con otros recuerdos que le den sentido en un “horizonte de creencia”, en último término no existe la posibilidad de reponer la verdad del recuerdo. En suma, si no hay conciencia de las alucinaciones, tampoco podría haber conciencia del tiempo, dado que “la conciencia es necesariamente conciencia en cada una de sus fases” (Husserl, 2002: 142).

Bibliografía

- A.A.V.V** (2013): *La locura de las musas*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- EY, Henri** (2009): *Tratado de las alucinaciones*, trad. Juan Carlos Stagnaro, Buenos Aires, Editorial Polemos.
- Freud, Sigmund** (1992): *El yo y el ello y otras obras*: trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Husserl, Edmund** (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Trotta.
- Lanteri-Laura, Georges** (1994): *Las alucinaciones*: trad. Mercedes Córdoba, México, FCE.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1957): *Fenomenología de la percepción*: trad. Emilio Uranga, México, FCE.
- Sartre, Jean-Paul** (2005): *Lo imaginario*: trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada.



El 'sustrato naciente' en las lecciones husserlianas sobre el tiempo: las Lecciones como campo fértil hacia una concepción no estática

Matías Nicolás González

matiasnicogonzalez@yahoo.com.ar

Universidad de Buenos Aires – Ffyl –

Resumen

Los primeros abordajes teóricos husserlianos sobre el problema del tiempo y la conciencia que tenemos del mismo son recogidos en las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, publicadas en 1928 donde Husserl se propone realizar un análisis fenomenológico de la conciencia temporal. Nuestro autor no admite como dato evidente la existencia de cosas que duran, sino sólo la conciencia de que las cosas duran. En este sentido, lo único que se asumirá en el análisis son las vivencias, sean de carácter intencional (actos noéticos) o no-intencional (contenido hylético).

La propuesta del presente trabajo es señalar algunos aspectos del modelo de la temporalidad en las Lecciones que abrirían cuestiones que exceden el marco de la llamada fenomenología estática, abriendo el campo hacia el posterior enfoque genético en la teoría husserliana.

Palabras clave: Husserl / fenomenología / tiempo



Punto de partida husserliano

En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹ (LTF), publicadas en 1928, Husserl se propone realizar un análisis fenomenológico de la conciencia temporal. El autor no admite como dato evidente la existencia de cosas que duran, sino sólo la conciencia de que las cosas duran. En este sentido, lo único que se asumirá en el análisis son las vivencias, sean de carácter intencional (actos noéticos) o no-intencional (contenido hylético).

Por lo tanto, el punto de partida para su análisis es el tiempo inmanente: la duración inmanente a las propias vivencias de la conciencia. En tanto fenómeno, Husserl no se expide acerca de su realidad. Y en dichas vivencias temporales inmanentes podríamos encontrar las leyes a priori del tiempo.

Husserl sostiene que las vivencias en tanto percepción poseen una duración propia. Afirma que:

la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad... la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción².

En este sentido, el problema de la constitución de los objetos temporales nos lleva al problema de la constitución del curso temporal.

La propuesta del presente trabajo es señalar algunos aspectos del modelo de la temporalidad en las *Lecciones* que abrirían cuestiones que exceden el marco de la llamada fenomenología estática, abriendo el campo hacia el posterior enfoque genético en la teoría husserliana.

Fenomenología estática y fenomenología genética

Por lo dicho, no podemos continuar nuestro trabajo sin delinear brevemente las diferencias entre los enfoques estático y genético. Podemos caracterizar a la *fenomenología estática* como aquella que considera el objeto como una unidad acabada, y lo utiliza como un hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Examina los horizontes, pero descuida la historia sedimentada que subyace en ellos.

1 Husserl, E. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.

2 Husserl, E. Op. cit.



Por otro lado, la *fenomenología genética* es aquella que toma en cuenta las referencias retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto y el contexto en que se presenta el objeto intencional. La introducción del Yo como polo del curso de vivencias se enriquece con la noción de habitualidad originaria o adquirida (esto permitiría explicar la orientación previa de la protención).

Para explicitar algunos de los puntos problemáticos que llevan a Husserl hacia su posterior análisis genético, repondremos brevemente los lineamientos generales husserlianos respecto de la constitución del objeto temporal trascendente e inmanente, y el papel fundamental (y problemático) del último nivel (auto)constitutivo que fundamenta toda experiencia.

Unidad e identidad del objeto temporal

Todo objeto temporal (inmanente o trascendente) se da en la conciencia en una sucesión de fases, las cuales son intencionadas (vivenciadas) como *ahora*, como *ahora recién sido* o como *ahora por venir* (fases del objeto temporal intencionado). Y un objeto temporal idéntico es aquél que mantiene las determinaciones que conforman su identidad a través del fluir de las vivencias. Teniendo en cuenta esta sucesión de fases, para que el objeto pueda ser captado como siendo uno y el mismo, deben darse dos condiciones:

Primero, la conciencia que intenciona no puede limitarse al momento *ahora* del objeto temporal. Si esto no se cumpliera, no se nos aparecería un objeto idéntico con su discurrir temporal, sino que percibiríamos múltiples objetos; una serie de escorzos de un mismo objeto serían percibidos no como unidad, sino como diversos objetos (como le ocurre al protagonista de *Funes el memorioso*).

Así, el correlato intencional de las fases del objeto son la *retención* (intenciona el *ahora recién sido*), la *protención* (intenciona el *ahora por venir*), y la *impresión originaria* (intenciona el *ahora en sentido estricto*). Y éstas son co-actuales en la fase actual de la conciencia que percibe, cumpliendo de este modo la primera condición mencionada.

La segunda condición se debe a que la impresión originaria (aquella que intenciona el punto ahora originario de la percepción) instituye un nuevo punto temporal que no se mantiene como un ahora originario, sino que se transforma continuamente en un pasado, y correlativamente, la impresión originaria se convierte continuamente en



retención, en un proceso en el que a la vez que cada fase es retenida se preserva su lugar en la secuencia. El proceso de modificación retencional debe preservar el orden de sucesión respecto a la modificación continua. Este proceso culmina gradualmente en el hundimiento indiferenciado en el pasado de las retenciones en cuanto a su contenido, manteniendo siempre distinguible su lugar en el tiempo (lugar vacío e indiferenciado en cuanto a contenido hylético). Este último punto problemático lo veremos detalladamente mas adelante.

Hasta ahora advertimos como gracias a éstas condiciones, las vivencias hacen posible que un objeto externo (en tanto contenido ideal trascendente de la conciencia que lo intenciona) pueda ser percibido. Pero éstas vivencias (en tanto actos constituyentes) son a su vez, objetos inmanentes, y como tales, son constituidos. Surge la necesidad de una Conciencia Absoluta como instancia constituyente de nivel superior, constitutiva de dichos objetos inmanentes. Es en el análisis de esta instancia superior donde se exponen algunos límites de la descripción estática.

La Conciencia Absoluta constituyente del tiempo

Se trata de la dimensión constituyente en sentido absoluto, siendo condición de posibilidad de la experiencia. En palabras de Husserl, se trata del nivel último de constitución:

esta conciencia absoluta subyace y precede a toda constitución ³.

Brevemente, señalamos algunas características. Primero, no puede ser temporal, ya que se produciría un regreso al infinito de conciencias temporales constituyentes, que necesitarían de otra conciencia temporal superior que las temporalice. Establece el marco de la temporalidad, y por eso no podemos atribuirle características temporales propias de los objetos que aparecen dentro de ese marco.

Por otra parte, no puede constituirse de igual manera que los objetos, ya que habría una multiplicación de conciencias, debido a que la Conciencia Absoluta necesitaría de otra que le de unidad.

3 Husserl, E. Op. cit. p. 93.



Pero su característica fundamental y novedosa dentro del esquema husserliano del paralelismo noesis/noema es que la Conciencia Absoluta se autoconstituye y se experimenta a partir de sí misma. Husserl sostiene que

en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente, y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia ⁴.

Esto quiere decir que la Conciencia Absoluta no sólo capta las fases temporales de las vivencias (constituyéndolas en objetos temporales inmanentes), sino que se capta a sí misma; tiene conciencia de su propio despliegue. Esta automanifestación es posible por la particular doble intencionalidad de la Conciencia Absoluta, gracias a la cual no es necesario seguir hasta el infinito. Al ser conciencia de su propio despliegue, clausura el proceso de fundamentación de la experiencia temporal.

De esta doble intencionalidad propia únicamente de la Conciencia Absoluta, la *intencionalidad transversal* se dirige a alguna fase del objeto inmanente (vivencias). Es la conciencia del flujo respecto del objeto inmanente, el cual es intencionado como ahora, pasado o futuro por la impresión, retención o protención.

Por otra parte, la *intencionalidad longitudinal* se orienta hacia el curso mismo al que constituye como un continuo de modificaciones. Walton la caracteriza del siguiente modo:

la autoconciencia que el curso tiene, en la medida en que la protoimpresión está acompañada de la retención de la fase transcurrida (la cual a su vez retiene una fase anterior) y de la protención de la fase ulterior (que a su vez anticipa una nueva fase). Tener conciencia del curso es tener a la vez, conciencia de las vivencias que en él aparecen. No es posible captar las fases transcurridas del objeto temporal sin la conciencia actual de que hemos tenido una captación anterior de ese objeto (una captación del flujo mismo) ⁵.

En éste último nivel, lo constituido y lo constituyente coinciden.

Por otra parte, tenemos que tener en claro que ésta intencionalidad longitudinal se daría en tanto absoluta pasividad, lo cuál es novedoso dentro del esquema previo a la etapa genética (habría en éste punto una menor actividad en el acto noético).

4 Husserl, E. Op. cit., p. 100.

5 Walton, R. "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", en *Husserl: Mundo, conciencia y temporalidad*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, pp.73.



Lo obtenido hasta aquí nos muestra que la unidad de la conciencia (y la posibilidad de la experiencia) se explican en que una conciencia idéntica es una y permanente, pero siempre en relación con lo cambiante. El flujo se capta como una identidad, cada fase del curso es nueva y sin embargo, el Curso Absoluto es siempre el mismo. Así, la Conciencia Absoluta tiene conciencia de sus fases temporales, pero a la vez tiene conciencia de estas fases como pertenecientes a un curso idéntico de conciencia.

Alcances de la descripción estática husserliana

Sin alejarnos de la lectura canónica, podemos señalar algunos puntos complejos que motivarían un posterior enfoque genético. Nos servirá de guía la lectura propuesta por Walton en su texto “Génesis y anticipación en el horizonte temporal”.

La *protención* no es desarrollada ampliamente en las *Lecciones*. De ellas dice Husserl que constituyen *vaciamente* lo por venir como tal. Y agrega:

esa protención originaria está encerrada en la rememoración...La rememoración no es expectativa, pero sí tiene un horizonte dirigido al futuro, al futuro de lo rememorado ⁶.

En este sentido, siguiendo la lectura propuesta por Walton, podemos decir que en la espera primaria no intuitiva (protención) se configura un horizonte de futuro que puede ser oscuro, pero nunca completamente abierto e indeterminado, porque el estilo de lo que ha de venir está predelineado por la experiencia pasada. La fenomenología genética debe mostrar la síntesis de asociación que motiva estas representaciones vacías del futuro.

Sobre las *retenciones*, Husserl dice que se van oscureciendo al hundirse en el fondo de la conciencia hasta llegar a la indiferenciación. Deben ser evocadas a partir del presente para que se destaquen del trasfondo indiferenciado, pero sin perder su condición de representaciones vacías.

Este es uno de los puntos críticos del análisis husserliano propuesto en sus *Lecciones*. En efecto, el problema sería cómo localizar y determinar objetivamente un ahora del flujo vacío que se ha hundido en la indiferenciación. Husserl propone la

⁶ Husserl, E. Op. cit., p. 74.



noción de “lugar de tiempo”, concepto que, como veremos, presenta varias ciertas objeciones.

En la retención no sólo se retiene lo percibido (que va perdiendo claridad y hundiéndose en la indiferenciación), sino que también se retiene el lugar de tiempo en que se percibió lo percibido. Ese lugar de tiempo vacío pero claro y distinguible es reidentificado por la segunda intención de la rememoración: se conserva fijo como el mismo ahora en el fluir temporal. La identidad del objeto no depende solamente del material hylético de la impresión, sino fundamentalmente de la retención de estos lugares fijos de tiempo, los cuales son individualizados y presentificados por la segunda intencionalidad de la rememoración (mientras que por la primer intencionalidad, la rememoración presentifica el contenido). Señalaremos entonces algunos problemas en la noción de “lugar de tiempo”.

Primero, no queda en claro en la descripción husserliana cómo es posible que la *conciencia retencional* pueda retener un lugar separadamente de su contenido. Y en segundo lugar, no queda en claro cómo puede la *conciencia rememorativa* distinguir por su forma vacía un lugar de otro cuando se ha indiferenciado su contenido.

En este sentido (y siguiendo nuevamente los lineamientos del texto de Walton) vemos que gracias al enfoque de la *fenomenología genética*, éste enlace entre el presente y el pasado es el resultado de una síntesis pasiva de asociación que se orienta hacia el horizonte de lejanía, y establece una síntesis de lo semejante que se extiende a través de todo el curso de vivencias.

Husserl mismo señala en escritos posteriores que el análisis de la conciencia constituyente del tiempo dirigió su análisis hacia un enfoque genético, entendido como continuación y no como ruptura absoluta con la descripción estática. Afirma que el análisis de la conciencia constituyente del tiempo:

condujo al principio de una forma legal que gobierna la génesis de la vida subjetiva. Esto muestra claramente que la fenomenología de asociación es una continuación superior de la teoría de la constitución originaria del tiempo ⁷.

En ésta dirección, podemos decir que la doble intencionalidad de la Conciencia revelaría un ámbito de intencionalidad pasiva (la intencionalidad longitudinal) que contrasta con la intencionalidad de acto (característica del análisis estático), ya que sus efectuaciones tienen lugar sin la intervención activa del yo.

7 Husserl, E., *Hua. XI*, p. 118.



El enfoque genético como continuidad del análisis estático

En éste breve trabajo no pretendimos ofrecer una exhaustiva reconstrucción de las problemáticas que surgen de las lecciones husserlianas del tiempo en su primer estadio, sino simplemente poner de manifiesto algunos planteamientos que surgen del texto mismo, en el cual se ve embrionariamente la necesidad de un posterior análisis genético, lo cual es reconocido por el mismo Husserl en la cita previa.

Las posibilidades abiertas en torno a las síntesis pasivas exceden por completo la intención del presente trabajo, así como los conocimientos del autor. Simplemente podemos agregar que posteriormente a las *Lecciones* (aunque también podríamos decir *a través de las Lecciones*), se abre la posibilidad de un *sustrato de habitualidades*, donde sedimenta la experiencia y preconfigura el horizonte del mundo.

Husserl incorpora un Yo como polo que efectúa la vida intencional, y la centraliza al conferirle un punto de referencia unitario. En cada acto hay un rayo de orientación intencional, cuyo punto de partida se encuentra en el yo como lo idéntico de este Tiempo Inmanente.

Así, la *identidad del yo* no reside meramente en la posibilidad de captarla como el mismo polo en todo el curso de vivencias, sino también en el mantenimiento de ciertas disposiciones que remiten a la vida pasada. El yo *adquiere un estilo* que le confiere una individualidad, porque los actos ya efectuados conservan una eficacia y pueden ser evocados. A este respecto, Walton nos clarifica:

la retención no solo posibilita la rememoración sino también el depósito de la experiencia pasada con la vigencia según la cual influye en la percepción...el modo de darse de los objetos no se encuentra condicionado exclusivamente por aquellos datos hyléticos que se destacan sobre el trasfondo, sino que depende también de lo que el Yo ha adquirido a lo largo de su experiencia y conserva ⁸.

Esta posibilidad de un sustrato de habitualidades como un Yo donde sedimenta la experiencia abre a su vez la posibilidad de un *protoyo*, el cual objetiva una dimensión de sí mismo (pero retenida), y que permanece siempre anónimo, operando desde un Presente Viviente que pasará a ser, guiándonos nuevamente por Walton, la instancia

8 Walton, R. Op. cit., p. 82.



última en este análisis genético, lugar que en el análisis estático pretendió ocupar el flujo de la Conciencia Absoluta.

Bibliografía

- Biemel, W.** (1968) "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en *Cahiers de Royaumont. Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, pp. 35-60.
- Husserl, E.** (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (A. Serrano de Haro, Trad.), Madrid, Trotta.
- Husserl, E.** (1996), *Meditaciones cartesianas*. (J. Gaos, Trad.), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Van Peursen, C.** (1968) "La noción de tiempo y de ego trascendental en Husserl", en *Cahiers de Royaumont. Husserl: Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, pp. 175-185.
- Walton, R.** (1993) "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", en *Husserl: Mundo, conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, pp. 71-97.



La ficción según Husserl: constitución, creación y génesis

Azul Katz

azulkatz@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA) / Universidad de Paris IV-Sorbona / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) / Centro de Investigaciones filosóficas de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (CEF-ANCBA)

Resumen

Si bien Husserl critica la explicación gradualista de Brentano de las diferencias entre vivencias, y desde esta perspectiva la fantasía sería un tipo originario e irreductible de conciencia, por otro lado admite que las fantasías varían en una escala de claridad/oscuridad y por tanto en los casos límite pueden confundirse con otras vivencias intuitivas. Nos proponemos entonces indagar si habría por ejemplo que admitir un grado “justo” para la ficción, cuál es el alcance de la teoría esquemática para dar cuenta de las distinciones entre fantasía, rememoración y percepción y si los análisis del tiempo permiten una superación del problema.

Palabras clave: Fantasía / Rememoración / Temporalidad



Las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo* es la parte más conocida de las lecciones que imparte Husserl en el semestre de invierno de 1904/1905 en Gotinga, de las cuales las dos primeras se ocupan de la percepción y la atención, y la tercera de los “fenómenos aledaños a la percepción”, esto es, de las presentificaciones. Si bien excede los objetivos del presente trabajo dar una interpretación de la unidad de las cuatro partes de las lecciones “Sobre las partes principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento” (*Über die Hauptstücke aus der Phänomenologie und der Erkenntnistheorie*), nos interesa aquí poner en relación algunos elementos de la tercera y la cuarta parte que iluminan recíprocamente ambos textos.

Leídas en continuidad, la tercera y la cuarta parte de las Lecciones se iluminan mutuamente. Consideramos que hay un punto crucial de contacto entre ambas partes: la caracterización que hace Husserl de la fantasía en la tercera parte, se asemeja especialmente a la caracterización que hace de la conciencia interna del tiempo. Este punto de contacto, sin embargo, no es con las fantasías claras, con las fantasías oscuras, indeterminadas, fluyentes, de las que Husserl afirma que son “la mayoría”. Pero es por esto mismo que el problema de la oposición entre lo claro y definido y lo oscuro y difícil de aprehender nos ha conducido a preguntarnos por aquellos fenómenos intermedios entre las vivencias definidas: ¿Qué ocurre, digamos, entre vivencias claras y vivencias oscuras? Y la respuesta es: Tiempo. Es decir, la continuidad de la conciencia.

Según esta hipótesis, la *fluctuación* de la fantasía es la dimensión primordial de la conciencia en general y este sería, por tanto, el motivo por el que la tercera parte de las Lecciones termina con una distinción entre tipos de vivencias centrada en la fantasía que da lugar a la última parte de las Lecciones, centrada en la conciencia fluctuante del tiempo.

Ahora bien, el ser temporal de la conciencia, su ser fluyente, permite distinguir entre tipos de vivencias, porque todas se pueden analizar desde la faceta temporal de sus constitución. Así, hacia el final de esta tercera parte, Husserl distingue a la percepción por ser actual, y la diferencia de este modo de todas las vivencias inactuales. Las presentificaciones presentan algo no actual y, por tanto, re-presentan o presentifican. Los distintos tipos de presentificaciones tienen en común este traer a la presencia algo ausente y se diferencian entre sí por el modo como traen a la presencia lo ausente. Ahora bien, a nuestro entender, este “traer a la presencia” no es tanto un traer *espacial* como un traer *temporal*.



Con esa *modalización temporal*, las presentificaciones se dividen en inmediatas y mediatas. Las presentificaciones mediatas parecieran ser complejas, porque el modo como hacen presente algo físicamente ausente es por medio de algo efectivamente presente. Así la *conciencia de imagen* y la *conciencia simbólica* parten de una percepción actual que remite, con o sin semejanza, a algo inactual. Eso inactual que traen a un cierto tipo de presencia es, según Husserl, un “no ahora en el ahora”:

Es “*en el ahora*” en la medida en que la imagen objeto aparece en medio de la realidad perceptiva y reclama una realidad objetiva en este medio. “*En el ahora*” también en la medida en que la imagen aprehendida es algo temporalmente ahora. Pero del otro lado, es un “no ahora” en la medida en que el conflicto hace de la imagen objeto una nulidad que no aparece ciertamente sino que es nada, y que sólo puede servir para exhibir algo existente [...] otra cosa, algo no presente.¹

De esta manera, lo que garantiza y nos previene de que tomemos lo inactual como actualmente presente es la conciencia del conflicto *entre las dos dimensiones temporales de la conciencia de imagen*. Es decir, no sólo hay conflicto en aquel lugar donde percepción o cosa, e imagen o presentificación se superponen, sino que uno es activamente, explícitamente, consciente de ese conflicto.

En el caso de un cuadro, las líneas trazadas sobre el lienzo pertenecen, por una parte, a la realidad objetiva, por otra, coinciden y sirven de substrato sensible para despertar la conciencia de una imagen; pero, a la vez, aunque la percepción de las líneas en el lienzo se neutralice, tal neutralización se extiende solamente hasta los límites del dibujo, es decir que *la imagen objeto se destaca sobre un horizonte de percepción que no desaparece completamente*, sino que permanece de cierta forma latente, incluso si no es objeto de una aprehensión interpretativa.

En estos casos se “ve” la continuidad entre lo real y lo ficticio. Es como si a través de una ventana lo ficticio se abriese dentro del mundo real (de allí el particular efecto de los juegos de espejos y otros tipos como el de los cuadros de Magritte).

En este sentido hay una relación de *continuidad* entre la percepción actual y la aparición de la imagen, ya que, en la medida en que comparten una parte de sus contenidos sensibles, ambas entran en un mismo mundo unitario, en un mismo complejo

¹ Hua XXIII, p. 47-48.



sensible y, por tanto, en una misma “objetividad total” –en este caso, el campo del sentido visual:

*La objetividad total que aparece, la objetividad de la imagen y la objetividad de los alrededores de la imagen, toma lugar visualmente en un nexo objetivo único. [...] Nuestro campo visual se extiende más allá del campo de la imagen [...]. Miramos a través del marco, como si fuera una ventana, hacia el espacio de la imagen, hacia la realidad de la imagen.*²

La neutralización, entonces, se extiende sólo hasta los márgenes del dibujo, pero, en el sentido inverso, donde hay dibujo no puede haber percepción, de modo que el entorno perceptivo en el que aparece “el mundo ideal [que] es un mundo por sí mismo”,³ no pueden formar “un todo perceptivo coherente”.⁴ Ello se debe a que la imagen presenta al sujeto ausente, pero sólo “como si” [*als ob*] estuviera presente, es decir, la imagen-objeto “es dada en una aprehensión perceptiva *modificada* por la característica de la imaginación”⁵ – el como si. Para Husserl, sin embargo, “todavía esto no alcanza”,⁶ sino que se trata, más bien, de un conflicto con el presente actual. Así, pertenece esencialmente a la conciencia de imagen que se dé junto con una *conciencia del conflicto entre lo real y lo irreal*: la imagen objeto “porta la característica de irrealidad [*Unwirklichkeit*], de conflicto con el presente actual [*aktuellen Gegenwart*]”.⁷ Esto puede constatarse, por ejemplo, en el caso de un dibujo que despierte la imagen de un cuerpo tridimensional, el cual, desde luego, no está presente en el cuadro: “*Las mismas sensaciones de color que una vez interpretamos como la distribución objetiva de los colores sobre el papel, otra vez las interpretamos como la imagen del caballero, como la imagen del niño, etc*”.⁸

La conciencia del conflicto es una conciencia simultánea de la identidad y de la diferencia entre la copia y el original. El conflicto funciona, así, como prevención, en el

² Hua XXIII, p. 46-47. Las cursivas son nuestras

³ Hua XXIII, p. 46.

⁴ Hua XXIII, ídem.

⁵ Hua XXIII, p. 47. Las cursivas son nuestras.

⁶ Hua XXIII, ídem.

⁷ Hua XXIII, ídem.

⁸ Hua XXIII, p. 20.



sentido de que es la característica “que nos previene de tomar la aparición como algo en sí mismo en el sentido más estricto”,⁹ es decir, como percepción.

Una revisión de los *casos límite*¹⁰ [*Grenzfällen*] del conflicto, aquellos en que la semejanza es perfecta y aquellos en que la semejanza es casi nula, da cuenta de que el conflicto opera *como condición de posibilidad para la ficción, para que la conciencia figurativa o de imagen pueda surgir*.

El primer caso límite, el de semejanza perfecta, sería el caso de las ilusiones perceptivas [*Sinnentrugen*]. El ejemplo que da Husserl es el de los maniqués y las esculturas de cera que representan tan perfectamente a un ser humano que la conciencia de que se trata de un maniquí o una escultura, y no de un humano, se vuelve inestable o intermitente: una alternancia entre la percepción de un humano y la imaginación del humano que representa hace que apenas pueda identificarse a esa conciencia como conciencia de imagen.¹¹

En el otro extremo, una semejanza muy débil, que apenas sugiriese una analogía, también implicaría la caída de la conciencia de imagen, o al menos volvería inestable su duración. Por supuesto, el hecho de que la imagen se presente “como si” realmente estuviera allí es la marca del conflicto: “tal ‘como si’ [*als ob*] no podría ocurrir si no hubiera suficientes momentos que hicieran posible la duplicación de la conciencia como conciencia de imagen y conciencia de sujeto”.¹² Por eso, para que pueda surgir la conciencia de imagen, “a pesar de toda la coincidencia interna, *esos momentos no deben perderse*”:^{13 14}

Fantasia

La fantasía es un tipo de conciencia que presentifica de manera inmediata, es decir, sin la mediación de una percepción. Si bien son simples, y por tanto, uno tendería a pensar que son más fáciles de clasificar y de diferenciar de las presentaciones, son, por el contrario, los tipos de presentificaciones de los que resulta más difícil mostrar su

⁹ Hua XXIII, p. 33.

¹⁰ Hua XXIII, p. 58.

¹¹ Esto nos recuerda a la ilusión en que vive el protagonista de la *Invención de Morel* en Bioy Casares, Adolfo (1940), *La invención de Morel*, Buenos Aires, Losada.

¹² Hua XXIII, Ídem.

¹³ Hua XXIII, p. 32. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ El rol fundacional que el conflicto juega en la constitución de lo imaginario es clave en la interpretación que Sartre hace en *Lo imaginario*: Sartre, Jean-Paul (2005), *Lo imaginario*, Trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, p. 256.



irreductibilidad a otro tipo de vivencias. Esto se debe a que al no tratarse de una vivencia compleja —en la que no hay una imagen montada sobre una percepción actual—, resulta que no contamos con un conflicto entre lo actual y lo inactual que nos prevenga de tomar como real lo ficticio. Es por ello que toda vez que intenta describir a la fantasía por contraposición con otros tipos de conciencia, es decir, por oposición o contraste con la percepción o con la conciencia de imagen, Husserl navega entre Escila y Caribdis.

A lo largo de las Lecciones, Husserl intenta en primer lugar mantener la distinción entre fantasía y percepción, considerando a las fantasías como representaciones mediatas, pero en ese caso no puede distinguirla de la conciencia de imagen o se complica tratando de circunscribir la diferencia al plano meramente de los contenidos, lo cual contradice su punto de partida (de diferenciación con Brentano de diferenciar vivencias tanto al nivel de los actos como al de los contenidos). Pero por el otro lado, si concibe a la fantasía como un tipo inmediato de conciencia, lo real y lo ficticio en el caso de la percepción y la fantasía pueden alternarse sin que tengamos, a priori, elementos claros para distinguir un “estado” de otro.

Desde luego, el tipo de experiencia que resulta de esta dificultad parece más adecuado para describir la conciencia de una psiquis peculiar, una psicosis por ejemplo, o un estado de alucinación inducido o no, que nada tiene que ver con aquello de lo que se trata de dar cuenta. No nos permite dar cuenta de lo que se llama *daydreaming*, o en términos locales “cuelgue”, ni tampoco de lo que podemos imaginar que es la “exploración artística” de un escritor o un pintor cuando empieza su proceso de creación. Husserl también se enfrenta con este problema. Es el motivo por el cual decide abandonar los modelos teóricos con que trataba de dar cuenta de la constitución de los distintos tipos de vivencias para la época de las lecciones en cuestión. (*Bildtheorie* y *Repräsentationstheorie*). Sólo la segunda la conserva para la percepción (aparecen como *h'yle* y *morphé* en *Ideas I*).

De esta manera, podemos decir que el conflicto que verdaderamente aparece a la base de la fantasía en estas Lecciones es aquel por el cual, a pesar de que tiene características en común con ambos modos de representación (la BB y la WN), la fantasía no se deja explicar enteramente ni a partir de un modelo de la presencia, ni a partir de un modelo mimético de la aparición de lo ausente. Esta irreductibilidad es la que le da a la fantasía el carácter de tipo auténtico de vivencia, irreductible a cualquier otro.

De hecho es esta dificultad la que orienta la investigación hacia una distinción entre vivencias de tipo temporal (y no espacial, o cada vez más alejada del vocabulario localista).



Con esta reclasificación de las presentificaciones hacia el final de estas Lecciones del semestre de invierno de 1904/1905 presenciamos el desplazamiento de la interpretación espacial a la interpretación temporal del mundo de la conciencia, interpretación que cristaliza en el esquema de vivencias de Ideas I. Es, como diría Sartre, una huida de la ilusión de la inmanencia, pero, como diría Husserl, esta huida se da en una de las direcciones, si no la más, dificultosa.

Dimensión temporal de la constitución, creación y génesis de la ficción

En general encontramos tres dimensiones, y dimensiones temporales, en la constitución de una vivencia, también en la de fantasía: el nivel del objeto (el contenido de lo fantaseado, el objeto fantaseado o la trama de la fantasía); el nivel del acto de fantasear y el “lugar” o el “modo” como esa vivencia se inserta en el flujo general o absoluto de la conciencia. La génesis por tanto de la fantasía es diferente de la génesis de un recuerdo porque la rememoración es un fenómeno ponente, como si consciente, voluntaria o explícitamente quisiera uno al recordar iluminar lo más posible las relaciones espacio-temporales de lo recordado. En cambio, la fantasía es no-ponente, es decir que no se encuentra entre las prioridades del fantasear (y por tanto entre sus características fenomenológicas esenciales) esta tarea cartográfica de la rememoración. Sólo por reflexión, es decir, tomando distancia de la experiencia presente del fantasear, podemos establecer relaciones con el resto de las vivencias de la conciencia. Lo cual no quiere decir que sólo voluntariamente enlacemos la fantasía a la conciencia, sino que sólo voluntariamente podemos volvernos consciente de este enlace, el cual el ocurre involuntariamente, inconscientemente por “obra” o por el proceder propio de la conciencia, de las síntesis pasivas. Si bien la cita requeriría mayor especificación, me interesa la conclusión que vale para lo que aquí intentamos establecer: “El fantasma, contenido sensible de la fantasía, se da a sí mismo como no presente; desde el principio porta la característica de la irrealidad. Tiene primariamente la función de ser tomado como otra cosa. *Sólo la reflexión indirecta le concede un presente adquirido.*”¹⁵

En el recuerdo el yo puede dirigirse tanto a lo recordado como al yo que vivió en presente lo que ahora recordamos. Pero en la fantasía, hay un yo de la fantasía, pero no hay

¹⁵ Hua XXIII p. 87.



conciencia, es decir, no hay la posibilidad de volverse consciente de modo presente de la duplicación de yo (el real y el ficticio). Si en el recuerdo y en la conciencia de imagen hay duplicación y conciencia de la sucesión, es decir, de la temporalidad de la conciencia, en la fantasía sólo hay superposición entre el o los mundos de la fantasía y el mundo real: lo que ocurre en las representaciones de la fantasía, es que nos vemos sumergidos en un mundo *completamente separado* del perceptivo, como la contemplación estética o las experiencias *extáticas*, nos transporta de manera súbita fuera de la circunstancia espacio-temporal en que nos encontramos y nos eleva a un mundo de posibilidades infinitamente separado del mundo real por un *inefable abismo*.¹⁶

Para que podamos fantasear, al menos en el sentido de la vivencia pura de fantasía, debemos neutralizar el mundo real, suspenderlo. Hay una suerte de *epojé o reducción* del mundo real para que la ficción y sus reglas tengan lugar. El análisis estático de Husserl suele poner la atención en los casos puros y dejar de lado los casos límite. Es decir que aquí hablamos de las fantasías claras, en las que hay por ejemplo objetos nítidos (por corta que sea su duración) y en las que hay en general también aunque sea breve cierta dramatización (sueño). Sin embargo Husserl dice que las fantasías oscuras son la mayoría y en ellas domina la máxima fluctuación, incoherencia, falta de duración y estabilidad, indeterminación y por tanto dispersión de la conciencia y dificultades para constituir vivencias claras y distintas: “En incontables casos –de hecho, la mayoría- la situación es otra. Los objetos de la fantasía aparecen como fantasmas vacíos, [...] La aparición cambia de manera proteiforme.”¹⁷

Sin embargo, esta indeterminación de la fantasía tiene una doble limitación en el alcance de su libertad: por una parte, nunca son enteramente libres en el sentido de que se dan “en” el flujo de la conciencia, como dice Husserl, son fantasías atadas. En segundo lugar, por más difícil que sea verlo, nunca hay completa indeterminación de su objeto: “La situación es similar [a la del estrabismo] en el caso de las fantasías vagas. Aquí también, uno dudará al principio de si debe aceptar estos esquemas vacíos como objetos, es decir, si se puede hablar de imagen-objeto aquí.”¹⁸ pero algo siempre aparece “Una cierta objetivación, incluso si es imperfecta, toma lugar, y la aprehensión de un sujeto está

¹⁶ Hua III/1, p. 93.

¹⁷ Hua XXIII, p. 64

¹⁸ Ídem, p. 76



primero fundada sobre ella: la relación con lo que es fantaseado, es aquí intuído de una manera muy pobre.”¹⁹

Podríamos decir, utilizando la teoría de los géneros literarios de Tzvetan Todorov, que mientras que la conciencia de imagen es un tipo de conciencia más propicia para la ficción maravillosa, la fantasía es un tipo de conciencia más acorde al género fantástico: intenta un mundo autónomo del real, con sus propias reglas, sus propias leyes.

Ahora bien, una cosa es la constitución temporal de las vivencias y otra es la vivencia de la temporalidad de cada vivencia. Entonces la pregunta es ¿es el tiempo de la ficción siempre el mismo, por oposición al tiempo real objetivo-trascendente o al tiempo real inmanente, o es un tiempo distinto cada vez en relación con cada lógica interna de cada mundo creado en cada nueva vivencia de fantasía? La posibilidad de iteración, de repetición de la misma fantasía (ejemplo quizás más claro en la repetición de los sueños), nos inclinaría a pensar que no es un tiempo siempre nuevo ni siempre autónomo. Por un lado fantasías atadas, por el otro repetición.

Esto nos sirve para pensar (de nuevo con la tradición), al recuerdo como un tipo reproductivo de fantasía y a la fantasía propiamente como un tipo productivo y libre, como en la libre variación eidética de Ideas I. Sin embargo, además de que la libertad tiene un cierto grado limitado, en la creación artística, como en la variación eidética hay teleología, voluntad de dirigir el proceso en pos de la consecución de un fin (no siempre conocido de antemano).

En ocasiones *excepcionales*, uno puede *disfrutar las propias fantasías estéticamente y contemplarlas de manera estética*. Entonces [...] lo que nos interesa es [...] *cuán estéticamente placentera es la manera de aparecer*. Así el artista [...] *experimenta en la fantasía*. Fantasea un sujeto de varias maneras y busca entre sus maneras de aparecer en la fantasía [...] aquellas estéticamente más bellas. Esto, por supuesto, *no es el caso normal*. Cuando nosotros fantaseamos, vivimos en los eventos fantaseados; el *cómo* de la representación de la imagen interna cae fuera del espectro de nuestros intereses naturales.²⁰

¹⁹ Ídem, p. 76

²⁰ Hua XXIII, p. 37-38.



Bibliografía

Bioy Casares, Adolfo (1940), *La invención de Morel*, Buenos Aires, Losada.

Husserl, Edmund (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Rudolf Boehm (ed.), *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erste Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Karl Schuhmann (ed.), *Husserliana III/1*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

——— (1980) *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Eduard Marbach (ed.), *Husserliana XXIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Sartre, Jean-Paul (2005), *Lo imaginario*, Trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada



Análisis de las críticas de J.-P. Sartre en *El ser y la nada* a la conciencia inmanente del tiempo de E. Husserl

Alan Patricio Savignano
savignanoalan@gmail.com
CONICET-ANCBA/CEF-UBA

Resumen

Jean-Paul Sartre fue uno de los representantes del pensamiento francés que en la década de 1930 recibió con entusiasmo la fenomenología de Husserl y la adoptó como brújula filosófica para el pensar del siglo XX. Hasta la aparición de *El ser y la nada* (1943), Sartre se consideró a sí mismo un discípulo, aunque heterodoxo, de Husserl. Sin embargo, este ensayo atestigua el distanciamiento con la noción de conciencia husserliana. Esta ponencia pretende rastrear y explicitar las críticas de Sartre a los límites de la fenomenología husserliana, sobre todo a los problemas de la concepción temporal inmanente de las lecciones.

Palabras claves: Husserl / Sartre / Fenomenología / Tiempo



En el marco de esta mesa dedicada a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), quiero abordar un tema que no pertenece al campo propio de los estudios husserlianos pero lo implica. Me refiero a la cuestión de las críticas de Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* (1943) a la fenomenología husserliana. Este asunto corresponde más bien a la recepción del pensamiento de Husserl en Francia durante la primera mitad del siglo XX y quizás interese más a los especialistas de ese ámbito. Sin embargo, considero pertinente presentar esta cuestión hoy aquí, primero, por el aporte teórico que ofrecen las críticas de Sartre a Husserl, segundo, por el interés histórico que suscita conocer uno de los destinos que tuvieron las ideas del padre de la fenomenología, y, en último lugar, por el escaso tratamiento que este tema curiosamente tiene.

La estrategia de trabajo que seguiremos será la siguiente: la lectura y la interpretación de pasajes seleccionados de varios textos de Sartre en los que expresa su opinión valorativa acerca de ideas puntuales de Husserl. Este procedimiento lo considero el más acertado para analizar un tema del cual no contamos con sólidos antecedentes para guiarnos. Respecto a los obstáculos que enfrentará nuestra tarea, debe tenerse en cuenta que, por un lado, no hay obra del pensador parisino que sistematice su rechazo a la teoría husserliana y, por otro lado, no hay trabajos de la crítica dedicado puntalmente al tema (o, en todo caso, es una bibliografía por el momento inaccesible aquí en Argentina).

Antes de comenzar con la labor exegética, quiero presentar una hipótesis para explicar el orden de las citas que utilizaremos. Lo primero que quiero sostener es que, antes de 1939-40, antes de la redacción de *El ser y la nada* y los *Diarios de Guerras*, Sartre fue lo que yo denominaría un fenomenólogo husserliano heterodoxo. Como algunos de ustedes sabrán, Sartre gana relevancia en el campo de la filosofía con sus producciones posteriores a su contacto con la filosofía de Husserl. Durante la década del 30, Sartre publica los ensayos de *La imaginación* (1936), *La trascendencia del Ego* (1936), *Bosquejo para una teoría de las emociones* (1938) y *Lo imaginario* (1940). Cada uno de ellos atestigua su intento de alistarse en las líneas de la fenomenología y ofrecer sus aportes sobre campos particulares de estudio fenomenológico (e.g. la autoconciencia, la reflexión, el yo, la conciencia imaginante y las emociones).

Simone de Beauvoir relata en *La plenitud de la vida* que fue Raymond Aron quien, luego de su retorno de Berlín, le informa a Sartre en un café de la rue Montparnasse sobre la novedosa corriente fenomenológica que se desarrollaba en Alemania. Entonces durante 1933 y 1934 Sartre viaja a Berlín decidido a nutrirse de esta nueva filosofía que reflexionaba sobre la conciencia y su experiencia concreta. En ese mismo libro, Beauvoir también cuenta cómo, de regreso en Francia, cada vez que Sartre y ella se reunían,



discutían apasionados el texto de las *Lecciones*. Para ellos ese texto aportaba una “verdad real” acerca de la vida de la conciencia.

Ahora bien, ¿a qué me refiero con esta etiqueta de “fenomenólogo husserliano heterodoxo”? En primer lugar, a que es en este período cuando Sartre se apropia de la mayoría de las tesis principales de la fenomenología de Husserl. En especial, la idea brentaniana-husserliana de intencionalidad es tomada por Sartre como el dato estructural de la conciencia. Asimismo la tesis de que la conciencia es un flujo de actos que constituyen objetos mediante distintas aprehensiones también es asimilada por él. Por último, Sartre acepta en ese entonces al pie de la letra la teoría de la constitución del tiempo inmanente de la conciencia. Por estos motivos, estamos en nuestro derecho al afirmar que Sartre fue un fenomenólogo de la línea husserliana. Sin embargo, es menester distinguirlo de un fenomenólogo ortodoxo, esto es, aquel discípulo que se mantiene fiel a todas las tesis husserlianas. Hubo principios esenciales en la presentación de Husserl de su fenomenología que Sartre no aceptó e incluso criticó: por ejemplo, la postulación de un yo trascendental necesario para sintetizar la corriente de vivencias de la conciencia y la creencia de que la empatía es el acto originario de aprehensión de otros yoes.

Pasemos a leer nuestro primer texto extraído del artículo "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad" de 1939:

“Toda conciencia es conciencia de algo”. No hace falta más para terminar con la filosofía alfeñicada de la inmanencia, en la que todo se hace mediante acuerdos y permutas protoplásmicas, mediante una tibia química celular. [...] A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama “intencionalidad”.

(Sartre, 1960: 27-28)

Vemos que el concepto de intencionalidad tal como lo elabora Husserl es la revolución en filosofía que Sartre halló para deshacerse de toda teoría inmanentista de la conciencia, como el psicologismo y el representacionismo. Que la conciencia sea intencional es el dato estructural que la presenta como una apertura hacia el mundo. La conciencia requiere por su misma estructura ser conciencia de algo, y este algo es algo otro de sí misma. La intencionalidad es para Sartre sinónimo de trascendencia. Sin embargo, veremos más adelante que estos elogios se irán apagando en la medida en que Sartre comienza a pensar que la descripción de la intencionalidad por parte de Husserl no es lo



suficientemente radical para mostrar el carácter de trascendencia que la estructura intencional de los actos implica.

Por el momento prestemos atención a los siguientes textos. En ellos podemos verificar dos caracteres de importancia de la filosofía sartriana de 1930: su heterodoxia respecto a la fenomenología de Husserl y su aceptación incondicionada de la constitución del tiempo inmanente de la conciencia tal como se presenta en las *Lecciones*.

En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose. [...] Pero es significativo que Husserl, quien ha estudiado en *La conciencia interna del tiempo* esta unificación subjetiva de las conciencias, no haya recurrido jamás a un poder sintético del Yo. Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades "transversales" que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas.

(Sartre, 1968: 10-11)

Como hemos dicho más arriba, la conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma. Esta conciencia, que se podría llamar transversal, no tiene objeto. No propone nada, no informa sobre nada, no es un conocimiento, es una luz difusa que la conciencia depende por sí misma, o, para abandonar las comparaciones, es una cualidad indefinible que se une a cada conciencia.

(Sartre, 1976: 28)

En esta etapa de su pensamiento, Sartre responde a la pregunta sobre la unidad de los actos de la conciencia y la constitución del tiempo inmanente de los mismos con la teoría husserliana del tiempo en *Lecciones*. Es importante entender que el objetivo de *La trascendencia del ego* (i.e. demostrar la inutilidad del ego trascendental en su función de síntesis de las vivencias) se cumple al fin de cuentas con la remisión a la teoría del tiempo de las *Lecciones*. El filósofo existencialista, en su primera obra filosófica de peso, quiere refutar a Husserl utilizando al mismo Husserl. Dicho con más precisión, confronta al Husserl de *Ideas I* de 1913 y *Meditaciones cartesianas* de 1931 con el Husserl de las *Lecciones* de 1909. Esta es una de las múltiples formas en que un miembro de una escuela puede ser heterodoxo: remitir la teoría a sus orígenes incontaminados, a salvo del veneno del yo trascendental.

Ahora bien, alrededor de 1940 Sartre elabora su ontología fenomenológica existencial y realiza un cambio radical de actitud con la filosofía de Husserl. Deja de ser un



fenomenólogo heterodoxo para pasar a ser un fenomenólogo crítico. En definitiva, deja de ser un husserliano. El gran problema que Sartre descubre en su maestro es que su filosofía nunca llegó verdaderamente a explicar la trascendencia de la conciencia. Con el término “trascendencia” hay que entender aquí el movimiento de la conciencia de salir de sí misma y tener contacto con un ser que no es ella misma. Toda la filosofía posterior de Sartre es un intento de describir este carácter de la realidad humana, el cual, según Sartre, refuta todo tipo de idealismo y realismo.

Es en esta época que Sartre va a elaborar una teoría del tiempo propia, que ya empieza a ganar forma en sus cuadernos personales escritos durante la *Drôle de guerre*. La invención de una teoría propia acerca del tiempo en esta época implicó el abandono de la solución husserliana de conciencias transversales de retención, protoimpresión y protensión que autoconstituye el tiempo interno de la conciencia.

El ser y la nada es el ensayo donde Sartre expone, aunque desparramadas, las críticas que hace al pensamiento de Husserl. Ningún otro texto posterior del filósofo francés va a retomar o expandir estas denuncias. Luego de 1943, Husserl deja de ser un contrincante filosófico al cual se necesita refutar para Sartre. Esto se debe no tanto a un desmedro de la importancia de la fenomenología alemana sino más bien un cambio de preocupaciones intelectuales en Sartre.

En concreto, ¿cuáles son los puntos principales de crítica del autor del ensayo? Opino que podemos reducirlos a tres: (1) el idealismo al que lleva el método de la reducción fenomenológica, (2) el inmanentismo que se deduce de la reducción y del concepto ambiguo de *hyle* o contenido sensible, y (3) el instanteneísmo implícito en la teoría de Husserl sobre la conciencia temporal. Esta clasificación no la consideren como definitiva, sino más bien provisoria y conjetural. Está lejos de estar acabada, pero nos servirá a nuestro propósito de empezar a comprender por qué motivos Sartre se alejó de la filosofía de su maestro.

Comencemos por el punto (1). Aquí nos resultan útiles los siguientes textos:

Y, puesto que hemos limitado la realidad al fenómeno, podemos decir del fenómeno que es tal como *aparece*. ¿Por qué no llevar la idea hasta su límite, diciendo que el ser de la aparición es su aparecer? Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo *esse est percipi* de Berkeley. Y, en efecto, es lo que hace un Husserl cuando, tras haber efectuado la reducción fenomenológica, considera al noema como irreal y declara que su *esse es un percipi*.

(Sartre, 1993: 17)



Dicho de otro modo, a pesar de evitar el salto en el sustancialismo, Husserl no evita el salto en un tipo de idealismo. Y, en efecto, tenemos en Husserl, quien parte igualmente del “cogito”, una elucidación sucesiva y una descripción notable de las estructuras esenciales de la conciencia, pero jamás la formulación del problema metafísico propiamente dicho, o más bien del problema ontológico de saber cuál es el ser de la conciencia. Husserl no formula verdaderamente el problema en ningún momento de su fenomenología.

Además, el problema del ser del mundo, es decir del ser del *perceptum*, se dice, es dejado de la misma manera completamente en suspenso.

[...]

¿Cómo saldré de la duda? Descartes lo hace recurriendo a una dialéctica infundada, es decir, a través de Dios, la argumentación ontológica y, finalmente, la garantía divina.

Husserl, para refutar el conjunto de estos principios y de esta dialéctica, no recurre nunca a ello: partimos de un modo del conocimiento, salimos de él por la *ἐποχή* fenomenológica, y no volvemos jamás a dicho mundo a partir de la *ἐποχή* fenomenológica. Somos un poco como esos filósofos sacados de la caverna de Platón, que se rehusaban a volver luego a la caverna, mientras que, de hecho, es en la caverna donde es necesario pensar y actuar.

Conferencia “Conciencia de sí y conocimiento de sí”, dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947. Texto inédito, traducido por el Lic. Lucero y la Prof. Suárez Tomé.

Vemos aquí el reproche de Sartre a Husserl por nunca haber traspasado el aparecer del fenómeno hacia su ser (y asimismo la automanifestación de la conciencia hacia el ser de la conciencia). El método de la reducción fenomenológica, por una parte, lo condujo a Husserl a hacer descubrimientos extraordinarios sobre la estructura de los actos de la conciencia, pero, por otra parte, lo encarcelo en la mera descripción funcionalista de los mismos. Como afirma el mismo maestro en *Meditaciones cartesianas*, la fenomenología se inscribe en un “idealismo trascendental”, cuya finalidad es la descripción de “la autoexposición del ego”, que constituye en sí “todo cuanto tiene para él valor de realidad así en el yo como en el no-yo” (Husserl, 1996: 143). Al fin y al cabo, según Husserl, “el «ser» es para la filosofía [...] una idea práctica, la de la infinitud del trabajo de definir teóricamente” (Husserl, 1996: 146). Pero Sartre no llega a aceptar que la filosofía se limite al análisis de los fenómenos y su constitución, y que el ser sea simplemente un estilo de ideal regulativo al modo kantiano, sino que la fenomenología debe poder reflexionar



sobre un ser transfenoménico. La “Introducción” de *El ser y la nada* está dedicada a mostrar que hay dos tipos de seres que están más allá del fenómeno (i.e. el para-sí y el en-sí). Esa demostración parte de la equiparación de la intencionalidad con la nihilización. No me extenderé sobre este tema dado el tiempo con el que contamos.

Toda gnoseología supone una ontología, afirma Sartre. La fenomenología husserliana se apoya a fin y al cabo en un idealismo. Esta denuncia de idealista viene acompañada claramente a la de inmanentista que mencionamos más arriba. La conciencia husserliana está enredada en sus contenidos noéticos real-inmanentes, los cuales no son suficientes para ponerla en contacto con un verdadero objeto trascendente. Aquí entra en juego la crítica de Sartre al concepto de *hyle*. Como es sabido, Husserl es muy reticente en sus publicaciones acerca del estatus y el origen del contenido hilético. Sabemos que forma parte de la dimensión noética, que es el material de las síntesis pasivas, que es un contenido real-inmanente de la conciencia y aporta un plus de novedad cuya fuente original permanece siendo un misterio.

Leamos, entonces, el siguiente texto:

¿Qué pasividad puede asignarse a la percepción, al conocimiento? Ambas son pura actividad, pura espontaneidad. Justamente porque es espontaneidad pura, porque nada puede morder en ella, la conciencia no puede actuar sobre nada. Así, el *esse est percipi* exigiría que la conciencia, pura espontaneidad que no puede actuar sobre nada, diera el ser a una nada trascendente conservándole su nada de ser: total absurdo. Husserl intentó salvar estas objeciones introduciendo la pasividad en la *noesis*: es la *hyle* o flujo puro de lo vivido y materia de las síntesis pasivas. Pero no hizo sino agregar una dificultad suplementaria a las que hemos mencionado. En efecto, se reintroducen así esos datos neutros cuya imposibilidad acabamos de mostrar. Sin duda, no son “contenidos” de conciencia pero no resultan por ello más inteligibles. La *hyle*, efectivamente, no podría ser conciencia; si no, se desvanecería en translucidez y no podría ofrecer esa base impresional y resistente que debe ser sobrepasada hacia el objeto. Pero, si no pertenece a la conciencia, ¿de dónde toma su ser y su opacidad? ¿Cómo puede conservar a la vez la resistencia opaca de las cosas y la subjetividad del pensamiento? Su *esse* no puede venirle de un *percipi*, puesto que ella misma no es percibida, puesto que la conciencia la trasciende hacia los objetos. Pero, si lo toma de sí misma, estamos de nuevo ante el problema insoluble de la relación de la conciencia con existentes independientes de ella. Y, aun cuando se concediera a Husserl que hay en la *noesis* un estrato hilético, no sería concebible cómo la conciencia puede trascender esta



subjetividad hacia la objetividad. Dando a la *hyle* los caracteres de la cosa y los de la conciencia, Husserl creyó facilitar el paso de la una a la otra, pero no logró sino crear un ser híbrido que la conciencia rechaza y que tampoco podría formar parte del mundo.

(Sartre, 1993: 17)

El problema de fondo que está tocando aquí Sartre es sobre si Husserl con el concepto de *hyle* (y podríamos traer a colación aquí también la fase protoimpresional de la conciencia temporal) quería ofrecer un contacto pasivo de la conciencia con un ser que se encuentre más allá de ella. La pregunta clave es de dónde proviene la *hyle*: ¿de la conciencia misma o de un ser trascendente a ella? Para Sartre, Husserl no logra decidirse en su exposición de este concepto y transforma los datos de sensaciones en un ser híbrido que acoge los caracteres de cosa y de conciencia. Sartre sabe que la pregunta sobre el origen de la *hyle* sobrepasa los límites de la reducción fenomenológica y abandona el idealismo trascendental. Sin embargo, aquí hace referencia a la necesidad de la fenomenología de explicar la espontaneidad de la conciencia, esto es, su capacidad de aprehender contenidos novedosos. En el caso del filósofo francés, la espontaneidad está explicada en la nihilización que realiza la conciencia con el ser y con ella misma. Como se describe en el análisis del cogito prerreflexivo, la conciencia es un no-ser nihilizante, y su espontaneidad se reduce a la nihilización constante de algo distinto a ella, el ser en-sí. En cambio, para el filósofo alemán, la espontaneidad de la conciencia está explicada en la fase protoimpresional de la conciencia temporal. En el texto siguiente, vemos el choque que expone Sartre de estas dos concepciones.

Ahora bien: según hemos visto, la conciencia es una subjetividad real y la impresión es una plenitud subjetiva. Pero esta subjetividad no puede salir de sí para poner un objeto trascendente confiriéndole la plenitud impresional. Así, pues, si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la conciencia, será menester que el objeto se distinga de la conciencia, no por su *presencia*, sino por su *ausencia*; no por su plenitud, sino por su nada. [...] Para Husserl, por ejemplo, la animación del núcleo hilético por las solas intenciones que pueden hallar su cumplimiento (*Erfüllung*) en esa *hyle*, no bastaría para hacernos salir de la subjetividad. Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones. Entendamos, además, que apuntan a la serie en cuanto las apariciones no pueden darse nunca todas a la vez. La imposibilidad de principios de que los términos, en número infinito, de la serie existan



al mismo tiempo ante la conciencia, y a la vez la ausencia real de todos estos términos excepto uno, son el fundamento de la objetividad. [...] Husserl define precisamente la conciencia como una trascendencia. En efecto: tal es su tesis, y su descubrimiento esencial. Pero, desde el momento que hace del noema un irreal, que es correlato de la noesis y cuyo *esse* es un *percipi*, se muestra totalmente infiel a su principio.

(Sartre, 1993: 29-30)

Recordemos las palabras de Husserl en del Apéndice I de las *Lecciones*: en la impresión originaria se da “lo originalmente engendrado, lo « nuevo», lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia” (Husserl, 2002: 120-121). Lo definido como aquello “ajeno a la conciencia” no tiene desarrollo ulterior en las *Lecciones*. Es claro que este Apéndice deja una incógnita abierta sobre el origen del contenido de la impresión que Sartre explotó en sus críticas. En textos póstumos de Husserl pueden leerse más desarrollos al respecto, pero debemos percatarnos de que Sartre nunca tuvo acceso a ellos, a diferencia de su contemporáneo Merleau-Ponty.

La última crítica de Sartre a Husserl que mencioné es la de instantenista. Va dirigida a que el cogito husserliano no puede ir más allá del presente, que las fases de la retención y la pretención no expanden el campo temporal de la conciencia. A decir verdad, los defectos que Sartre le atribuye a la teoría temporal de Husserl en este respecto son oscuros y confusos. Están plasmado solamente en las dos siguientes citas:

Ningún hecho de conciencia es, propiamente hablando, esta conciencia; aun si, como en Husserl, hay que dotar a esta conciencia, de modo bastante artificial, con protensiones intraestructurales que, no teniendo en su ser medio alguno de trascender la conciencia de la que son una estructura, se agostan lamentablemente sobre sí mismas, asemejándose a moscas que se dan de narices en la ventana sin poder franquear el vidrio; aun en tal caso, una conciencia, desde que se la quiere definir como duda, percepción, sed, etc., nos remite a la nada de lo que aún no es. La conciencia (de) leer no es conciencia (de) leer esta letra, ni esta palabra, ni esta frase, ni siquiera este párrafo, sino conciencia (de) leer este libro, lo que me remite a todas las páginas aun no leídas, a todas las páginas leídas ya; lo que, por definición, arranca a la conciencia de sí misma. Una conciencia que no fuera sino conciencia de lo que es, se vería obligada a deletrear.



(Sartre, 1993: 154)

Ningún hecho de conciencia es, propiamente hablando, esta conciencia; aun si, como en Husserl, hay que dotar a esta conciencia, de modo bastante artificial, con protensiones intraestructurales que, no teniendo en su ser medio alguno de trascender la conciencia de la que son una estructura, se agostan lamentablemente sobre sí mismas, asemejándose a moscas que se dan de narices en la ventana sin poder franquear el vidrio; aun en tal caso, una conciencia, desde que se la quiere definir como duda, percepción, sed, etc., nos remite a la nada de lo que aún no es. La conciencia (de) leer no es conciencia (de) leer esta letra, ni esta palabra, ni esta frase, ni siquiera este párrafo, sino conciencia (de) leer este libro, lo que me remite a todas las páginas aun no leídas, a todas las páginas leídas ya; lo que, por definición, arranca a la conciencia de sí misma. Una conciencia que no fuera sino conciencia de lo que es, se vería obligada a deletrear.

(Sartre, 1993: 162-163)

No es fácil entender por qué Sartre, habiendo leído con tanta atención los textos de *Lecciones* sobre la conciencia absoluta constituyente del tiempo, llega a afirmar que la conciencia husserliana queda presa del instante presente. La definición del tiempo de la conciencia como un *continuum* compuesto por fases (retención, impresión y protención), las cuales no subsisten de manera independiente, va en contra de la crítica de Sartre. También recordemos que el ahora viviente no es para Husserl un elemento discreto, sino que es considerado un límite infinitesimal que linda con el ahora sido y el ahora venidero. Lamentablemente no contamos con otros textos de Sartre que desarrollen ulteriormente estos puntos de crítica. Si nos restringimos a los escritos anteriores, debemos concluir que las críticas de Sartre en *El ser y la nada* a la teoría husserliana del tiempo de la conciencia son pobres, dada la omisión que hace el pensador parisino de tesis centrales de las *Lecciones*.

Espero haber podido traer en este encuentro algo de claridad y orden a esta cuestión tan poco explorada que son las críticas de Sartre en la década del 40 a la fenomenología de Husserl. Les agradezco su presencia.



Bibliografía

- De Beauvoir, S.** (2006), *La Plenitud de la vida* (S. Bullrich, Trad.), Ciudad de Buenos Aires, Random House Mondadori.
- Husserl, E.** (1996), *Meditaciones cartesianas* (J. Gaos, Trad.), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (A. Serrano de Haro, Trad.), Madrid, Trotta.
- Sartre, J.-P.** (1960), "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad", en *Situaciones I*, Gallimard, París, pp. 26-28.
- (1968), *La trascendencia del ego*, (O. Masotta, Trad.), Buenos Aires, Calden.
- (1976), *Lo imaginario* (M. Lamana, Trad.), Buenos Aires, Losada.
- (1983), *Diarios de guerra: Noviembre de 1939 - Marzo de 1940*, Buenos Aires, Losada.
- (1993), *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica* (J. Valmar, Trad.), Buenos Aires, Losada.



Simposio 7

Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural.
Aspectos ético-políticos: Estética, Ética,
Filosofía Política e Interculturalidad



Más allá de la modernidad-posmodernidad: la transmodernidad

Yamandú Acosta

yamacoro49@gmail.com

Universidad de la República (UdelaR)

Resumen

La exposición se focaliza en la consideración de la categoría de “transmodernidad” acuñada por Dussel en 1992.

Se valora como un aporte crucial a partir del cual es posible entender más cabalmente procesos emergentes en América Latina que comienzan a eclosionar a los 500 años del descubrimiento/encubrimiento de América, en una no casual coincidencia con la elucidación dusseliana de dicha categoría. Sobre su referencia, la tradicional crítica al capitalismo puede radicalizarse en la crítica a la modernidad/posmodernidad, en cuanto fundamentos culturales del capitalismo en sus procesos de profundización en curso como totalitarismo de mercado.

Palabras clave: modernidad / posmodernidad / transmodernidad.



La exposición que aquí comienza procura responder a los dos motivos centrales de la convocatoria en la que se inscribe: el relativo a las propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural y el del homenaje a Enrique Dussel –central referente de esta filosofía- en conmemoración de su 80 aniversario.

Para las distintas expresiones del pensamiento crítico de las décadas de los sesenta y setenta en América Latina –incluidas la Filosofía Latinoamericana y la Filosofía de la Liberación- acompañando a los movimientos sociales y políticos revolucionarios entonces emergentes, se trataba fundamentalmente de la superación del capitalismo como modo de producción y de la sociedad burguesa en cuanto forma de sociedad a él correspondiente, en tanto matriz de todas las relaciones de dominación vigentes.

En la región, de la mano de las dictaduras de seguridad nacional, en respuesta a esas perspectivas de transformación vividas como amenazas sobre el statu quo vigente por parte de quienes detentaban en él los lugares de privilegio; el capitalismo y su correspondiente estructura social, resultaron profundizados y globalizados: la dictadura militar o cívico militar desde el ejercicio autoritario del poder impuso a través del terrorismo de Estado transformaciones en las dimensiones de la objetividad y la subjetividad sociales, condiciones que con epicentro en las décadas de los ochenta y los noventa –ya en democracia- habilitaron la implementación de la dictadura neoliberal del mercado: del autoritarismo de Estado a un totalitarismo del mercado cada vez más visible, que profundizó la dominación capitalista como corolario de la transición exitosa de los ochenta del autoritarismo a la democracia.

Las transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna incompleta de los cincuenta, en su conjunción con la transición fracasada del capitalismo al socialismo de los sesenta y los setenta, fueron la condición de posibilidad de esta última transición –ahora exitosa- del autoritarismo a la democracia al tiempo que marcaron sus límites: democracia reducida a los elementos formales de la poliarquía –sin modernidad y sin socialismo-, simplemente como forma de gobierno en un registro politicista de lo político, y en un sentido negativo no siempre explicitado, democracia como no dictadura.

Un desafío para el pensamiento crítico en general y especialmente para la filosofía crítica en América Latina –la Filosofía Latinoamericana, la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural que se desgajó con visibilidad de aquellas en los noventa (Acosta, 2005:39-44)-, ha sido el de discernir la identidad de esos autoritarismos y su papel en la conformación de las democracias posautoritarias a los efectos de poder discernir adecuadamente la identidad de las mismas en cuanto al balance entre dominación y emancipación en la institucionalidad de las “nuevas democracias” (Acosta, 2014: 39-52)..



Los autoritarismos en el cono sur, especialmente los de los setenta formalizados a través de sucesivos golpes de Estado –Uruguay y Chile, 1973 y Argentina, 1976- no fueron expresiones de la sociedad tradicional sino de la sociedad moderna.

La transición de los cincuenta y sesenta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna no se terminaba de completar, el modelo de sustitución de importaciones fracasaba, las expectativas que se habían generado para las mayorías populares no se podían satisfacer sin afectar en profundidad el statu quo y los intereses de las clases dominantes y el Estado de bienestar o populista fue desplazado por las dictaduras de seguridad nacional que procuraron refundar el orden.

La pretensión fundacional o refundacional del orden es paradigmáticamente moderna, por lo que las dictaduras de seguridad nacional no han sido expresiones de la sociedad tradicional sino de la sociedad moderna, en una versión de la misma que profundiza una modernización sin modernidad: la racionalidad instrumental de medios totalizada con desplazamiento de la racionalidad práctica de fines.

Ese desplazamiento de la racionalidad práctica de fines nos permite hablar de una modernización sin modernidad y por lo tanto de una transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, que en los setenta se ve sobredeterminada por la transición fracasada –por colapso o por derrota- del capitalismo al socialismo, de la que constituye su condición de posibilidad.

La transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta, oficia como condición de posibilidad de la transición del capitalismo al socialismo de los sesenta marcando sus límites y por lo tanto su fracaso: la racionalidad instrumental a que el capitalismo puede reducirse deja sin posibilidad a la racionalidad práctica en que el socialismo habría fundamentalmente de poner su eje como un más allá del capitalismo: no es posible el socialismo desde una modernización si modernidad que ha naturalizado la racionalidad instrumental del mercado como “la” racionalidad frente a la cual no hay alternativas.

Esa modernización sin modernidad –racionalidad instrumental de medios sin racionalidad práctica de fines- por la que el ser humano se ve desplazado por el mercado a través de la mediación del Estado del lugar del sujeto, implicando desde el punto de vista ideológico y social la “muerte del sujeto” y la emergencia del individuo maximizador de beneficios en su condición de libre competidor-consumidor-electoral, no es sino la posmodernidad.

La posmodernidad, lejos de ser una superación crítica de la modernidad, es una profundización de la misma, pero en sus ejes nihilistas y anti-universalistas.

Justamente por ser expresión del sentido profundo de la modernidad, el de un universalismo excluyente de las mayorías y de la naturaleza – aunque lo haga en

nombre de la universalidad, la humanidad, la racionalidad, la libertad, la igualdad, la fraternidad y la democracia-, implicado en su dualismo fundacional sujeto/objeto, toda alteridad respecto del sujeto auto-centrado se encuentra en el lugar del objeto que como polo pasivo de la relación, es legítimamente susceptible de dominación – transformación, exclusión o destrucción- por parte del mercado que ha ocupado el lugar del ser humano como sujeto, como polo activo de la misma.

La modernidad, de la mano de su tesis fundacional del ser humano como sujeto implica universalismo y humanismo; pero también de la mano de su tesis fundacional por la que el ser humano como sujeto se afirma por la contraposición con toda alteridad como objeto –la de la naturaleza y la de los seres que calificados como “naturales” son negativamente asimilados a ella.- en términos de una radical asimetría en favor del sujeto y en desfavor del objeto, implica anti-universalismo y anti-humanismo (Hinkelammert, 2003: 485-498).

El anti-universalismo y el anti-humanismo se profundizan en la reducción posmoderna del ser humano como sujeto a la condición del individuo, legitimando con su tesis de la muerte del sujeto la desarticulación del sujeto revolucionario, construido/destruido desde los lugares del poder establecido como el fantasma del comunismo que en los sesenta recorría América Latina.

Al liberar las diferencias por su crítica al gran relato de la emancipación humana de la modernidad que desde los sesenta era el de la transición revolucionaria del capitalismo al socialismo, legitima conceptualmente la fragmentación y disolución del sujeto revolucionario y aporta a su relevo por la pluralidad de los individuos competidores-consumidores-electores, funcional al emergente relato anti-emancipatorio del capitalismo bajo impronta neoliberal, en el que el mercado en el lugar del sujeto promete a los individuos que cumpliendo con sus leyes se harán libres: el sometimiento al mercado total como liberación...de los exitosos: una nueva versión del universalismo excluyente paradigmático ahora de la modernidad/posmodernidad.

Al igual que en los sesenta se trata hoy también de la superación del capitalismo.

Pero el capitalismo lejos de haber sido transformado por una revolución socialista se ha extendido, profundizado y el pensamiento crítico en América Latina ha cobrado conciencia que la superación del capitalismo como modo de producción, no es posible sin la superación de la modernidad/posmodernidad como fundamento cultural (Dussel, 1992) cuyos principios están en la base de ese modo de producción que se ha caracterizado frente a otros antecedentes y coexistentes el haber incrementado como ningún otro el desarrollo de las fuerzas productivas, aunque implicando constitutivamente –no como un mero efecto colateral- un incremento de semejante



nivel de las fuerzas destructivas que lanza sobre la vida humana y de la naturaleza en su conjunto.

Esta irracionalidad del capitalismo es revelada desde la racionalidad de la reproducción –la de la vida humana y la naturaleza- como criterio al que todo sistema de producción debe someterse. Si un sistema de producción destruye la vida humana y la de la naturaleza, es irracional y por lo tanto debe transformarse: ese es el caso del capitalismo..

Pero superar el capitalismo requiere superar la modernidad/posmodernidad que le ofrecen sus fundamentos culturales de legitimación. No se puede superar la modernidad/posmodernidad desde sus propios límites, sino que es necesario hacerlo desde un lugar que los trascienda.

La modernidad ha construido a las sociedades y culturas con las que se ha encontrado en el proceso de su expansión, como pre-modernidad. La pre-modernidad es pues una construcción discursiva desde la modernidad con la finalidad de señalar a lo otro socio-cultural como anterior, pretérito e inferior que solamente superará su inferioridad si alcanza el umbral de la modernidad.

La crítica a la modernidad desde la posmodernidad no implica la superación de la misma, sino la profundización de sus ejes nihilista y anti-universalista según ya indicáramos. Desde la pre-modernidad definida como tal en el horizonte de comprensión de la modernidad, la eventual crítica queda deslegitimada por su presuntamente constitutiva anterioridad-inferioridad.

Para una perspectiva crítica con pretensión de universalidad, se hace necesario un lugar epistemológico con capacidad de trascender a la modernidad/posmodernidad y su construcción/destrucción de la pre-modernidad. De no ser así, la “razón latinoamericana” –Filosofía Latinoamericana, Filosofía de la Liberación y Filosofía Intercultural- no podría pasar de ser una contra-narrativa moderna, que se mueve en el horizonte de comprensión de la modernidad y que al reproducir la episteme moderna, queda prisionera de sus propias críticas a la modernidad (Castro Gómez, 1996)..

Ese lugar epistemológico se ha venido construyendo desde hace más de 500 años y Enrique Dussel lo ha caracterizado como *transmodernidad* (Dussel, 1992: 245-249). Este aporte categorial es crucial para la superación del capitalismo porque es crucial para la superación de la modernidad y de la posmodernidad, así como de la construcción-destrucción que ellas han venido operando sobre la que han caracterizado como pre-modernidad, que ahora se devela como transmodernidad y por lo tanto como lugar epistemológico legítimo de la crítica a la modernidad/posmodernidad, así como al capitalismo que sobre sus fundamentos culturales se articula.



La transmodernidad es anterior a la modernidad, pero no solamente como pre-modernidad. Es su condición de posibilidad y como tal, no es algo que la modernidad pueda dejar atrás como realidad para ella prescindible, sino que es su exterioridad en el sentido de trascendentalidad inmanente y como tal la fundamenta permanentemente en su largo trayecto de 500 años, por lo que no puede prescindir de ella. También puede y debería trascenderla como proyecto de futuro, siendo este último el sentido que más ha acentuado Dussel.

Transmodernidad es pues exterioridad en cuanto trascendentalidad inmanente a la modernidad que la hace posible como su condición trascendental, la antecede, la acompaña y tiene las condiciones que le permiten trascenderla más allá de sus límites.

Mientras la posmodernidad según hemos sostenido es profundización de la modernidad en sus ejes nihilista y anti-universalista, la transmodernidad es superación de la modernidad/posmodernidad en la realización de un universalismo concreto que incluye a todas las expresiones no excluyentes de la diversidad de la humanidad y de la naturaleza como conjunto.

Ese universalismo concreto es el que durante 500 años ha resistido al universalismo abstracto de la modernidad y al anti-universalismo de la posmodernidad y que ha tenido episódicas emergencias en América Latina.

Entre ellas la que no propone un modelo de sociedad como ha sido característico de los proyectos de la modernidad, sino apenas un criterio al que cualquier modelo de sociedad debería responder para legitimarse, el de “una sociedad en la que quepan todos” o “un mundo en que muchos mundos sea posibles” enunciado por el zapatismo emergente en 1994 (Hinkelammert, 1995: 311-315).

También el “vivir bien” – *sumak kawsay* o *suma qamaña*- consagrado en las constituciones de la República del Ecuador de 2008 y del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009, expresa emergencias de la transmodernidad ya en el siglo XXI.

A diferencia de las “nuevas democracias” del Cono Sur provenientes de dictaduras refundacionales del orden que son expresiones de una profundización de la modernidad que de la mano del totalitarismo del mercado consagran democracias de seguridad mercantil, las democracias boliviana y ecuatoriana, así como su antecedente de la democracia venezolana, descansan sobre asambleas constituyentes y constituciones refundacionales que disciernen críticamente las relaciones mercantiles desterritorializadas a la luz de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su diversidad en el territorio sobre el criterio del “vivir bien”, desafiando al capitalismo y a la modernidad/posmodernidad como su fundamento, configurando “otras democracias” (Acosta, 2014: 52-57).



Discernir las democracias que responden al sentido de su refundación moderna de aquellas que lo hacen a emergencias de la transmodernidad y que en su proceso articulan democracia y revolución –revolución bolivariana, revolución ciudadana y revolución democrática y cultural-, participar en el debate sobre democracia en nuestras “nuevas democracias” a la luz de la experiencia de estas “otras democracias” que procuran someter la racionalidad transterritorial del mercado a la racionalidad de la reproducción de la vida en su diversidad natural y humana en el territorio, articulando democracia con revolución, visibilizar, elucidar y acompañar emergencias de la transmodernidad entre nosotros que permitieran transformar nuestras “nuevas democracias” en “otras democracias” desde la transmodernidad como su fundamento y hacia la transmodernidad como su horizonte, son propuestas y desafíos actuales para el pensamiento crítico en América Latina a los la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel hace un aporte crucial.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú** (2005), “Espacio cultural y espacio intelectual latinoamericano en el cono sur: redes y conexiones”, en Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas- INCIHUSA, Año 6, N° 6-7. Diciembre, Mendoza, 29-45.
- Acosta, Yamandú** (2014) “Nuevas democracias y otras democracias en América Latina”, Revista de Estudios & Pesquisas sobre as Americas, CEPPAC, Universidade de Brasilia (UnB), Brasilia, 39-58.
- Castro Gómez, Santiago**, (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros S.A.
- Dussel, Enrique** (1992) *1492 El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Editorial Antropos.
- Hinkelammert, Franz** (1995), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz** (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica, EUNA.



Los presupuestos liberadores de la filosofía intercultural y los presupuestos interculturales de la filosofía de la liberación

Daniel Berisso

beridani@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA), Filosofía y Letras.

Juan Matías Zielinski

jmzielinski@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA), Filosofía y Letras / CONICET.

Resumen

La continuidad entre filosofía de la liberación y filosofía intercultural puede sostenerse desde criterios empíricos o desde criterios fenomenológicos. Cuando hacemos mención a “criterios empíricos” nos referimos a una secuencia histórica, jalonada de militancias, documentos, manifiestos, eventos académicos y culturales que puede dar cuenta de un memorial en común entre una línea filosófica y la otra.

Si se parte de dos pensadores emblemáticos de estas corrientes, Enrique Dussel por el lado de la filosofía de la liberación y Raúl Fornet-Betancourt por el de la filosofía intercultural, se hallará, desde la apuntada perspectiva historiográfica, más de una coincidencia de recorridos e intereses. Y dichas coincidencias remiten a fuentes que pueden compaginarse y proyectarse en una narrativa compacta.

Palabras clave: filosofía intercultural / filosofía de la liberación / presupuestos



Si de los presupuestos liberadores de la filosofía intercultural y de los presupuestos interculturales de la filosofía de la liberación se trata, debemos comenzar aclarando que ambas filosofías dialogaron desde sus inicios con la Teología de la Liberación, ya que ambas procesan el legado marxista de acuerdo con criterios situados y procesos históricos locales influidos, en gran parte, por dicho movimiento teológico. Es cierta la preeminencia de la filosofía “liberadora” hacia fines de los años sesenta, como también es notorio que a partir de la explosiva descomposición del sujeto moderno -más sensible desde los años ochenta en adelante-, todo compromiso con la *praxis* “transformadora del mundo” empieza a requerir del replanteo filosófico de la diversidad cultural. Y, en el contexto de este “giro posmoderno”, hay innumerables fuentes que dan cuenta de la constitución de foros y agendas de discusión entre filósofos de la liberación, interculturales y “decoloniales”, en una empresa mancomunada contra la fragmentación y el individualismo propios del capitalismo avanzado.

Sin embargo, no es de interés para este trabajo el profundizar sobre la continuidad histórica entre la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación sino, más bien, encarar una comprensión de tipo fenomenológico. Con “comprensión fenomenológica” nos referimos a la invitación husserliana a “ir a las cosas mismas”, poniendo “entre paréntesis” (*epoché*) los puentes y afinidades históricas que haya entre estas “cosas” en cuestión. Para el caso, bien podría darse que lo que es históricamente continuado sea filosóficamente contingente. De lo que se trata aquí, con la mayor de las distancias que los fenómenos permitan sacarle a los hechos históricos, es de comprobar la necesaria articulación de una ética de la liberación, tal como es pensada por Dussel, con una filosofía intercultural, tal como es pensada por Fornet-Betancourt, más allá de la manifiesta amistad o el derrotero en común que pueda empíricamente verificarse entre ambos filósofos. Es importante hacer esta salvedad pues muchas veces los lazos intelectuales son tratados como meros parentescos “de sangre”, en base a secuencias crudamente cronológicas, herencias culturales y sensibilidades afines, sin tener en cuenta que las continuidades filosóficas no deberían florecer al margen de las consistencias lógicas. Sin embargo, este concepto de armonía lógica o fenomenológica entre *praxis* liberadora y dialógica intercultural nunca aparece del todo explicitado, y es lo que nos proponemos esbozar en este breve trabajo. Partimos, pues, de la convicción de que una filosofía y la otra están hermanadas no sólo “*a posteriori*”, sino que,



pensadas aún “por fuera” de los hechos históricos, la perspectiva dusseliana y la intercultural de Fernet-Betancourt guardan una correlación necesaria e indispensable.

Para empezar habría que tener en cuenta una hipotética declaración, antagónica a nuestros propósitos: “podría concebirse un orden social tal que sea intercultural y, sin embargo, su interculturalidad no esté en tensión con la presencia de opresores y oprimidos”. Sostenemos que la validez de esta afirmación depende del sentido que se le dé a la partícula “inter”. Allí reside lo principal del estado (fenómeno) lógico de la cuestión. Si la partícula “inter” es interpretada de modo estrictamente histórico, sociológico o antropológico, en virtud de la neutralidad ética de las ciencias, el enunciado acerca de la compatibilidad entre interculturalidad y opresión ofrecería nítidas variables de validez tanto a corto como a largo plazo. En efecto, si la relación entre dos sujetos, individuos o culturas se reduce a la relación que éstos experimentan *de facto* nada impide que se verifiquen cruces interculturales funcionales al estatuto de dominio de un sector de la sociedad o de una cultura sobre otra. Valgan dos ejemplos muy distantes en el tiempo para ilustrar esta posibilidad. El primero de ellos es el Requerimiento, documento a modo de ultimátum que en el siglo XVI era leído -en una lengua por demás extraña: el latín- por los españoles a los indios para que éstos se comprometieran a no rebelarse contra la Corona y asumieran mansamente el credo católico como religión. El español iniciaría acciones de violencia “justa” (*iustum bellum*) contra quienes se negaran al cumplimiento de lo requerido. Por supuesto que había traductores indios (lenguaraces o intérpretes) que colaboraban en la traducción y transmisión de esta ordenanza que se les leía y que, por lo tanto, el hecho puede ser caracterizado y analizado en sus pormenores históricos y antropológicos como ejemplo revelador de contactos interculturales. Sin embargo, se trata de una relación intercultural de carácter empírico, fechada y documentada, y que en su cruda historicidad muestra patéticamente su doble condición de “encuentro” intercultural y de dominación de un sector por otro. El segundo ejemplo es relativamente reciente; se trata de algo sucedido en una década, la de los años noventa, que exhibe la notable ambigüedad de significar tanto el *kairós* de los pueblos originarios de América como el momento de mayor auge continental del neoliberalismo. No es casual entonces que por esos años el presidente boliviano Gonzalo Sánchez Losada haya adoptado la agenda de lo indígena a través de su vicepresidente aimara Víctor Hugo Cárdenas. Este asalto de tradiciones y reclamos indígenas a la primera plana del poder y las actas constitucionales se daba, empero, a la par de que se producían los mayores ajustes



económicos y las políticas más salvajes de privatización y/o achique del espacio público. Aquí, a diferencia del Requerimiento, se trató de una cooptación y de la consecuente complicidad de los referentes populares con las élites gubernamentales burguesas, aliadas, a su vez, a los polos dominantes a nivel internacional. Desde el punto de vista de los hechos puros, no obstante, no pueda decirse que no se haya activado el factor “inter”, desde el momento en que hubo convocatorias, negociaciones e intercambios inéditos entre representantes políticos de distintas etnias y lenguas. Tanto en el caso del Requerimiento como en el de la sociedad indigenismo-neoliberalismo puede hallarse una verificación empírica del nexo en cuestión. Sin embargo, lo que aquí buscamos es una interpretación “ética” de concebir el significante “inter”. Si se parte de una comprensión ética de la partícula “inter” resulta a todas luces inconsistente el postulado de una interculturalidad funcional o acomodaticia frente a la dominación. No serían posibles programas ni liderazgos interculturales que no resistan ante una realidad sociocultural de opresores y oprimidos.

Para reforzar la argumentación, digamos que el término “inter” o “entre” puede ser pensado de manera “realista” o descriptiva de un *statu quo*, como cuando decimos “intercontinental” o “internacional”. No obstante, también puede ser pensado desde la ética como *desideratum*, es decir, como algo deseable desde la perspectiva de la imaginación utópica. Es claro que dicho en este último sentido el término “inter” se ubica en tensión con cualquier dominación de una cultura por otra. El supuesto que conduce a este programa ético de comprensión de lo inter-humano (y de la relación humano-naturaleza) parte de la base de que cuando se anula o depotencia a uno de los polos de una relación no hay “interacción” sino más bien “reducción”. Y si hay reducción, el vínculo plural establecido es meramente superestructural; el *otro* ha sido asimilado -como denuncia E. Levinas- a lo *mismo*. Por lo tanto, la comprensión ética de la partícula “inter”, de “intercultural”, demandaría en este caso que se debe resistir contra el “monoculturalismo”, en tanto este monismo no es una mera alusión a una pauta numérica sino que expresa un solipsismo obstructivo del libre crecimiento del potencial humano.

Para remontarse hacia la comprensión ética de lo intercultural no es necesario aferrarse a categorías surgidas en suelo extranjero. A continuación, citamos una acotada muestra de hallazgos teóricos que bien pueden representar esta *intentio*. Por ejemplo, el concepto de “morales emergentes” de A. Roig, en el marco de lo que el autor denomina “a priori antropológico” (Roig, 2002: 23), que si bien dictamina el valor



intrínseco de cada individuo y cada “nosotros” como *conatus*, lo hace en necesaria sintonía con el *otro* desde la co-producción de la vida. Puede mencionarse también el concepto de “hospitalidad de horizonte” (Bonilla, 2007, 2010, 2015: 4), como articulado dialógico de mundos distintos, asociado a la noción de “hermenéutica pluritópica” que utilizan a su modo tanto Fernet-Betancourt como B. de Sousa Santos. Podría agregarse a esta lista la novedosa noción de “hospitalidad excesiva” (Grosso, 2012; 2014), como forma de “justicia poscolonial” entendida como “derroche” o entrega recíproca de dones, por fuera de la lógica mercantil del cálculo utilitario. En dirección análoga a las mencionadas, contamos con la expresión aimara *ch'ixi* que utiliza Silvia Rivera Cusicanqui para referirse a la potencia que conjuga y energiza los opuestos (Rivera Cusicanqui, 2014: 69). La enumeración efectuada describe una selección asistemática y parcial de aportes aplicables a la concepción de relaciones intercomunitarias en clave de inter-potenciación (ética) de los participantes y no de reducción del otro a un *ego* dominante. A su vez, y más allá de todas las diferencias que puedan establecerse al interior de esta constelación de perspectivas, la filosofía de la liberación de Dussel contribuyó desde su primera formulación en los años 70´ a partir de la noción levinasiana de “alteridad” y de la categoría marxiana de “reproducción material y desarrollo de la vida concreta” (Dussel, 2002).

Ya fue establecido que hay una posibilidad de abordaje ético-político de la interculturalidad y que esta alternativa es la que elige Fernet-Betancourt cuando plantea una “antropología contextual de la dignidad humana” (Fernet-Betancourt, 2009:79). La palabra “dignidad” no da lugar a equívocos con respecto al criterio de paridad ética que debe respaldar la puesta en conversación de las distintas culturas. No obstante, podría objetarse que el desideratum de “paridad”, en tal caso, afecta sólo al rechazo del dominio entre culturas y no al rechazo de la explotación capitalista, bajo el supuesto de que ésta última se trata de una dominación socio-económica y no cultural.

Sin embargo, Dussel, desde su filosofía de la liberación, impugna repetidamente que la dominación capitalista sea sólo socio-económica y no cultural. Esto se explica por dos motivos. En primer lugar, porque el *poder* -y este es también un eje de la microfísica foucaultiana posestructuralista- no sólo reprime sino que fundamentalmente produce símbolos y subjetividades sujetadas a dominios de verdad que bien pueden considerarse culturales. De ahí que no habría dominación que no sea, también y de algún modo, dominación cultural. Más importante aún es que hay, en repetidos pasajes de la obra de Dussel, claras referencias a que el “sistema-mundo”



moderno y capitalista hunde sus raíces en la Conquista, y es estructuralmente inseparable de la dominación colonial y, por lo tanto, cultural de la expansión europea (Dussel, 2002, 2004 a, 2004 b, 2011).

Por lo tanto, si la filosofía de la liberación de los años 70´ -en versión dusseliana- se concentró en la opción por el pobre (*pauper*), ante un capitalismo negador de la reproducción de la vida; si el capitalismo -aún más en su descarnada variable neoliberal- es también una dominación cultural, y si la filosofía intercultural es una opción ético-política militante contra todo predominio de una monocultura, entonces queda demostrada la solidaridad de base (lógico y fenomenológica) entre las posiciones filosóficas abordadas.

Bibliografía

Berisso, Daniel (2011): *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana*, Tesis Doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Bonilla, Alcira (2007): “Ética: cuestiones y problemas contemporáneos”, en *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*, VOL XVIII N° 75, pp. 362-369.

——— (2010): “Vulnerabilidade vs. autonomia conflitos de migrações contemporâneas”, en *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, vol. 2, núm. 4, mayo-agosto, pp. 4-38.

——— (2015): “Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo)coloniales”, en Irazema Ramírez Fernández (Comp.), *Voces de la Educación*, México, Ediciones del Lirio, pp. 39-74.

De Sousa Santos, Boaventura (2006): *Conocer desde el Sur*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana.

Dussel, Enrique (2002): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

——— (2004a): “Sistema mundo y transmodernidad”, en Dube, Saurabh; Banerjee, Ishita; Mignolo, Walter (Eds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, pp. 201-226.



- (2004b): “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Fonet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, pp. 123-160.
- (2011): *Filosofía de la liberación*, México, FCE.
- Fonet-Betancourt, Raúl** (2000): *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt, IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- (2003): *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.
- (2004): *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- (2009): *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- Grosso, José Luis** (2012): “Teoría: de la metafísica a la *semiopraxis*. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético”, en *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 33, pp. 750-768.
- (2014): “Hospitalidad excesiva semiopraxis crítica y justicia poscolonial”, en Haber, Alejandro; Shepherd, Nick (eds.), *AfterEthics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archeology*, New York, Springer Press, pp. 79-101.
- Rivera Cusicanqui, Silvia** (2014): *Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Roig, Arturo** (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC.



La analéctica en el mundo actual: del “fin de la historia hegeliano” a los movimientos sociales. Repensando la trans-modernidad y la identidad cultural

Gabriel Herrera Salazar
gabofritz08@hotmail.com
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Resumen

Para Enrique Dussel la dialéctica hegeliana sigue la lógica del totalitarismo con la que pretende instaurar una verdad única e inequívoca, etnocéntrica. La Filosofía de la Liberación desde una argumentación estratégica propone un “momento analéctico” en la dialéctica, el cual se puede entender como un punto de apoyo necesario para que la parte negativa de la dialéctica devenga en algo positivo. Si utilizamos el momento analéctico del método dialéctico, la dialéctica no se cierra en sí misma. Con este método el anuncio del “fin de la historia” sólo es el fin necesario de una parte de la historia.

Palabras clave: Método / analéctica / dialéctica / historia /negación / positivo



El momento analéctico de la dialéctica

Coincido con el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt y con el filósofo mexicano Pedro Enrique García en la evolución de la filosofía de Dussel que va de Levinas a Marx, es decir, en la constitución de la Filosofía de la Liberación. En este periodo –que se comprende desde 1969 a 1976- el desarrollo de la filosofía dusselina se caracteriza por el intento de fundamentar la filosofía latinoamericana de la liberación, como una crítica a la filosofía hegemónica de Occidente.

En el periodo de la creación de la Filosofía de la Liberación de Dussel escrita en Argentina de 1969 hasta su exilio en México en 1975 la crítica destructiva hacia la filosofía etnocéntrica de Occidente radica en el argumento de que los filósofos eurocéntricos no sobrepasan los límites de la modernidad; en consecuencia, para Dussel los filósofos europeos no pueden comprender la Alteridad como exterioridad. Así, los filósofos etnocéntricos, no supieron descubrir la exterioridad de todas aquellas culturas que quedaron fuera de la totalidad eurocéntrica. Esta crítica, con un cierto aire nihilista e inspirada en la crítica metafísica realizada por el filósofo judío Emmanuel Levinas a la ontología occidental, es devastadora para el eurocentrismo, y de manera especial, para la dialéctica hegeliana.

Lo que retoma Dussel de la filosofía de Levinas es su categoría metafísica de la *exterioridad* de lo “absolutamente Otro” y con esto la crítica a la totalidad claustrofóbica de la ontología u ontoteología de Heidegger que pretendía encubrir la inconmensurabilidad de lo infinito; esto último como exterioridad.

Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en “el mundo como totalidad” *manifestándose*; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como *revelación*. En el orden la constitución real el otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). (Dussel, 1977b; 126)

En esta fase del crecimiento filosófico de Dussel, en mi lectura, es el filósofo con mayor grado de abstracción filosófica en América Latina¹ que trata de responder a la provocación del peruano Augusto Salazar Bondy, que con intención de interpelar

¹ Basta revisar en la filosofía de Dussel los cinco tomos de su primera ética a la que llamaré “ética pequeña”, para descubrir lo abstracto de su meta-física, en donde podemos ver la lógica utilizada: en un primer momento se parte de la ascensión dialéctica del ente al fundamento, con lo cual se da un necesario descenso del fundamento al ente y se pasa de ser un ente a ser el “rostro del Otro”, y de este último a la Alteridad.



pregunta "¿Existe una filosofía en nuestra América?" Dussel, de manera muy original y profunda, intenta fundamentar desde la ética material o meta-física antropológica un método propio para hacer filosofía latinoamericana de la liberación.

En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como *lógos* ante las cosas: *tá ónta*) o economía ("ley de la casa" o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello meta-física o ética² (el hombre como libre ante otro libre real: "el Otro" que exige justicia). (Dussel, 1977b; 127)

En esta cimentación de la Filosofía de la Liberación, la ética material o meta-física, como filosofía, está en el fundamento; sin embargo, la meta-física dusselina se caracteriza por ser dialógica y antropológica por su *a priori* material e intresubjetivo³,

² Si localizamos a Dussel en el contexto de guerra que vivía América Latina, podemos entender por qué en su propuesta *meta-física* utiliza la categoría "meta-física" como sinónimo de la categoría "ética de la paz". Desde la resistencia y tiempos heroicos escribe: "[...] pretendemos aquí, en cambio, proponer los fundamentos de una meta-física o ética de la paz; pero no hay paz sin alteridad, y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la totalidad cerrada e injusta a la Alteridad negada" (Dussel, 1977b; 145-146), esta es la reedición sin cambios de su libro *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. En la *meta-física* dusseliana, lo "absolutamente Otro" de Levinas se va a radicalizar y su semántica se va resignificar de-colonialmente, para pasar a definirse como el "ser-oprimido", colonial, o "pobre", como presencia de un frente de la exterioridad incomprensible, material y antropológica, y manifestación de la injusticia de la metafísica implantada por "la violencia de la Totalidad cerrada e injusta de la Alteridad negada". El "ser-oprimido" es lo que en su *Ética de la Liberación* o "ética madura", editada en 1998, llamará la "víctima"; y donde, según mi interpretación, la "vida humana" es el contenido material de la ética. La vida humana como principio material tiene la pretensión de un principio material para todas las culturas, sin embargo, lo propio de la Ética de la Liberación dusseliana comienza a partir del capítulo cuatro, en la segunda parte o Ética II, donde afirma: "Esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas [...] Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así" (Dussel, 1998; 495). En 1970-1971 escribía sobre la meta-física para una ética de la justicia y de la paz: "Sólo cuando el 'amor-de-justicia' salta por sobre 'lo Mismo' como Totalidad, se dan las condiciones de la amistad entre los hermanos [...] Sólo una meta-física que garantiza la imposibilidad de que el 'nosotros' jamás se cerrará al 'vosotros' y que, por último, el 'nosotros' de la humanidad como Totalidad pudiera abrirse al infinitamente Otro, en cuyo ser se incluye la imposibilidad de instrumentalizarlo (es decir, es 'el Otro' o simplemente desaparece del horizonte del que cae en el panteísmo por ateísmo alterativo), sólo esa meta-física puede ser una ética de la justicia y de la paz. Pero... esa ética alterativa del amor de justicia y respeto del Otro en la paz será tenida por los ontólogos, por los políticos y burgueses de 'lo Mismo' como el Enemigo mismo, como lo subversivo por excelencia" (Dussel, 1977b; 155).

³ En su libro *Filosofía de liberación* escribe: "El ser humano no nace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura. La persona por ser un mamífero nace en otro y es recibido en sus brazos." Más adelante nos sigue explicando lo que llamo el *a priori* material: "La inmediatez madre-hijo/hija se vive también siempre como relación cultura-pueblo. El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos culturales y lingüísticos de su historia. Es en una familia, en un grupo social, en una sociedad, en una época histórica que el ser



ya que considera como punto de partida irreductible e inevitable la Alteridad en su presencia meta-física humana, pero aún más radical, como pobre, como hambriento. Para acceder a esta meta-física es necesario utilizar el método ana-léctico que también es un proceso de negación, afirmación y reconocimiento, pero no de entes sino de sujetos humanos relacionados éticamente, intersubjetivamente.

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad y afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad [...] El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el "desierto" como atento oído es ya opción ética [...] El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo. (Dussel, 1991; 187-188)

De esta manera, al método para una Filosofía de la Liberación Dussel le llama método "analéctico" o "analéctica". Para Fernet-Betancourt "este primer paso" es "una clara e inequívoca superación del método dialéctico incluyendo el desarrollo marxista del mismo". (Fernet-Betancourt, 2001; 330) Sin embargo, no podemos coincidir con nuestro filósofo cubano cuando afirma que "en la concepción original de Dussel la analéctica es comprendida como la superación del método dialéctico (inclusive de Marx)" (Fernet-Betancourt, 2001; 332), ya que, desde 1971 al explicitar por primera vez el tema en el capítulo IV del tomo II de su libro *Para una ética de la liberación latinoamericana* el método analéctico es comprendido como "momento" de la dialéctica; en noviembre de 1972 Dussel, en una conferencia de viva voz, afirma que el método analéctico es un "punto de apoyo" o momento del método dialéctico -y no una superación definitiva:

El método meta-físico lo llamaré "ana-léctico" y es distinto del método "dia-léctico". Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un "a-través-de". En cambio, ana-léctico quiere significar que el lógos "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una

humano nace y crece, y dentro de la cual desplegará su mundo de sentido y lenguaje. Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el *ethos* del pueblo" (Dussel, 2001; 37).



palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida. (Dussel, 1977a; 121-122)

Así el método analéctico o ana-dialéctico, es una distinción meta-física que va más allá de la totalidad del ser, porque desde otro punto de partida, desde la exterioridad del no-ser y de todo aquello que la exclusión europea considera como bárbaro, la Filosofía de la Liberación lanza -desde el lugar de los oprimidos en la invasión de amerindia- su discurso de análisis crítico, así como su praxis.

Levinas habla siempre del otro como lo <<*absolutamente* otro>>. Tiende entonces hacia la equívocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. (Dussel, 1991; 185-186)

La analéctica y "fin de la historia" de Hegel

Para Enrique Dussel la dialéctica hegeliana sigue la lógica del totalitarismo con la que pretende instaurar una verdad única e inequívoca, etnocéntrica. Desde una argumentación estratégica propone un "momento analéctico" en la dialéctica, el cual se puede entender como un punto de apoyo necesario para que la parte negativa de la dialéctica devenga en algo positivo, la negación de la negación que se niega para devenir en algo positivo. Este "momento analéctico" es la negación dentro de la parte negativa de la dialéctica, es decir, el punto positivo de la negación, sin este "momento analéctico" la crítica interna de la dialéctica se quedaría en la pura negación totalizadora. Entonces en esta propuesta la estrategia argumentativa es una crítica analéctica a la dialéctica hegeliana. Este argumento estratégico tiene la pretensión de mostrar un método abierto para hacer una crítica a las condiciones materiales existentes que parte de lugar de los oprimidos, de las víctimas.



[...] el método analéctico se origina en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro. La aceptación de la novedad del Otro sería el punto de apoyo para elaborar una lógica no ya ontológica, sino una lógica alterativa. Dussel nos indica que la dialéctica de la ontología es *negativa* en tanto que no supera las contradicciones de la totalidad sino que las conserva. Por el contrario, el método analéctico afirma la negatividad del Otro [...] Esta sería la dialéctica positiva que incluye un momento analéctico: la “ana dialéctica”. (García, 2003; 225)

La analéctica nosotros la vamos a utilizar para criticar la tesis sobre el fin de la historia universal de Hegel. Para Hegel el transcurrir o camino de la historia universal va del Este hacia el Oeste, de donde deduce que Europa es el lugar donde se da el fin de la historia universal, su pleno desarrollo, su ser último. Nosotros desde una perspectiva no-eurocéntrica, consideramos que tiene toda la razón en considerar a Europa como un espacio hoy decadente, de donde ya nada nuevo e importante se puede aportar a la historia universal; es sólo una parte de la historia universal que muere, pero no es el fin absoluto de la historia.

Para los teóricos no-europeos, como es el caso de muchos pensadores poscoloniales del mundo, estas afirmaciones las podemos considerar demasiado etnocéntricas, hay que criticarlas y superarlas desde otro horizonte cultural. El “fin de la historia” anunciado no es el fin total de la historia, sino el fin necesario de una parte de la historia. Lo que se ha agotado y está en decadencia son las metodologías tautológicas que no permiten nuevas interpretaciones, las posibilidades históricas conocidas de esas filosofías son las que quedaron exhaustas. El vacío filosófico y la supuesta “muerte de la historia” sólo ha invitado a replantear alternativas, ha ofrecido su propia muerte para propiciar, desde lo absurdo, el caos, la nada, el surgimiento de una decolonización epistemológica.

El anuncio del “fin de la historia” sólo es la parte negativa y necesaria de la dialéctica hegeliana, con lo cual se reafirma el método dialéctico como devenir histórico del saber. Si utilizamos el momento analéctico del método dialéctico, la dialéctica deviene en una dialéctica abierta a lo nuevo y no se cierra en sí misma. Las desmedidas afirmaciones de Hegel (como critica Kierkegaard), tienen importancia para los teóricos no-europeos, como es nuestro caso, para criticar el eurocentrismo y etnocentrismo filosófico, esto se tiene que superar desde otro horizonte de sentido.

En la interpretación de la historia universal desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación partimos de la vida al borde de la muerte como negación dialéctica del crecimiento de la vida, intentando buscar en la parte negativa de la dialéctica un punto



de apoyo o momento positivo dentro de la negación del movimiento dialéctico. Ese momento positivo que niega la negación de la dialéctica es el momento analéctico con el cual se re-aprehende el ser que se manifiesta; entonces no es el fin de la historia como se ha anunciado, sino la creación de nuevas formas de explicar e interpretar el ser que se devela.

Conclusión

El "fin de la historia" no es el fin total de la historia, sino el fin necesario de una parte de la historia. El vacío filosófico y la supuesta "muerte de la historia" sólo ha invitado a replantear alternativas, ha ofrecido su propia muerte para el surgimiento de una nueva crítica que muestre la limitación, superación o defensa del método dialéctico-fenomenológico hegeliano en la historia.

En nuestra interpretación la dialéctica no se cierra en sí misma, ya que en su interior o esencia es necesaria su propia negación, dando paso a nuevas formas de aprehender, de tal forma que no puede haber un fin de la historia, sino que tiene que venir una desestructuración de las formas vigentes para que se manifieste una nueva manera de entender la historia. Es decir, la muerte y destrucción son la negación que hace que los nuevos paradigmas surjan, es una invitación a explorar nuevos campos de conocimiento hasta hoy inexplorados por prejuicios culturales antropocéntricos, etnocéntricos y eurocéntricos.

Bibliografía

- Dussel, Enrique** (1977a), *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Extemporáneos.
- , (1977b), *Filosofía Ética Latinoamérica. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación*, México Edicol.
- , (1991), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México, Universidad de Guadalajara.
- , (1998), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- , (2001), *Filosofía de la liberación*, México, Primero Editores.



Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*, México, Plaza y Valdés-UANL.

García, Pedro (2003), *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada.

Hegel, Friedrich (2005), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Tecnos.



Simposio 8

Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural.

Aspectos éticos-políticos:

marxismo e historia de las ideas



Entre Liberación e Historia de las Ideas

La praxis teórica de Arturo Andrés Roig en los '70

Adriana María Arpini

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Resumen

Desde 1971, Arturo Roig dictó los Seminario de Pensamiento Latinoamericano para estudiantes del último año de la Licenciatura en Filosofía. A través de ellos, de sus intervenciones en foros académicos y de sus escritos fue una voz crítica y teóricamente consistente en las discusiones sobre la liberación. Revisamos sus escritos de los '70 para establecer su comprensión de la liberación, las convergencias y disidencias con otros posicionamiento epocales y el modo de superar las limitaciones ontologistas de la Filosofía de la liberación mediante una renovación de la Historia de las ideas, una profundización de los fundamentos epistémicos del historicismo y una ampliación metodológica.

Palabras claves: Filosofía de la liberación / Historia de las ideas / Arturo Andrés Roig



Una voz crítica en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación

La Filosofía de la liberación tuvo su ámbito de gestación en Argentina, a partir de las discusiones que se dieron en el marco de las “Semanas Académicas” de San Miguel (Provincia de Buenos Aires), acerca de los problemas de la dependencia económica, social, política y cultural de los pueblos de América Latina, el análisis de las posibles alternativas de liberación y, más específicamente, el rol que la filosofía desempeña –o debiera desempeñar– en relación con el diagnóstico de la situación y sus proyecciones. Dichas reuniones fueron organizadas anualmente por la Universidad del Salvador de los Jesuitas entre 1969 y 1974. Los debates concitaron el interés de jóvenes profesores universitarios deseosos de transformaciones sociales y políticas, como así también de una renovación de las prácticas académicas, en particular, de las formas en que se entendía el cultivo y la enseñanza de la filosofía. Tales inquietudes tomaron estado público en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba. Hay que señalar, sin embargo, que interrogantes acerca de la existencia y el carácter normativo de una filosofía propia latinoamericana, así como de su función social, crítica y liberadora, el tratamiento de la cuestión de las ideologías, de los vínculos de la filosofía con la Teología de la liberación y con la Teoría de la dependencia venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudio independientes, tanto en Argentina como en otros lugares de América Latina desde antes de la primera reunión de San Miguel. De modo que si bien puede señalarse ese encuentro como momento de confluencia y disparador del movimiento, éste venía gestándose con anterioridad no sólo en el ámbito nacional sino latinoamericano.

Arturo Andrés Roig, quien a la sazón se desempeñaba como Profesor de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, no permaneció ajeno a estos debates. A través de sus intervenciones en diversos foros académicos y de sus escritos fue una de las voces críticas más potente y teóricamente consistente en las discusiones acerca de la liberación. Nos interesa revisar escritos roigeanos de la década de los '70 y principio de los '80 con el propósito de establecer la especificidad de su comprensión de la liberación, las posibles convergencias y disidencias con respecto a otros posicionamiento de la época y, en particular, el modo en que busca superar las limitaciones ontologistas de la Filosofía de la liberación a través de una renovación en el campo de la Historia de las ideas, que conlleva una profundización de los fundamentos epistémicos del historicismo y una ampliación metodológica.



Las construcciones teóricas de Roig permiten dar cuenta de las diferencias que enriquecieron los debates iniciales de la filosofía de la liberación. Si bien compartía con Enrique Dussel el diagnóstico de la situación de dependencia económica, política y cultural que vivían los países de América Latina, difería con respecto a los criterios del análisis y las propuestas para la búsqueda de superación de tal situación. Ambos compartían también la denuncia del academicismo filosófico y de los límites de la filosofía de la conciencia –o metafísica del sujeto– para pensar la propia realidad, aunque también en este caso son diferentes los recorridos tanto en lo que hace a la reconstrucción histórica como a la elaboración propositiva de una filosofía propia y liberadora.

En el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, se publica un extenso y significativo artículo de Roig sobre las “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” (Roig, 1973, 217 – 244), en que se parte del reconocimiento de la ambigüedad ínsita en las conceptualizaciones filosóficas y de la necesidad de penetrar en la naturaleza del concepto para desbrozar sus formas ideológicas, esto es la denuncia de las *totalidades objetivas cerradas* y justificadoras de la estructura social vigente y la posibilidad de su reformulación como *totalidad objetiva abierta* que no impida ni oculte la presencia de lo nuevo histórico y su poder transformador. Pero esta tarea requiere una revisión minuciosa de la historia entera de la filosofía entre nosotros. Se trata, para Roig, de desenmascarar el obsoleto saber de cátedra, nacido de la “normalización” filosófica, y rescatar el saber filosófico vivo que en él pueda haber, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana. No para caer una vez más en la “miseria de la filosofía”, sino para hacer una filosofía de la miseria auténtica, es decir, no para construir un nuevo “mundo de la filosofía”, sino una “filosofía del mundo” y de los hombres concretos.

En síntesis, en los escritos roigianos de los ‘70, están presentes elementos que serán desarrollados con posterioridad. Mencionamos los siguientes: 1. pasar de una teoría de la libertad a una comprensión de la liberación como proceso complejo que involucra a hombres y mujeres históricamente determinados; 2. no partir de cero, sino de la revisión crítica del pasado intelectual latinoamericano; 3. ejercer la crítica a partir del reconocimiento de la ambigüedad intrínseca del concepto, de sus funciones de integración y ruptura; 4. sospechar de las totalidades objetivas cerradas; 5. realizar una lectura que, despojada del prejuicio de la autonomía del discurso filosófico, alcance una comprensión del sistema de conexiones de una época; 6. afirmar el sujeto empírico, capaz de conocer y transformar su propia realidad.



Potencial liberador de la Historia de las ideas latinoamericanas

Durante el exilio en México y luego en Ecuador, los esfuerzos teóricos más importantes de Roig se orientaron a realizar una reformulación epistemológica y metodológica de la Historia de las ideas como disciplina filosófica con potencialidad liberadora. En 1975, tuvo lugar en Morelia (México) un Encuentro de Filosofía en cuyo seno se retomó el polémico y multifacético tema de la liberación. Por esta razón se lo consideró como el momento de lanzamiento de la Filosofía de la Liberación a toda América Latina. En dicha reunión Roig presentó un trabajo sobre la “Función actual de la filosofía en América latina”, donde sostiene que:

“Nuestra hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente asumida por grandes núcleos intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente. Podríamos decir que ese compromiso tiene un doble aspecto: por un lado lo es respecto del saber mismo, en un sentido estricto, y por el otro es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social” (Roig, 1976, 135).

La liberación y la integración de nuestros pueblos no es obra sólo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del marco del sistema de conexiones de su época, y discutir si se suma a los procesos que advienen hacia lo nuevo histórico o si, en el momento de madurez histórica, le toca un mero papel de justificación. Esto conlleva no pocas dificultades epistemológicas. Entre ellas la cuestión del comienzo del filosofar, el cual está dado no en el interior de una conciencia, sino en la facticidad de la vida que supone una comprensión y una valoración de lo cotidiano. Se trata de una situación existencial captada desde un cierto *a priori histórico* (*Ibidem*, 137). No se trata de un *a priori* que determina lo temporal desde fuera, sino que es intrínsecamente histórico. De ahí la radical afirmación de historicidad de los seres humanos y de los modos de organización de la sociedad, el Estado, la cultura; como así también la necesidad de la crítica.

Desde esta perspectiva, Roig señala que la función del historiador del pensamiento consiste en señalar que entre el discurso filosófico y el discurso político es posible determinar una estructura epistemológica común por la cual ambos pueden ser entendidos como discursos opresivos o de liberación, es decir, analizarlos desde el punto de vista ideológico en relación estrecha con el *a priori histórico* del cual surgen ambos. Esto abre las puertas a una ampliación del campo de investigación y exige una renovación metodológica que permita estudiar el discurso filosófico en relación con el



sistema de conexiones de una época dada. No es en la filosofía académica donde se muestra la alteridad y la novedad, ella se encuentra, la más de las veces, en el “discurso político” de marginados y explotados, por ahí avanza un pensamiento que tendría que ser asumido en el quehacer formalmente filosófico.

A diferencia de otros posicionamientos que se dieron en el marco de los debates de la Filosofía de la liberación en los años '70, para Roig, no hay propiamente hablando una “ontología del hombre americano” ni del “ser nacional”. El horizonte desde el cual intenta una respuesta a la pregunta ontológica pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. La noción de “pueblo” oculta la heterogeneidad real, disimula la lucha de clases, y posterga la liberación social pretextando la prioridad de la liberación nacional. “Ser nacional” se funda en una heterogeneidad irreal, recalca las diferencias nacionales hasta lo irracional, y oculta la homogeneidad real. Ambas aparecen como categorías de integración dentro de un discurso opresor. Frente a ello, Roig advierte la necesidad de encarar también el problema de la utopía, en el marco de una consideración acerca del poder regulador de la idea.

Para recapitular las afirmaciones más importantes del texto mencionado, que puede ser considerado como una bisagra en los estudios de Historia de las ideas latinoamericanas, señalamos: 1. la utilización de los términos “*a priori* histórico” y “ontología histórica” para reafirmar la inversión de la conciencia hegeliana y ratificar la prioridad del hombre como punto de partida y llegada del preguntar filosófico. En escritos posteriores lo define como “*a priori* antropológico” (Cfr. Roig, 1981); 2. el señalamiento de la estructura común de los discursos filosófico y político, lo que implica una ampliación del campo de investigación mediante la incorporación de lo ideológico y de una renovación metodológica; 3. el rechazo de las categoría de “pueblo” y “ser nacional” por su carácter encubridor de la diversidad; 4. una primera incursión en el estudio de las funciones utópicas del discurso.

Historia de las ideas y liberación de la filosofía

Tres trabajos elaborados por Roig entre 1977 y 1984, cuyo tema central es la Historia de las ideas latinoamericanas, los problemas de su fundamentación epistemológica y ampliación metodológica, permiten apreciar el giro dialéctico superador tanto del academicismo filosófico como de los riesgos de ontologismo de la filosofía de la liberación. Centramos la atención en los siguientes trabajos: “De la Historia de las ideas



a la Filosofía de la liberación (1977), “La Historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales” (1983), “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (1984).

La crítica al saber académico y a la historiografía filosófica llevada adelante en ámbitos universitarios, así como la reflexión acerca de la cuestión social y política, vívidamente incorporada desde los años ‘60, permitió avanzar en una “ampliación metodológica”, sentida como necesidad imperiosa de la historia de las ideas. Tal ampliación implicó una superación de los límites nacionales dentro de los que se venía haciendo historia de las ideas; un cambio de la noción de sujeto histórico del pensamiento filosófico, rechazando la idea de la filosofía como quehacer exclusivo de los filósofos y mostrando la radical ambigüedad de la filosofía, en especial de la universitaria; un enriquecimiento del análisis de las ideas mediante una comprensión de las estructuras socio-económicas y políticas en que surgen; una ampliación de los recursos documentales, pues si lo ideológico está presente tanto en el discurso cotidiano como en el filosófico, y además supone una afirmación o negación del hombre como sujeto de la historia, no cabe duda que las ideologías forman parte de la investigación filosófica y resultan ser un denominador común que funda la posibilidad epistemológica de aquella ampliación.

Con tales criterios metodológicos es posible analizar las ideas en sus diversas manifestaciones y corrientes, y los límites de cada etapa del pensamiento, como fenómenos intrínsecamente dialécticos. Supone, además, una nueva comprensión de la conciencia, como realidad no transparente y que actúa desde un *a-priori* no precisamente lógico, sino histórico.

La Historia de las ideas se vio enriquecida en el trabajo roigiano por los aportes derivados del desarrollo de la lingüística: la semiótica, la teoría de la comunicación y la “teoría del texto”, instaló como un problema central la cuestión de la ideología y las formas alusivas y elusivas del discurso. La idea es contenido semántico de un signo que exige desciframiento, su lugar no es ya el “mundo de las ideas”, sino el “mundo del lenguaje”, con lo que viene a confirmarse el asunto del valor social de las ideas. Así, la Historia de las ideas, tiene la posibilidad de transformarse en un saber crítico, que asume su parte en la tarea de la liberación del hombre concreto de nuestra América (cfr. Roig, 1983).

Sin desconocer el estado de dependencia económica y cultural, Roig reconoce que ni ese mismo estado se encuentra exento de contradicciones y muestra fisuras que han anticipado formulaciones liberadoras de pensamiento. Tanto los planteos dicotómicos, como las postulaciones de un nuevo comienzo, a más de ser posiciones que revelan ingenuidad, ponen de manifiesto formas antidialécticas e ideológicas de pensar.



En relación con la Filosofía de la liberación, el resultado del balance le permite al filósofo mendocino afirmar que si bien se trató de un movimiento universitario con fuerte compromiso y rechazo del saber académico vigente, fue profundamente ambiguo. En algunos casos, dio cabida a posiciones abiertamente irracionales, muchas de corte manifiestamente fascistas; hasta actitudes críticas, alimentadas directa o indirectamente por la expansión del marxismo, en sus formulaciones de tipo humanista anti-mecanicista. Después del vasto movimiento del exilio, muchos de sus integrantes avanzaron hacia posiciones “progresistas”, pero no abandonaron tesis que siguieron afectando la posibilidad de una fundamentación epistémica, como cierto anti-historicismo marcadamente antidialéctico y la continuidad de supuestos ontologistas. Tampoco se abandonó el “populismo” aun cuando reformulado desde posiciones en alguna medida críticas.

En síntesis, hemos visto que Roig recorre el camino de la Historia de las ideas y su involucramiento y compromiso con la Filosofía de la liberación, sin embargo, dado el carácter antidialéctico de esta última en algunas de sus expresiones ontologistas, advierte la necesidad de profundizar la historicidad de las ideas y del sujeto que las enuncia mediante la problematización de las mediaciones, en especial del lenguaje, y de su perfil ideológico. El esfuerzo dialéctico de liberarse de la Filosofía de la liberación, afirmando al mismo tiempo a la liberación como tarea filosófica y política de sujetos concretos, despejó el camino para una afirmación del “*a priori* antropológico” como sujeto empírico –histórico– que se valora a sí mismo y considera valioso saber acerca de sí mismo. Simultáneamente permitió el desplazamiento desde el mundo de las ideas hacia la mediación del lenguaje, y desde la autonomía del discurso filosófico hacia el “universo discursivo”, entendido como

“la totalidad actual y posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para la misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1984 b, 5).

En el entramado de dicho universo aparece el discurso filosófico como una más de sus expresiones. Además, quedó expedito el camino para el tratamiento de las funciones utópicas del discurso, en cuanto pone en evidencia la contingencia del presente, la anticipación de posibilidades futuras y el ejercicio de la función crítico-reguladora (Cfr. Roig, 1987 y 1995). Estos tópicos, “*a priori* antropológico”, “universo



discursivo” y “funciones utópicas del discurso”, serán ampliamente desarrollados en la producción roigiana de la década de los ‘80 y ‘90.

Bibliografía

- Arpini, Adriana María** (2007): “La Filosofía de la Liberación en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en: Clara Jalif de Bertranou (Editora), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCuyo, p. 193 – 230.
- Roig, Arturo Andrés** (1970): "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi", en: *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6, (117-128).
- Roig, Arturo Andrés** (1973): “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideología”, en VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, (217 – 244).
- Roig, Arturo Andrés** (1976): “Función actual de la filosofía en América Latina”, en: VVAA., (1976). *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, (135 – 152)
- Roig, Arturo Andrés** (1977): “De la Historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación”, en: *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, n° 10, México, (47 – 72).
- Roig, Arturo Andrés** (1981): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés** (1983): “La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales”, en: *Revista de Historia de las Ideas*, N° 4, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, (151 – 166)
- Roig, Arturo Andrés** (1984 a): “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, en: *Nuestra América*, año 4. n° 11, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, (55 – 59).
- Rubinelli, María Luisa** (Compiladora), (2013): *Nosotros los latinoamericanos: identidad y diversidad: homenaje a Arturo A. Roig*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.



Filosofía empírica de la liberación y la revolución

De esclavos a humanos revolucionarios

Socialización de la vida y del poder¹

Carlos F. Bauer

carlos.bauer@unila.edu.br

carlosfrancisco120@yahoo.com.ar

Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA)

ILAESP-Parque Tecnológico Itaipú

Introducción

Avanzando sobre la estructura histórica de nuestro continente “latinoamericano”, inicié un proceso de des-encubrimiento-*deschave* o desenmascaramiento de las visiones independentistas tradicionales latinoamericanas. Dichas concepciones parten, en general, de 1810, 1808, o a lo sumo de 1806, respondiendo a una óptica latinoamericacentrista (criollocentrismo) imbuidas de eurocentrismo, con el anhelo de liberarse del opresor pero pareciéndose al mismo en algunos sentidos. Por otro lado, no negamos este proceso, sino que lo abrimos de su centrismo prejuicioso que excluye a la independencia haitiana de la historia “grande”.

La primigeneidad del elemento cultural radical negro-mulato en *circunstancia* de esclavitud, nos permite re-visualizar dicho proceso de liberación con otra significación, amplitud y continuidad. Hoy, todavía, este hecho causa sorpresa ¡cómo los esclavos iban a realizar una revolución a considerar! Esta épica excedió el pluscuamperfectismo de la “inteligencia” o *¿intelligentzia?* de propios y extraños.

Si se analiza el Proceso de la Independencia latinoamericana, en las enciclopedias, diccionarios enciclopédicos, manuales e incluso en libros de historia se pueden encontrar, como ya adelantamos, en más o en menos, secuencias que comienzan con concepciones criollas-europeas acerca de la historia, y que más allá del criollo no se

¹ La temática de este escrito es analizada en detalle en el texto Bauer, Carlos F.: *La huella de Haití entre el latino-américo-centrismo y la historia universal. Otro camino para descolonizar nuestra historia, cultura y estado*. Editorial de Ciencia Sociales, La Habana, Cuba, 2011. Texto ganador del primer premio al Concurso internacional de Ensayos Pensar a Contracorriente. En el escrito que se presenta en esta oportunidad, avanzo sobre el significado conceptual crítico, coyuntural y epocal que posee este proceso de liberación para el momento histórico que atravesamos.



integran las luchas *primigenias*, tanto, aborígenes en primer lugar, como afroamericana en segundo lugar, para concebir un proceso de liberación mucho más amplio y radical.

Palabras claves: liberación / revolución / esclavos / humanos / filosofía / Haití.

Filosofía empírica: Vivir libres o morir

Aquí es en donde entra a jugar un rol principal el *hecho del trabajo vivo afro*, desde donde *germinan* y emergen otras acciones e ideas que se encuentran más acá y más allá de las acciones e ideas venidas de Europa. Dice Laënnec Hurbon que, empujados por el hambre, los malos tratos o, sencillamente la necesidad de libertad, los esclavos huidos partían de las plantaciones (infierno esclavista) hacia las montañas de *Bahoruco* para unirse a otros compañeros con los cuales formar nuevas instituciones y comunidades económicas, políticas y culturales, y sobre todo **espirituales** agregamos nosotros. Remarco esta expresión porque me permitiré realizar una observación crítica a esta hipótesis de Hurbon.

Me remito, solamente, a invertir, con precedentes como los de Henry Broughman, Marcus Rainsford y Jn Anil Louis-Juste, el orden del pensamiento de Hurbon expresado en esta cita que traje a colación. Acorde al proceso haitiano sostengo que empujados por el espíritu de libertad plena, el hambre, la injusticia del destierro y los malos tratos, los esclavos que lograban escapar de aquel infierno se refugiaban en las montañas de *Bahoruco* como un lugar de resurgimiento **espiritual** (religioso-filosófico), económico, político y cultural de sus instituciones y comunidades. Es decir no es necesidad y libertad, sino espíritu de libertad y necesidad lo que promovía la construcción de una mejor vida, y no sólo de un buen vivir, sino de una **vida nueva**².

En 1750 los cimarrones llegaban a más de 3000 personas. Empiezan a renacer sus culturas en las montañas, a través de las danzas, cantos, mitologías, rituales, prácticas terapéuticas, con un desarrollo de la lengua criolla (*créole*) inspirados todos en las formas de *vínculo* africanas. De esta manera comienza a brotar la espiritualidad contenida de antemano en ese *trabajo vivo afro*, y así el *trabajo vivo* se libera y comienza nuevamente a *danzar*. Toda esta espiritualidad se conjugaba en el *vudú*³, el

² Este concepto nos remite a considerar una de las primeras organizaciones de vida alternativa desde la emergencia de un otro cultural como sujeto deculturado del África y transformado en esclavo en Santo Domingo. No se trata solo de una vida buena sino de una experiencia posible y concreta de vida nueva.

³ Concebido como una de las primeras filosofía y teología de la liberación intercultural otra y distinta, funcionando en cópula y no departamentalizada o divididas en líneas. A la vez articulada a una



cual favorece al sentimiento de unidad e identidad común. Que otra cosa iba a ser tan fundamental para ellos, sino era la posibilidad de reconstruir su propio y milenarismo mundo espiritual-cultural.

Este proceso revolucionario del *vuduizante trabajo vivo* lo dirigen los nuevos generales “negros” y “mulatos” como son *Dessalines* (Oeste), *Pétion* (Norte) y *Christophe* (Sur). A raíz de este intenso y arduo *sofo-proceso* “negro-mulato” se proclama la independencia el 1º de enero de 1804, y el país logra construirse libremente y retomar hasta su antiguo y autóctono nombre *Taíno*, el de Haití *a manos* de los primigenios y libertarios “negros” y “mulatos”. Triunfa, de esta manera, la primera revolución esclava de la historia humana, y se constituye el primer Estado independiente “negro” de América (Norteamérica, Centroamérica, el Caribe, Latinoamérica) y del moderno sistema-mundo, desde una revolución hecha por esclavos.

Nos ha interesado redescubrir esta impronta filosófica del proceso revolucionario de *Ayiti* que vemos reflejado en el *Vivir libres o morir* y en el *Vodú*, y que a nuestro parecer el análisis de L. Bethel y E. Grüner son insuficiente a este respecto. Para Bethel la revolución haitiana es un epifenómeno de la Revolución Francesa y omite elementos propios de la cultura *Aysien* como el que estamos remarcando aquí. En el caso de Grüner acordamos con el trabajo de re-visibilización crítica del hecho haitiano pero no compartimos, entre otros elementos, el hecho de remarcar “la *haitianidad* de la Revolución francesa tanto como la *francesidad* de la Revolución haitiana”⁴.

Dicha *francesidad* se hace presente mucho mas adelante, pero no en el periodo que va de 1704 a 1751 cuando *Makandal*, bajo el manejo de las plantas y talismanes dirige a los esclavos, logrando cercar a los amos y sentando las bases de todo el proceso en el principio taino de *vivir libres o morir* y no en la *liberte* del neo-ciudadano. Este núcleo es el que remarcamos como germen de la revolución haitiana. No se trata de la radicalización de la Revolución Francesa, sino de revoluciones distintas, de principios distintos, por ello tampoco se trata de la haitianidad de la Revolución Francesa. Está muy lejos de nuestro análisis postular un puritanismo o fundamentalismo haitiano, sino todo lo contrario, redescubrir elementos decisivos y propios de dicho proceso, y que a su vez nos impidan caer en visiones latinoamericocentristas como las que remarcamos al principio.

Tampoco dejamos de destacar que Napoleón (el espíritu universal montado a caballo) antes de ser vencido por el pueblo español alzado en armas en 1808, fue

concepción de economía, ética, política, cultura, erótica, sociedad, ecología etc., en un fondo común de *praxis* de liberación y libertad.

⁴ Grüner Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2010, p. 321.



derrotado por los esclavos haitianos en 1802. Para el pensador haitiano Jn Anil Louis-Juste “la filosofía del bienestar libre es un modo de vivir opuesto a la modernidad colonial o neocolonial”. Pero ¿cuál es el espíritu de esta filosofía? El lema *vivir libres o morir* es su primer principio institucional e instituyente. Inicio de toda una otra filosofía espiritual, ética y política. También nos señala Juste que este lema ha sido tomado de los *tainos* y *arawakos*, es decir los aborígenes de la original isla. Encarna una filosofía de la cooperación comunitaria que vislumbra una primera “*modernidad humanista*” que muestra la posibilidad del encuentro histórico entre individualidad, colectividad, naturaleza e internacionalismo mundial.

Nos dice Juste que tal filosofía del bienestar libre no es sino la libre individualidad. Realicé precisiones en esta concepción de libre individualidad en Juste, para evitar confusiones no deseadas a la hora de interpretarla. Dicha libre individualidad esta muy lejos del individualismo burgués y capitalista como puede resultar obvio. Dicha individualidad libre para nosotros alude a una individualidad que funciona dentro de una comunidad libre, esto es, una comunidad fuera de un régimen colonial-neocolonial y/o dependiente, sería como estar fuera de una sala de torturas, no se alude a un *topos uranos* puro que resguarde de toda contradicción posible, se señala una comunidad fáctica e independiente.

La filosofía del bienestar libre inhala su vida desde su órbita de principios propios, y exhala su existencia frente a la *praxis* del trabajo esclavo en Saint-Domingue restaurando el sentido más humano que denigran y destruyen las relaciones sociales desiguales y combinadas. La filosofía del bienestar libre asesta un golpe certero en el corazón de la combinación de las desigualdades y no sólo de las desigualdades a secas. Este golpe se acierta desde la impronta geo-cultural del sujeto viviente que significa una propia filosofía de la experiencia para la liberación. Esta impronta cultural la señalé reflejada en el concepto del *Libre y vuduzante trabajo vivo-danzante*.

Los primeros liberales, que habían abolido la esclavitud en Europa, dijeron en Haití, que estos esclavos eran *instrumentum vocale*. Según el Código Negro de 1685, los amos tenían derecho de vida y muerte sobre los esclavos, que estaban obligados a trabajar todos los días desde las 6 horas de la mañana hasta la puesta del Sol. Este “orden infernal” es el que se pretendió reestablecer luego de 1806. Todo muy extraño a lo que el Congreso del *Bois-Caiman* había logrado agrupar para sus nuevas instituciones, esto es, la religión *vudú*, la economía agrícola de cuenta propia en integración con la naturaleza y la lengua criolla como *magma* que simbolizaban la filosofía de la libertad y el bienestar pleno.

Esta filosofía afro-haitiana conjuga de manera notoria la libertad y la necesidad sin que se autoexcluyan, como sí nos impuso y nos enseña la filosofía occidental kantiana.



La libertad de la necesidad de transformación y la necesidad de libertad hacen germinar un **mundo de amparo** en un **modo de estar y ser profundos**, dispuesto a no cerrarse al mundo, sino a permanecer plenamente abiertos a la transformación que implican los nuevos tiempos, siempre y cuando ellos guarden el significado de la plenitud de la vida del sujeto viviente en comunidad. Se genera un mundo de amparo, o **primera propuesta de transmodernidad empírica** frente al infernal sistema-mundo moderno del desamparo que el haitiano vive y sufre en espíritu y en carne propia.

Haití ha dejado su huella indeleble en la Historia latinoamericana y en la historia del moderno sistema mundial, como también una posible influencia en la historia universal hegeliana ante lo cual podemos reestructurar nuestros esquemas históricos. Analizamos el hecho haitiano y lo conectamos con un contexto mundial marcado por la conquista y la colonización, así también como con el contexto de la Revolución Industrial, de la Revolución Norteamericana, de la Revolución Francesa y la Revolución Fundamental kantiana. Previo a este contexto nació el *Discurso del método*, el *Nuevo Organum* en el que conjuntamente se va dando un proceso de luchas intra e inter-imperiales por la hegemonía.

Por último, también es necesario señalar cómo el **nuevo Estado independiente** se auto-fagocitó frente a sus contradicciones y no logró solidificar los propios principios institucionales que habían logrado vencer en el proceso de liberación y lucha por la vida. Estos primeros jefes de estado, que señalamos anteriormente, intentaron reducir la influencia del *vudú* mediante persecuciones sistemáticas, volcándose por el catolicismo como religión oficial y desperdiciando la inserción que el *vudú* como filosofía para la liberación, a través de la lucha revolucionaria, había logrado en un siglo ininterrumpido de luchas.

Estos nuevos líderes pensaron que el catolicismo como culto oficial, los ayudaría a tratar con los países europeos sobre una base igualitaria. Sucedió todo lo contrario, con el *plus* de que Haití se debilitaba en su identidad, con líderes que se escindían entre sí y dividían al pueblo. A su vez, la constitución de Louverture, fue muy polémica, lo había nombrado como el más importante mandatario, con cargo vitalicio y hereditario. También fueron medidas llevadas aún más al extremo por Henry Christophe. Se acercaban, manejados por la tinta invisible del eurocentrismo y por las propias contradicciones histórico-culturales, a una importante y aguda crisis situada entre el latinoamericanismo y la historia universal o como metafóricamente lo he expresado entre *Escila* y *Caribdis*. De manera sintética y metafórica podemos decir que Haití se



bate actualmente entre estos dos fuegos. De todas maneras, también es el camino de América Latina hasta que no decida construirse entre-culturalmente.

Conclusión: socialización-colectivización del poder-vivir

Ningún proceso histórico es lineal, menos aún los procesos revolucionarios, sino todo lo contrario, se tratan de órbitas espiraladas que en una media vuelta sobre su eje pueden oponerse a sus propios principios gestores, pero que en otra media vuelta, completando su propia órbita, pueden retomar sus orígenes y avanzar en su propio proceso de liberación. El tiempo histórico es relativo, habla por medio de cada pueblo. Al respecto de Haití debemos decir que la energía del *Vivir libres o morir* y del *vudú* inició y encausó el horizonte institucional, la producción económica en integralidad con la naturaleza, con los cuerpos del trabajo, la reproductividad, la productividad y la política del proceso de independencia haitiano, bajo esta figura que hemos denominado del *libre y vuduizante trabajo vivo-danzante afro-haitiano*, con un éxito indiscutido hasta 1804, y en una lucha a muerte, por no ser plenamente extinguido, de principios del Siglo XIX y hasta el presente.

¿Por qué tanto silencio entre Haití y la historia? ¿Por qué tanto silencio entre Haití y Hegel? ¿Por qué aun mayor silencio entre Haití y la filosofía, teología e interculturalidad isleña? La filosofía de la Historia hegeliana ha provisto de una justificación a las formas más sofisticadas de eurocentrismo. En fin, el eurocentrismo es la creencia visible-invisible siempre presente como problema de nuestro tiempo. El Haití histórico nos muestra una primera cópula entre una filosofía y la teología de la liberación intercultural y una filosofía y teología de la revolución originadoras de un primer estado alterativo, independiente y libre de nuestra y vuestra América.

Las nuevas sociedades están aún por construirse entre-culturalmente. Debemos considerar que las sociedades en las que hay una gran concentración de poder económico, social, político, estatal, burocrático, militar, etc., son reflejo consciente-inconsciente de viejas y perimidas organización represivas teológicas, teleológicas, verticalista, aunque se hayan opuesto hipotéticamente a ellas en la actualidad. Concentran poder y ser despótico, por ello son todo poderosas. La formación de castas, de élites y de clanes de poder exclusor, son también, restos de antiguos resabios de divinidad-es mal entendidas.

Dentro de esta visión analicé, en este trabajo, como emergió hace 267 años aproximadamente, un importante caso de filosofía empírica de la liberación en la



historia latinoamericana frente a la política des-socializadora imperial con base o raíz en una filosofía política eurocéntrica. Me atuve a este caso por considerarlo coyuntural en sus respectivos perímetros geográficos, sin descuidar su contexto estratégico general-mundial. Tampoco es posible ampliar más la temática por cuestiones lógicas de espacio.

La filosofía de la liberación o para la liberación en esta línea crítica incluye intrínsecamente una filosofía de la revolución, pero no se reduce a ella. Las revoluciones son momentos absolutamente necesarios en toda cultura, aunque son, también, complejos procesos excepcionales de las culturas considerando las temporalidades históricas. La filosofía para la liberación, pudiendo establecer una diferencia dentro del proceso, es una filosofía de la cotidianidad, de la vida, pero no estandarizante, ya que se trata de mantener y ejercitar una práctica constante de liberación de estructuras hegemónicas, que poseen las características de la cotidianidad, ya penta-centenarias, a la vez que permite repensar las propias estructuras, cuando se cierran o se cosifican. La filosofía de la revolución transforma empírica, factible y concretamente la estructura social con el sentido de socializar la vida, el poder, el capital etc. Dicha filosofía es condición para la plena consumación de la filosofía de la liberación.

Desde el Haití histórico y desde Makandal podemos analizar un proceso de socialización de la vida, del poder, de enunciación colectiva del poder, de localización social del poder, un primer proceso de transmodernidad empírica, un mundo de amparo, frente a la des-socialización, des-enunciación del poder y des-localización del poder de las masas. La importancia de la localización del poder no radica en generar meros polos o etnocentrismos de poder, sino, todo lo contrario, nos remite empíricamente a la posibilidad de libertad y necesidad del poder vivir que toda comunidad posee como derecho inalienable e indeleble en la gratuidad estructural de la vida, y de hecho como ninguna comunidad puede vivir solo del aire y en el aire (este es un elemento parte de una estructura gratuita) es inevitable que construya sus propios rizomas, sistemas o redes de vida y cuidado de la misma en el conjunto gratuito de la órbita de la vida.

Habitual y comúnmente se ha maldecido al poder a raíz del abuso de poder que llevan a cabo las élites, las cúpulas, los clanes, ciertas clases sociales, el burocratismo, o por grupos emergentes que se extralimitaron y fragmentaron al cuerpo social, pero no estamos acostumbrados a bendecir el poder cuando de poder vivir-amar se trata. Estamos acostumbrados a ver la distribución del poder egoísta como des-socializador, la captura de poder, el robo de poder, la deuda de poder, y no vemos al poder como un poder vivir



comunitario que socialice al colectivo y le permita desarrollar sus potencialidades para la vida.

Todo ello implica, claro, una filosofía empírica, histórica de la liberación, pero es ante todo y profundamente una filosofía empírica e histórica para la vida. Se trata para este nuevo mundo de la búsqueda y construcción de salidas colectivas a los problemas más acuciantes y profundos que aquejan el desenvolvimiento pleno del desarrollo de la vida, pero incluso debemos afirmar, tampoco de manera etnocéntrica, sino, diversalista, pluriléctica, y también colectiva, la implicancia de que no se oblitaren, recolonizen a otros colectivos sociales, culturales, étnicos.

La voluntad socializante generadora se monta a caballo de la realidad plural y tiende lazos que germinan como rizoma, como sistema, como redes etc., que poli-distribuyen, en la generación naciente, los bienes, capitales, las dimensiones espirituales, materiales, sociales, culturales, simbólicas, técnicas, fácticas etc. Se trata de una filosofía entre realidades, de una filosofía del renacimiento, de una historia del renacimiento. Se trata de procesos de socialización de la vida frente a procesos que capitalizan, capturan, colonizan la vida para sí mismos. Conceptos de revolución de este tipo nos integran colectivamente como humanos re-sponsables, caritativos, solidarios, comprometidos, y no individualmente como meros sujetos egoístas e individualistas absorbidos y dominados en un mercado capturado por monopolios y oligopolios.

Bibliografía

Balandier, Georges (1973): *Teoría de la descolonización*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

Bauer, Carlos F. (2008): *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. U.N.C., Córdoba.

-----**(2011):** *La huella de Haití entre el latino-américo- centrismo y la historia universal. Otro camino para descolonizar nuestra historia, cultura y estado*. Editorial de Ciencia Sociales, La Habana, Cuba.

Back-Morss, Susan (2005): *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Grupo Norma Editorial, Buenos Aires, 2005.

Bethel, Leslie (1991): "La Independencia de Haití y Santo Domingo. Capítulo 4", en Bethel, Leslie: *Historia de América Latina. 5 La Independencia*. Editorial Crítica, Barcelona.



- Castor, Suzy (2008):** “La Transición Haitiana: entre los peligros y la esperanza”. Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano, Número 7, Mayo.
- Grau, María Isabel (2009):** *La Revolución Negra. La rebelión de los esclavos en Haití: 1791-1804*. Editorial Ocena Sur, México.
- Grüner, Eduardo (2010):** “La rebelión de las masas (esclavas) y la Revolución Haitiana. Capítulo 5”, en Grüner Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Editorial Edhasa, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (1959):** *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Editorial Aguilar. Buenos Aires.
- Hurbon, Laënnec (1978):** *Dios en el Vudú Haitiano*. Prefacio de Geneviève Calame-Griaule. Ediciones Castañeda, Buenos Aires.
- (1993):** *El bárbaro imaginario*. FCE, México.
- (1998):** *Los misterios del vudú*. Coedición de Ediciones B Argentina y S. A. Gallimard Barcelona. Impreso en Trieste, Italia, 1º edición.
- Knight, Franklin (2002):** “La revolución en Haití”. TALLER Revista de Sociedad, Cultura y Política, vol. 7 N° 19. Asociación de Estudios de Cultura y Sociedad. Buenos Aires, Argentina Agosto.
- Louis-Juste, J. A.; Ledesma, I.; Pierre, M. P.; Gutiérrez D., J. A.; Boisrolin, H. (2009):** *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina.
- Mannix, D. y Cowley M. (1968):** *Historia de la Trata de Negros*, Alianza Editorial, Madrid.
- Michael, Claudine (2001-2002):** “¿El Vudú haitiano es un humanismo?”. Anuario de Filosofía Argentina y Latinoamericana, N° 18-19, Cuyo.
- Observatorio Latinoamericano 1, (2010):** *Tè tremblé*, Dossier Haití, Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad de Buenos Aire, Facultad de Ciencia Sociales, Buenos Aires, Febrero.
- Picotti, Dina V. (1998):** *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Ramos, Arthur (1943):** *Las culturas negras en el Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económico, México.



¿Siempre víctimas? Violencia de Género y Dictadura

Daniela Godoy

daniela@calandolapiedra.com

Investigadora tesista Instituto de Filosofía (FFYL UBA)

Resumen

Este trabajo abre la noción de víctima en relación a los significados culturales de la diferencia sexual, empleando la categoría género como conocimiento de los significados históricos de las masculinidades y las femineidades y una de las más persistentes formas simbólicas de las relaciones de poder. Frente a las resistencias a quienes denuncian la violencia sexual implementada por el terrorismo de Estado, se sostiene la necesidad de incorporar aportes de los feminismos para responder a la demanda de justicia, apuntalar nuevos derechos y fortalecer nuestra tarea emancipatoria.

Palabras clave: víctima / género / violencia sexual / dictadura



Para la filosofía de la liberación las víctimas son el locus enunciationis y el punto de partida superior de formas apriorísticas y monológicas tradicionales que han hegemonizado la ética y la fundamentación de los derechos humanos. Desde nuestra condición poscolonial y posdictatorial que enmarca la reflexión nuestroamericana, y en medio de la construcción de memoria y justicia en relación al doloroso pasado signado por el terrorismo de Estado, tenemos una oportunidad para que el pensar que responde desde el concernimiento, constituya una intervención ético política en torno a la situación particular de las víctimas de la violencia de género como eje represivo específico de la represión ilegal en Argentina(1976-1983).

Los relatos de las violaciones y abusos sexuales registrados durante el terrorismo de Estado han enfrentado diversos obstáculos para su reconocimiento como *delitos imprescriptibles*. Mientras se juzga a responsables de delitos como la desaparición forzada, la tortura, la sustracción de bebés entre otros, los crímenes sexuales continúan invisibilizados pese a abundantes testimonios. Se lograron escasas condenas, se piden pruebas adicionales o supone un consentimiento como “negociación” o “colaboración” con los represores, en un renovado maltrato institucional hacia las mujeres sobrevivientes.

El caso considerado desde aportes dusselianos pero con perspectiva de género, no es ilustrativo. Según Bonilla, pone a prueba conceptualizaciones y presupuestos subsanando relevantes omisiones. Si procuramos desde las víctimas históricas, una fundamentación de los derechos humanos para una ética emancipadora, la de las mujeres es la situación de víctimas de una compleja trama que excede conceptualizaciones tradicionales. Porque las mujeres son víctimas de la naturalización de su posición subordinada en la cultura y de la negación de las múltiples injusticias que sufren; y porque la invisibilización del patriarcado las revictimiza al desplazar este problema del lugar relevante en la reflexión hegemonizada por la palabra masculina.

Mujeres ¿víctimas o victimizadas?

E. Dussel afirma la negatividad de la materialidad, de la corporalidad sufriente de excludxs y privadxs de derechos proclamados. Allí nace la conciencia ético crítica de quien se reconoce a sí mismx y a lxs otrxs como víctima al no poder reproducir la vida -



opresión material- y estar excluida formalmente del discurso. Se articula entonces la tematización de las causas de esa opresión para, desde fuera o trascendentalmente, deconstruir el sistema. “La palabra interpelante de las víctimas es el territorio crítico ante el sistema vigente.” (Dussel 1998:371). La crítica al sistema victimizador expresa el imperativo ético radical de “tomar a cargo el daño, la vida vulnerada, porque la responsabilidad surge de la escucha activa ante la interpelación”. (Dussel 1998:372).

La demanda de las mujeres que emerge desde múltiples violencias, frecuentemente inaudible, ha sido origen de nuevos derechos: la violación y el abuso en contextos bélicos o represivos han sido reconocidos como *delitos de lesa humanidad*¹. Apelando a la noción “comunidad intersubjetiva de víctimas” podríamos decir que las mujeres van originando un nuevo paradigma práctico – la institucionalización de nuevos derechos- con verdad (universal) y validez (formal) críticas. Desafiando al sistema excluyente y deslegitimando el derecho vigente, pues la “verdad” aparece como “no- verdad” y la existencia de las víctimas provee el criterio de falsación. La ceguera de género del derecho androcéntrico, cuya validez hegemónica se les opone, es desafiada por la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación “no válida”, que puede legitimar nuevos derechos descubiertos (Dussel1998:463). Así consideramos, desde las mujeres victimizadas, el derecho a la integridad sexual, a la reparación y reconocimiento del daño, a la escucha y a la solidaridad. Para hacer justicia a desaparecidas y a quienes sufrieron la violencia de género evocadas por los testimonios como renovada interpelación a una justicia restrictiva y a la indiferencia social, efecto perdurable del terror de estado.

La violación fue un delito contra el honor hasta 1999 en el Código Penal argentino hasta convertirse en delito contra la integridad sexual. Sigue siendo de acción privada, depositando en la voluntad de la víctima la investigación y proceso, para “protegerla” induciendo al silencio que mantiene el sufrimiento de quien ha sido violentada: “una valla de contención para evitar que el hecho trascienda el círculo de intimidad y lesione el honor de la familia” (Aucía et. al. 2011:24).

La dificultad de narrar la violencia sexual padecida durante la detención ilegal remite a una subjetividad generizada. Quienes aún callan priorizan el impacto familiar

1 Esta caracterización de la violación y el abuso sexual en el contexto de ataques generalizados contra la población civil establecida en el Estatuto de Roma (1998) representa una conquista que pone en evidencia la particular vulnerabilidad en relación al género. Ver Sondéreguer, María (comp) (2012) *Género y poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados* Bernal, UNQ



antes que el alivio de poder hablar, quedando dolorosamente fijas en el momento traumático.

“Lo cuento pero, bajo reserva, no quería que fuera público, no quería que los periodistas se enteraran, no quería que la gente se enterara, no quería que mi papá se enterara. Todos lo sabían pero no se hablaba. Tenía miedo al “qué van a decir de mí” (...) Era una situación que ahora analizo, me revictimizaba” (Campo de Batalla Cuerpo de Mujer)

Entre desconfianzas e incredulidades, anteponer el cuidado de lxs otrxs, ante impacto de la revelación remite a “lo femenino” como abnegación. Otras veces, la negación que se anticipa esconde las violaciones y garantiza impunidad a los violadores.

Dejar de ser víctimas es deconstruir el sistema victimizador mediante la construcción de nuevas normas, actos e instituciones de eticidad global (Dussel 2004:363). El logro de la legislación internacional que reconoció este tipo de violencia sexual supuso un largo proceso. Reconocemos las tensiones y desacuerdos entre la toma de conciencia y la institucionalización, el momento de la razón estratégica instrumental. Pero si la praxis transformadora tiene como última referencia siempre a alguna comunidad de víctimas (Dussel 1998), deben considerarse desde la exterioridad o la marginalidad tanto las voces que denuncian y son ignoradas, como la perspectiva feminista, expresión teórica política excluida por la voz hegemónica masculina. En este caso, estos testimonios de mujeres que narran la violencia sexual del terrorismo de estado argentino y el análisis de género. Éste no es un aditamento más para comprender mecanismos de dominación y exclusión. Su potencial crítico descoloniza y despatriarcaliza la filosofía en su relación con la no-filosofía: en el caso de las víctimas que consideramos, afecta a la construcción de la memoria y al marco desde donde se imparte justicia y reparación a quienes fueron negadas en su humanidad por su posición en el orden genérico.

La dominación de las mujeres es clave en la obra dusseliana, excediendo la realidad de los pueblos oprimidos latinoamericanos. La mujer es el Otro oprimido en la totalidad de la erótica interpretada dialécticamente; y la supuestamente natural y científica relación varón-mujer como sutil dominación erótica, es socio-cultural y tradicional, “implica leyes y costumbres ancestrales” (Dussel 1977:113). La “erótica de la Totalidad” machista y autoerótica hegemónica supone un “pro-yecto de autoerotismo como el no al Otro, como



otro sexuado” donde “la mujer es “arrojada” (jecta) “delante” (ob-) o “debajo” (sub-) como objeto sexual del varón” (Dussel1977: 112). La centralidad de la categoría de víctima histórica desde la Ética de 1998 permitiría en principio, denunciar la vulnerabilidad y fragilidad femeninas como efecto de una codificación genérica que las objetiviza como mujeres.

Ahora bien, es necesario tematizar el género para desarmar esa falsa conciencia de quienes se piensan objetos y nunca sujetos desnaturalizando la dominación que reproduce la cultura, prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre integrantes de un grupo humano en función de la simbolización de la diferencia sexual (Lamas 2000). Y cuestionando la diferencia sexual como dada, el género se comprende como modalidad de control de toda heterogeneidad o ambigüedad. Según De Certeau, los cuerpos, como libros, son inscriptos y “cada sujeto es una copia que vuelve legible la norma al precio del reconocimiento” (De Certeau 2007: 159). La teoría performativa de género explica la ilusión de una naturaleza o una diferencia sexual binaria como efecto de una repetición forzada de normas: el género es “un medio discursivo/cultural a través del cual ‘la naturaleza sexuada’ se forma y se establece como prediscursiva y anterior a la cultura” (Butler 2007:56). El sentido de “género” ha variado, llegando a desnaturalizar los términos varón / mujer, historizando esas construcciones y abandonando el supuesto de una naturaleza inmutable.

“La teoría feminista ha insistido de manera recurrente sobre la cuestión de las articulaciones entre cuerpo real y orden social en procura de una explicación respecto de las relaciones de subordinación existentes que afectan a las llamadas mujeres; sobre la persistencia del binarismo como si de un mandato establecido desde siempre por la biología se tratara: o bien varones heterosexuales y masculinos, o bien mujeres heterosexuales y femeninas; y también respecto de las razones por las cuales los cuerpos de las mujeres se han constituido en un obstáculo para su ingreso al orden político y simbólico” (Ciriza, 2007:42)

¿Qué es una mujer? se preguntó de Beauvoir, y concluyó: una idea histórica. Las mujeres estamos sumidas en una situación injusta *por estar construidas como alteridad desde el privilegio masculino* (de Beauvoir 2015). Esta victimización se reproduce despolitizando el parentesco y manteniendo un marco heterosexista. Esencialismo y



binarismo de género donde la relación erótica encubre otras explotaciones es un problema históricamente no resuelto en el marxismo. Por eso para Flora Tristán las mujeres eran “proletarias de los proletarios”. La diferencia encubre una contradicción, en términos de una relación social con el varón donde se expropia su trabajo, su sexualidad, su trabajo reproductivo. Excede la relación de dominación erótica y el marco heterosexual de Dussel, quien elude la tematización de la diferencia sexual que sin embargo opera centralmente en su filosofía.

Presupuestos identitarios y recortes de otras variables de poder o la reducción a la contradicción de clase olvidando el patriarcado histórico y contextualizado, obstaculizan la desmistificación de relaciones de poder y las invisibilizan. Considerando al poder como discurso, se ha planteado que “varón” y “mujer” son categorías vacías, inestables, que contienen significados contradictorios. El género se aborda “como un campo primario dentro del cual se articula el poder” y además como “formas simbólicas de poder resistentes y recurrentes que significan al poder político en Occidente” (Scott 2008:68)

El género como contingencia histórica vivifica el proyecto político de multiplicar configuraciones posibles, abandonando el binarismo sexual presupuesto porque “la fusión del género con lo masculino/femenino, hombre/mujer, macho/hembra, performa así la misma naturalización que se espera prevenga la noción de género” (Butler: 2006:70). Como cuando se diferencia entre alma o conciencia y cuerpo. Son modos de legitimar la subordinación política, psíquica y social de las personas en razón de un orden que naturaliza la diferencia sexual binaria, despolitizando vínculos afectivos o la reproducción material de la sociedad.

Para Bonilla, las voces de mujeres víctimas históricas, son las de un grupo emergente como “lo asediado, lo que está en peligro, lo puesto en jaque” pero también “lo que emerge, brota, sale a la superficie” (Bonilla, 2013:37). Contextualizando y destacando la irrupción de la militancia femenina, de maternidades y familias distintas y ensayadas durante el compromiso político, entendemos la desestabilización de la mujer-esposamadre, reina del hogar. Ellas desmintieron el significado genérico hegemónico, subvirtieron la femineidad normativa sin haber planteado explícitamente reivindicaciones como mujeres. Amenazaron lo que necesita presentarse inmodificable. Eran “malas amas de casa”, “particularmente crueles” (Calveiro 2007: 94). El poder represor con su discurso binario las consideró “tejidos infectados” de un “cuerpo social “enfermo” intervenido entonces para “reorganizar los roles para las mujeres y los varones” (D’Antonio

2003:11,10). Y como “extrañas” a la función de custodiar y garantizar la esfera privada, se debía quitarles a sus hijxs. Medios afines propagandizaron esta construcción disursiva de la mujer guerrillera, reconociendo habilidades históricamente negadas pero como un desvío (Vasallo:2009). Por eso la violencia sexual procuró reducir su identidad militante generizada a mujer- objeto, propiedad de compañeros, organizaciones y objeto sexual para los represores, lo que no se entiende desde la dominación erótica.

Los varones sufrieron también esta violencia sexual que se calla por condicionamientos genéricos. Fueron “feminizados”, reducidos al término sometido según el significado normativo: “la discriminación contra la mujer, naturalizada en la sociedad “legal” toma otras formas en ese marco [del campo de concentración] la principal, que se trata a todos ‘como si fueran mujeres’” (Aucía et al 2011:23). Las violaciones de mujeres a la vista de prisioneros reforzaban el sentido de mujer-posesión para humillar a un enemigo derrotado: “Un robarnos hasta las mujeres.” (“Campo de Batalla, Cuerpo de Mujer”).

La violación “era *lo más humano* que les podían hacer” a las secuestradas dijo M. Firmenich.² Otros asimilaron el significante “puta” a “traidora” aplicado a sospechosas de *haberse entregado*: “La condición de putas es atribuida exclusivamente a las mujeres, nunca a los hombres cuya “traición” siempre tiene un signo de conversión ideológica o moral, pero no de entrega o sometimiento sexual” (Longoni 2007:150). Quienes descreen de los testimonios desconocen el contexto concentracionario donde nada se podía *consentir*.

Con pausas y silencios, venciendo la vergüenza, asco y sometimiento compartidos, movidas por una solidaridad que impulsa la nueva disidencia, ellas hablan, por otras antes que por sí mismas, con otras *y para que nunca más y a nadie más le suceda*. Hay quienes no han podido superar lo padecido pero otras dicen “nunca me sentí una víctima” (Lesa Humanidad). Sin uniformidad, sus voces pueden revelar y aportar una experiencia que se expone a otros testimonios en una polifonía necesaria para la reconstrucción y resignificación del pasado como un nunca más también a violencias contemporáneas.

Desde nuestro contexto posdictatorial la responsabilidad ineludible es desterrar estereotipos revictimizadores de mujeres que alzan su voz. Valorar a quienes desafiaron los roles prescriptos en el contexto setentista; desarmar significados culturales genéricos, visibilizarlas como víctimas de violencia de género y militantes revolucionarias, sociales y

² Miembro de la Conducción Nacional de Montoneros entonces en el exilio en Francia, discurso en el Documental “Resistir” (1978) de Jorge Cedrón, con textos de Juan Gelman.



políticas y, como comunidad intersubjetiva de víctimas que irrumpen en el proceso abierto de la memoria histórica, resignificando los derechos humanos. Damos espesor histórico a luchas contra expresiones patriarcales: la negación de la autonomía, la sexualidad, o la discriminación por orientación sexual que atraviesan nuestro pensar emancipador y reemplazan el discurso feminista por un discurso androcéntrico que habla *sobre y por ellas*.

Decimos “mi cuerpo es mío” performando políticamente la autonomía del sujeto de derechos excluyente, evidenciando la no verdad de esa universalidad, encubridora. Repensando la subjetividad, la corporalidad generizada en un régimen normativo de heterosexualidad obligatoria y la coherencia de sexo/género/deseo impuesta, así como la relevancia política de vínculos afectivos. Luchamos como mujeres para legitimar nuevos derechos estratégicamente, sin lastres ontológicos, sin suponer una colectividad monolítica de “mujeres” (Spivak 1993).

La exterioridad de las víctimas históricas impide el cierre de categorizaciones, conceptualizaciones de los derechos humanos y se inscribe en proyectos de liberación de nuestros pueblos. Voces aún ignoradas y la traducción feminista proponen miradas nuevas desde víctimas que se rehúsan a serlo, rompiendo el silencio que revictimiza.

Bibliografía

- Aucía A., Barrera F., Berterame C., Chiarotti, S., Paolini, A., Zurutuza, C. (Int. y Ed. Marta Vasallo)** (2011): *Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado* Rosario, Cladem
- Beauvoir Simone de** (2015): *El Segundo Sexo* Buenos Aires, De Bolsillo 11va. Ed
- Bonilla, A.; Cullen, C. (comps.)** (2013): *La Ciudadanía en Jaque. II. Ciudadanía, alteridad y migración* Buenos Aires, Ed. La Crujía
- Butler, Judith** (2006): *Deshacer el género* (2004) Barcelona, Ed. Paidós
- (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990) Barcelona, Ed. Paidós, Trad. Ma. Antonia Muñoz
- Calveiro, Pilar** (2007): *Poder y Desaparición. Los campos de concentración en Argentina* Bs.As., Ed. Colihue.
- Ciriza Alejandra** (2007): “Cuerpo y política. Una lectura de Franz Hinkelammert en clave feminista” en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de*



- Franz Hinkelammert Estela Fernandez y Jorge Vergara (editores) Santiago de Chile, Universidad Bolivariana pp.33-57*
- D'Antonio, Débora** (2003) *Mujeres, complicidad y Estado terrorista, Estudios críticos sobre Historia Reciente. Los años 60 y 70 en Argentina Parte IV* (2003) Bs.As., C Cultural de la Cooperación, Cuaderno de Trabajo 33
- De Certeau Michel** (2007): *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana
- Duffy, M.** (2012): “El infierno de las Anónimas: un compromiso pendiente para la justicia argentina” en Sonderegger, María (comp.) *Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados* Bernal, UNQ
- Dussel, Enrique** (1973): *Para una ética de la liberación latinoamericana Siglo XXI*, Bs.As., Vols.I-II, 1973; vol.III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA Bogotá, 1979-1980
- (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* Madrid, Trotta
- (2004): *Ética del discurso y ética de la liberación* Madrid, Trotta
- Lamas, M.** (2000): “Diferencias de Sexo, Género y Diferencia Sexual” en *Cuicuilco* enero-abril, año/vol. 7, número 018 Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) D Federal, México
- Longoni, Ana** (2007): *Traiciones* Bs.As., Grupo Editorial Norma
- Scott, J. W.** (2008): *Género e Historia* México: FCE-UACM 1ra. edición
- Spivak, G.** (1993): *Outside in the teaching machine* Nueva York, Routledge.
- Vasallo, Marta** (2009) “Militancia y Transgresión” en Andújar, Andrea (comp.) *De militancias, minifaldas y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en Argentina* Bs.As, Luxemburg

Documentales

- “Lesas Humanidad” (Programa “Violencias de Género en contextos represivos” Subsecretaría DDHH Prov. Córdoba 2010)
- “Campo de Batalla. Cuerpo de Mujer” (Fernando Álvarez, 2013, Argentina)



Simposio 9

Propuestas y desafíos actuales de la Filosofía de la Liberación y de la Filosofía Intercultural. Aspectos socio-educativos, ontológicos y trans-ontológicos.



Movimientos sociales y la praxis de liberación en Colombia

Inmediaciones a la luz del pensamiento de Enrique Dussel

Diego Fernando Camelo Perdomo
difecape@hotmail.com
Universidad Santo Tomás-Colombia

Resumen

En la presente ponencia se realizará un acercamiento analítico a los movimientos sociales en cinco puntos. Primero, comenzaremos relacionando la categoría política de *pueblo* y los movimientos sociales. Segundo, buscaremos identificar los movimientos sociales como el Bloque social. Tercero, explicaremos el proceso como este bloque social de los oprimidos se convierten en actores políticos. Cuarto, estableceremos la relación entre la praxis de liberación y los movimientos sociales. Por último, concluiremos sosteniendo cómo, dicha praxis de liberación, se hace evidente en el contexto Colombiano.

Palabras claves: Movimientos sociales, praxis, liberación, Dussel



*“El proyecto de liberación que porta un pueblo afirmativamente en su cultura como alteridad es el bien común futuro, la utopía positiva, auténtica, humana y ética.”
(Dussel, 2005)*

A modo de introducción

Antes de adentrarnos a esta aproximación de las categorías “movimientos sociales” y “praxis de liberación” es menester aclarar que la presente intervención no será por ningún motivo una especie de “historiografía” de los movimientos sociales, sino que, antes bien, un sobrio acercamiento teórico-práctico a lo que se puede entender por *movimientos sociales* a partir de las postulaciones del filósofo latinoamericano Enrique Dussel, quien no se limita a la mera especulación conceptual sino que procura identificar algunas claves de acciones liberadoras – o praxis de liberación como él mismo lo llama– que permitan la comprensión del *pueblo*, en cuanto categoría filosófico-política, como actor político.

Pretender establecer una relación entre los Movimientos sociales y la praxis de liberación es un intento que hunde sus raíces en no algo diferente que pensar lo nuestro; pensar lo que se piensa, un pensar que emerge de la realidad circundante y que no sólo es aplicado a ella. Es decir, se trata de un compromiso que en esencia es de naturaleza filosófica.

En efecto, sin el ánimo de caer en la banalidad de agotar el tema, se trata de reconocer el estatuto ontológico del pueblo como primer responsable de su condición vital. Teniendo en cuenta dicha intención, nuestra presentación estará estructurada de la siguiente manera: Primero, comenzaremos relacionando la categoría política de *pueblo* y los movimientos sociales. Segundo, buscaremos identificar los movimientos sociales como el Bloque social. Tercero, explicaremos el proceso como este bloque social de los oprimidos se convierten en actores políticos. Cuarto, estableceremos la relación entre la praxis de liberación y los movimientos sociales. Por último, concluiremos sosteniendo cómo, dicha praxis de liberación, se hace evidente en el contexto Colombiano.



La categoría política de pueblo y los movimientos sociales

El problema central que trataremos de abordar en esta parte de la exposición, está expresada en la siguiente cuestión: ¿Cuál es la incidencia de la categoría de “*pueblo*” en la consolidación de los movimientos sociales? Es claro que los movimientos sociales deben ser vistos no sólo como una reacción contestataria, sino como una muestra de capacidad organizativa y de articulación del pueblo. Al respecto, Enrique Dussel (1991) al exponer la “Cuestión Popular” sostiene la dignidad de la categoría de *pueblo* como centro de dicha cuestión. De hecho Dussel se cuestiona acerca de si esta “categoría estaría señalando un aspecto esencial en los procesos revolucionarios y de transformaciones históricas” (pág. 404).

Ahora, ¿Cuáles circunstancias son las que permiten las transformaciones del sujeto revolucionario? En efecto, la categoría de pueblo sólo es posible comprenderla si se analiza en clave del capitalismo y la clase burguesa, puesto que es gracias a las contradicciones del primero que es posible la transformación del sujeto en mención. La responsabilidad que tiene el capitalismo en tanto que sistema dominante y afirmativo cerrado es de gran proporción, pues sus contradicciones internas que llegan a ser vigentes hasta en la periferia, motivan la dinámica de la conciencia del pueblo.

No obstante, no podríamos continuar nuestra exposición si no hacemos la siguiente aclaración: ¿Por qué la categoría de pueblo, siendo de naturaleza política, surge como reacción a un sistema económico? ¿No sería acaso “pueblo” una categoría económica y no política? Al respecto debemos decir que la incidencia de la economía al orden político es mutuamente proporcional. Al respecto Dussel (1991) hace esta misma aclaración al sostener que, “el pueblo no puede identificarse simplemente con *clase* (...) la categoría *clase* se determinan en el interior de un modo de apropiación y de producción. Así el *siervo de la espada* medieval se determinaba dentro del modo de apropiación tributario-feudal” (pág. 407). Esto quiere decir que la categoría de *clase* es de naturaleza económica, es decir que se da en orden a la producción.

En consecuencia, no existiría una sola clase económica, sino muchas clases dependiendo del frente de producción (el campesinado, los obreros, los indígenas, etc.). De ahí que surja la necesidad de categorizar una realidad más amplia que cobije las vicisitudes sociales de una forma comprometida y real. En este sentido, Dussel define “*pueblo*” como “*un bloque social, de la sociedad civil, anti-hegemónico en cuanto oprimido y explotado [...] de un modo de apropiación*” (pág. 408). Así, *pueblo* no sólo representaría a un conjunto de clases que es determinado por el capitalismo, sino también todas aquellas expresiones sociales que mantiene una cierta exterioridad al



mismo capitalismo. De este modo, la categoría de *pueblo* comprendida como *bloque social* es, a su vez, exterioridad. A pesar de esta connotación, “la importancia política y revolucionaria – escribe Dussel- del concepto de *pueblo* estriba en que es un sujeto histórico que atraviesa los diversos modos de apropiación de una formación social” (Dussel, 1991, pág. 409). La subjetivación de la categoría de *pueblo* es, a nuestro modo de ver, la manera como se toma conciencia histórica y real de su papel en el orden de una nación y que actúa conforme a su memoria, la cual la sitúa en un presente, con conciencia de pasado y en apertura al futuro. En esta dirección, Dussel (1991) afirma que “el pueblo no es un conglomerado, sino un *bloque* como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo” (pág. 409).

La categoría de *pueblo* ha de ser comprendida en clave existencial, es decir, como conciencia de “ser-pueblo” que, a diferencia del sistema capitalista dominante, el pueblo consiente es aquel que recuerda su experiencia singular y colectiva. Sólo así será posible hablar de conciencia de pueblo; pueblo-de-sí y un pueblo-para-sí.

El pueblo de-sí, *el bloque social de los oprimidos*, transita inmerso en el sistema vigente con una obediencia pasiva. Pero cuando este pueblo abandona la pasividad de la obediencia se torna “pueblo-para-sí”; en un *disenso* como lo llama Dussel, como consecuencia de la toma de conciencia que luego se traducirá en la capacidad de organización. En este aspecto, Dussel resalta la imagen de lo que él llama “nuevos movimientos sociales” como aquellos grupos populares que se manifiestan en el campo político la presencia de la necesidades entendidas como reivindicaciones, es decir, “la interpelación política de una necesidad social en el campo económico” (Dussel, 2012, pág. 167). Pero no se puede caer en un reduccionismo reivindicativo, es decir, que éstas solo se refieran al campo económico, sino que logre trascender a los otros campos de la existencia humana. Para Dussel los movimientos sociales comprendidos en adelante como reivindicativos, no suman la totalidad que constituye el pueblo; es decir que no lo agota en su expresión. Sin embargo, estos movimientos sociales son el pueblo para-sí, “la conciencia del pueblo en acción política” (Dussel, 2012, pág. 168).

Los movimientos sociales como bloque social

Habiendo hecho ya la relación entre la categoría política de pueblo y los movimientos sociales, nos corresponde ahora ambicionar una aproximación interpretativa de éstos como bloque social. En la segunda parte de su obra *20 tesis de*



política (2006) Dussel considera que todo orden político no es perfecto, y que dicha imperfección la padecen las víctimas, las víctimas políticas (pág. 61). Por lo tanto, estas víctimas serían lo que garantiza la ineficacia del orden político vigente. En consecuencia, serán las víctimas entendidas aquí como el germen de los movimientos sociales y el punto convergente de la tarea de-constructiva y reivindicadora en el plano transversal de lo político, lo económico y lo cultural.

De este modo, éstos se afirmarían a partir de la negación de las necesidades del pueblo por parte de quienes dirigen el sistema imperante. De tal suerte que ante estas negativas, el pueblo se moviliza en torno a las reivindicaciones que entre otras cosas pueden ser abarcadas de un modo hegemónico equivalencial como lo expone Ernesto Laclau (2005) en su obra *“La razón populista”*. Para Laclau (2005), cada una de las demandas (reivindicaciones) es diferente entre sí, una de la otra, pero a su vez, son equivalentes entre sí en cuanto a su oposición al régimen (pág. 167). Junto a Laclau, Boaventura de Sousa Santos (2005) estima que las reivindicaciones deben ser sometidas a diálogos entre los movimientos, pero nunca caer en un universalismo. Con el fin de unificar ambas perspectivas, Dussel considera que las reivindicaciones de los movimientos van incorporando las exigencias de los otros movimientos a los propios (Pág. 62). A este fenómeno le llamaré *hegemón analógico*, es decir el proceso mediante el cual, analógicamente se incorporan las reivindicaciones de los movimientos guardando la distinción propia de cada uno de ellos. Como resultado de este proceso los movimientos sociales se van organizando como un *“bloque”* ascendente, que parte desde abajo y que sube cada vez con mayor conciencia.

El bloque social de los oprimidos como actor político

Como se hizo referencia en el punto anterior, los movimientos sociales, ahora entendidos como *“bloque sociales”* ascendentes y reivindicativos, son llamados a la praxis concreta de la política, ya que es una necesidad categórica el determinar una noción positiva del poder político (Dussel, 2006, pág. 13). Por esta razón, antes de identificar el rasgo de los movimientos sociales en tanto que bloques sociales y como actores políticos, resulta menester hacer una breve referencia al concepto de política, de la cual Dussel hace toda una re-significación al superar aquellas definiciones reduccionistas, formalistas o anti-institucionalistas dejando entrever la complejidad que reviste la comprensión del concepto de lo política.



En su propuesta re-conceptual de política, Dussel sigue el esquema de tres niveles elaborados por J. Rawls, F. Hegel e incluso el mismo Aristóteles, a saber: los principios políticos; las instituciones políticas, y por último las estrategias políticas. El primer nivel de lo político se encuentra los *principios* que son los que definen de manera implícita la acción política.¹ En el segundo nivel, está la *acción política* que a su vez queda delimitada por las instituciones políticas, cuya acción estratégica se ejerce dentro de una red de relaciones funcionales. Esta funcionalidad es legítima en tanto que sea dentro de la estructura del poder político.² El tercer nivel es el de la *acción* o la *praxis política* o la construcción de la vida comunitaria, entendiéndose como el contenido del campo político (continente). Esta acción no debe verse en clave de exterminio del antagonista, pues se estaría negando así misma cayendo en un acto ilegítimo (Dussel, 2001, pág. 304)³. No se puede pretender negar una hegemonía totalitaria con otro tipo de totalitarismo.

Esta re-significación de *política* en el pensamiento de E. Dussel es justificada si se trae a colación lo que él mismo expuso en 1979 con su obra *Filosofía Ética latinoamericana*⁴ al definir *la política (relación hermano-hermano)* como un momento antropológico, pues el hijo de la *pedagógica (relación padre-hijo)*, fruto del encuentro de la *erótica (relación hombre-mujer)*, ha crecido y es momento de que se muestre (re-vele) a su hermano (alteridad) cara-a-cara. Aunque no es un concepto limitado por una descripción semántica, el concepto de *política* puede entenderse concretamente como “toda acción humana social practica” (Dussel, 2005, pág. 88). Acción que, desde luego, tiene como alcances los tres niveles expuestos anteriormente.

Ahora bien, teniendo en cuenta la re-significación de política, es prudente ahora sí identificar los movimientos sociales como actores políticos. Los movimientos sociales expresan cambios, dinamismos y transformaciones en las reivindicaciones de cualquier campo humano del sistema, y su origen se debe a un conflicto interno dentro de dicho sistema. El problema aquí es ¿de qué manera ocurre el paso de los movimientos sociales hasta convertirse en actores políticos? Al respecto Dussel estima que los movimientos sociales pueden cruzar un primer umbral hacia lo político cuando el

¹ Dussel cree que es imposible que los principios de la acción política sean explícitos o apriorísticos de la razón, es decir, que deban ser conocidos antes para luego sí puedan ser aplicados (acción). En palabras de Dussel (2001) sería algo así como un consciencialismo universalista (pág. 303).

² Es evidente que Dussel tiene como referente interpretativo a M. Foucault.

³ Recordemos que una acción legítima será aquella que se ejerza dentro de las instituciones políticas, las cuales, a su vez, establece los principios intrínsecos que no deben estar en contradicción con aquello que defienden o afirman, como es el caso de la vida.

⁴ En esta obra Dussel sitúa la *política* como un nivel concreto de la ética latinoamericana, donde se describe “el cara-a-cara político” que puede ser todo aquel que sea negado (Dussel, 1979, pág. 33).



sujeto social, quien es el que apela por las reivindicaciones económicas y sociales de su comunidad, logra renovar su dignidad de ciudadano proyectándose al campo político y es así como se transformaría en “actor político”⁵. A partir de allí el movimiento social, en tanto que actor político, deberá buscar articulaciones con las instituciones políticas del Estado y de la sociedad civil. (Dussel, 2009, págs. 238-239). La existencia de los movimientos sociales dependerá de manera proporcional de las reivindicaciones no cumplidas en cualquiera de los campos del sistema vigente. Esto quiere decir que la negación ejercida por parte del sistema al pueblo representará la fuente de su propia afirmación.

La praxis de liberación de los movimientos sociales en Colombia

Hasta ahora, lo que hemos intentado establecer ha sido una base que nos permita llegar a los alcances de los movimientos sociales y su accionar concreto, esto es, su praxis. En este sentido, hablar de una *praxis de liberación* es referirnos a un componente de la *filosofía de la Liberación* como momento “esclarecedor a la crítica de la opresión” (Dussel, 1983, pág. 32) que es ejercida al pueblo cuando sus necesidades son negadas por quienes dirigen el sistema imperante. De aquí que es el *oprimido* el origen de donde se desprende el discurso práctico de la liberación.

El sujeto social que se organiza articulando un sentir o una conciencia de sus propias circunstancias, se transforma en actor político y sus acciones críticas-prácticas sería lo que Dussel (2006) denomina *Praxis de Liberación*. (pág. 79). Estas praxis, según explica nuestro autor, cuenta con dos momentos, uno negativo y el otro positivo. En cuanto al primero, se refiere a la destrucción de lo dado. Y el segundo, es la salida a la construcción de un nuevo orden por darse.

Pero la praxis de liberación no puede entenderse como una acción imprevista, déspota, desarticulada o, pero aun, desorganizada tanto en teoría como en práctica. Para no llegar a caer en estas dificultades, Dussel propone una serie de acciones que se deben tener en cuenta en la praxis crítica de la liberación⁶. Primero, creer en un horizonte utópico y esperanzador en el que el postulado político de que “*otro mundo es*

⁵ El esquema que E. Dussel en la interpretación del Movimiento Social como actor político consiste en que el sujeto social comienza siendo parte del Mov. *Social*. Cuando este sujeto social actualiza su investidura de ciudadano – escribe Dussel – entonces hace parte de la organización *civil*. Y cuando este ciudadano se proyecta en el campo político se transforma en actor *político*.

⁶ Las acciones que aquí son expuestas son tomadas de la Tesis 15 de política. (Dussel, 2006, págs. 79-82)



posible” se mantenga. Segundo, se abrir la posibilidad de ir formulando un nuevo paradigma de transformación en el que las reivindicaciones incumplidas por fin puedan ser realizadas. Tercero, trabajar por un proyecto de transformaciones factibles en un sentido políticamente estricto pero crítico, con planes de acción a corto plazo. Cuarto, tener una claridad estratégica en la acción transformadora, donde los actores políticos actúen dentro del sistema de manera articulada de forma ascendente, es decir, desde las bases barriales, las comunidades, etc. Quinto, trabajar con técnicas eficaces que son las mediaciones que hacen efectivas dichas técnicas. Sexto, tener los medios apropiados para que las exigencias sean reivindicadas. Aquí no es posible la famosa premisa maquiavélica “todo medio vale para el fin”, pues si el medio ni está fundamentado con principios que respeten ese fin, cualquier acción será justificada.

Como vemos, lo que aquí se reitera es que la praxis de liberación por parte de los movimientos sociales no debe en ningún momento presentarse como meros impulsos viscerales, pues si no se tiene el poder del pueblo estructurado u organizado, el poder de los movimientos sociales o populares se limitará a ser posibilidad (*potentia*), cuando lo que se busca es que sea *potestas*⁷, es decir, el paso del poder del pueblo al poder de las instituciones políticas propiamente.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto y su relación con el contexto colombiano, los movimientos sociales en el país han logrado confeccionar su propia historia de reivindicaciones. De hecho, es un punto obligado hablar, sin necesidad de caer en agónicas disertaciones acerca del tema, sobre el conflicto armado, ya que precisamente es éste el meollo de la crisis que permite la consolidación de los movimientos sociales.

Históricamente, Colombia se ha ido construyendo bajo la batuta de referentes violentos que años tras año ha sembrado en la conciencia colectiva la premisa de que somos quienes somos en parte por la violencia,⁸ desencadenando un conflicto interno catalogado a nivel mundial como uno de los más largos y mortales. Total no caeríamos en ningún error al estimar que el conflicto armado es una expresión de la naturaleza violenta que los seres humanos tratamos de poner en cintura. Pero, ¿qué ocurre cuando

⁷ Acerca de las categorías “*potentia*” y “*potestas*” Dussel escribe: “denominaremos *potentia* al poder que tiene la comunidad como una *facultad* o capacidad que les es inherente a un pueblo en tanto soberanía” (2006, pág. 16). Y más adelante en esta misma obra citada sostiene que: “si la *potentia* es el poder *en-sí*, la *potestas* es el poder *fuera-de-sí*. (...) es la *constitución del poder* organizado en una comunidad política” (ibidem, Óp. Cit., pág. 18).

⁸ Al respecto G. Sánchez se pregunta en su *Estudios sobre la violencia* acerca de “¿cómo ha podido sostener y defender esta imagen de país democrático y civilista después de catorce años de Guerra de Independencia, ocho guerras civiles, catorce guerras civiles locales, dos guerras internacionales con Ecuador y tres golpes de cuartel?” (Sánchez, 1995, pág. 19)



el conflicto y la violencia acompañan los procesos de modernización? No estamos afirmando que la modernización sea producto del conflicto, pero de lo que tampoco podemos obviar es que parte de este crecimiento ha sido por el conflicto. Aquí la lectura dialéctica de la historia es muy pertinente tenerla en cuenta, pues el dinamismo de la historia de la humanidad se da en superación de las propias contradicciones a las que se llega.

De hecho, uno de los rasgos característicos de las sociedades en vía de modernización es la proliferación de los movimientos sociales como una práctica abierta que buscan, mediante las vías de hecho la re-formulación de las instituciones ineficaces. (Hoyos, Gaviria, & Echeverri, 2002, pág. 109). Ahora, ¿qué podemos entender desde el contexto colombiano por Movimiento Social? Según M. Archila (2001) los movimientos sociales son “aquellas acciones más o menos permanentes, orientadas a enfrentar injusticias, desigualdades o excusiones, y que tienden a ser propositivas en contextos históricos específicos.” (pág. 18). No obstante, para este mismo autor aplicar este concepto en el contexto colombiano presenta serias dificultades debido a la debilidad en la manera como están organizados los actores políticos y su falta de autonomía con relación al Estado (Ídem, Óp. Cit.). Por esta razón Archila prefiere llamarlo *protesta social*. Pero más allá de las precisiones conceptuales, detrás de estas colectividades dinámicas y reivindicativas hay una experiencia existencial que cuestiona el ser y el estar del colombiano.

Por otro lado, no hay que negar que la llegada de algunas ideologías como la marxista y la socialista a Colombia fortalecería la idea de estas iniciativas como fundamentos para consolidar un proyecto social desde las bases populares en ascenso (Archila, 2001, pág. 24). Pero esta consolidación se ha visto envuelta en una problemática y es que, en su paso de ser actor civil a actor político (E. Dussel), los partidos no permiten la institucionalización de los movimientos sociales, debido a que, según ellos, no recogen el sentir de las demandas sociales. De ahí que los partidos políticos simplemente deduzcan el sentir del pueblo, y el movimiento social lo tenga que intuir.

La coyuntura histórica actual en Colombia posiciona al movimiento social en un lugar de reconocimiento y exaltación debido a que han creado puntos reivindicativos convergentes en torno a la paz y a la defensa a los derechos humanos. Desde ópticas diferentes de lecturas pero comunes en objetivos, los movimientos sociales en Colombia engalanan páginas enteras en la historia de este país. Movimientos como el del campesinado, el estudiantil, el de las mujeres, el de los trabajadores, el de los artistas, los ambientalistas, el de los indígenas, el de los afro-descendientes, entre



muchos otros gestionan su propia praxis de liberación canalizando las protesta y sus propuestas cada vez más convergente, más popular, más pragmático y progresista (y aquí no me refiero al partido) de todas aquellas reivindicaciones que de acoger las condiciones de vida en Colombia mejoraría sin duda alguna.

No obstante, no hay que olvidar el precio del compromiso con la praxis de liberación de parte de los movimientos sociales. Entre la satanización y la criminalización de la que ha sido objeto el Movimiento Social entre los años 2002 al 2010 y la fuerte consolidación desde la llegada del actual gobierno hasta ahora, el precio de muerte, desapariciones, exilios, presos políticos, entre otras muchas no ha sido en vano.

La amenaza de la prolongación del modelo neoliberal anti humanista, inequitativo y antidemocrático ha sido una de las murallas más fuertes contra las que el movimiento social se ha tenido que enfrentar. Para esto una muestra de praxis de liberación con la que se ha hecho visible el compromiso político con las demandas sociales y económicas del pueblo colombiano ha sido la movilización social como expresión fehaciente de las nuevas formas de participación política y la consolidación del poder popular (Archila, 2001, pág. 29).

En este orden de ideas, el movimiento social está llamado a continuar robusteciendo las prácticas reivindicativas ya de no forma fragmentaria ni sectaria, sino mancomunada y transversal, de modo que el *hegemón análogo* del que habla E. Dussel pueda ser tenido en cuenta en la praxis de liberación. Desde luego y sin lugar a vacilo alguno, nuestra mayor reivindicación hacia la cual todos los movimientos sociales deben apuntar con su praxis de liberación es a la Paz. Dussel (2006) sostiene que “la praxis de la liberación es crítica cuando es anti-hegemónica” (pág. 86). Esto quiere decir que la praxis será eficaz en la medida que la legitimidad del sistema imperante disminuya. Ahora bien, ¿qué tipo de legitimidad del sistema está vigente en Colombia? Nuestro sistema vigente es un sistema neoliberal que llegó a nuestro país como carta de salvación ante la crisis económica vivida en Latinoamérica en la década de los ochenta. Acogimos un sistema para el cual no estábamos preparados y nuestra modernidad postergada de la que habla Rubén Jaramillo Vélez⁹, es el precio que hemos tenido que pagar por intentar correr, sin ni siquiera saber caminar. Debemos ver la paz como una utopía que nos permita creer en mundos posibles, pero diferente y así la paz abandone su condición hermenéutica de ser considerada como una nebulosa demasiado alta para que la sigan tratando como excusa clientelista y subjetiva.

⁹ “La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia, que ha constituidos en procesos políticos por los que se ha rezagado el nivel de conciencia y cultura ciudadana frente a las exigencias de la modernidad” (Jaramillo Veléz, 1998, pág. 5).



Bibliografía

- Archila, M.** (2001). Vida, Pasión y... de los Movimientos Sociales en Colombia. En M. Archila, & M. Pardo, *Movimientos Sociales y democracia* (págs. 16-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Sousa Santos, B.** (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E.** (1979). *Filosofía Ética latinoamericana IV*. Bogotá: USTA.
- (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1991). *La Producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.
- (1995). *Introducción a la filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (2001). *Hacia una política de la Liberación*. Bilbao: Desclée de Bouwer.
- (2005). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- (2009). *Política de la Liberación. Volúmen II*. Madrid: Trotta.
- (2012). Cinco tesis sobre populismo. En G. y. Hoyos Vasuquez, *El eterno retorno del populismo en america latina y el caribe*. (págs. 159-179). Bogotá: Clacso.
- Hoyos, G., Gaviria, C., & Echeverri, G.** (2002). *Repensar a Colombia: Hacia un nuevo contrato social*. Bogotá: Naranjo & Jursich.
- Jaramillo Veléz, R.** (1998). *Colombia: Modernidad postergada*. Bogotá: Siglo de Hombres editores.
- Laclau, E.** (2005). *la razón populista*. México: FCE.
- Ramos, E.** (2006). *El conflicto socio-político y la construcción de la paz*. Bogotá: Unverteilen.
- Sánchez, G.** (1995). Historiografía de la Violencia. En G. Sanchez, & R. Peñaranda, *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (págs. 19-38). Bogotá: Cerec.



La ontología de Hartmann y el problema del ser en el Perú 1900-1980

Lic. Jorge Luis Carrera Honores
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
(UNMSM)
jorge.carrera@unmsm.edu.pe

Resumen

El problema del ser en el Perú se inició con las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los dominicos en la Universidad de San Marcos en 1553. El tomismo aristotélico ha determinado la reflexión sobre el problema del ser en el Perú. Por eso no ha sido casual que en el siglo XX el problema del ser también esté influenciado por las ideas del tomismo aristotélico. Sin embargo, en este siglo se asimilarán nuevas perspectivas sobre el ser como la ontología de Heidegger y la de Hartmann. Sobre la filosofía de Hartmann, los principales pensadores que asimilaron la ontología de Hartmann fueron Francisco Miró Quesada y Luis Felipe Alarco. Al respecto, Miró Quesada afirmó que Hartmann integró la ontología de Parménides y la de Heráclito, mientras que Alarco asimiló la ley modal de Hartmann pero rechazó la crítica que este hizo a la ley modal aristotélica.

Palabras clave: Ontología / ser / Aristóteles / Heidegger / Hartmann



τό ὄν λέγεται πολλαχῶς

Aristóteles

El problema del ser en el Perú

En el Perú el problema sobre el ser se inició con las ideas del tomismo aristotélico que introdujeron los teólogos dominicos. Estas ideas del tomismo fueron difundidas en la Universidad de San Marcos en 1553 en las facultades de Artes y Teología. El tomismo aristotélico fue la interpretación que hizo Tomás de Aquino del aristotelismo de Averroes y que dio como resultado un aristotelismo modificado de acuerdo con el dogma cristiano. Por lo que las ideas aristotélicas de la Física, la Metafísica y el Tratado del alma que enseñaron los dominicos en San Marcos fueron depuradas para conciliar con las ideas del cristianismo.

En el siglo XX (1900-1980), la reflexión sobre el problema del ser estuvo influenciada principalmente por las ideas del tomismo aristotélico y por la ontología de Heidegger y Hartmann. Aunque también el problema sobre el ser estuvo influenciado por las ideas de Bergson y Sartre. Sobre el tomismo, Mario Alzamora Valdez fue el más importante divulgador de las ideas del tomismo en el siglo XX. Alzamora hizo una exposición sistemática de las ideas del tomismo y desarrolló ideas como Dios como el primer motor inmóvil, las propiedades del ser, acto y potencia, esencia y existencia, materia y forma, sustancia y accidentes, así como la causa formal, material, eficiente y final.

Respecto a la ontología de Heidegger, los pensadores existencialistas introdujeron la ontología de Heidegger porque el existencialismo reflexionó sobre la existencia del hombre. Concepto que en las ideas de Heidegger está vinculado con la pregunta en torno al ser. Los más importantes divulgadores de las ideas de Heidegger en el Perú fueron José Russo Delgado, Víctor Li Carrillo y Alberto Wagner de Reyna. Estos pensadores existencialistas hicieron una exposición sistemática de las ideas de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger. Russo Delgado y Li Carrillo desarrollaron la idea de que la pregunta por el ser es la pregunta por el sentido del término “ser” y que el hombre puede responderla preguntándose a su propio ser, a su existencia (Dasein). No obstante, Wagner de Reyna afirmó que el objetivo de Heidegger es la aclaración del ser como tal y que el análisis existencial solo es un medio para conseguir este fin.



Respecto a la ontología de Hartmann, las ideas ontológicas de Hartmann tuvieron muy poca aceptación en el Perú porque fue un crítico de la ontología de Heidegger. Hartmann criticó la idea de Heidegger de que la interrogante en torno al ser sea la pregunta por el sentido del término “ser”. Además, Hartmann no hizo exclusivo el término “ser ahí” o “existencia” para referirse al ser humano. Sin embargo, hubo pensadores como Francisco Miró Quesada Cantuarias y Luis Felipe Alarco que asimilaron la ontología de Hartmann y plantearon nuevas perspectivas sobre el problema del ser.

Al respecto, Miró Quesada afirmó que hay dos tendencias: la ontología existencialista y la ontología categorial. La ontología categorial (tradicional o clásica) es aquella que establece “un sistema de categorías del ser aplicables a la totalidad de los entes” (Miró Quesada 1951: 106). A pesar de que hay varias regiones del ser, la ley categorial se aplica a todas las regiones. Por ejemplo, la categoría de sustancia de Aristóteles se aplica a todos los entes.

En cambio, la ontología existencialista es aquella que establece categorías especiales para explicar la existencia humana. A la existencia humana no se le pueden aplicar categorías que se le aplican a la totalidad de los entes. Según Miró Quesada, “esta región especialísima de ser necesita de conceptos propios para ser comprendida por medio de determinaciones generales. Heidegger llama a estos conceptos ‘existenciales’” (Miró Quesada 1951: 106).

La ontología de Hartmann

En las ideas de Francisco Miró Quesada

Sobre la ontología de Hartmann, Miró Quesada afirmó (1) que Hartmann parte del “presupuesto fundamental de la existencia de un mundo independiente de nosotros, trascendente a la conciencia del sujeto que conoce” (Miró Quesada 1951: 109) y que la ontología de Hartmann es crítica porque hizo una fundamentación adecuada de sus afirmaciones. (2) Las ideas metafísicas de Hartmann necesitan de una verificación empírica, no parten de postulados axiológicos, tampoco pretenden una explicación universal. Hartmann no buscó erigir construcciones gigantescas y perennes.



(3) La razón, según Hartmann, es limitada para explicar lo irracional. Además, “la ontología debe empezar haciendo análisis de problemas especiales para llegar progresivamente a la solución del problema más general, es decir al descubrimiento de un sistema universal de categorías” (Miró Quesada 1951: 116). (4) Hartmann reconoció la existencia de objetos no empíricos, es decir, los entes ideales. Para Hartmann, según Miró Quesada, “los entes ideales no tienen mayor ser que los entes reales. El ser auténtico es el ser real. El ser ideal tiene como función principal determinar las estructuras del ser real. Pero esto no le aumenta ni le resta status ontológico” (Miró Quesada 1951: 117).

(5) Hartmann consideró que la filosofía ofrece un conocimiento más completo que la ciencia para comprender el ser. Sin embargo, a pesar de que Hartmann tuvo algunas ideas inexactas sobre la ciencia, consideró a la ciencia como una base para su reflexión filosófica. Al respecto, Miró Quesada afirmó: “Esta falta de consideración rigurosa del acervo científico imprescindible a toda especulación metafísica, hace que Hartmann en muchos aspectos de su obra sea superficial en sus argumentos basados sobre conceptos científicos, tanto físicos cuanto matemáticos” (Miró Quesada 1951: 125).

Por último, (6) “divide al ser en cuatro grandes estratos, materia, vida, alma y espíritu y reconoce serenamente que el problema de su conexión es el abismo más difícil de salvar de toda ontología” (Miró Quesada 1951: 131). Además, Hartmann logró integrar la ontología eleática con el πάντα ῥεῖ de Heráclito.

Respecto a la ontología tradicional, Miró Quesada la criticó y planteó una ontología explicativa (o científica) pero de base neopositivista. Para Miró Quesada, la ontología tradicional es apriorística porque obtiene un conocimiento universal y necesario de la realidad. Es decir, el conocimiento de la realidad no lo obtiene mediante la intuición empírica. Además, este conocimiento apriorístico implica el conocimiento de categorías de la realidad. Categorías que representan las propiedades y las relaciones de los objetos de lo real.

Esta ontología tradicional se divide en dos grupos: las ontologías eleáticas y las dialécticas. Las ontologías eleáticas están representadas por las ideas de Parménides, Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino; y las ontologías dialécticas están representadas por las ideas de Heráclito y sobre todo por las ideas de Hegel.



Sin embargo, Miró Quesada criticó que las ontologías tradicionales, que afirman haber conseguido conocimientos a priori sobre la realidad, caen en contradicción sus conclusiones, y que sus categorías no son aplicables al ámbito de la ciencia física:

La física es por antonomasia una ciencia de lo real. En todos los tiempos ha sido la base positiva que ha servido de inspiración y de material a la ontología de lo real. La conexión de la física con la ontología de lo real fue ya señalada con todo rigor por Aristóteles, y en principio puede reducirse a lo siguiente: una categoría de lo real debe ser totalmente aplicable al campo de lo físico. (Miró Quesada 1951: 142)

Por último, Miró Quesada propuso una ontología explicativa o una ontología de lo real que concilie con el conocimiento científico: “Una consecuencia de interés para la metafísica futura: la necesidad de conciliar la revolución científica con la gran tradición filosófica” (Miró Quesada 1951: 135) porque el problema de la ontología tradicional está en el método apriorístico que usa para obtener el conocimiento de las categorías.

Ahora, las características de la ontología explicativa de Miró Quesada son (1) no hay conocimiento a priori de las categorías en tanto captación universal y necesaria. (2) El conocimiento de la realidad es hipotético. (3) Es posible que la realidad esté determinada por categorías. (4) El criterio para determinar la validez de las categorías es su poder explicativo; y (5) el método para obtener el conocimiento de las categorías de la realidad es la verificación empírica: (a) análisis de la experiencia sensible, (b) elaborar hipótesis de las propiedades no observables (no intuitivos), (c) derivar consecuencias deductivas y (d) verificar las consecuencias deductivas.

En las ideas de Luis Felipe Alarco

Por otro lado, Luis Felipe Alarco fue el más importante divulgador de la ontología de Hartmann. Alarco asimiló y criticó las ideas ontológicas de Hartmann para proponer su propia posición sobre el problema del ser. Al respecto, Alarco, influenciado por las ideas de Hartmann, afirmó que (1) la ontología se interroga qué es el ente en cuanto ente, pero que la pregunta qué es el ente hace referencia a la pregunta qué es el ser. Sin embargo, Alarco



no compartió la crítica que hizo Hartmann a la posición de Heidegger, de que la pregunta por el ser es la pregunta por el sentido del término “ser”.

Asimismo, (2) asimiló la distinción que propuso Hartmann sobre el ser y el ente pero propuso otra distinción entre el ente y los entes. Para Alarco, el ente es una mera abstracción y así lo afirmó:

En la dimensión ontológica el objeto permanece oculto a la mirada. No se refiere ni a los entes ni a su totalidad, sino al ente en cuanto ente. Sin embargo, no existe el ente, sino los entes, porque solo los individuales existen. El ente es una abstracción. (...). El ser no existe por sí mismo, sino en los entes. Lo primero es el ente real; la unidad conceptual es el supuesto. La dificultad se presenta cuando se pretende derivar la multiplicidad entitiva de la unidad conceptual del ser lógico, como si fuesen sus derivaciones. (...) [Por último,] los entes en cuanto existen son iguales; en cuanto entes esenciados, difieren. (Alarco 1998: 52).

(3) Sobre los momentos del ser de Hartmann, ser ahí (lo que algo es) y ser así (lo qué es algo), Alarco se distanció de estos conceptos y planteó las fases del ser: la consistencia y la existencia. La consistencia consiste en que todo ente posee cualidades que lo caracterizan y lo diferencian. Estas cualidades que poseen los entes son esenciales y accidentales. Las cualidades esenciales son “aquellas que son primordiales y necesarias, que no pueden faltar porque el ente dejaría de ser lo que es” (Alarco 1970: 57). Las cualidades accidentales son “aquellas otras que sí pueden faltar, sin que por esto el ente deje de ser lo que es” (Alarco 1970: 57). Las cualidades esenciales constituyen la esencia del ente, mientras las cualidades accidentales constituyen los accidentes del ente. A saber, la consistencia está constituida por la esencia y los accidentes del ente.

(4) Respecto a los modos del ser, Alarco asimiló los modos de actualidad (efectividad), posibilidad, necesidad, inactualidad (inefectividad), imposibilidad y casualidad (contingencia), y desarrolló la ley modal fundamental de Hartmann que consiste en que hay una doble relatividad de los modos relacionales a los modos fundamentales. Sin embargo, rechazó la crítica que hizo Hartmann a la ley modal de Aristóteles.

Ahora, la relatividad interna de los modos relacionales a los modos fundamentales consiste, según Alarco, en que “en la posibilidad, imposibilidad y necesidad hay una relación puramente interior en la que se refiere a la actualidad o a la inactualidad” (Alarco



1970: 71). En cambio, la relatividad externa de los modos relacionales a los modos fundamentales consiste, según Alarco, en que “la posibilidad lo es debido a algo. Lo mismo la imposibilidad y la necesidad. Los tres modos relacionales tienen su condicionamiento fuera de sí; poseen por tanto relatividad exterior” (Alarco 1970: 72), es decir, la relatividad exterior consiste o reside en la conexión de un ente con otro ente.

(5) Alarco asimiló las maneras del ser de Hartmann, ser real y ser ideal, explicándolas como las regiones del ser. Al respecto, Alarco afirmó que las regiones o esferas del ser son el ser real, el ser ideal y el ser irreal. Las esferas del ser real y del ser ideal tienen existencia en sí, independientemente del conocimiento del sujeto; mientras que la esfera del ser irreal no tiene existencia en sí porque es creación del sujeto.

Para Alarco, las características de las regiones del ser dependen de los tipos de entes que poseen. La región del ser real posee entes reales, la región del ser ideal posee entes ideales y la región del ser irreal posee entes irreales. Además, afirmó que el ser real tiene devenir, temporalidad, individualidad y ser en sí, mientras que el ser ideal tiene invariabilidad, intemporalidad, generalidad y ser en sí.

Por último, (6) Alarco asimiló de la ontología de Hartmann la idea de que el mundo real está estratificado en cuatro estratos: lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico y lo espiritual. A saber, Alarco concibió la idea de que la esfera del ser real está estratificada, regida por principios fundamentales y que es un error comprender la realidad desde un solo principio como lo hizo el materialismo y el idealismo, ya que “el ser no está sujeto solo a un principio. En cada ser concreto hay diversidad de esferas ópticas porque cada ser concreto es múltiple” (Alarco 1939: 368). Es decir, la realidad o, mejor dicho, los entes reales están estratificados y entenderlos desde un único principio es tener una comprensión limitada de la realidad.

Además, (7) el mundo real estratificado está regido por cuatro grupos de leyes categoriales: las leyes de la validez, de la coherencia, de la estratificación y de la dependencia. De esta concepción ontológica, Alarco concibió la realidad estratificada en estrato de la materia, de la vida, de lo psíquico y de lo espiritual. Sin embargo, solo desarrolló algunas leyes categoriales, de las leyes de estratificación solo desarrolló la ley del *novum* y de las leyes de dependencia solo desarrolló la ley de la fuerza, de la autonomía y de la libertad.



Por consiguiente, concluimos que a pesar de que la ontología de Hartmann no fue muy difundida en el Perú, tuvo importantes divulgadores, como Miró Quesada y Alarco, que propusieron nuevas perspectivas sobre el problema del ser con esta ontología y que estos pensadores lamentablemente soslayaron aportes significativos de la ontología de Hartmann como su crítica al pensar teleológico.

Bibliografía

- Alarco, Luis Felipe** (1948): “El problema del ser en Heidegger y Hartmann” en *Las Moradas* (1948): octubre, pp.234-239, Vol. II, N°6.
- (1949a): *Lecciones de filosofía de la educación*, Lima, UNMSM.
- (1949b): “Las esferas del ser” en *Mar del Sur* (1949b): enero-febrero, pp.8-20, Año I, N°3.
- (1949c): “Reseña histórica del concepto de metafísica” en *Revista Letras* (1949c): primer semestre, pp. 27-37, N°42.
- (1970): *Lecciones de metafísica*, Lima, UNMSM.
- (1998): “Dimensiones del ser” en *Homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias* (1998): Lima, UNMSM, pp. 29-64.
- Aristóteles** (1998): *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- Hartmann, Nicolai** (1954): *La nueva ontología*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (1956): *Ontología*, trad. de José Gaos, México, FCE. Tomo II.
- (1959): *Ontología*, trad. de José Gaos, México, FCE. Tomo III.
- (1960): *Ontología*, trad. de José Gaos, México, FCE. Tomo IV.
- (1961): *Introducción a la filosofía*, trad. de José Gaos, México, UNAM.
- (1965): *Ontología*, trad. de José Gaos, México, FCE. Tomo I.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco** (1951): *Ensayos I (Ontología)*, Lima, Imprenta Santa María.
- Salazar Bondy, Augusto** (1965): *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa Editores S.A. Tomo I.
- (1967): *La filosofía en el Perú*, Lima, Editorial Universo S.A.



- Sobrevilla, David** (1978): *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*, Lima, Fondo Editorial Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- (1988): *Repensando la tradición nacional I*, Lima, Editorial Hipatia S.A. Volumen 1.
- (1992): *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada Cantuarias*, Lima, Universidad de Lima.
- (1996): *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, Carlos Matta Editor.
- (1999): *Repensando la tradición de nuestra América*, Lima, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.



Sobre los aportes que la educación intercultural puede hacer a la praxis liberadora

Mg. Patricia Alejandra La Porta
patriciaalaporta@gmail.com
Universidad Nacional de Luján (UNLu)

Prof. Natalia Vozzi
natyvozzi@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA) / Universidad Nacional de Luján (UNLu)

Resumen

La filosofía intercultural y la filosofía de la liberación tienen orígenes y propósitos comunes, como la consideración levinasiana del sí mismo y de la otredad, el cuestionamiento a la imposición del pensamiento eurocéntrico, su preocupación por el sistema global, y su intensión de contribuir a la construcción de un mundo justo. Este trabajo mostrará que la educación intercultural constituye un aporte significativo a la función emancipadora de la educación al propiciar la construcción de sujetos políticos críticos que, sin perder su identidad cultural, fueran capaces de identificar “sus cadenas” y orientar la praxis liberadora para construir una utopía factible.

Palabras claves: Filosofía de la liberación / educación intercultural /
Filosofía Intercultural / Filosofía Decolonial



Introducción

Frente a los problemas de la coyuntura actual, frente a la imposición de un sistema-mundo capitalista neoliberal que no sólo no garantiza sino que sistemáticamente daña y elimina la vida en sus múltiples formas, la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural, se han levantado con denuncias y propuestas. Desde problemas urgentes y visibles como el hambre y la pobreza hasta situaciones que se desarrollan más solapadamente como el epistemicidio, la rigidez de la académica filosófica tradicional y la validación del conocimiento científico asociado al valor de mercado, la cultura hegemónica sostiene su dominio basado en la construcción de sujetos políticos que perpetúan este estado de cosas al no tener capacidades críticas y herramientas de participación igualitarias, formados bajo una educación democrática vacía y procedimental, y una visión eurocéntrica de la historia y la cultura asimilada como la única válida y valiosa incluso por quienes viven en las antípodas de dicha visión y la padecen.

En este contexto y frente a la emergencia de nuevas formas de ciudadanía cultural (Bonilla, 2013) se requiere una reflexión sobre la educación desde la perspectiva de ambas corrientes filosóficas con el objetivo de evitar una praxis de dominación pedagógica fundada en el postulado de que la única palabra posible es la que dice el sentido del mundo establecido, evitar que las buenas intenciones de los educadores se diluyan en un sistema de enseñanza ocultadora de la exterioridad del sistema, encubridor de la realidad ético-política sólo tomada como objeto de estudio, encubridor del propio estudiante concebido como tábula rasa y obediente, sin espacio para el trabajo crítico. (Dussel, 1980:92)

Una falsa educación intercultural

Si definimos un modelo educativo multicultural como aquél en que se revalorizan los saberes culturales producidos por los grupos minoritarios a los que se les permite autonomía para organizar las escuelas y el curriculum acorde a las decisiones de los grupos con la salvedad de un núcleo de contenidos que debe respetarse en función de obtener reconocimiento oficial, podemos entender que este modelo responde a la más clara historia del liberalismo. Se respeta la diferencia cultural o religiosa porque se ha asumido la tolerancia como eje de las relaciones que hacen productiva a la sociedad y se propician intercambios mercantiles fecundos.



Mientras cada uno se mantenga en su casa, su club, su barrio o su iglesia, en el Mercado podemos coincidir de manera provechosa para todos. Esta convivencia fragmentada entre grupos que se integran económicamente pero que sostienen su identidad en no-ser el otro oculta grandes asimetrías en la concentración económica entre los grupos, y encubren la evaluación negativa de la diferencia que opera al interior de las culturas en contacto.

El Mercado reemplaza a la plaza pública en su función política, la participación que se propicia no es participación en las decisiones. Y si bien el Estado puede formalmente garantizar a todos los habitantes y grupos el ser titulares de derechos, aun derechos políticos, esta garantía es meramente formal porque no es acompañada por procesos educativos de conocimiento de los derechos y del desarrollo de las capacidades de participación. Más aun no hay en el horizonte educativo ninguna conciencia que exceda lo adaptativo: la cancha está delimitada, el partido está comenzado y el reglamento no se discute.

Cuando el multiculturalismo propicia intercambios, estos nunca dejan de ser folklorizantes. Es evidente que las culturas en contacto se transforman mutuamente, que ninguna cultura es homogénea ni permanente ya que para sobrevivir todas las culturas se recrean, pero esto no es buscado, no es un objetivo político.

La interculturalidad que propiciamos nunca tiene como finalidad educativa la folklorización. Supone la hospitalidad del Otro, la recepción de la diferencia cultural como enriquecedora. Abre un diálogo que al ser auténtico siempre es fecundo, porque anticipa la posibilidad de producir un futuro conjunto, de interculturalizar la sociedad toda recreando las “condiciones y reglas de juego” en función de los jugadores, sin desconocer el conflicto entre ellos.

Los prot-agonistas se enfrentan, pero se parte del reconocimiento de que el que entra al juego (el Otro, el inmigrante, la mujer, el niño, etc.) es un igual y no un súbdito. El diálogo intercultural no elimina el conflicto pero lo tramita fuera de la intención meramente dominadora que ha primado entre las diferentes culturas. Aparece aquí la necesidad de reconocimiento, pero no como un problema de autorrealización o de autorrespeto. Los reclamos de reconocimiento y participación no se reducen a una cuestión psicológica individual o grupal de autoestima, sino que además son un reclamo por diferenciales económicos injustos que niegan la igualdad de oportunidades o que someten la integración social a la pérdida de la identidad cultural bajo pautas asimilativas de la cultura hegemónica. Por esto la educación intercultural desoculta los dispositivos de desigualación, sea en los prejuicios y estereotipos que orientan las



prácticas sociales, sea en los marcos legales, sea en los contenidos educativos que sólo asumen la tradición moderna hegemónica.

Es verdad que tanto la educación intercultural crítica o fuerte como la multicultural permiten reconocer los valores de la propia cultura y facilitan el empoderamiento de los sujetos culturales. Pero en términos de Catherine Walsh (2011) estos logros no siempre predisponen a la lucha política *Casa afuera*. Es que la educación multicultural no asume una praxis liberadora. En cambio la educación intercultural crítica se propone facilitar la construcción de sujetos políticos con comprensión de las contradicciones existentes y con comprensión del sistema mundo vigente; esta actitud busca incidir en la interculturalización de la sociedad desde los exteriores de la cultura colonial capitalista. Podemos inferir que más allá de que los bailes, la literatura, los mitos y la música, etc. de los márgenes de la cultura dominante conquisten un espacio social, hay una disputa pendiente que no puede abandonarse por la modalidad del trabajar, por el sentido de la producción y la organización económica, por la concepción de la vida, la muerte, la salud, el tiempo, la felicidad, etc.

Queda claro que el problema educativo que aquí planteamos no es metodológico. La educación intercultural crítica denuncia el riesgo del bilingüismo como herramienta de dominación. Por un lado el bilingüismo se plantea en la Ley de Educación Nacional dentro la modalidad de la Enseñanza Intercultural Bilingüe y no para todo el sistema educativo como ya analizamos en otras presentaciones. El planteo argentino hace correr el riesgo de que el bilingüismo sea usado como una herramienta de colonización interna, de autojustificación del sistema político del Estado Nación que necesita votantes aptos. Se presenta la enseñanza en lengua indígena para evitar la deserción y la exclusión por analfabetismo. Sin embargo las lenguas indígenas no son consideradas como bienes culturales de intercambio en el mercado (de hecho no son incluidas en el curriculum “común”) sino que son incorporadas como vehículos de la tradición, miran hacia el pasado. Mientras otras lenguas (español, inglés, portugués) son valoradas hacia el futuro como bienes que permiten el desarrollo económico, acentuando la disimetría en la relación que se pretendía evitar. De hecho no hay softwares programados en lenguas originarias para incorporar a las comunidades a la Era Digital, ni una difusión de las producciones culturales en lenguas originarias¹ que sea ocasión de justificar la inclusión

¹ En el año 2016 la Modalidad EIB envió a las escuelas textos escritos por las comunidades originarias en sus lenguas y por ellos traducidos al castellano. Primer intento de difusión de productos culturales (poemas, narraciones populares, mitos) en las escuelas de C.A.B.A. los docentes no han sido capacitados para incorporarlos a sus planificaciones ni se ha hecho difusión de este trabajo. Además de estas cuestiones, la interculturalidad crítica aspira a discutir el curriculum e incorporar preocupaciones, saberes de agronomía, salud, etc. y no sólo producciones literarias.



de la enseñanza de las mismas en las escuelas de enseñanza común. Aunque contenidos de este tipo están siendo elaborados por los mismos estudiantes que han logrado apropiarse de la tecnología y de la modalidad occidental para resignificarla en base a sus necesidades, no queda claro aún si se logrará de una forma intercultural o si es una forma de adaptación de los pertenecientes a culturas minoritarias al modelo existente.

El condicionante multicultural del sistema educativo común, se ve continuado en un curriculum escolar no inclusivo de los saberes propios de las minorías culturales.

Es fundamental tener en claro que aun en la modalidad Educación Intercultural Bilingüe en la que la Ley incorpora los conceptos de diálogo simétrico y aprendizaje mutuo, los contenidos a ser enseñados son los contenidos comunes o sea la tradición de la ciencia europea en matemática, biología, física, etc. con la concepción de Naturaleza, de salud y enfermedad, de cuerpo, de concepción, etc. que el Occidente Moderno construyó. Los saberes propios de las comunidades originarias se proponen para enriquecer los intercambios al interior de la EIB pero son, en general, desconocidos para el resto de la población o reducidos a recopilación de leyendas, el contar con quipus o actividades similares totalmente descontextualizadas.

El aspecto positivo de estos intercambios es que permite que los niños y jóvenes pertenecientes a las comunidades sistematicen los saberes comunitarios, refuercen su identidad cultural, recuperen el uso de la lengua originaria que en muchos casos estaba en proceso de olvido. Aquí, si se hace bien, hay un enriquecimiento de la comunidad, también un enriquecimiento en el cuerpo docente que media en este intercambio, pero este proceso no alcanza a la sociedad toda.

Además esta concepción educativa sólo reconoce a las comunidades originarias como actores a tener en cuenta y deja fuera a las comunidades afrodescendientes, inmigrantes de variados orígenes, las clases populares, las diversas religiones. Todos ellos son **objetos** de la educación, sujetos vulnerables no exitosos dentro del sistema.

La educación intercultural como praxis liberadora

Pensamos con Dussel que el sistema educativo forma operadores de dominación o de liberación. Pero esto no es meramente un problema de los modelos didácticos sino de la eticidad del pro-yecto (Dussel, 1980).

El maestro liberador facilita la autonomía y abre un espacio para el desarrollo auténtico de las potencialidades. Pero esta praxis liberadora requiere realizar un control decolonizador de los contenidos curriculares, de las modalidades pedagógicas



adaptativas, y de la calidad de los bienes culturales “universales” que se democratizan. Ya que sólo quién domina los contenidos de la cultura dominante sin perder su identidad cultural puede participar con voz propia. O como dice Dussel “Sólo alguien que conozca muy bien el “sistema” (y por ello naturalmente podría ser dominador dentro de él) puede ejercer este discernimiento teórico-práctico, esta hermenéutica existencial del sistema” (1980: 102)

La Educación Intercultural crítica como praxis liberadora sabe que debe escuchar la palabra del Otro. Por esto asume con Dussel que “El magisterio será servicio, por ello nace como escucha de la novedad alterativa del Otro” (1980:98).

Es este posicionamiento docente, con una escucha siempre atenta al Otro, alteridad no subsumible, el que interpreta a fondo el nuevo paradigma en Derechos del Niño, Niña y Adolescentes en la medida en que el primer derecho es el de ser escuchado, que su voz no sea acallada en pos de una educación que no lo reconoce, que sólo lo ve como futuro ciudadano o futuro trabajador de un sistema reglado que no puede objetar.

Pero la emancipación no es una Donación (que llega del Maestro esclarecido), es una construcción teórica-práctica, siempre contextualizada que se realiza en conjunto.

Por eso es necesario establecer como prioridad de la enseñanza los saberes y actitudes que les permitan *tomar la palabra*, participar en las decisiones que los afectan como preparación a una ciudadanía que dispute las reglas de juego. La educación en la participación es parte de una pedagogía intercultural y liberadora.

Pero recordemos que la praxis liberadora es presentada por Dussel (1980) como el trabajo pedagógico de no asimilación a la cultura dominante, un proceso en el que se facilita al discípulo desarrollar la capacidad de discernimiento del ámbito de la exterioridad, que es su ámbito, diferenciándolo de lo que resulta el sistema y evitando así el riesgo de naufragar en el sistema, desapareciendo, perdiendo la identidad.

La praxis analéctica de liberación transforma la relación educador-educando tradicional dialéctico-dominadora; aquí es el aprendiente quien comienza la relación pedagógica mostrando su saber: critica, pregunta, sugiere, innova enseñándole a su maestro porque éste lo ha provocado a criticar lo aprendido. Tanto la filosofía intercultural como la decolonial asumen esta misma tarea en la concepción de la educación por lo que el ejercicio de una educación intercultural crítica es en sí mismo una praxis liberadora y decolonial.



Estas corrientes asumen que el maestro no es dueño del conocimiento y no enseña en el sentido que habitualmente conocemos porque no sabe de la totalidad²; el trabajo pedagógico no consiste en pasar un saber a otro que no lo tiene, porque la sabiduría no es objeto de intercambio. El maestro sabe hacer camino (porque ha hecho sobre sí el trabajo de cuidado y autestima necesario para reconocerse como valioso), y puede facilitar ocasiones para que el Otro haga su propia experiencia.

Ambas corrientes entienden el vínculo pedagógico como experiencia de aprendizaje mutuo y por tanto de enriquecimiento de todos.

Conclusiones y propuestas

Aunque con miradas diferentes, filosofía de la liberación, filosofía intercultural y también la filosofía decolonial caminan juntas, es importante que cada corriente tome de las otras los aportes que contribuyen a alcanzar el propósito común.

Señalaremos algunas cuestiones prácticas a tomar en cuenta para sostener proyectos educativos interculturales, liberadores y decoloniales:

✓ Valorización positiva de los conocimientos de la cultura propia de cada comunidad, comprendiendo el contexto en que esos conocimientos resuelven o resolvieron aspectos vitales de la subsistencia con el objeto de deconstruir la discriminación negativa ejercida por docentes que habiendo sido exitosos en el sistema educativo formal responden como actores de la cultura hegemónica, reproduciéndola (Bourdieu, 1977) y de un curriculum que al no incorporar los saberes populares, los enmudece, los relega al lugar del no-saber, y a sus productores al lugar de bárbaros, sin palabra que enseñar (Santos, 2010)³.

✓ Contextualización e historización de los contenidos científicos que la escuela se propone enseñar, señalando las condiciones histórico-culturales que les dieron origen. Por ejemplo: la escuela imparte conceptos en torno a la naturaleza y al cuerpo propio, conceptos de salud y enfermedad, etc. sin explicitar los procesos históricos ni las conceptualizaciones filosóficas o económicas de la que estos conceptos son deudores. Contextualizarlos no es minusvalorarlos ni despreciarlos, es comprender qué

² Recordemos el planteo de Dussel: El maestro analéctico pasa así a ser maestro de liberación. La filosofía es un magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura del camino (1995:240)

³ A este respecto atendamos al concepto de “epistemicidio” y a la propuesta de “Ecología de los saberes”



problemas resuelven y qué problemas provocan. Parafraseando a Kush (1986): los utensilios no pasan de un lado a otro sin transformar las subjetividades.

✓ La contextualización de los saberes científicos colabora con la simetría valorativa, habilita a profundizar en los saberes propios y, así, posibilita el diálogo intercultural. Contextualizar lo entendemos como delimitar, o sea reconocer como no universal como producto de una lógica particular. Historizar lo entendemos como un método de interpretación genealógica que al dar cuenta de los orígenes históricos permite diferenciar los procesos naturales de los culturales, evidenciar quiénes se han visto favorecidos por las interpretaciones triunfantes de la realidad y permite comprender el proceso por el cual las víctimas se autoexcluyen del poder.

✓ Este proceso es indispensable para que los grupos minoritarios ganen en autonomía, puedan decidir acerca de qué apropiarse y con qué objetivos, qué reproducir y qué transformar de la cultura propia.

✓ Este proceso enunciado es indispensable para lograr que el proceso educativo interculturalice la sociedad toda. Utilizando las categorías de Catherine Walsh: es insuficiente que el proceso decolonial se realice casa adentro, y logre el empoderamiento de la comunidad si el sistema no habilita un diálogo intercultural que permita disputar las significaciones *casa afuera*.

✓ La discusión por los contenidos curriculares identitarios desde los márgenes de la cultura dominante/exterioridad habilitan una disputa pendiente (que no puede abandonarse) por la modalidad del trabajar, por el sentido de la producción y la organización económica, por la concepción de la vida, la muerte, la salud, el tiempo, la felicidad, etc.

✓ Las prácticas de la enseñanza debieran constituirse a partir de una praxis analéctica de liberación y con apertura a la palabra de saberes culturales de la voz directa de sabidurías aún no académicamente valoradas.

✓ Es un desafío transformar los espacios de aprendizaje (especialmente los académicos e institucionales pero también los no formales y los familiares) para que estas prácticas puedan llevarse a cabo.

Puede ser que, la fuerza de la tradición educativa, el disciplinamiento de las instituciones al que nos hemos acostumbrado y la opresión multimediática del sistema-mundo actual nos hagan pensar que estas propuestas son utópicas, y en parte lo son. Pero esa es la función de la razón, lo único verdaderamente *digno* de un filósofo (Kant). La utopía posible se materializará en los pequeños cambios de actitud dentro del aula tanto como en los grandes cambios legales e institucionales que dan marco a las



prácticas educativas. Queda en nuestro compromiso ético-político llevar adelante estas transformaciones en la medida de nuestras posibilidades.

Bibliografía

Bonilla, Alcira B. (2013). “Ciudadanía interculturales emergentes”. En *La ciudadanía en jaque II. Ciudadanía, alteridad y migración*, compilado por Carlos A. Cullen y Alcira B. Bonilla, Pág. 7-38. Buenos Aires, La Crujía.

Dussel, E. (1980) *La pedagogía latinoamericana*. Bogota, Ed. Nueva América

——— (1995) *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Ed. Nueva América.

——— (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.

——— (2009) “Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* v.14 n.45 Maracaibo Consultado el 4/4/2015, disponible en

http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162009000200004

——— (2014). “Tesis 7” en *Curso: Ética de la liberación: 14 tesis de ética. El fundamento esencial del pensamiento crítico*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Cátedra Enrique Dussel, México DF, en http://enriquedussel.com/cursos_es.html

Fornet-Betancourt, Raul. (2003) “Supuestos, alcances y límites de la filosofía intercultural” en *Brocar* Nro 27, Universidad de la Rioja, España, pag. 261-273

——— (2004) *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Verlag Mainz, Aachen

——— (2006) *La interculturalidad a Prueba*. Aachen, Ed. Mainz

——— (2009) *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros.

Walsh, Catherine. (2012) Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y revivir. En P. Melgarejo (comp), *Educación Intercultural en América*



Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas. México: Universidad Pedagógica Nacional, CONACIT, Editorial Plaza y Valdés. Consultado el 1/4/15 Recuperado de:

<http://www.saudecoletiva2012.com.br/userfiles/file/didatico03.pdf>



Religión y política: Una aproximación a la obra *Religión* de Enrique Dussel

Guillermo Recanati

guillermorecanati7@hotmail.com

Universidad Católica de Córdoba /Universidad Nacional de Córdoba /

Universidad del Salvador

Resumen

En su obra *Religión* Dussel intenta establecer los límites dentro de los cuales se enmarca toda práctica religiosa. Dentro de la religión supraestructural y de la religión infraestructural encontramos el complejo campo religioso y sus múltiples problemas. El autor aquí sólo se detiene en los límites extremos: el supraestructural y el infraestructural. Ahora bien, para él, es la religión infraestructural la que le otorga a la religión su definición esencial.

Mi trabajo consiste en el análisis de una parte esta obra, a fin de intentar un acercamiento al pensamiento del filósofo argentino en la original relación que establece entre religión y política.

Palabras clave: Religión / Política / América Latina

Introducción

En el texto *Religión* de 1977, Enrique Dussel aborda la religión como superestructura y como infraestructura y sostiene que la misma recibe su definición esencial desde la praxis liberadora infraestructural.¹

En las palabras preliminares de dicho texto aclara que, si bien, el mismo tiene como principal interlocutor al militante socialista revolucionario (por haber expresado estas ideas en Yugoslavia, un país socialista), está dirigido también a los pueblos latinoamericanos, con una importante población cristiana. Pueblos que padecen la dependencia y la opresión; por lo tanto, este texto también posee intencionalidad política. En la presente obra Dussel intenta establecer los límites dentro de los cuales se enmarca toda práctica religiosa. Dentro de la religión supraestructural y de la religión infraestructural encontramos el complejo campo religioso y sus múltiples problemas. El autor aquí sólo se detiene en los límites extremos: el supraestructural y el infraestructural. Ahora bien, Dussel hace la salvedad de que para él, es la religión infraestructural la que le otorga a la religión su definición esencial². En este trabajo analizaré este último enfoque de la reflexión político-religiosa del pensador de la liberación.

La religión infraestructural: La religión para los profetas de Israel y la praxis crítico profética latinoamericana

En este apartado Dussel se remonta al antiguo Israel a fin de expresar la marcada diferencia entre la tradición profética y otras religiones como las indoeuropeas o el taoísmo. Para nuestro autor, en Egipto tuvo lugar una extraordinaria experiencia de religión infraestructural y de liberación. El *infra* indica la responsabilidad del liberador

¹ Está casi de más aclarar que Enrique Dussel ha evolucionado en su pensamiento acerca de muchos de los temas que trata en este texto. Mi trabajo se enmarca en una investigación más amplia sobre política y religión a lo largo de toda su obra. Sólo me limito aquí a presentar algunos aspectos de esta obra, o mejor dicho, sólo algunas ideas que considero relevantes en ella, siempre teniendo en cuenta el momento y el contexto geo-histórico, cultural y político en que se ha escrito. El filósofo argentino escribe este texto en pleno proceso de golpes militares en América Latina en general y en su país (Argentina) en particular, sufriendo en carne propia las consecuencias de dicho proceso. En el presente análisis respetaré básicamente la estructura general del texto del autor conservando títulos y subtítulos (aunque la numeración no coincida con el original) a fin de presentar en orden sus ideas y permitir al lector una mejor comprensión.

² Cf. E. Dussel, *Religión*, Ed. Edicol, México, 1977, 11.



por el oprimido, dicha responsabilidad está situada debajo de la estructura del sistema que organizarán los libertos en la *utópica* tierra “prometida” donde “mana leche y miel”.³

Luego de organizarse el nuevo sistema en Palestina, de a poco, el modo de producción subasiático de aldeas pequeñas, con mayor o menor independencia, pretende ser absorbido por el modo tributario bajo la hegemonía asiria. Los críticos de este sistema que se impone serán los profetas. Ellos se rebelan especialmente contra el sistema tributario, lo hacen “desde la perspectiva de los nómades del desierto, los pastores y las pequeñas aldeas”.⁴

La doctrina de los profetas es el *culto* como *praxis*. Dussel se refiere también al mensaje de Jeshúa ben Josef, el cual se encuentra en la misma línea de la tradición profética. Más adelante se sitúa en el siglo XVI, época de la expansión europea a nivel mundial, y contexto donde tiene lugar el surgimiento de nuevos profetas junto a nuevas temáticas. Nace (o renace) otro Dios en esta época, el que será adorado especialmente en los continentes periféricos, comenzando por América Latina. Ese Dios es el *oro* y su adoración dará lugar al nacimiento del capitalismo. Y aquí también se escucha la denuncia de un profeta llamado Bartolomé de las Casas, quien se opone estructuralmente al colonialismo europeo. Su crítica tiene que ver con la opresión y explotación de los indios, especialmente a través del sistema de encomiendas, el cual era un modo de producción tributaria con sistema monetario y que estaba incorporado en el mercado mundial. Dice Dussel que Bartolomé de las Casas es el primero que de esta manera expone la dialéctica del Señor y el Esclavo con significación mundial. De este modo se criticaba a Europa (centro de la historia mundial) desde la religión infraestructural de la periferia.⁵

Nuestro pensador hace también referencia a otros profetas en tierras latinoamericanas. En primer lugar hace alusión a Miguel Hidalgo y Costilla, sacerdote y director de un Seminario, quien, en tiempos de la liberación de México respecto a España, fue excomulgado por el episcopado mexicano y acusado de hereje por la Facultad de Teología de México. El cura denunciaba antes de su martirio que su persecución se debía a lo que había hecho por los pobres, por haberlos organizado en la lucha para lograr la liberación de los españoles. El filósofo cita al profeta, en su acusación a la religión supraestructural: “Si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que lo oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban y que por instantes iban a caer sobre él, *jamás hubiera yo sido acusado de*

³ Cf. *Ibid.*, 37.

⁴ *Ibid.*, 38.

⁵ Cf. *Ibid.*, 38-40.



hereje"⁶. Por su praxis de liberación (heteropraxis para los dominadores y heterodoxa según la religión dominante) fue condenado⁷. Otro profeta, José María Morelos (también sacerdote) toma el mando como general en jefe de los ejércitos de la libertad y continúa la lucha por la liberación.

Dicha lucha contra España irá provocando la organización de otra dependencia neocolonial con Inglaterra y, finalmente, en la década de 1960 se tomará conciencia de que la lucha futura será con Estados Unidos, el Imperio de turno. Con palabras cargadas por el dolor de la propia experiencia, pero con rasgos de esperanza, expresa Dussel la vivencia religiosa de quienes se rebelan contra este nuevo imperio: "Muchos miles de varones y mujeres que profesan una religión infraestructural, como responsabilidad por los oprimidos, juegan su sueldo, su prestigio, su honor, su hogar, su vida; en las prisiones, las torturas, el hambre. No es extraño que una nueva visión de lo religioso surja en AL, al menos en ciertos grupos"⁸

El argentino cita a Fidel Castro, a quien, sin mencionarlo explícitamente, ubica en la lista de profetas. Quien, en un discurso a un grupo de sacerdotes chilenos, señalaba que (partiendo de la premisa de que la religión es para el hombre) el cristianismo tiene muchísimas mayores coincidencias con el comunismo que con el capitalismo. Entre los objetivos que predica el cristianismo y los objetivos que buscan los comunistas hay un gran punto de comunidad. Incluso, opina Castro que la religión ha llegado a un momento en el que podría entrar en el ámbito político para atender al hombre en sus necesidades materiales⁹. Y más adelante insiste: "cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza *estratégica* entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (...). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas"¹⁰.

Nuestro autor hace alusión al sacerdote Camilo Torres, considera que su opción guerrillera foquista fue políticamente desacertada, no obstante, encuentra en sus palabras un importante aporte para la construcción de una religión del futuro, donde la noción del culto se encuentre intrínsecamente ligada a la del amor al prójimo.¹¹

Por último, Dussel refiriéndose a los profetas mártires de la década del '60 y del '70, cuyo martirio fue provocado por las dictaduras militares en íntima connivencia con

⁶ Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821), Hernández y Dávalos, México, 1877, 79. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 41.

⁷ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 41.

⁸ *Ibid.*, 41-42.

⁹ Cf. F. Castro, *Cuba-Chile*, ed. 419 b. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 42-43.

¹⁰ F. Castro, *ibid.*, 484-485. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 43.

¹¹ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 43-44. Cf. también, C. Torres, *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, Cidoc, Cuernavaca, 1966, 285-286, en Carta al Cardenal L. Concha Córdoba, del 24 de junio de 1965. Citado en E. Dussel., *ibid.*, 44.



Estados Unidos, asevera que la religión infraestructural en cuanto crítica al sistema ha vuelto a mostrar su función histórica. Esos martirios demuestran que la religión tiene futuro en cuanto que significa una crítica estructural al sistema opresor como totalidad.¹²

La muerte de los profetas se ha repetido a lo largo de la historia de nuestra América desde los comienzos de la conquista. Los imperios y los dominadores que las han provocado se han ido sucediendo, sin embargo, las razones de su martirio son análogas, los profetas mueren *denunciando* la injusticia y *anunciando* un orden histórico más justo, signo de la utopía escatológica.¹³

La religión infraestructural como crítica

El concepto de religión infraestructural señala –según Dussel– la *anterioridad* de la responsabilidad práctica que tiene el sujeto religioso por el pobre, excluido u oprimido dentro del sistema. Tal anterioridad no se da solamente en relación a la supraestructura de un sistema futuro, sino también a su infraestructura. Dicho sujeto religioso va más allá del sistema de dominación vigente y se hace cargo del que sufre. Por eso aquí la esencia de la religión es la conformación de una nueva praxis, cuya raíz posee un campo de autonomía relativa (“resto”), en permanente y contradictoria dialéctica con las instituciones religiosas.¹⁴

El filósofo sintetiza lo dicho con un esquema del cual cito sólo su explicación:

“...en el sistema vigente (...) las clases dominadoras poseen como una mediación legitimante a la religión supraestructural (...), y dominan a las clases oprimidas (...). Las clases oprimidas en cuanto exteriores al sistema (...) interpelan al sistema (...): ‘¡Tengo hambre!’. El que oye, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión (...) del profeta de la religión infraestructural, deviniendo *ipso facto*, él mismo, excéntrico al sistema (...). El profeta identificándose con el oprimido (...), espera un sistema histórico más justo (...), como signo del reino escatológico (...). Su esperanza (...) es la del oprimido (...); el intento en la praxis de realizar la utopía histórica (...) es el culto al Infinito (...). La religión infraestructural (...) tiene anterioridad a las infraestructuras del sistema

¹² Cf. E. Dussel, *ibid.*, 44.

¹³ Cf. *ibid.*, 45.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 45-46. Aclara Dussel que esas instituciones no son necesariamente supraestructurales.



futuro (...), y guarda siempre, aún con respecto al revolucionario político, un 'resto' de crítica escatológica (...).¹⁵

En su afán de explicitar al máximo su definición de religión infraestructural, señala Dussel que la misma, no está ubicada en el ámbito ideológico, ni es una crítica anti-ideológica, sino que es posición, actitud, praxis e incluso poíesis. Por lo tanto, tiene diferentes momentos: tecnológico-ideológico, práctico-político y económico-cultural. De esta manera, la religión sería la humanidad en su total carnalidad anticipándose creativamente al sistema actual y futuro (criticando su producción y la formación social opresora, y anunciando la creación de un nuevo sistema) como mediación de culto al Otro Absoluto.¹⁶

La religión de la exterioridad: Ateísmo y antifetichismo

Según el pensador de la liberación, la religión en cuanto an-árquica, o sea, en cuanto posición metafísica ante lo nuevo, tiene su origen en la *conversión*. Pone el ejemplo de Bartolomé de las Casas, quien habla de su propia conversión como una elección. Dicha elección es, para el argentino (fundamenta esta tesis a partir del pensamiento de Lévinas), el acto constitutivo de la religión infraestructural, ya que el "rostro del otro" que se me avanza implica una responsabilidad irrenunciable por el Infinito¹⁷. Esa responsabilidad no tiene que ver principalmente con la respuesta a una pregunta, sino con el hecho de *responder* por alguien, es decir, el tomar a cargo a alguien ante alguien. Como se dijo más arriba, esa es la religiosidad en sentido metafísico. Se trata de una *anterioridad* a todo *a priori*, a toda opción. Es el inevitable encontrarse responsable por el *otro*. Es la emergencia de la subjetividad subversiva, real. Es anárquica y a la vez, va más allá del ser, del sistema vigente, va hacia lo distinto.¹⁸

En cuanto afirmación de la *exterioridad*, la religión, en primer lugar es negación. Es ateísmo del sistema dominador¹⁹ (aquí Dussel también recurre a Lévinas²⁰). Luego

¹⁵ *Ibid.*, 47.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 47-48.

¹⁷ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, 112. 14. Citado en E. Dussel, *ibid.*, 48.

¹⁸ Cf. E. Dussel, *ibid.*, 48-49. Recordemos que lo *distinto* para Dussel no es igual que lo *diferente*. Cf. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 36.

¹⁹ Cf. E. Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Autores Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, 120.

²⁰ Véase E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968. (Versión original. Primera Edición)



hace referencia al “¡Dios ha muerto!” de Nietzsche, y se pregunta: ¿de qué Dios se trata? Seguramente de la muerte de la divinización de Europa, de una Europa mercantilizada y capitalista. En síntesis, se trata del “dios” dinero del capital fetichizado. El ateísmo de ese dios es la negación de la negación del Dios-Otro, que ha sido asesinado aseninando al otro (indio, negro, amarillo), y negando su existencia se afirmó como divinidad única y absoluta. Por lo tanto, la negación de la divinidad de tal divinización es la condición *sine qua non* de la religión infraestructural.

Ahora bien, aclara nuestro pensador que, en realidad, entender al propio sistema como absoluto, no es ateísmo, sino fetichismo. Este fetichismo se constituye en ateísmo pero del Dios Otro-Absoluto. Es decir que el fetichismo es ateísmo en un sentido secundario, ya que afirma su sistema como absoluto, como divino. Entonces el antifetichismo es ateísmo de la divinidad del sistema. Estamos frente a dos ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro-Absoluto que se epifaniza en el pobre (el Dios de la religión infraestructural) y el ateísmo del antifetichista que niega la divinización del sistema vigente (ateísmo del fetiche). Por lo tanto, la religión infraestructural es estrictamente atea del fetiche.²¹

Creación y materialismo crítico

Explica Dussel la realidad parcial, contingente, limitada del *fetiche*, el cual *es hecho*, pero se pretende *eterno* y *absoluto*. Por eso, la destitución de su pretendida eternidad es el comienzo de la revolución. A través del concepto de creación, proveniente de la tradición judía se puede hacer frente (como ya ha venido sucediendo desde la época de los Macabeos) a la pretensión absolutista del imperio de turno. Así lo expresa nuestro autor: “La creación como doctrina es la apoyatura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente”.²²

El punto de partida de la religión infraestructural es la crítica radical en el ámbito material del sistema vigente. Y esto se debe a que la materia (el producto del trabajo²³) es robada al trabajador (en parte o en su totalidad) a través de los modos de producción esclavistas o capitalistas. El verdadero materialismo es una interpretación histórica de la materia del trabajo, o sea, de los modos de producción en la formación de los

²¹ Cf. E. Dussel, *Religión*, 50-51.

²² Cf. *ibid.*, 52.

²³ Esta idea de la materia la toma de Marx. Cf. *ibid.*, 53, nota 37.



sistemas sociales históricos. La religión infraestructural, como crítica y posibilidad abre un camino de esperanza.²⁴

Algunas conclusiones

Las hipótesis que el pensador latinoamericano proponía en aquel momento, se reforzarán aún más en algunos aspectos y cambiarán de rumbo en otros a lo largo de su itinerario intelectual. Ahora bien, su interpretación de la religión –donde el amor y la responsabilidad por el *Otro*, son la esencia de dicha religión–, y su particular visión de Marx y del marxismo –temas que analizará luego a lo largo de una década ratificando sus hipótesis– son, desde mi punto vista, aspectos de su pensamiento en los que se debe seguir profundizando. La relación mutua entre el pensamiento de Marx y la religión (en especial con el cristianismo) que Enrique Dussel manifiesta, puede permitirnos establecer un profundo vínculo entre dos ámbitos tantas veces desvinculados y enfrentados. Relación mutua que de manera elocuente expresa el poeta:

“Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia.
Para los cristianos Dios no existe, sin la justicia”.²⁵

Bibliografía

- Cardenal, E.**, *La santidad en la revolución*, en “Epístola a monseñor Casaldáliga”, 99-100, s/d.
- Castro, F.**, *Cuba-Chile*. ed. 419 b. Citado en Dussel, E., *Religión* (1977): México, Edicol, 42-43.
- Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia en México (1808-1821)*, Hernández y Dávalos, México, 1877. Citado en Dussel, E., *Religión* (1977): México Edicol, 41.

²⁴ Cf. *ibid.*, 53. Dice Dussel que el materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de Feuerbach o de las condiciones materiales de la existencia de Marx, pero los ubica dentro de un horizonte aún más radical. Cf. *ibid.* 52-53. Vemos aquí que aún Dussel no ha descubierto la cuestión de la exterioridad en Marx. Descubrimiento que cambiará su perspectiva del filósofo de Tréveris y sus postulados *desde* dicho filósofo.

²⁵ E. Cardenal, *La santidad en la revolución*, en “Epístola a monseñor Casaldáliga”, 100, s/d.



Dussel, E., “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en Autores Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973): Buenos Aires, Bonum.

———, *Religión* (1977) México, Edicol.

———, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II (1973): Buenos Aires, Siglo XXI.

Lévinas, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff (1968): La Haye.

———, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974. Citado en Dussel, E., *Religión* (1977): Edicol, 48.

Torres, C., *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, Cidoc, Cuernavaca, 1966, 285-286, en Carta al Cardenal L. Concha Córdoba, del 24 de junio de 1965. Citado en Dussel. E., *Religión* (1977): Edicol, 44.



Simposio 10

Temas actuales en filosofía
de la ciencia cognitiva



Competencia y actuación lingüística

Mariela Destéfano

mariela.destefano@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

La distinción competencia/actuación ha sido inicialmente propuesta en el marco de la lingüística por Noam Chomsky (1965). Esta distinción plantea una simplificación metodológica acerca de cómo abordar un fenómeno cognitivo complejo como el lenguaje. Originariamente Chomsky consideró que la competencia es el conjunto de conocimientos que sabemos de un lenguaje mientras que la actuación es cómo usamos esos conocimientos. Autores como Geller (2011) han sostenido que la distinción competencia/actuación es problemática debido a que la competencia, por definición, siempre debe contrastarse usando tareas en las que la actuación de los sujetos es un indicador de su competencia en determinado dominio cognitivo. En este sentido, no habría evidencia autónoma que ponga a prueba las afirmaciones sobre la competencia y esto es lo que llevaría al escepticismo respecto de la distinción misma entre competencia y actuación. Mi propuesta pretende evadir en parte estas dificultades proporcionando una determinada manera de entender la distinción entre competencia y actuación. Defenderé lo que denominaré un “enfoque arquitectural” de la distinción en detrimento de un enfoque epistémico.

Palabras clave: competencia/actuación/lenguaje/arquitectura cognitiva



Introducción

La distinción competencia/actuación ha sido inicialmente propuesta en el marco de la lingüística por Noam Chomsky (1965). Esta distinción plantea una simplificación metodológica acerca de cómo abordar un fenómeno cognitivo complejo como el lenguaje. Originariamente Chomsky consideró que la competencia es el conjunto de conocimientos que sabemos un lenguaje mientras que la actuación es cómo usamos esos conocimientos. Divorciándose de la noción de “conocimiento” y las propiedades que tradicionalmente se le han imputado Jackendoff (2003) sostiene que mientras que las teorías que estudian la actuación hacen una caracterización de los procesos desarrollados en tiempo real que son necesarios para el uso del lenguaje (o de cualquier otra facultad cognitiva), las teorías que estudian la competencia hacen una caracterización del conjunto de estructuras necesario para el uso del lenguaje (o de cualquier otra facultad cognitiva).

Aunque la competencia y la actuación constituyen enfoques metodológicos contrapuestos para el estudio de una facultad cognitiva, las hipótesis que se plantean en ambos enfoques comparten las siguientes características. En primer lugar, ambos enfoques pretenden hacer afirmaciones con contenido empírico. Esto significa que las propuestas sobre la competencia/actuación no pretenden ser meras especulaciones acerca de la cognición sino que pretenden ser hipótesis susceptibles de ser contrastadas teniendo en cuenta la evidencia empírica. En segundo lugar, ambos enfoques acuerdan en que sus propuestas tienen implementación neuronal. Esto significa que la distinción competencia/actuación no constituye meramente una manera útil de abordar teóricamente una facultad cognitiva. Por el contrario, ambos enfoques pretenden hacer afirmaciones sobre las facultades cognitivas que tienen su asiento en la mente/cerebro.

El objetivo general de este trabajo es hacer una clarificación conceptual de la propia distinción entre competencia y actuación. Autores como Geller (2011) han sostenido que la distinción es problemática debido a que la competencia, por definición, siempre debe contrastarse usando tareas en las que la actuación de los sujetos es un indicador de su competencia en determinado dominio cognitivo. En este sentido, no habría evidencia autónoma que ponga a prueba las afirmaciones sobre la competencia y esto es lo que llevaría al escepticismo respecto de la distinción misma. Mi propuesta pretende evadir estas dificultades proporcionando una determinada manera de entender la distinción entre competencia y actuación. Argumentaré a favor de lo que denomino un “enfoque



arquitectural” el cual considero, a su vez, más fructífero que enfoque epistémico. Procederé de la siguiente manera. Primero desarrollaré el enfoque epistémico y los problemas que tendría el mismo. Luego, presentaré el enfoque arquitectural haciendo hincapié en que esta manera de entender la distinción entre competencia y actuación primero, no tendría los problemas del enfoque epistémico y, segundo permitiría evadir críticas como la de Geller . En la conclusión retomaré los resultados obtenidos.

El enfoque epistémico

Chomsky fue el primero en introducir la distinción entre competencia y actuación lingüística: “Hacemos, pues una distinción entre competencia (el conocimiento que el hablante/oyente tiene de su lengua) y actuación (el uso real de la lengua en situaciones concretas) (1965, 6). Desde esta perspectiva, la competencia sería qué sabemos cuando sabemos una lengua (*what we know when we know a language*) y la actuación sería cómo usamos ese conocimiento (*how we use that knowledge*). Esta es una distinción epistémica en el sentido que establece una línea divisoria en términos del conocimiento que tiene un sujeto del lenguaje.

Esta manera de entender la distinción entre competencia y actuación está vinculada con una concepción epistémica del lenguaje, según la cual, el estudio del lenguaje rescata atribuciones sobre el conocimiento de un lenguaje hechas desde el sentido común. La pregunta que surge es por qué rescatar estos factores epistémicos en el estudio del lenguaje. Para autores como Matthews (2008, 2007) esta perspectiva epistémica daría sentido al hecho de que confiamos en nuestros intercambios lingüísticos para los propósitos de la comunicación. Asimismo, daría sentido al hecho de que estamos justificados en confiar en nuestras intuiciones como fuente de datos. Según este autor las cuestiones relativas a la comunicación y las intuiciones de los sujetos serían importantes para la metodología de la lingüística.

Sin embargo, junto con Collins (2009) se puede cuestionar si realmente es necesario considerar a los hablantes como “sabiendo un lenguaje”. Si se adopta el marco de la lingüística chomskiana, el conocimiento del lenguaje no juega un rol esencial. Los datos se seleccionan en términos poblacionales, asumiendo que los miembros de una población han adquirido el lenguaje en esa población. Es decir, los datos se seleccionan en base a la adquisición compartida de un lenguaje. Esta es la idea de un “hablante nativo” que dispone de una gramática universal cuyo desarrollo da lugar a la lengua-I (un tipo de lenguaje



interno, intensional e individual). En este sentido, las cuestiones epistémicas acerca de la justificación de los datos no aparecen en la investigación lingüística. La metodología de la lingüística toma datos de individuos de manera de asegurarse que no surgen cuestiones sobre la justificación.

Según lo anterior, las atribuciones de conocimiento de un lenguaje hechas desde el sentido común serían prescindibles por una cuestión de la metodología de la lingüística iniciada en los trabajos de Chomsky. Creo junto con Collins que hay una razón epistemológica general en contra del enfoque epistémico. Esta razón consiste en que la investigación científica no tiene por qué rescatar los conceptos y maneras de hablar del sentido común. Pues, la ciencia podría no estar constreñida por las intuiciones precientíficas de las personas. Esta es una consideración normativa acerca de la práctica científica que ha sido sujeta a debate pero que vale la pena rescatar en este contexto. El enfoque epistémico de la distinción entre competencia y actuación admitiría en la metodología de la lingüística factores vinculados con cómo entendemos el conocimiento del lenguaje desde el sentido común. En el marco de la lingüística chomskiana estos factores serían innecesarios.

El enfoque arquitectural

La distinción entre competencia y actuación en si misma nunca fue absolutamente clara (Collins 2004). La distinción no está escrita sobre piedra, es solo una simplificación metodológica de la complejidad que constituye la cognición lingüística *in toto*. Se han ensayado otras maneras de trazar esta distinción. Una de ellas es la de Jackendoff (2003). Este autor sostiene que mientras que las teorías que estudian la actuación hacen una caracterización de los procesos desarrollados en tiempo real que son necesarios para el uso del lenguaje (o de cualquier otra facultad cognitiva), las teorías que estudian la competencia hacen una caracterización del conjunto de estructuras necesario para el uso del lenguaje (o de cualquier otra facultad cognitiva). Independientemente de lo que sostiene Jackendoff, quisiera ensayar otra manera de entender a la competencia y a la actuación lingüística sin comprometerse con los factores epistémicos en dicha presentación.

Para ello abordaré la cuestión del lenguaje desde una perspectiva de arquitectura cognitiva. La idea de estudiar a las facultades cognitivas (como el lenguaje) en términos de



arquitectura es algo que la ciencia cognitiva ha heredado de la metáfora de la mente como una computadora. Las máquinas son dispositivos (no necesariamente concretos) producto de un diseño. Frente a ellas cabe el enfoque ingenieril según el cual son pensadas con determinada estructura global que hace posible que desempeñen ciertas funciones (Ezquerro 2012). Por ejemplo, la máquina de Turing consta de un procesador simple y una cinta ilimitada dividida en casillas sobre la que opera ese procesador. Estos componentes no son necesariamente concretos. Son elementos de la arquitectura de la máquina en el sentido de que tienen una organización funcional tal que permite el desempeño de la máquina en ciertas tareas. Esta idea de arquitectura también se aplica a las facultades mentales. Si las computadoras son sistemas que producen conducta en base a la estructura general en la que están organizadas, lo mismo sucede con las mentes. Es decir, las mentes tanto como las máquinas son objeto de diseño. El diseño de una mente debería reflejar una organización global del procesamiento de la información que subyace a la conducta inteligente.

Ahora bien, ¿qué clase de organización mental tendría la facultad del lenguaje? Según el programa minimalista encabezado por Chomsky, la facultad del lenguaje tendría dos componentes: un sistema cognitivo y un sistema de ejecución (perceptivo-articulatorio e intencional-conceptual). Dejando de lado los sistemas de ejecución (debido a la complejidad interna que tienen estos sistemas), la teoría chomskiana se concentra en el estudio del sistema cognitivo en su estado inicial (Gramática Universal) y en su estado estable (lengua-I). La lengua-I tiene como *inputs* un arreglo de ítems léxicos y como *outputs* objetos abstractos (simbólicos), que son instancias de FF (forma fonética) y FL (forma lógica). Según el modelo minimalista (Chomsky 1995a y 1995b), los componentes de la lengua-I que transforman el *input* en *output* son un mecanismo computacional y un léxico. A partir del cómputo sobre los rasgos fonéticos y semánticos de los ítems léxicos, el mecanismo computacional deriva una representación fonética (FF) y otra semántica (FL) que convergen en el par (π, λ) , es decir, en una expresión lingüística donde quedan unidos sonido y significado. Como *output* de la lengua-I, la descripción estructural expresada por el par (π, λ) provee de ciertos rasgos fonéticos y semánticos para ser interpretados por los sistemas de ejecución perceptivo-articulatorio e intencional-conceptual, respectivamente.

La idea de esta sección es que la distinción entre los componentes de la arquitectura del lenguaje podría funcionar metodológicamente como una distinción entre competencia y actuación lingüística. Esto quedaría sugerido en citas como la siguiente



...la facultad del lenguaje tiene al menos dos componentes: un sistema cognitivo que almacena información y unos *sistemas de actuación* que acceden a esa información y la utilizan de distintas formas. *El sistema cognitivo será nuestro principal foco de interés en este trabajo* (Chomsky 1995, 11)

Si los sistemas que utilizan el *output* de la lengua-I son sistemas de actuación, entonces podría considerarse que los sistemas que generan el par (π, λ) constituyen la competencia del lenguaje. Según esta manera de entenderlo, competencia sería el estudio del lenguaje en tanto conjunto de *outputs*, el par (π, λ) , que sirven de manera óptima como instrucciones para los sistemas de actuación. La actuación sería el estudio del lenguaje en tanto convergencia de los *outputs* con otros sistemas que no son específicos del lenguaje.

Este enfoque arquitectural sería fructífero por varias razones. Primero, porque no se compromete con una perspectiva epistémica sobre la facultad del lenguaje. Los límites de una concepción epistémica del lenguaje llevan a considerar que la manera correcta de entender esta facultad es a partir de la perspectiva biológica. Desde esta perspectiva, la facultad del lenguaje sería una estructura de la mente/cerebro. Esto no quiere decir que Chomsky se haya dedicado a hacer una descripción localizacionista de esta facultad en el cerebro. Por el contrario, “la facultad del lenguaje debería ser vista como un conjunto de condiciones *sui generis* a las cuales responden las operaciones de un cerebro normal” (Collins 2004). En otras palabras, es un sistema de la mente/cerebro especificado de manera abstracta. Es abstracto en el sentido de que impone las condiciones que deben realizar las operaciones reales de la mente/cerebro. Pero aun así, la facultad del lenguaje no tiene ningún componente epistémico en su caracterización.

En segundo lugar, el enfoque arquitectural sería fructífero porque rescata la intuición inicial acerca de la distinción competencia/actuación. Esto es, la idea de que la competencia es el tipo de información lingüística de la que dispone la facultad del lenguaje (e.g., descripciones estructurales) y la actuación es la manera en la que se integra esta información con otros sistemas de la mente. En tercer lugar, esta distinción puede aplicarse al estudio de otras facultades cognitivas. No solamente la facultad del lenguaje puede estudiarse en términos de sistemas que generan información (competencia) y sistemas que hacen uso de esa información (actuación) sino que cualquier otra facultad también podría recibir el mismo tratamiento metodológico.

La última ventaja de este enfoque que me interesaría resaltar se vincula con la posibilidad encontrar evidencia autónoma referente a la competencia y a la actuación. Si la



competencia lingüística es el estudio del lenguaje en tanto conjunto de *outputs* que sirven como instrucciones para los sistemas de actuación y la actuación es el estudio del lenguaje en tanto esos *outputs* son usados por con otros sistemas que no son específicos del lenguaje, entonces la fuente de evidencia para la competencia y la actuación sería independiente. Las hipótesis sobre la competencia se podrían a prueba haciendo foco a un sistema particular de la facultad del lenguaje que es el sistema cognitivo. Las hipótesis sobre la actuación se podrían a prueba haciendo foco en los sistemas intencional-conceptual y perceptivo-articulatorio. De hecho, los lingüistas chomskianos se han centralizado en el estudio computacional del sistema cognitivo del lenguaje con relativa independencia de los sistemas de actuación. El hecho de que las hipótesis sobre la competencia y la actuación puedan presentarse y evaluarse con autonomía iría en contra de escépticos como Geller que entienden que no habría razones de peso para seguir manteniendo la distinción misma entre competencia y actuación.

Conclusión

Según el enfoque arquitectural, la competencia sería el estudio del lenguaje en tanto conjunto de *outputs*, el par (π, λ) , que sirven de manera óptima como instrucciones para los sistemas de actuación. Por su parte, la actuación sería el estudio del lenguaje en tanto convergencia de los *outputs* con otros sistemas que no son específicos del lenguaje. Este enfoque dejaría de lado factores epistémicos del lenguaje. Siguiendo a Collins, he querido abandonar la manera epistémica de entender la facultad del lenguaje. Podrían aducirse aún más razones en su contra. De acuerdo a la tradición analítica, el conocimiento puede ser proposicional (saber-que) o disposicional (saber-cómo). Teniendo esta distinción en mente, podría afirmarse que, según el primer tipo de conocimiento, Juan sabe que la capital de Francia es París, y de acuerdo al segundo tipo de conocimiento, Juan sabe cómo hacer carbonada criolla. Sin embargo, no podríamos decir que Juan sabe hablar español en ninguno de los sentidos anteriores, dado que el dominio que tiene Juan del español no constituye una habilidad ni un tipo de conocimiento al que el sujeto accede de manera consciente y del cual el sujeto pueda dar una justificación. Juan no tendría ningún tipo de relación epistémica con el español que habla.

Si Chomsky usa el término “conocimiento” lo hace de una manera meramente informal. Para divorciarse de la noción de “conocimiento” y las propiedades que tradicionalmente se



le han imputado, Chomsky (1983) acuña un nuevo término: “cognocer”. Así, la lengua-I se “cognoce” y esto implica que no hay ningún tipo de relación epistémica de un sujeto respecto de este cuerpo de estructuras gramaticales.

Bibliografía

- Chomsky, Noam** (1995a) *El programa minimalista*, Madrid, Alianza.
- (1995b) “Language and Nature”, *Mind* 104, 1-61.
- (1983) *Reglas y representaciones*, México, FCE.
- (1965) *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Collins, John** (2009) “The Perils of Content”, *Croatian Journal of Philosophy* vol. IX, No. 27
- (2004) “The Faculty Disputes”, *Mind and Language* 19, 503-533.
- Ezquerro, Jesús** (2007) “Teorías de la arquitectura de lo mental”, en F. Broncano (ed.) *La mente humana*, Madrid, Trotta, pp. 97-150
- Geller, Emma** (2011) “Competence vs. Performance” (ms.)
- Jackendoff, Ray** (2003) *Foundations of Language*, Oxford, OUP.
- Matthews, Robert** (2008) “Epistemic heresies: reply to John Collins’ Redux,” *Croatian Journal of Philosophy*, 8, 45–56.
- (2007) *The Measure of Mind*, Oxford, Oxford University Press.



Pluralismo de conceptos y arquitectura cognitiva

Sabrina Haimovici

shaimovici@filo.uba.ar

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Resumen

Según las teorías pluralistas de conceptos, cada categoría puede estar representada por una multiplicidad de estructuras conceptuales de distinto tipo. Algunas teorías postulan un pluralismo de estructuras semánticas y proponen que los conceptos pueden estar estructurados como prototipos, conjuntos de ejemplares y teorías; mientras que otras proponen un pluralismo de vehículos y sostienen que los conceptos pueden estar vehiculados tanto por representaciones modales o perceptivas como por representaciones amodales o simbólicas. En este trabajo analizo los compromisos arquitecturales que debe asumir una propuesta pluralista que postula tanto una multiplicidad de estructuras semánticas como de vehículos y propongo articular una propuesta de este tipo con una versión de arquitectura cognitiva de procesamiento dual.

Palabras clave: conceptos / representaciones mentales / procesamiento conceptual



1. Introducción

Dentro del enfoque que postula que los conceptos son representaciones mentales, i.e. particulares mentales físicamente instanciados, diversas teorías contemporáneas adoptan un enfoque pluralista, según el cual cada categoría puede estar representada por una multiplicidad de estructuras conceptuales de distinto tipo. Estas teorías sostienen que hay distintos tipos de estructuras conceptuales correferenciales que resultan independientes entre sí en relación al acceso y el procesamiento en tareas cognitivas tales como la categorización y la combinación de conceptos (Machery, 2009; Margolis y Laurence, 2003; 2010; Prinz, 2002; Weiskopf, 2009).¹ Las representaciones mentales poseen propiedades semánticas y sintácticas o formales. Estas propiedades corresponden, respectivamente, al contenido intencional de las representaciones, i.e. aquello que los conceptos representan, y a su vehículo o formato, i.e. aquello que porta las propiedades semánticas. Una teoría de conceptos puede adoptar un enfoque pluralista con respecto a la estructura semántica de los conceptos, a sus vehículos o ambas.

La mayoría de las teorías pluralistas propone un pluralismo semántico y sostiene que el contenido conceptual puede estar estructurado de formas diversas. Estas teorías acuerdan en general en la existencia de tres tipos fundamentales de estructuras semánticas: prototipos –i.e. conjuntos de rasgos que codifican propiedades estadísticas de las instancias de las categorías, principalmente representaciones de rasgos típicos, salientes o diagnósticos de los miembros de una categoría–, conjuntos de ejemplares –i.e. conjuntos de representaciones de instancias particulares de las categorías– y teorías –i.e. representaciones de conocimiento que resulta explicativo de las características de los miembros de las categorías, en particular rasgos causalmente relacionados, esencias ocultas e información específica de dominio.

Algunos autores adoptan un enfoque pluralista en relación a los vehículos conceptuales y sostienen que los conceptos pueden tener un formato o vehículo tanto

¹ Si bien Machery (2009) adopta un enfoque eliminativista con respecto al término “concepto”, defiende la hipótesis de la heterogeneidad, según la cual una categoría puede ser representada por una pluralidad de estructuras conceptuales diferentes. En este sentido, comparte una de las tesis centrales del pluralismo. Prinz (2002), por otra parte, sostiene que la clase de los conceptos es homogénea en tanto todos los conceptos son representaciones perceptivas o copias de ellas y tienen en consecuencia el mismo tipo de vehículo. Sin embargo, al igual que Machery, Prinz adhiere a una forma de pluralismo, puesto que afirma que los conceptos pueden tener distintos tipos de estructura semántica interna.

modal como amodal (Carey, 2009; Dove, 2009; Weiskopf, 2010).² Según la caracterización de Prinz (2002), las representaciones modales son los *outputs* de los sistemas perceptivos, i.e. cada sistema tiene su propio conjunto de representaciones y operaciones distintivas, una vía neural independiente y responde a una clase de *input* específica –e.g. mientras que la visión responde a longitudes de onda lumínica, el olfato responde a las formas de las moléculas. Los símbolos amodales, en cambio, son representaciones cuyas estructuras internas “no guardan correspondencia con los estados que las produjeron” (Barsalou, 1999, p. 578). Se trata de símbolos en un sistema interno de representaciones, análogo a un lenguaje natural (Fodor, 1975; 1999).

En este trabajo sugiero una combinación de ambas formas de pluralismo, i.e. una versión de pluralismo tanto de estructuras semánticas como de vehículos. Ahora bien, como sostendré en §2, la postulación de una multiplicidad de estructuras y vehículos distintos acarrea una multiplicidad de distintos tipos de procesos que operan sobre ellos. Sugeriré qué tipo de arquitectura cognitiva resulta adecuada para explicar la articulación entre los distintos tipos de estructuras semánticas, vehículos conceptuales y procesos correspondientes a cada uno. Sostendré, en §3, que una propuesta pluralista de este tipo se puede combinar con una arquitectura de procesamiento dual, en la cual se postulan dos sistemas relativamente independientes que subyacen a una determinada capacidad cognitiva y pueden conducir a patrones de desempeño distintivos.

Propondré adoptar la versión de Sloman (1996; 2014), según la cual cada uno de los sistemas se caracteriza por tener representaciones en un formato particular y un tipo específico de procesamiento. Sugeriré, en función del tipo de procesamiento característico propuesto para cada tipo de estructura y de vehículo, qué tipos de estructuras conceptuales corresponderían a cada sistema.

2. Distintos tipos de representaciones y distintos tipos de procesos

Los modelos de procesamiento que proponen los principales defensores de cada tipo de estructura semántica indican que sobre distintos tipos de estructura operan distintos tipos de procesos. Por ejemplo, la categorización por medio de prototipos o

² Me concentraré aquí en las teorías que proponen que tanto los vehículos modales como los amodales pueden activarse independientemente para representar una categoría y no en aquellas que postulan que se necesitan ambos tipos de representaciones en conjunto (e.g. Reilly *et al.* 2014, Zwaan 2014).

ejemplares consiste en una función que compara similitudes entre rasgos y determina la pertenencia a una categoría si se supera cierto umbral (Hampton, 1995; Smith y Osherson, 1989; Tversky, 1977), mientras que la categorización por medio de teorías consiste en una inferencia a la mejor explicación que asigna una instancia a la categoría cuyos principios causales explican mejor los rasgos de la instancia en cuestión (Rips, 1989).

De manera análoga, la postulación de distintos tipos de vehículos conceptuales acarrea distintos tipos de procesamiento. En el caso de las representaciones amodales, la adquisición de conceptos se produce por operaciones de transducción desde cada uno de los formatos de los sistemas perceptivos a una suerte de código común de la mente. Según esta perspectiva, los procesos de pensamiento conceptual consisten en transiciones causales entre los símbolos de ese código, que son sensibles a la forma de las representaciones y que preservan el contenido (Fodor, 1975). En el caso de las representaciones modales, en cambio, la adquisición de conceptos consiste en el registro de patrones de activación multimodales –i.e. de múltiples sistemas perceptivos– que pasan a estar bajo control del organismo para su posterior reactivación. Los procesos de pensamiento consisten en la reactivación de tales patrones y, en ese sentido, son simulaciones de los estados perceptivos que los hubieran ocasionado (Barsalou, 1999; Prinz, 2002). Según esta propuesta, al pensar en una categoría se reactivan estados neuronales que simulan los estados modales que ocurrirían en interacciones con miembros de esa categoría.

Esta multiplicidad de procesos sugiere que la mente cuenta con distintos sistemas, cada uno identificado por un tipo de representaciones y procesos característicos. En la próxima sección sostendré que a nuestras capacidades conceptuales subyacen dos tipos principales de sistemas, uno modal y otro amodal y que, en consecuencia, una propuesta pluralista que incorpora tanto una multiplicidad de estructuras semánticas como de vehículos resulta compatible con una arquitectura dual, tal como las postuladas por las teorías de procesos duales para explicar otras capacidades cognitivas, como el razonamiento o los juicios morales.

3. Una arquitectura dual

Las arquitecturas duales se han propuesto para explicar capacidades cognitivas diversas, tales como el razonamiento (Evans, 2003; Sloman, 1996; Stanovich, 2004), los juicios morales (Cushman y Greene, 2012), la cognición numérica



(Carey, 2009; Feigenson, Dehaene y Spelke, 2004) y la categorización (Sloman, 1996), entre otras. En general, las distintas propuestas se han desarrollado para explicar fenómenos que parecen revelar una competencia o conflicto entre dos sistemas relativamente independientes, que permiten llevar a cabo una determinada capacidad cognitiva de modos distintos. Así, las distintas propuestas coinciden en postular dos sistemas cognitivos distintos, el sistema 1 y el sistema 2, cada uno con un tipo característico de mecanismo, que pueden operar simultáneamente para llevar a cabo una determinada tarea.

Si bien se han ofrecido distintas caracterizaciones de los dos sistemas, es posible establecer ciertos rasgos centrales de cada uno de ellos en los que la mayoría de las teorías acuerdan. Uno de los sistemas es automático y poco demandante de los recursos computacionales, mientras que el otro está internamente controlado y es computacionalmente demandante (Evans y Stanovich, 2013). Más allá de estas características centrales de uno y otro sistema, según la propuesta de Sloman (1996, 2014), los dos sistemas se pueden distinguir por el tipo de vehículo sobre el que opera cada uno y los tipos de procesos que los caracterizan. Este último tipo de propuesta resulta adecuada para dar cuenta de la articulación entre los distintos tipos de estructura semántica y vehículos postulados por las teorías pluralistas.

Según Sloman, mientras que el sistema 1 es fundamentalmente asociativo y sus operaciones reflejan similitud y estructura espacio-temporal, el sistema 2 es simbólico y opera a partir de reglas formales sensibles a la estructura sintáctica. Así, el sistema 1 opera sobre procesos de tipo asociativo, que registran regularidades estadísticas y establecen generalizaciones a partir de ellas, así como comparaciones de similitud entre situaciones o instancias nuevas y experiencias pasadas. El sistema 2, en cambio, lleva a cabo procesos de transiciones formales o aplicación de reglas formales, que se basan en principios lógicos y relaciones causales. Ambos tipos de procesos involucran medios representacionales distintos. Los primeros, redes de representaciones asociadas (patrones de rasgos asociados) y los segundos representaciones simbólicas. De este modo, los procesos sobre representaciones modales corresponderían al sistema 1 y los procesos sobre representaciones amodales al sistema 2.

En función del tipo de procesamiento característico de cada uno de los sistemas, se puede clasificar los distintos tipos de estructuras semánticas como parte del sistema modal o el amodal y así establecer una articulación entre el pluralismo de estructuras semánticas y el pluralismo de vehículos. Los prototipos y los ejemplares, corresponderían al sistema 1, dado que los procesos que operan sobre ellos son de tipo asociativo, se basan en generalizaciones estadísticas y consisten fundamentalmente en



el cómputo de similitudes entre rasgos superficiales. Las teorías, en cambio, corresponderían al sistema 2, por un lado, dadas las dificultades para representar relaciones causales en vehículos modales, y, por otro lado, debido a que los procesos propuestos no dependen de la similitud ni de la asociación.

Este tipo de arquitectura ofrece los recursos para explicar los factores contextuales de los cuales depende el uso de distintos tipos de estructuras semánticas. Las arquitecturas duales distinguen fundamentalmente entre dos tipos de sistemas o procesos, pero también postulan distintos subsistemas dentro de cada tipo. En este sentido, son compatibles con las que Machery (2009) llama “teorías de procesos múltiples”, y no se limitan a la postulación de dos procesos únicos subyacentes a cada capacidad cognitiva.

Esta propuesta ofrece dos ventajas principales. Por un lado, la adopción del pluralismo tanto semántico como de vehículos permite abarcar distintas estructuras disponibles que cuentan con apoyo empírico en una teoría integradora, sin por esto perder la especificidad explicativa de cada una. Por otro lado, la adopción de una arquitectura dual ofrece la posibilidad de integrar explicaciones de distintas capacidades cognitivas en un marco teórico unificado.

4. Conclusiones

En este trabajo sugerí cómo combinar una propuesta pluralista de conceptos que postula tanto una multiplicidad de estructuras semánticas como una de vehículos, con una arquitectura de tipo dual que distingue dos sistemas subyacentes a las capacidades conceptuales. Sugerí qué combinaciones de estructura interna y vehículo parecen más adecuadas, en función de una propuesta de arquitectura cognitiva dual que distingue dos sistemas en términos del tipo de procesamiento característico de cada uno. Este tipo de propuesta ofrece una visión convergente con teorías que provienen de otros ámbitos de la ciencia cognitiva, y, en consecuencia, la posibilidad de integrar explicaciones de las capacidades conceptuales con explicaciones de otras capacidades cognitivas en un mismo marco teórico.



Bibliografía

- Barsalou, Lawrence** (1999): "Perceptual Symbol Systems", *Behavioral & Brain Sciences*, 22, 577-660.
- Carey, Susan** (2009): *The origin of concepts*, Oxford, Oxford University Press.
- Cushman, Fiery y Greene, Joshua** (2012): "Finding faults: How moral dilemmas illuminate cognitive structure", *Social Neuroscience*, 7(3), 269-279.
- Dove, Guy** (2009): "Beyond perceptual symbols: A call for representational pluralism", *Cognition*, 110, 412-431.
- Evans, Jonathan** (2003): "In two minds: dual-process accounts of reasoning", *TRENDS in Cognitive Sciences*, 17, 454-459.
- (2008): "Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition", *Annual Review of Psychology*, 59, 255-278.
- Evans, Jonathan y Stanovich, Keith** (2013): "Dual Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate", *Perspectives on Psychological Science*, 8(3), 223-241.
- Feigenson, Lisa, Dehaene, Stanislas y Spelke, Elizabeth** (2004): "Core systems of number", *TRENDS in Cognitive Science*, 8, 307-314.
- Fodor, Jerry** (1975): *The language of thought*, New York, Thomas Y. Crowell Company.
- (1999): *Conceptos*, trad. de Liza Skidelsky, Barcelona, Gedisa.
- Hampton, James** (1995): "Testing the prototype theory of concepts", *Journal of Memory and Language*, 34, 686-708.
- Machery, Edouard** (2009): *Doing without Concepts*, Oxford, Oxford University Press.
- Margolis, Eric y Laurence, Stephen** (2003): "Concepts" en Stich, Stephen y Ted Warfield (eds.): *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- (2010): "Concepts and theoretical unification", *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 219-220.
- Prinz, Jesse** (2002): *Furnishing the Mind: Concepts and their Perceptual Basis*, Cambridge, MIT Press.
- Reilly, Jamie, Harnish, Stacy, Garcia, Amanda, Hung, Jinyi, Rodriguez, Amy y Crosson, Bruce** (2014): "Lesion symptom mapping of manipulable object naming in nonfluent aphasia: Can a brain be both embodied and disembodied?", *Cognitive Neuropsychology*, 31, 287-312.



- Rips, Lance** (1989): "Similarity, typicality, and categorization", en Vosniadou, Stella y Ortony, Andrew (eds.): *Similarity and analogical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sloman, Steven** (1996): "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning", *Psychological Bulletin*, 119, 3-22.
- (2014): "Two Systems of Reasoning: An update", en Sherman, Jeffrey, Gawronski, Bertram y Trope, Yaacov (eds.), *Dual process theories of the social mind*, New York, Guilford Press.
- Smith, Edward y Osherson, Daniel** (1989): "Similarity and decision making", en Vosniadou, Stella y Ortony, Andrew (eds.): *Similarity and analogical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stanovich, Keith** (2004): *The Robot's Rebellion*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Tversky, Amos** (1977): "Features of similarity", *Psychological Review*, 84, 327-352.
- Weiskopf, Daniel** (2009): "The plurality of concepts", *Synthese*, 169, 145-173.
- (2010): "The theoretical indispensability of concepts", *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 228-229.
- Zwaan, Rolf** (2014): "Embodiment and language comprehension: reframing the discussion", *Trends in Cognitive Sciences*, 18, 229-234.



Insuficiencia de la distinción analógico/digital para diferenciar el contenido no-conceptual del contenido conceptual

Nicolás Alejandro Serrano

nicolas.a.serrano@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas (CONICET), Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”.

Resumen

En este trabajo analizo el uso que suele hacerse de la distinción entre codificación analógica y digital propuesta por Dretske (1981) en el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas acerca del tipo de contenido de la experiencia perceptiva. Ofrezco dos razones por las cuales considero que las distinciones entre tipos de contenido y formato de codificación son independientes entre sí, y muestro tal independencia ofreciendo un posible ejemplo de contenido conceptual codificado analógicamente.

Palabras Clave: contenido no-conceptual / codificación analógica / codificación digital / percepción / experiencia perceptiva



Tipos de contenido y teoría informacional

En el debate entre conceptualistas (e.g. McDowell 1994, 2009, Brewer 1999, 2005, Byrne 2005) y no-conceptualistas (e.g. Peacocke 1992, 2001, Crane 1988, Bermúdez 1994, 2007, Heck 2000) acerca del tipo de contenido de la experiencia perceptiva, existe una interpretación estándar de Dretske (1981) según la cual este autor propone que el contenido de la experiencia perceptiva es de tipo no-conceptual. Esta interpretación parte de señalar que Dretske entiende al contenido conceptual como el contenido semántico de estructuras informacionales completamente digitalizadas, mientras que sostiene que la experiencia perceptiva debe ser entendida como una señal con contenido informacional codificado analógicamente. Luego, en tanto el contenido conceptual está digitalmente codificado y el contenido de la experiencia perceptiva está codificado en forma analógica, este último contenido (el de la experiencia perceptiva) debe ser entendido como distinto al conceptual, i.e. *no-conceptual*.

Si bien concuerdo en que esta interpretación recoge adecuadamente los intereses y objetivos de Dretske (1981), dedicaré este trabajo a intentar mostrar que la distinción analógico/digital es incapaz de cumplir la función que generalmente se le atribuye en el debate respecto al tipo de contenido de la experiencia perceptiva. Es decir, la de fundamentar una posición no-conceptualista y la de servir de herramienta para diferenciar entre contenidos de tipo conceptual y no-conceptual. En síntesis considero que, por fructífera que tal distinción pudiese resultar para las aplicaciones estándar de la teoría matemática de la información y/o el proyecto semántico dretskeano, la distinción analógico/digital no resulta relevante para diferenciar los tipos de contenido de los que se ocupa este debate. Las razones de ello son dos: (i) cierta relatividad inherente a la forma en que Dretske (1981) plantea la distinción analógico/digital, y (ii) la falta de distinción entre “tipos de información” al interior de la teoría matemática de la información.

Respecto a (i), resulta necesario analizar las definiciones ofrecidas por el autor para el esclarecer en qué sentido considero que estas acarrearán cierto aspecto relativo. Según Dretske, una señal porta digitalmente la información *O es P* siempre y cuando no porte ninguna otra información acerca de *O*, que no se encuentre anidada en su ser *P*. A su vez, se dice que la información *X*, portada por la señal *S*, está anidada en la información *Y*, si y solo si, *S* no puede portar *Y* sin portar *X* (lo cual puede deberse a razones nómicas, tanto como conceptuales). En el caso en que una señal porte la información *O es P* de un modo que no se adecue a la definición anterior, tal información se encontrará codificada analógicamente. Esto significa que, si se tiene en cuenta una



determinada señal con todo el contenido informacional que porta, tal contenido deberá considerarse como analógico o digital dependiendo de cuál sea el O que se esté tomando en consideración. Un ejemplo servirá para esclarecer este punto.

Tómese por caso el ejemplo ofrecido por Dretske (1981, p. 185) de un hombre que lee en el diario que Elmer ha muerto. Según Dretske, el contenido *Elmer ha muerto* se encuentra digitalmente codificado en la experiencia perceptiva del sujeto, por ser el contenido más específico acerca de Elmer que figura en ella. Aquí, el contenido “más específico acerca de O” será aquel que no se encuentre anidado en ningún otro contenido acerca de Elmer transmitido por la misma señal. Sin embargo, *Elmer ha muerto* no constituye el contenido digital de la experiencia perceptiva *per se*. El contenido digital de tal experiencia perceptiva “solamente podría ser expresado por una oración compleja que describa la detallada apariencia de la página del diario.” (Dretske 1981, p.185, mi traducción). Uno podría incluso expandir esta descripción ofrecida por Dretske: el contenido digital de la experiencia perceptiva *per se* solamente podrá estar expresado por una oración que describa detalladamente toda la información que el sujeto percipiente de hecho procesa durante su experiencia perceptiva. Tal descripción incluirá, sin lugar a dudas, la pormenorizada apariencia del diario. Pero también deberá incluir otros contenidos informacionales que forman parte de la experiencia perceptiva del sujeto, tales como (*ex hypotesi*) el contenido informacional de que Elmer ha muerto.

Nótese como, al realizar tal descripción detallada de la experiencia perceptiva, el O que se está teniendo en cuenta ha dejado de ser Elmer. La compleja descripción que Dretske menciona ya no será acerca de Elmer, sino acerca de lo que el sujeto percipiente experimenta. Tal descripción deberá incluir el contenido informacional *Elmer ha muerto*, ya que este forma parte del contenido informacional de su experiencia perceptiva. Pero, entonces, el contenido *Elmer ha muerto* ya no podrá considerarse como digitalmente codificado. Esto se deberá a que, al momento de dar una descripción completa de lo que el sujeto percipiente experimenta, este pasa a ocupar la O en la definición ofrecida. Y el contenido informacional *Elmer ha muerto*, incluso siendo el más específico acerca de Elmer, se encontrará anidado en otro contenido informacional más preciso acerca de lo que lo que el sujeto percipiente, O, experimenta (i.e. la mencionada descripción completa de su experiencia perceptiva).

Esto parece implicar que un mismo contenido informacional (i.e. que *Elmer ha muerto*) portado por una misma señal (i.e. la experiencia perceptiva del sujeto que mira el diario) puede considerarse como analógica o digitalmente codificado, dependiendo de qué perspectiva de análisis se adopte (i.e. como se caracterice al ocupante de la “O”



durante el análisis). Y es importante resaltar que no se trata aquí de dos contenidos informacionales diferentes, o dos señales distintas, sino que siempre se habla sobre el modo en que la experiencia perceptiva de un sujeto S, en un tiempo t, codifica la información de que Elmer ha fallecido. Si se toma en consideración el contenido de la experiencia perceptiva *per se* del sujeto, entonces el contenido estará analógicamente codificado. Si, en cambio, se toma en consideración lo que aquella experiencia perceptiva transmite acerca de Elmer, entonces el contenido se encontrará digitalmente codificado. Esto parece implicar un cierto matiz relativo en la distinción entre formatos de codificación, que no se condice con la distinción entre tipos de contenidos que interesa al debate acerca de la percepción (i.e. conceptual y no-conceptual).

Este es el caso, especialmente, si se desea incluir el presente debate acerca del contenido de la experiencia perceptiva en el marco de la filosofía de las ciencias cognitivas, con la intención de recoger una distinción real entre tipos de estados cognitivos que pueda resultar provechosa para su investigación empírica. Se podría señalar, por ejemplo, que parece ser un presupuesto estándar en la filosofía de las ciencias cognitivas que, sean lo que sean los conceptos, estos deben encontrarse físicamente instanciados en el organismo del sujeto percipiente de alguna forma (Fodor 1975, Margolis y Laurence 2007). Luego, sea lo que sea el contenido conceptual, tal contenido utilizará y dependerá de tal instanciación física de los respectivos conceptos. El contenido no-conceptual, en cambio, no debería depender de la instanciación física de conceptos. ¿Por qué habría de hacerlo, si no se encuentra constituido por conceptos? Pero entonces, desde un marco teórico como este, habría determinados hechos físicos, ajenos a los intereses pragmáticos de cualquier investigador, que serían determinantes para decidir si el contenido Elmer ha muerto de la experiencia perceptiva del sujeto es conceptual o no-conceptual. Y, si mi análisis del caso de Elmer ha muerto es mínimamente acertado, esto parece romper cualquier analogía que la distinción conceptual/no-conceptual pueda tener con la distinción digital/analógico.

Considérese ahora la razón (ii), es decir, aquella relacionada con el tipo de información. La teoría matemática de la información, al menos en la forma en que Dretske (1981) la reconstruye, no distingue entre distintos “tipos” de contenido. Por el contrario, la teoría matemática de la información adquiere su enorme rango de aplicación precisamente debido a que no distingue entre tipos de información. Tanto el enunciado de un narrador, como los aros del árbol, como las arrugas de mis manos o el contenido de mis creencias, portan para esta teoría exactamente el mismo tipo de “cosa”: información. En línea con ello, Dretske (1981) consistentemente caracteriza los procesos involucrados en la digitalización de la información analógica como procesos



de “selección y pérdida de información”, y no como procesos en los cuales la información sufra alguna forma de modificación en su tipo y/o contenido. Estas consideraciones ofrecen, a mi parecer, razones adicionales para considerar que la distinción entre codificación analógico/digital, por fructífera que pueda resultar para determinadas aplicaciones de la teoría matemática de la información, no resultan relevantes para distinguir entre los tipos de contenido que interesan al debate acerca del tipo de contenido de la experiencia perceptiva.

Contenido conceptual codificado analógicamente

Partiendo de estas dos razones, considero que puede mostrarse la insuficiencia de la distinción analógico/digital para distinguir entre tipos de contenido apelando al análisis de un ejemplo: el caso del robín americano. Como bien destaca Dretske (1981, pp.218-219), toda señal que porte el contenido informacional *O es un robín americano* portará también el contenido informacional *O es un ave*. Esto se debe a que, en la medida en que los robines americanos son una especie de ave, siempre que algo sea un robín americano ese algo también será un ave. Dretske introduce la noción de “digitalización completa”, en parte, para explicar cómo es que un individuo puede creer que *O es un robín americano* sin creer que *O es un ave*, a pesar de que toda estructura que porte el primer contenido informacional necesariamente porta el segundo. Pero piénsese ahora el caso en que el sujeto *S* posee tanto el concepto *ROBIN AMERICANO* como el de *AVE*. Más aún, imagínese que *S* está contando la cantidad de aves que hay en un zoológico y que, viendo una pequeña sombra en una jaula, le pregunta a un compañero “¿Qué es eso?”, a lo que su compañero responde “Eso es un robín americano”. En una situación de este tipo, *S* sería capaz de extraer de la señal informacional emitida por su compañero el contenido *Esto es un ave*. En efecto, y como se vio más arriba, tal contenido está necesariamente anidado en la respuesta que el compañero de *S* emite.

Sin embargo, en tanto anidado en un contenido más específico, el contenido *Esto es un ave* no ha sido el contenido digital, ni el completamente digital, de la señal que emitió su compañero. Tampoco ha sido el contenido digital, ni completamente digital, de la experiencia perceptiva que *S* tiene al oír la respuesta de su compañero. Tampoco es el contenido digital, ni completamente digital, de la creencia (“Eso es un robín americano”) que *S* forma inmediatamente al escuchar la respuesta de su compañero. Desde cualquiera de estas tres perspectivas, el contenido *Esto es un ave* es un



contenido informacional que se encuentra anidado en otro contenido informacional más específico acerca de la pequeña sombra que está en la jaula. Esto significa que, desde cualquiera de estas perspectivas, la estructura informacional en cuestión portará información adicional (i.e. ser un robín americano) acerca de O (i.e. la sombra en la jaula) que no se encuentra anidada en su *ser P* (i.e. ser un ave). Lo cual a su vez significa que *Esto es un ave*, si bien es un contenido informacional portado por cada una de estas estructuras, no es ni el contenido digital, ni el contenido completamente digital, de ninguna de ellas. Es, en cambio, un contenido informacional *analógicamente* codificado en cada una de ellas.

Ahora bien, S puede, a partir de la respuesta de su compañero, formar una creencia con el contenido *Eso es un robín americano*, y deducir a partir de ella que hay un ave más de las que había contado. Tanto la deducción, como la formación de creencias, son procesos paradigmáticamente conceptuales que se realizan sobre la base de contenidos de tipo conceptual. Dretske acepta esto (1981, p.214), y trata además a las creencias como un tipo particular de estructura con contenido informacional. Luego, en tanto el contenido informacional *Esto es un ave* se encuentra analógicamente anidado en el contenido informacional de la creencia “Esto es un robín americano”, y en tanto se acepta que las creencias tienen contenidos de tipo conceptual, entonces, el contenido *Esto es un ave* deberá ser (al menos en el caso del sujeto S, que posee tanto el concepto AVE como el concepto ROBIN AMERICANO) un contenido tanto *analógico* como *conceptual*. Podría objetarse que *Esto es un ave* es de hecho un contenido completamente digital, i.e. el contenido completamente digital de la creencia que S termina formándose al final de todo este proceso. Pero esto, si bien es cierto, no parece ser lo importante para el punto en cuestión. Lo importante es que S, poseyendo tanto el concepto AVE como el concepto ROBIN AMERICANO, puede formar una creencia con el contenido “Eso es un robín americano” y que, al hacerlo, desarrollará una estructura informacional en la cual el contenido informacional *Eso es un ave* será tanto analógico como conceptual.

Dretske mismo analiza este tipo de casos, pero concentrándose en acomodar en su teoría semántica la no-trivialidad cognitiva que los caracteriza. Es decir, Dretske se focaliza en explicar por qué resulta cognitivamente significativo descubrir que los robines americanos son aves, incluso cuando todo robín sea necesariamente un ave y toda señal que transmita la información de que O es un robín transmite la información de que O es un ave. Esto lleva a Dretske a concentrarse en un caso opuesto al que utilizo como ejemplo, i.e. un caso en el cual S posee el concepto ROBIN AMERICANO pero *no* posee el concepto AVE. Según Dretske, en ese tipo de casos es necesario investigar la



relación entre los robines americanos y las aves, no para conseguir información adicional, sino para modificar las propias estructuras cognitivas. Es decir, para modificar qué conceptos emplea el sujeto a la hora de codificar una determinada señal informacional:

En este sentido, la investigación puede ser necesaria para solucionar lo que básicamente es un problema de *codificación*: el problema, en términos generales, de determinar qué estructuras cognitivas (si es que alguna) codifican la información que ya está codificada, o bien en forma completa o bien solo en parte, por otras estructuras cognitivas. (Dretske 1981, p.219, mi traducción)

Pero el caso que encuentro realmente interesante es aquel en el cual el sujeto posee *ambos* conceptos. Es en esos casos, cuando el sujeto codifica simultáneamente que O es un robín y que O es un ave, y lo hace en base a los conceptos que posee, sus creencias parecen tener contenidos informacionales que serán tanto analógicos como conceptuales.

Conclusión

De esta forma, parece seguirse que el contenido informacional puede ser tanto analógico como conceptual. Parece adecuado concluir que los diferentes formatos de codificación no reflejan ninguna diferencia respecto a los tipos de contenido que son relevantes para el debate acerca del tipo de contenido de la experiencia perceptiva. Esto, naturalmente, no implica que tal distinción entre formatos de codificación no pueda ser de gran importancia y utilidad para la teoría semántica de la información. Pero sí implicaría que tal distinción es no resulta útil para el debate entre conceptualistas y no-conceptualistas acerca del contenido de la experiencia perceptiva.¹

¹ Agradezco a los miembros del Grupo de Investigación en Cognición, Lenguaje y Percepción (CLP), por sus sustantivas críticas y estimulantes discusión durante el desarrollo y exposición de este trabajo.



Bibliografía

- Bermúdez, J.**, (1994). "Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Representational Content", en Gunther, Y., H., (Ed.), *Essays on Nonconceptual Content* (2003), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, pp. 293-307.
- Bermúdez, J.**, (2007). "What Is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content?", *Noûs*, Vol. 41, Suplemento: Philosophical Perspectives, 21, *Philosophy of Mind*, pp. 55-72.
- Brewer, B.**, (1999). *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Brewer, B.**, (2005). "Perceptual experience has conceptual content", en E. Sosa y M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell, pp. 217-230.
- Byrne, A.**, (2005). "Perception and Conceptual Content", en E. Sosa y M. Steup (Eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Oxford, Blackwell, pp. 231-250.
- Crane, T.**, (1988). "The Waterfall Illusion", en Gunther, Y., H., (Ed.), *Essays on Nonconceptual Content* (2003), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, pp. 231-236.
- Dretske, F.**, (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, The MIT Press.
- Fodor, J.**, (1975). *The Language of Thought*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Heck, R., G.**, (2000). "Non-Conceptual Content and the 'Space of Reasons'", *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 4, pp. 483-523.
- Margolis E., y Laurence S.**, (2007). "The Ontology of Concepts—Abstract Objects or Mental Representations?", *Noûs*, Vol. 41, No. 4, pp. 561-593.
- McDowell J.**, (1994). *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- McDowell J.**, (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Peacocke, C.**, (1992). "Scenarios, Concepts, and Perception", en Gunther, Y., H., (Ed.), *Essays on Nonconceptual Content* (2003), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, pp. 107-132.
- Peacocke, C.**, (2001). "Does Perception Have a Nonconceptual Content?", *The Journal of Philosophy*, Vol. 98, No. 5, pp. 239-264.



La "Teoría de la Mente" como conceptos y procesos cognitivos

Fernanda Velázquez Coccia
fernandavelaz@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Se ha sugerido la comprensión temprana de las creencias falsas en niños preverbales, que se contrapone con la evidencia de que los niños adquieren la comprensión mentalista alrededor de los 4 años. El sistema de doble proceso de *mindreading* se postula para dar cuenta de esta discrepancia. En este trabajo presentaré los argumentos en los que se basa esta propuesta, e intentaré mostrar que el concepto de creencia a la base de la misma es robusto en comparación con otra noción plausible, según la cual, las creencias se pueden procesar de manera rápida y eficiente. Si el procesamiento eficiente de las creencias es posible, la propuesta de sistema doble se debilita.

Palabras clave: creencias/ *mindreading*/ tarea de falsa creencia



1. Introducción

Recientemente, se ha sugerido la comprensión temprana de las creencias falsas en niños prelingüísticos (e.g. Onishi & Baillargeon 2005; Surian *et al.* 2007), que se contraponen con la evidencia de que los niños se desempeñan exitosamente en tareas de falsa creencia (TFC) a partir de los 4 años (Wellman *et al.* 2001; Wimmer & Perner 1983). El sistema doble de *mindreading* se postula para dar cuenta de esta discrepancia (Apperly & Butterfill 2009; Butterfill & Apperly 2013)¹. En la sección 2, presentaré la cuestión de *mindreading* temprano y la propuesta de sistema doble. En la sección 3, explicitaré los argumentos en los que se basa la postulación de un sistema doble. En la sección 4, intentaré mostrar que el concepto de creencia a la base de esta propuesta es robusto en comparación con otra noción según la cual las creencias se pueden procesar de manera rápida y eficiente. Según esta otra noción, los argumentos que brindan sostén a la propuesta de sistema doble se debilitan y, en consecuencia, ésta resulta insatisfactoria.

2. Las capacidades mentalistas tempranas

En el estudio seminal de Onishi & Baillargeon (2005), los niños preverbales miran a un participante esconder un juguete en una caja que está adyacente a otra. Luego, se mueve el juguete a la otra caja según dos condiciones. En una condición, el participante puede ver el movimiento del juguete. En la otra condición, el participante no puede ver el movimiento porque su visión está ocluida. Usando el método de violación de las expectativas, se observa que los niños de 15 meses miran por más tiempo en dos casos. Primero, cuando el participante no ha visto el cambio de lugar del juguete y, sin embargo, lo busca en la caja correcta (ubicación actual del juguete). Segundo, cuando el participante ha visto el cambio de lugar y, sin embargo, busca el juguete en la caja incorrecta. Se ha interpretado que estos resultados sugieren que los niños preverbales se forman expectativas respecto del comportamiento del participante en base a la creencia que éste posee acerca de la

¹ Desde una perspectiva empírica, se utiliza el término "*mindreading*", así como el término "Teoría de la Mente", para aludir a la capacidad de atribuir estados mentales a otras personas. A diferencia del último, el primero no sugiere un proceso de teoría subyacente a la capacidad mentalista. En virtud de su neutralidad, utilizaré "*mindreading*".



ubicación del juguete. Cuando el participante no busca el juguete según sus creencias, las expectativas de los niños se frustran y miran prolongadamente tales eventos.

Según esta interpretación, los niños preverbales comprenden las creencias porque ya poseen el concepto de creencia, puesto a disposición por un módulo (o módulos) antes de que se hayan desarrollado las capacidades de procesamiento general que les permitirían construir los conceptos mentalistas (Leslie 1994; Onishi & Baillargeon 2005). Otros consideran que el desempeño de los niños preverbales se puede explicar sin apelar a la posesión del concepto de creencia. Es posible que los niños preverbales se desempeñen exitosamente en tareas de falsa creencia (TFC) no verbal, como la mencionada, en virtud de una gran habilidad para "leer la conducta". Por ejemplo, se puede explicar el tiempo de la mirada a partir de reglas de comportamiento que adoptarían los niños preverbales, tales como "las personas buscan los objetos donde los vieron por última vez" (Perner & Ruffman 2005). Una tercera propuesta postula la existencia de dos sistemas de *mindreading* para explicar la discrepancia entre las habilidades precoces de *mindreading* y el desempeño exitoso en TFC estándar a partir de los 4 años (Apperly & Butterfill 2009; Butterfill & Apperly 2013).

Un sistema flexible, tardío y costoso cognitivamente, que depende del lenguaje, al menos para su desarrollo, y cuya estructura conceptual estaría compuesta por los conceptos de creencia, deseo y demás actitudes proposicionales. En virtud de estas características, este sistema permite dar cuenta de la evidencia que sugiere la dificultad de los niños para comprender y realizar inferencias con creencias falsas antes de los 4 años. Si este sistema no se desarrolla, no es posible un desempeño exitoso en la TFC estándar. El otro sistema es eficiente, temprano, rápido, inflexible y probablemente automático. Este sistema estaría disponible en la infancia temprana y daría cuenta de la capacidad para resolver tareas relacionadas con creencias, sin necesidad de recurrir a recursos cognitivos generales que los niños preverbales aún no han desarrollado, tales como el lenguaje, las funciones ejecutivas, la memoria de trabajo y el control estratégico. Este sistema, que está encapsulado del lenguaje y el resto de la cognición, utiliza una estructura conceptual diferente a la del sistema tardío. Ésta consistiría en conceptos primitivos que permiten registrar las percepciones, las metas y las creencias de los agentes sin representárselas como tales (no representa actitudes proposicionales, ni es sensible a rasgos de las creencias como la aspectualidad). Por ejemplo, las creencias se detectan como "registros". Son el resultado del registro de los hechos. Si bien estos conceptos primitivos permiten formar



expectativas sobre el comportamiento de otros agentes, el encapsulamiento respecto del lenguaje impide dar respuestas verbales a partir de la comprensión que provee este sistema.

En este sentido, el sistema eficiente daría cuenta de la evidencia que sugiere que los niños prelingüísticos son capaces de comprender y realizar inferencias con creencias falsas, mientras que no logran desempeñarse exitosamente en la TFC estándar hasta los 4 años. Además, este sistema parece persistir en la adultez. Cierta evidencia sugiere el procesamiento eficiente de creencias en los adultos. Estos estudios muestran que la perspectiva visual ajena se computa automáticamente, esto es, sin esfuerzo cognitivo y sin control *top-down* (e.g. Surtees & Apperly 2012).

3. Argumentos para un sistema doble de *mindreading*

Apperly & Butterfill (2009, Butterfill & Apperly 2013) brindan, al menos, dos argumentos para sostener la necesidad de un sistema doble de *mindreading*. Estos están conformados por tres afirmaciones relacionadas entre sí. En primer lugar, las creencias se caracterizan de manera estándar como actitudes psicológicas dirigidas a un contenido proposicional, y se postulan los siguientes rasgos como constitutivos del concepto de creencia: la aspectualidad, la normatividad y la complejidad (Butterfill & Apperly 2013). La aspectualidad remite al hecho característico de que dos creencias con distinto contenido proposicional pueden representar lo mismo. La normatividad implica que hay información que se debe creer o no dada cierta evidencia. La complejidad de las creencias tiene dos fuentes. Por un lado, en tanto actitudes proposicionales, las creencias poseen estructuras causales complejas. Las actitudes proposicionales pueden entrar en interacciones complejas con otras actitudes proposicionales de modo que las cadenas causales de pensamiento que dan lugar a una creencia, una decisión o una acción pueden ser arbitrariamente intrincadas y extensas. Por otro lado, las creencias tienen contenidos proposicionales que pueden anidarse de manera arbitraria (*Ana cree que Sara piensa que María es alta*).

En segundo lugar, se afirma que para atribuir y realizar inferencias con creencias resulta necesario representar todos los aspectos del concepto de creencia. En tercer lugar, se sostiene que el procesamiento de las creencias es cognitivamente costoso. En base a estas



afirmaciones y cierta evidencia sobre *mindreading* en la infancia temprana y la adultez, se brindan dos argumentos que sostendrían la necesidad o existencia de dos sistemas de *mindreading*.

Primero, dadas la naturaleza de las creencias y la necesidad de representar todos los rasgos de las creencias para poder realizar inferencias con las mismas, puesto que la evidencia sugiere que los niños prelingüísticos no pueden representarse algunos aspectos de las creencias (en particular, la aspectualidad) (Low & Watts 2013, Low *et al.* 2014), la capacidad mentalista temprana no involucraría representaciones de creencias propiamente dichas. Las representaciones que utilizan los niños prelingüísticos para generar expectativas sobre el comportamiento ajeno, en la TFC no verbal, no serían representaciones de creencias. De modo que hay razones para pensar que es necesario un sistema de *mindreading* con una estructura conceptual diferente, que no involucre representaciones de creencias propiamente dichas.

Segundo, cierta evidencia sugiere el procesamiento eficiente de creencias en la adultez (*e.g.* Surtees & Apperly 2012). Dadas la naturaleza de las creencias y la necesidad de representar todos los rasgos de las creencias para poder realizar inferencias con las mismas, las creencias requieren procesamiento costoso. De modo que el sistema que permite el procesamiento eficiente de las creencias debería estar disponible también en la adultez. En conclusión, hay razones para pensar que es necesario un sistema doble de *mindreading*. Ahora bien, ambos argumentos tienen como premisa la naturaleza de las creencias y la necesidad de representar todos los rasgos de las mismas. Si la noción de creencia que aducen los investigadores para fundamentar su propuesta de sistema doble resulta problemática, los argumentos en los que se basa la propuesta de sistema doble se verán afectados y, por consiguiente, se verá afectada la propuesta misma.

4. Una noción robusta de creencia

Basados en cierta evidencia, Apperly y colegas sostienen que los niños preverbales no son sensibles a la aspectualidad de las creencias (Low & Watts 2013, Low *et al.* 2014). No obstante, otros estudios parecen sugerir que cuando los niños preverbales generan expectativas sobre el comportamiento de las personas son sensibles al modo en que las cosas se les muestran a los agentes (Scott & Baillargeon 2009; Song & Baillargeon 2008).



Esto no resulta muy diferente de afirmar que los niños preverbales comprenden la aspectualidad de la mente (Carruthers 2015). De modo que la evidencia no resulta suficiente para establecer si los niños preverbales comprenden o no la aspectualidad de las creencias. No obstante, aunque se conceda que los niños preverbales no representan la aspectualidad y que, en este sentido, carecen del concepto adulto de creencia, esto no resulta suficiente para postular un sistema doble. Según Carruthers (2015) es posible que los niños preverbales posean un concepto primitivo que progresivamente se conforme en el concepto adulto, mediante el aprendizaje. Para esto, ningún aprendizaje radical necesita tener lugar tal como sostendrían los defensores del enfoque según el cual *mindreading* se desarrolla (Gopnik & Meltzoff 1997; Wellman *et al.* 2001), incluidos los defensores de la arquitectura de sistema doble (Apperly & Butterfill 2009, Butterfill & Apperly 2013). De modo que la carencia de una noción adulta de creencia (aquella que no involucra la comprensión de la aspectualidad de las mismas) resulta consistente con un enfoque que postula un único sistema conceptual para la infancia y la adultez, constituido por actitudes proposicionales.

Apperly y colegas sostienen que el rasgo de normatividad forma parte del concepto de creencia, y si los niños representan creencias deberían poder comprender que dada cierta evidencia hay cierta información en la que se debe creer. Sin embargo, este rasgo de las creencias tampoco formaría parte de la noción adulta de creencia (Glüer & Wikfross 2009). De modo que si no está presente en el concepto adulto no se ve por qué debería estarlo en la concepción infantil de creencia (Carruthers 2015). La característica de la complejidad de las creencias que postulan Butterfill & Apperly (2013) no es controversial. El aspecto de la afirmación que resulta cuestionable es que toda esta complejidad deba ser representada para poder atribuir y realizar inferencias con creencias. En principio, no parece necesario que la complejidad de las creencias deba computarse como tal en todos los casos de atribución y razonamiento con las mismas.

Primero, la posibilidad de que las creencias tengan contenidos incrustados recursivamente, no convierte a las atribuciones con contenidos simples (no iterados) en atribuciones cognitivamente demandantes. Es probable que los niños preverbales no puedan captar pensamientos con contenidos múltiples incrustados, así como tampoco es probable que este tipo de contenidos puedan ser procesados rápida y automáticamente. Sin embargo, es muy probable que esta imposibilidad se deba a que se requieren recursos de procesamiento para construir y concebir tales pensamientos, que no están disponibles ni



para los niños preverbales, ni para el procesamiento automático por definición. Esto no parece ser algo que se deba a una limitación inherente a la posesión del concepto de creencia (Carruthers 2015).

Segundo, es preciso señalar que no hay razones para pensar que todas las conexiones inferenciales que pueden establecerse entre los conceptos de actitudes proposicionales, que pueden ser sumamente arbitrarias y complejas, deban tener que ser activadas y explícitamente atribuidas en todos los casos. Es posible que, en ciertas ocasiones, las representaciones de actitudes proposicionales puedan ser instanciadas de manera rápida y automática, aún cuando realizar inferencias más complejas de las que puedan formar parte tales representaciones sea cognitivamente más demandante (Carruthers 2015).

En base a lo anterior, es posible pensar que se pueden atribuir y realizar inferencias con creencias sin que se representen todos sus rasgos. En cambio, la propuesta de sistema doble para *mindreading* de Apperly y colegas se basa en una noción de creencia que requiere que se comprendan todos sus rasgos para poder realizar atribuciones e inferencias con las mismas. Esta noción de creencia resulta robusta en comparación con la noción que no requiere de la comprensión de todos sus rasgos para realizar atribuciones e inferencias.

Dado que los argumentos que brindan apoyo a la necesidad de postular un sistema doble se basan en la noción robusta de creencia y en la necesidad de representar todos sus rasgos, si esta noción es problemática, los argumentos se verán debilitados. En el primer argumento, se parte de la naturaleza de las creencias y de la necesidad de representar todos sus rasgos. Si los niños preverbales no pueden representar algunos de sus rasgos, pareciera obvio que estos no pueden representar creencias y que el sistema eficiente no involucra tales representaciones, sino otras. Sin embargo, si no es necesario representar todos los rasgos de las creencias, el hecho de que los preverbales no se puedan representar alguno de estos no es suficiente para sostener que el procesamiento eficiente requiere de un sistema propio con una estructura conceptual diferente. Más bien, las representaciones que se utilizan en el procesamiento eficiente podrían consistir en cierta noción primitiva de creencia que no involucra la representación de todos los rasgos. De modo que no parecen haber razones para postular la necesidad de otro sistema con una estructura conceptual diferente para dar cuenta de la capacidad mentalista temprana.

El segundo argumento parte de la afirmación de que las creencias solo se procesan de manera costosa en virtud de su naturaleza y la necesidad de representar todos sus rasgos para realizar atribuciones e inferencias con las mismas. Puesto que la evidencia sugiere, en



la adultez, el procesamiento eficiente en tareas que involucraran creencias, se afirma que hay razones para postular la existencia de un sistema doble que persiste en la adultez. Sin embargo, no parece ser el caso que las creencias solo se procesen costosamente. Es pensable que hay procesamiento eficiente cuando las atribuciones o inferencias involucran creencias simples, *i.e.* cuando se no requiere que se representen todos sus rasgos.

En este sentido, la propuesta de Apperly y colaboradores no resulta conceptualmente satisfactoria en la medida en que las creencias no parecen ser cognitivamente costosas en todos los casos. Es posible que para resolver ciertas tareas cognitivas, representar creencias no implique un gran esfuerzo cognitivo. Así, es concebible que las creencias sean algo menos robusto que lo que sostienen los investigadores. Así, una noción de creencia más deflacionada que la propuesta por Apperly y colegas sería compatible con la capacidad de *mindreading* temprano.

Bibliografía

- Apperly, Ian & Butterfill, Stephen (2009):** "Do Humans Have Two Systems to Track Beliefs and Belief-Like States?", *Psychological Review*, 116, (4), 953-970.
- Butterfill, Stephen & Apperly, Ian (2013):** "How to Construct a Minimal Theory of Mind", *Mind & Language*, 28, (5), 606-637.
- Carruthers, Peter (2015):** "Two Systems for Mindreading?", *Review of Philosophy and Psychology*, 6, 2-7.
- Glüer, Kathrin & Wikfross, Asa (2009):** "Against Content Normativity", *Mind*, 118, 31-70.
- Gopnik, Alison & Meltzoff, Andrew (1997):** *Words, Thoughts, and Theories*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leslie, Alan (1994):** "Pretending and Believing: Issues in the TOMM", *Cognition*, 50, 211- 238.
- Low, Jason & Watts, Joseph (2013):** "Attributing false beliefs about object identity reveals a signature blind spot in humans' efficient mind-reading system", *Psychological Science*, 24, 305–311.



- Low, Jason, W. Drummond, A. Walmsley, B. Wang (2014):** "Representing how rabbits quack and competitors act: limits on preschooler's efficient ability to track perspective", *Child Development*, 85, 1519–1534.
- Onishi, Kristine & Baillargeon, Rene (2005):** "Do 15.Old.Month Infants Understand False Beliefs?", *Science*, 308(5719), 255-258.
- Perner, Josef & Ruffman, Ted (2005):** "Infants' insight into the mind; How deep?", *Science*, 308 (5719), 214-216.
- Scott, Rose & Baillargeon, Rene (2009):** "Which penguin is this? Attributing false beliefs about object identity at 18 months", *Child Development*, 80, 1172-1196.
- Song, H. & Baillargeon, Rene (2007):** "Can 9.5 month-old infants attribute to an agent a disposition to perform a particular action on objects?", *Acta Psychologica*, 124(1), 79-105.
- Surian, Luca, Caldi, Stefania & Sperber, Dan (2007):** "Attribution of beliefs by 13-month-old infants", *Psychological Science*, 18, 580–6.
- Surtees, Andrew & Apperly, Ian (2012):** "Egocentrism and automatic perspective-taking in children and adults", *Child Development*, 83, 452–460.
- Wellman, Henry, Cross, David & Watson, Jullane (2001):** "Meta-Analysis of Theory-of-Mind Development: The Truth about False Belief", *Child Development*, 72, (3), 655- 684.
- Wimmer, Heinz & Perner, Josef (1983):** "Beliefs about Beliefs", *Cognition*, 13, 103-128.



Simposio 11

Wittgenstein y los límites del lenguaje:
discusiones sobre ética, estética y lógica



De lo que no se puede hablar: ética, estética y silencio en el pensamiento de Wittgenstein

Cristina Bosso

cbossop gmail.com

Universidad Nacional de Tucumán (UNT)

Resumen

En este trabajo nos proponemos abordar la compleja relación que existe entre la ética y la estética en el pensamiento de Wittgenstein y las consecuencias que de su análisis se desprenden. Para nuestro pensador ética y estética se identifican a causa de que ambas pretenden hablar de lo que no se puede hablar, puesto que intentan aludir a objetos que no pertenecen al mundo de los hechos. Pretendemos mostrar que en esta empresa de fijar límites al lenguaje Wittgenstein rechaza la pretensión de hablar del absoluto que caracterizó a la filosofía tradicional, iniciando una nueva dirección para el pensar. La idea de límites revela así su especial potencia: la intención de Wittgenstein de mostrar los límites del lenguaje nos conduce a advertir los límites de lo humano y a la vez, permite dar cuenta del deseo de trascenderlos. Desde este punto de vista, ética, estética y metafísica pueden ser pensados como testimonios de la inevitable tendencia del espíritu humano de transgredir los límites del lenguaje para buscar algo que está más allá del mundo de los hechos. La crítica del lenguaje redundará así en una potente crítica a la metafísica, de la que se desprenderá un nuevo modo de concebir la ética y la estética, de este lado de los límites del lenguaje.

Palabras clave: Wittgenstein / límites del lenguaje / ética / absoluto.

I- Ética y estética son lo mismo

Influenciado por el pensamiento de William James, *Los evangelios* de Tolstoi y la obra de Schopenhauer, Wittgenstein muestra una profunda vocación por la reflexión sobre la ética. La lectura de Hertz, Boltzman, Frege y Russell alimentan, en cambio, su tendencia lógico-científica, en tanto el escepticismo de Mauthner lo alerta sobre las limitaciones del lenguaje. El *Tractatus* es el resultado de la tensión entre estos polos, entre el llamado al silencio que recluye a la ética y la estética a la región de lo no dicho, y la profunda preocupación por estos temas de la que no puede desprenderse, que gravita desde la parte no escrita de su obra: *la más importante*, según él mismo lo afirma. En este acallado trasfondo rastreamos algunas claves para introducirnos en las profundidades del pensamiento de Wittgenstein.

El motivo del destierro de la ética y la estética de la región del sentido es explícito en el *Tractatus*: ambas pretenden hablar de lo que no se puede hablar, puesto que intentan aludir a objetos que no pertenecen al mundo de los hechos. Esto hace que Wittgenstein, en una original apuesta, las identifique: “(Estética y Ética son lo mismo)” dice en 6.42.

En los *Diarios filosóficos* aparecen ya algunas anotaciones que nos orientan en esta misma dirección. Dice allí: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*. La buena vida es el mundo visto *sub especie aeternitatis*. No es otra la conexión entre arte y ética.”¹ Resulta claro aquí que ética y estética coinciden en su pretensión de ofrecernos los objetos desde la perspectiva de la eternidad, comparten el propósito de hablar de objetos trascendentales, que se encuentran fuera del tiempo y el espacio. Ética y estética se identifican en el común anhelo de expresar lo incondicionado. Ya en ese momento Wittgenstein se plantea algunas dudas acerca de la posibilidad de hablar con sentido de esta clase de objetos, y también acerca de la posibilidad de ofrecer respuestas definitivas a algunas cuestiones.

Se encuentra en ciernes ya el tajante recorte que propone el *Tractatus* con respecto a la posibilidad de hablar con sentido sobre los valores, puesto que estos no pertenecen al mundo de los hechos. Ciertamente, coincidiremos con Wittgenstein en reconocer que en el mundo de los hechos no hay valores; esto, sin embargo, no ha sido obstáculo para la ética, que ha buscado desde sus orígenes distinguir lo bueno de lo malo, descubrir su naturaleza, fundamentar leyes y principios morales. Desde la óptica de Wittgenstein, esto constituye un flagrante sinsentido, puesto que escapa a las posibilidades de nuestro lenguaje. “Las

¹ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Editorial Ariel, 1982.

proposiciones no pueden expresar nada más alto” (*TLP* 6.421), dice Wittgenstein; la ética, por ser trascendental, no se puede expresar.

La causa del destierro de la ética y la estética de los márgenes del sentido parece residir, entonces, en su persistente vocación de hacer afirmaciones de carácter absoluto, en su pretensión de descubrir la esencia del bien y de la belleza en sí mismos. Wittgenstein nos señala que todo lenguaje resulta inadecuado para hablar del absoluto, puesto que este escapa a los límites de lo que podemos decir y pensar. Esta es la causa de que la mayor parte de las cuestiones que se han escrito en esta materia no sean falsas sino sin sentido. “Son esa clase de cuestiones –dice Wittgenstein– de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello” (*TLP* 4.003). Así como una taza no puede contener más líquido de lo que su capacidad permite, tampoco el lenguaje puede hablar sobre aquello que excede sus límites.

II – Del silencio del absoluto

En “Una conferencia sobre ética” encontramos argumentos que nos orientan en esta misma dirección. Si en los *Notebooks* y en el *Tractatus* los argumentos de Wittgenstein provienen del análisis del lenguaje desde el punto de vista lógico, aquí en cambio se desliza hacia el análisis del uso cotidiano del lenguaje.

Wittgenstein afirma allí que las expresiones sobre los valores poseen significado sólo en la medida en que su propósito ha sido previamente determinado, esto es, que satisface ciertos estándares predeterminados, cuando hablamos de lo bueno en un sentido relativo: “Este vino es bueno”, por ejemplo, “ésta es la carretera correcta”, o “este hombre es un buen corredor”². Usadas de este modo, las palabras no presentan dificultad; en estos casos estamos hablando de objetos que satisfacen ciertos criterios, lo que permite que los evaluemos como apropiados. Pero estas expresiones carecen de sentido cuando pretendemos hacer afirmaciones acerca de valores absolutos, en la medida en que intentamos afirmar que el vino, un camino o el hombre se encuentran en relación con un *bien absoluto*. Para Wittgenstein reside allí el error en el que incurre la ética, que al igual que la estética y la metafísica, pretende ir más allá de los hechos del mundo para hacer afirmaciones sobre valores absolutos. Excedemos, allí, el espacio de las descripciones y con ello, el ámbito de lo que se puede decir con sentido. “De hecho, la palabra “bueno” en

² “Por ejemplo, si digo que esta es una buena silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado, y la palabra “bueno” aquí sólo tiene significado en la medida en que tal propósito ha sido previamente fijado. “Una conferencia de ética” en *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997.

sentido relativo significa, simplemente, que satisface cierto estándar predeterminado”³ dice Wittgenstein.

Pero ¿qué querría decir que algo es bueno en sentido *absoluto*? El Bien absoluto, el que todo el mundo independientemente de sus gustos o inclinaciones realizaría necesariamente, constituye para él una inalcanzable quimera. Si pudiéramos conocerlo y expresarlo, sería posible relativamente fácil alcanzar un acuerdo, puesto que nos presentarían de un modo evidente. Pero esto se nos presenta como una empresa irrealizable. La experiencia nos ofrece sobradas muestras de las dificultades que se nos presentan en la praxis, en la que permanentemente advertimos la diversidad de escalas de valores, la dificultad de lograr acuerdos o alcanzar un consenso. Advertimos así los límites de nuestro lenguaje y lo ilusorio de nuestra pretensión de pensar que podemos describir lo que es en sí el Bien, la Belleza o la Verdad. (Ambiciosas y pobres voces humanas, dice Borges, simulacros y sombras de la sentencia absoluta, que sólo puede ser concebida por una mente absoluta)⁴

En esta misma dirección se desarrolla la argumentación en las clases sobre estética que Wittgenstein dictó en el 42, publicadas bajo el nombre de *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicoanálisis y creencia religiosa*. Encontramos allí elementos que profundizan su temprana renuncia a hablar en términos absolutos. Se ha consolidado ya en este momento su crítica al esencialismo, lo que lo lleva a deshacerse de cualquier apelación metafísica a la hora de justificar qué es lo que consideramos bello. Wittgenstein aplica el método de *Investigaciones Filosóficas*, que consiste en el análisis de los significados atendiendo al juego de lenguaje en el que se utilizan. Se consolida, así, el alejamiento de la posibilidad de hablar en términos absolutos para poner énfasis en la relación de dependencia entre lo que va a ser considerado bello con la cultura en el cuál el concepto se utiliza. Afirma, por ello, que para comprender el significado de un juicio estético habrá que describir una cultura entero, el juego de lenguaje en el que se desarrolla, el modo de vida que lo justifica, para comprenderlo en relación con un contexto.

Las proposiciones no remiten a objetos o entidades de ninguna naturaleza, aunque las trampas del lenguaje nos inciten a creerlo así. Quedarnos en el plano del análisis del lenguaje nos permite prescindir de esta innecesaria adscripción para quedarnos en la descripción trama de las acciones humanas que le dan significado. De este modo, ni “bello” ni “feo” poseen un sentido absoluto: si buscamos lo que hace que un objeto sea bello –o

³ Ludwig Wittgenstein, “Una conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997.

⁴ Jorge Luis Borges, “La escritura del Dios”, en *El Aleph, Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1974.

una acción buena— no encontraremos algo específico -esencial- que podamos señalar; sólo una multiplicidad de usos posibles.

Según señala Rorty, podemos definir al platonismo como la posibilidad de entrar en contacto con el Bien, la Belleza, la Verdad. Wittgenstein recorta estas expectativas y propone un viraje interesante: al situar la crítica en el lenguaje, no abre juicio sobre la existencia de los valores: simplemente nos muestra que no podemos hablar de ellos. Su crítica del lenguaje redundará así en una potente crítica a la metafísica, que le permite tomar distancia de la búsqueda de fundamentos trascendentes, de principios universales y necesarios, de significados que aluden a contenidos esenciales, para inaugurar un nuevo modo de pensar, en el que no hay fundamentación ni explicación última más allá de la constatación de que así somos y así actuamos.

En la empresa de fijar límites al lenguaje Wittgenstein reniega de la pretensión de hablar del absoluto para descubrir, en cambio, la diversidad de matices que nuestros conceptos albergan. Esto resulta consecuente con su concepción de la filosofía como una actividad ajena a cualquier tipo de dogmatismo, que nos llama a considerar que las cosas siempre pueden ser vistas de otra manera. Wittgenstein nos indica a partir de allí una dirección para el pensar: lejos de la metafísica, preguntar por la esencia de las cosas, por la naturaleza de lo bello, y la definición del bien carece de sentido. Al mostrar los límites del lenguaje nos muestra los límites del proyecto filosófico tradicional y su pretensión de ofrecer respuestas totalizadoras. Lejos del absoluto se abren nuevos caminos para pensar una ética en primera persona y una estética como un juego de lenguaje, relacionado con una forma de vida.

III - De la tentación del absoluto

Pero Wittgenstein no se deshace tan fácilmente de la atracción de lo no dicho; es que sabe de la seducción que ejerce sobre nosotros el absoluto, de las ansias de totalidad propias del ser humano, del deseo de sentirnos absolutamente seguros, de la fascinación de lo místico; él mismo lo ha experimentado en carne propia.⁵ En “Una conferencia sobre ética” da cuenta de esta tendencia del hombre, y lo muestra como un aspecto propiamente humano. Dice allí: “Entonces, ¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la *tentación* de usar expresiones como “bien

⁵ “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo: esto es lo místico” (TLP 6.522)

absoluto”, “valor absoluto”, etc.?”⁶ Wittgenstein reconoce la tentación del absoluto pero nos advierte que la pretensión de encontrarlo constituye una empresa totalmente desesperanzada, que, sin embargo, le genera un profundo respeto y por nada del mundo la ridiculizaría.

La ética, la estética, la metafísica, se le aparecen como testimonios de la inevitable tendencia del espíritu humano, del deseo de transgredir los límites del mundo de lo material, de buscar algo que está más allá del mundo de los hechos. Religión, magia, metafísica, resultan expresiones que, de diferentes modos, dan cuenta de nuestros sentimientos y necesidades, del insistente deseo de superar nuestros límites. Constituyen diferentes respuestas que el hombre ensaya para conjurar sus temores, para calmar la angustia que provocan la contingencia y la incerteza, apelando a instancias que se encuentran más allá del mundo sensible. Dan cuenta de un aspecto de nuestra complicada forma de vida, revelan un modo de ser del hombre, que, encandilado por la búsqueda del absoluto, arremete incesantemente contra los barrotes de su jaula.

La idea de límites revela así su especial potencia: la intención de Wittgenstein de mostrar los límites del lenguaje nos conduce a advertir los límites de lo humano y a la vez, permite dar cuenta del deseo de trascenderlos.

Wittgenstein nos llama a renunciar a la tentación de estos embrujos, pero no deja de advertir la dificultad de esta empresa, que exige la resignación de nuestros deseos. En el *Big Typescript* encontramos este significativo párrafo: “Como a menudo he dicho, la filosofía no me conduce a ninguna renuncia, puesto que no me impide decir esto o lo otro, sino que abandono una determinada combinación de palabras como sinsentido. En otro sentido, la filosofía exige una resignación pero del *sentimiento*, no del entendimiento. Esto es, quizá, lo que hace la filosofía tan difícil a muchos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o un arrebato de ira.”⁷

Nuestro pensador hace gala aquí de una especial sutileza; por detrás del sagaz lógico, encontramos un fino analista, que advierte y comprende las paradojas en las que nos movemos los seres humanos, enfrentados permanentemente a la tensión entre lo que deseamos y lo que podemos alcanzar. Wittgenstein advierte el papel de los sentimientos y tendencias, recordándonos su presencia en el plano del conocimiento, tantas veces olvidado en el marco de la filosofía. Manejar los sentimientos resulta una tarea mucho más difícil; renunciar a los absolutos se presenta como una tarea de la voluntad, no del entendimiento.

⁶ Ludwig Wittgenstein “Una conferencia de ética”, en *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997 pág. 6

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Big Typescript*, sección “Filosofía”, *Revista de filosofía*, Vol. V (1992), N° 7, Madrid, Editorial Complutense, pág. 7 (las cursivas son mías)

La filosofía se nos aparece así como una lucha contra nuestras más arraigadas tendencias, contra el impulso casi instintivo de transgredir los límites del sentido. Se trata, por ello, de una transformación integral que trastoca la tendencia a pensar de una determinada manera; se trata un trabajo sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia manera de pensar, sobre la manera en la que uno ve las cosas, y en lo que requiere de ellas.⁸ Wittgenstein señala aquí una de las funciones más productivas de la filosofía, que en su función terapéutica nos permite cuestionar nuestros propios supuestos, ejercer la crítica sobre nuestros propios prejuicios, romper el hechizo, quitarnos las gafas para mirar el mundo de otra manera.

Wittgenstein se debate en titánica lucha contra los hechizos del lenguaje que a todos nos asedian. Conjurando la tentación de hablar del absoluto, se mantiene de este lado de la línea que ha fijado. Nos ofrece así un nuevo modo de hacer filosofía y nos llama a ensayar un cambio en nuestra mirada, de este lado de los límites del lenguaje. Lejos de las respuestas absolutas y los principios inmutables que tradicionalmente buscó la filosofía, vislumbramos en su propuesta un nuevo modo de concebir la ética y la estética cuyo auténtico alcance a mi juicio no ha sido todavía medido.

Wittgenstein nos muestra que el absoluto es un lugar inaccesible para el ser humano; nuestro territorio es el de los significados acotados a los límites de los juegos de lenguaje. Podemos hablar de lo bueno en tanto fijamos de antemano criterios de corrección, pero no del bien incondicionado. La navaja de Wittgenstein recorta un espacio a la medida de lo humano, para pensar desde el punto de vista humano.

Bibliografía

- Hadot, Pierre**, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Madrid, Pre-Textos, 2007.
- Rojo, Roberto (compilador)**, *En torno al Tractatus*, San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 1997.
- Hadot, Pierre**, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Madrid, Pre-Textos, 2007.
- Sádaba, Javier**, “Lo místico en Wittgenstein”, en Nudler, Oscar y Naishtat, Francisco (editores), *El filosofar hoy*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig**, *Big Typescript*, sección “Filosofía”, *Revista de filosofía*, Vol. V, N° 7, Editorial Complutense, Madrid, 1992.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2007, pág. 55. Las cursivas son del autor.

- “Una conferencia sobre ética”, en *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997
- *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Madrid, Alianza, 1979.
- *Diario filosófico 1914-1916*, Barcelona, Ariel, 1982.
- *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992
- *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Editorial Cátedra, 1997.
- *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 2007.



Sobre la filosofía como terapia, o de cómo la ideología no se va de vacaciones

Pedro Karczmarczyk

pedrokarcz@hotmail.com

Universidad Nacional de La Plata (UNLP) /

Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET)

Resumen

En el presente trabajo analizamos la concepción de la filosofía como terapia propia del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Enmarcamos nuestro análisis en una tensión propia de su pensamiento, que remite a la eficacia propia de las formas de vida (lo dado) sobre los individuos, pero que apela también a nociones como impulso, embrujo, tendencia, etc. para dar cuenta de la recurrencia de los problemas filosóficos. La noción de terapia, en la medida en que remite a estas nociones, propias de una teoría de la imaginación del siglo XVIII, representa un punto bloqueo que lleva a desconocer la conflictividad inherente a los juegos de lenguaje. Éste es un límite del pensamiento de Wittgenstein, quien no reflexiona sobre lo que esta recurrencia restituye continuamente: la concepción de un sujeto autónomo, concebido como un interior sin exterior. A partir de allí establecemos una articulación con la concepción althusseriana de la ideología. Insistimos en que la reflexión sobre la percepción de aspectos profundiza el distanciamiento de Wittgenstein en relación a cualquier filosofía del juicio inscripta en la problemática antropológica y vinculamos estas consideraciones con el análisis gramatical de la noción de regla, insistiendo en los efectos de inclusión/exclusión y normalización que el mismo pone de manifiesto.

Palabras clave: Wittgenstein / terapia / forma de vida / lucha de clases



En el presente trabajo ensayaremos una lectura de la filosofía de Wittgenstein que enfatiza lo que en la tradición francesa podría leerse como una crítica a la “problemática antropológica”¹ a partir de lo cual se podría argumentar su inclusión en el marco de la filosofía del concepto (ver Gillot y Lorenzini, 2016 y Cassou-Nougès y Gillot 2011.).

Las *Investigaciones filosóficas* se abren con un embate a la posición agustiniana a partir de un fragmento en el que Agustín recordaba su aprendizaje de la lengua materna en términos de actos de “colegir” o “darse cuenta” (ver 1999 #1). Este embate constituye un ataque sin concesiones a la idea de un sujeto de la comprensión lingüística comprendido como un “interior sin exterior” y a todo aquello que nos inclina a concebir el aprendizaje de la lengua materna en el modo en que un extranjero aprende una segunda lengua (ver 1999 # 32), es decir, a pensar la relación de un hablante con su lengua materna de manera análoga a como pensamos usualmente la relación de un sujeto lingüístico ya constituido con una segunda lengua. Al respecto Wittgenstein procura trastocar la tendencia a pensar el orden de la comprensión lingüística de una manera circular, procediendo para ello como un “genealogista”, es decir, retrocediendo en su investigación sobre la naturaleza del comportamiento comprensivo hasta un ancestro de una naturaleza diferente, hasta el “adiestramiento” y las reacciones naturales o innatas que el mismo supone. Denominemos *forma de la vida* a estas reacciones presupuestas por el adiestramiento y asumamos su dominante biológica. De este movimiento, destaquemoslo, no se sigue meramente una refutación de la posición agustiniana, sino incluso una transformación de nuestras representaciones espontáneas de lo que está en juego en la relación de un hablante ya constituido con su lengua materna que aparecen en IF# 32.

Este movimiento maestro del pensamiento wittgensteiniano no se realiza sin grandes recaudos. A través de la relación estrecha entre el entrenamiento, las reacciones presupuestas por el mismo, lo que denominamos *forma de la vida*, y las formas de vida sociales y culturales –denominémoslo *forma de vivir*, asumiendo que su dominante es social e histórica- Wittgenstein intentaba obstaculizar preventivamente una apropiación conductista de su pensamiento. Es que, bien considerado, el pensamiento de Wittgenstein señalaba más bien una eficacia en sentido contrario: desde las formas de vida sociales ya constituidas hacia la biología (“Lo que

¹ Por “problemática antropológica” entendemos la posición filosófica que tiende a plantear todo problema en el interior del dominio de la finitud humana, esto es, que escoge como premisa de toda elucidación al individuo humano considerado como un sujeto, excluyendo a esta remisa de su campo de interrogación. Véase Foucault 2013: 40, 48-50 o Althusser 198: 182 y ss.



hay que aceptar, lo dado -decía Wittgenstein- son *formas de vida*" 1999, p. 517). Es decir, en el momento de pensar en la adquisición de la lengua materna, Wittgenstein se topaba, o si se quiere, "se tropezaba" puesto que, aunque la indique todo el tiempo, nunca llega a pensarla plenamente, con una forma de eficacia peculiar instalada en los propios juegos de lenguaje, en las formas de vida sociales. Esta eficacia, que va desde las *formas de vivir* hacia las *formas de la vida*, es particularmente difícil de percibir, porque su mecanismo opera atribuyendo (requiriendo) agencia independiente a los individuos como una condición para su participación en los juegos de lenguaje.

Esta exigencia paradójica se conecta con algunas tesis que hacen cruzar el marco categorial de la problemática antropológica, como por ejemplo el reconocimiento de la dependencia de la experiencia en relación al concepto. Una tesis como ésta, Wittgenstein lo sabía, es susceptible de distintas apropiaciones filosóficas. La perplejidad con la que enuncia esta dependencia ("El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica. ¡Pero qué extraño que esto deba ser la condición lógica para que alguien viva esto o lo otro!" 1999, II, p. 479) debe entenderse como precaución o cautela hacia los diversos modos en los que la misma puede ser "explotada" filosóficamente, es decir, insertada en el seno de un conjunto de nociones sistemáticas cuyo resultado último es organizar y jerarquizar las relaciones entre los distintos juegos de lenguaje.

Tanta cautela y recaudos en sobre la recurrencia de los problemas filosóficos sugieren que la posibilidad de una "explotación" filosófica de una aclaración gramatical no es accidental. Wittgenstein proveyó, en consecuencia, un intento de *pensar* las causas de la tendencia de la filosofía a reconstituirse. En distintos momentos apeló a figuras como las del "ansia de generalidad" (1994: 45) o las de la exigencia, del prejuicio, de la fantasía, de una exigencia o de un impulso (1999: #107-109). Es interesante, con todo, reparar en una observación del *Cuaderno azul* sobre la tentación hacia la filosofía donde la "insatisfacción con una convención [gramatical]" de parte del filósofo es considerada análoga a la insatisfacción con una frontera geográfica (ver 1994: 90). Esta visión, que fuera retomada luego por Morris Lazerowitz (ver Engel 1971: 7-11) colocaba la fuente de la persistente tendencia hacia la filosofía en un plano político, aunque el mismo estuviera quizá dominado por una concepción rudimentaria, en términos de la relación entre el individuo (filósofo) y la sociedad (gramática). Pero las figuras del ansia, la exigencia, la ilusión, etc., apuntan en otra dirección, hacia tendencias irrefrenables de los individuos. Por nuestra entendemos, con Dominique Lecourt (1982, p. 28, 1984, p. 206) que no indagar de dónde proviene la fuerza de la



evidencia del “mito de la interioridad”² es un “límite” de la filosofía de Wittgenstein, puesto que el austriaco abandona allí la *descripción* gramatical en favor de una *explicación*, pero no busca la explicación en una disciplina científica, sino que provee una explicación propiamente filosófica, es decir... metafísica: una teoría de la imaginación cuya inscripción histórica remite a la problemática de los filósofos del siglo XVIII.

Ahora bien, ¿Disponía Wittgenstein de una explicación científica para esta recurrencia de la filosofía? Entendemos que sí, al menos en sus rudimentos. El materialismo histórico, mediante el concepto de modo de producción, esto es, de los modos históricamente diversos en que unifican las fuerzas productivas bajo el predominio de relaciones de producción dadas, despejó como problema científico la pregunta por las condiciones ideológico-discursivas de la reproducción de las relaciones de producción. Esto tiene importantes consecuencias para la lectura de Wittgenstein, ya que la tesis que hace de la filosofía una forma de “terapia” no puede ya sostenerse, porque no puede pensarse una “tierra natal” del uso de las expresiones libre de disputas por principio, es decir, que no esté ya intervenida por la política y la lucha de clases. En la medida en que la experiencia depende de conceptos y los conceptos que operan en un juego de lenguaje son siempre susceptibles de ser apropiados por una filosofía u otra, entonces no hay una dimensión que no esté intervenida por alguna forma de sistematización, esto es, por lo que analíticamente puede pensarse como un discurso de segundo orden (ideología).

El tipo de lectura que ensayamos disiente en un punto crítico con las formas dominantes de leer a Wittgenstein en la filosofía contemporánea. Las mismas responden a una estrategia básica: reinscribir al pensamiento wittgensteiniano en el terreno de un discurso sobre las garantías, a través de una interpretación peculiar del “acuerdo” en los juegos de lenguaje. A través de esta reinscripción el acuerdo puede remitir, o bien a garantías trascendentales (Habermas), o bien meramente fácticas (Winch, escuela de Edimburgo, etc.). De allí que, a partir de esto movimiento maestro en la hermenéutica wittgensteiniana reapareciera el problema del relativismo y de las salidas trascendentales al mismo, o incluso se desarrollara una variante hermenéutica, que rehabilita el círculo que la filosofía tradicional exhibía de manera paradigmática en la “teoría del conocimiento”, postulando su “apertura” (ver Karczmarczyk 2010; 2013).

Estas derivas de la hermenéutica wittgensteiniana pueden estudiarse por medio de una confrontación de las lecturas de su obra por Peter Winch y Saul Kripke. Algunas

² Para comenzar a despuntar una respuesta a esta cuestión, véase la tesis de que la ideología interpela a los individuos como sujetos en Althusser 1988.



obras importantes (Kusch 2005) han mostrado que el propósito de Wittgenstein no es explicar *la normatividad de nuestro discurso*, lo que supone adjudicarle una tesis robusta que lo hace lidiar con un nuevo objeto filosófico (la normatividad semántica). Colocada en esta senda, la filosofía wittgensteiniana se reinscribiría en un clásico territorio filosófico, como una variante semántica de la formación discursiva de las garantías del conocimiento. Por el contrario, la posición wittgensteiniana es más bien un intento de elucidar *el funcionamiento de nuestro discurso normativo*, lo que es algo bien distinto, ya que supone una deflación de términos como ‘normativo’, ‘correcto’, etc., acorde con el impulso wittgensteiniano de abordar los términos filosóficos más altos de la misma manera que a otros términos más ordinarios o corrientes, a través del estudio del uso que reciben en los juegos de lenguaje en los que tienen un funcionamiento efectivo (ver Kripke 1982).

Ello ha permitido un importante avance en la elucidación de la gramática de “seguir una regla”. El funcionamiento de nuestro discurso normativo presenta dos puntos sobresalientes: (i) que mediante sus expresiones (‘comprender’, ‘poseer tal o cual concepto’, ‘seguir tal o cual regla’, etc.) se evalúa a los individuos, es decir, se los *clasifica*, de manera tal que se los habilita o excluye o se modaliza su participación en uno u otro juego de lenguaje; (ii) estos análisis ponen de manifiesto que la inclusión en un juego de lenguaje supone, de parte de los participantes, la adquisición de una seguridad práctica para *continuar de manera independiente*, en ausencia de fundamentos. La continuación independiente es un requerimiento impuesto por los juegos de lenguaje a los individuos, una condición para participar en los mismos. Esta observación tiene una consecuencia que desveló a Wittgenstein hasta el fin de sus días. En efecto, en términos de su análisis gramatical una buena cantidad de términos semánticos y mentales que en su superficie se presentan como sustantivos, no son en realidad nombres que hagan referencia a estados o procesos (“El significar no es un proceso que acompañe a esta palabra. Pues ningún proceso podría tener las consecuencias del significar algo” 1999 II: p. 499), sino que poseen una lógica indisociable de la de una interacción social compleja en la cual un individuo recibe un estatus social, de una manera rebatible y controvertible, a partir de ciertas “pruebas” que debe atravesar satisfactoriamente.³ Pero este análisis gramatical, cuya apropiación

³ Estas “pruebas”, entre las que se cuenta el análisis de la lectura en *Investigaciones filosóficas* (ver 1999 ## 156 y ss.), tienen la estructura de un rito de pasaje. La dificultad que Wittgenstein considera a propósito de una expresión como “la primera palabra que se lee” (ver # 157) consiste en que no hay una consideración externa a la propia práctica, lo que podríamos llamar una consideración lógica, algorítmica, de la atribución del maestro al alumno de la habilidad de leer, los criterios de dicha atribución son immanentes a la práctica de la enseñanza de la lectura.



en la cuadrícula de un análisis en términos de hechos disposicionales Wittgenstein rechazó preventivamente, corría también el riesgo de ser apropiado en términos conductistas, lo que haría de la comprensión el nombre de una clase de comportamientos, a expensas de la gramática del concepto. Este punto asoló a Wittgenstein (“¿no eres después de todo un conductista enmascarado?” IF # 307), porque creía que su esquema se volvía así demasiado “mecánico”, como sugiere Rhees en el “Prólogo” de los *Cuadernos azul y marrón* (ver 1994: 20 y ss.). Wittgenstein entendía que la vertiente de una lectura conductista, o excesivamente mecánica de su posición debía prevenirse por medio de un análisis del problema de la “ceguera para los colores”, la “ceguera para los aspectos”, o la “ceguera para el significado”. Lo característico del “ciego” en este sentido es que puede aprender a desempeñarse de manera satisfactoria. Por ejemplo, quien fuera ciego para los aspectos vacilantes de una figura como la de Jastrow (la famosa figura pato-conejo), podría sin embargo aprender que la figura refiere a dos animales distintos, pudiendo obrar con una u otra de estas referencias, aun cuando no perciba la vacilación de los aspectos en la figura. Ahora bien, lo que nos permitiría reconocer a un ciego para los aspectos es que no podría realizar interjecciones como “¡ahora lo veo como pato! ¡ahora lo veo como conejo!” Estas observaciones, extendidas a cuestiones como la vivencia del significado, tienen un rol crucial, ya que bloquean las consecuencias cartesianas (dualistas) que se podrían extraer de aforismos clave como “un estado interno requiere criterios externos” (IF # 580). En efecto, esta observación podría leerse en términos de una filosofía del juicio en sintonía con lo que decíamos antes del conductismo, donde ‘dolor’ sería el nombre de la clase de los comportamientos de dolor: puesto que veo que alguien tiene un comportamiento que cae dentro de la clase de conductas que corresponden a un determinado estado interno, *juzgo* que posee ese estado interno. Las observaciones sobre la ceguera para los aspectos exhiben que la posición wittgensteiniana rechaza esta salida porque el austríaco no escoge entre los casilleros provistos por la concepción previa (externo-interno), como lo hace el conductismo con su famosa metáfora de la “caja negra”, sino que hacen estallar la distinción entre lo interior y lo exterior en cuanto tal. En efecto, los análisis de Wittgenstein muestran que estas formas interjectivas (como “¡ahora lo veo!” pero también “¡ahora puedo seguir!”), crucial en el análisis de las reglas) constituyen requerimientos que los juegos de lenguaje imponen sobre los pequeños cachorros humanos, ya que estas formas constituyen criterios a través de los cuales se atribuyen algunas capacidades cruciales para la incorporación a la vida en sociedad, a diversos juegos de lenguaje que, para retomar la metáfora de IF # 18, cabría ubicar en el núcleo de la ciudadela lingüística. Se puede inferir entonces que



sólo aquellos individuos que, testimoniándolo con estas interjecciones, encuentran unidad, consistencia y necesidad en el campo de lo que desde fuera podría verse como disperso y disgregado, esto es, sólo quienes son “ciegos a las alternativas” pueden encontrar un lugar en los juegos de lenguaje. Dicho de manera general, se es ciego para uno u otro aspecto, pero nunca para todo aspecto, puesto que esto implicaría el absurdo de un sujeto meramente contrapuesto a un exterior como un puro interior sin exterior presupuesto por toda filosofía del juicio. Al contrario, Wittgenstein nos lleva a pensar que una figura de esta clase es radicalmente imposible.⁴

Digamos entonces, para concluir, que si bien la concepción de la filosofía como terapia no puede a nuestro entender ser sostenida, permanece en pie sin embargo un elemento crucial de la revolución filosófica de Wittgenstein. Esta revolución no es la de una nueva concepción filosófica, sino la de una nueva práctica de la filosofía: una filosofía que contrarresta la superposición o colonización de un juego de lenguaje por otro, una filosofía que interviene con un compromiso por las diferencias entre los juegos de lenguaje.

Bibliografía

- Althusser, Louis** (1985) *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- (1988) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva visión.
- (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, trad. de P. Betesh.
- Cassou-Nougès, Pierre y Gillot, Pascal (eds.)** (2011) *Le concept, le sujet et la science. Cavailles, Canguilhem, Foucault*. Vrin, París, 2011.
- Morris Engel, S.** (1971) *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language*, La Haya, Nijhoff.

⁴ Una filosofía del juicio puede pensarse como una filosofía que hace del conocimiento un asunto de responsabilidad individual en virtud de que presupone una distinción tajante entre sujeto y objeto, entre interior y exterior. Paul Ricoeur ha enmarcado a la filosofía del juicio en el contexto de la distinción francesa entre “filosofía del concepto” y “filosofía del sujeto”, insistiendo en que “si el juicio y no el concepto es la última instancia a la que reenvía la fundación trascendental de la lógica, el juicio es siempre el juicio de alguien y la subjetividad no podría ser anónima” (Ricoeur 1982, 456). Althusser por su parte ha encontrado en la crítica de Spinoza a Descartes un temprano cuestionamiento de la filosofía del juicio cartesiana; ver Althusser, 2014, 99 y ss.



- Foucault, Michel** (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gillot, Pascale y Lorenzini, Danielle (eds.)** (2016) *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS éditions, París.
- Karczmarczyk, Pedro** (2010) “Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica” en *Discusiones filosóficas*, Año 11, n° 16, pp. 99-147. [http://200.21.104.25/discufile/downloads/Discusiones11\(16\)_6.pdf](http://200.21.104.25/discufile/downloads/Discusiones11(16)_6.pdf)
- (2013) “Wittgenstein, Winch, Kripkenstein y la posibilidad de la crítica” *Cuadernos de filosofía*, n° 30-31, <http://www.cuadernosdefilosofia.com/#!2012-2013/j3k85>
- Kripke, S.** (2006) *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, trad. de Jorge Rodríguez Marquese.
- Kusch, Martin** (2006) *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston, Ithaca.
- Ricoeur, Paul** (1982) “El lenguaje, la acción, el humanismo” en Ricoeur, Paul *Filosofía* Vol. 4 de Paul Ricoeur (ed.) *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Tecnos-UNESCO, Madrid, 1982.
- Lecourt, Dominique** (1982) *La philosophie sans feinte*, Paris, Hallier/Albin Michel.
- (1984) *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*, Buenos Aires, de la Flor.
- Wittgenstein, Ludwig** (1999) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya.
- (1994) *Cuadernos azul y marrón*, Barcelona, Planeta-Agostini.



El problema Wittgenstein-Kripke sobre seguimiento de reglas desde una perspectiva teleológica *

Manuel Pérez Otero

perez.otero@ub.edu

Universidad de Barcelona (UB) / LOGOS

Resumen

Kripke ofrece una interpretación del enigma wittgensteiniano sobre seguir una regla y formula cuatro objeciones contra una solución disposicionalista simple al mismo. Presento una propuesta disposicionalista ligeramente diferentes a la teoría disposicionalista simple discutida por Kripke. La propuesta invoca una noción teleológica de disposición, así como el concepto de simplicidad, o –alternativamente– el concepto de similaridad natural. Esos rasgos permiten que dicha solución disposicional-teleológica se libre de aquellas cuatro objeciones.

Palabras clave: Wittgenstein / Kripke / seguir una regla / función teleológica / disposiciones / simplicidad / semejanza natural

* Las tesis brevemente sugeridas en esta contribución se han desarrollado de forma más exhaustiva y con algunas modificaciones relevantes en el artículo Pérez Otero (2016b). Están basadas en diversas ideas originadas a partir de dos grupos de lectura dirigidos por mí en el seno de LOGOS (en la Universidad de Barcelona); uno de ellos sobre la problemática aquí abordada, relativa a seguir una regla (curso 2009-10), y otro concerniente a teleología y teleo-semántica (curso 2008-09). Además de presentarse en el XVII Congreso de AFRA (Santa Fé, Argentina, 6-8-2015), estos contenidos se expusieron también en una conferencia invitada en la Universidad Autónoma de Madrid (27-2-2014). Expreso mi agradecimiento a las personas participantes en esas reuniones científicas, y también a otros lectores de versiones previas de estas propuestas, por sus críticas, sugerencias y observaciones. Estoy en deuda, especialmente, con Marc Artiga, Ángel García, Javier González de Prado, Claudia Picazo, Daniel Quesada e Ignacio Vicario. Financiación: Proyectos “Conocimiento, referencia y realismo” (FFI2011-29560-C02-01) y “Objetividad-subjetividad en el conocimiento y en la representación singular” (FFI2015-63892-P), (MINECO, AEI/FEDER, UE); programa CONSOLIDER-INGENIO 2010, “Perspectival Thoughts and Facts” (CSD2009-00056); proyecto “Perspectival Thoughts and Facts: New Questions” (FFI2016-81858-REDC; Red CONSOLIDER 2016, Acción de Dinamización, Red de Excelencia); grupo de investigación consolidado LOGOS (2014SGR81), AGAUR.



En esta contribución, voy a aceptar el planteamiento que hace Kripke (1982) del problema sobre el significado y el seguimiento de reglas originado en Wittgenstein (1953, 1958). Incluso si fuera la suya una interpretación incorrecta de Wittgenstein, Kripke ofrece un enigma filosófico suficientemente importante como para merecer atención cuidadosa. Propondré una solución disposicional-teleológica a esa problemática que, según sostengo, está libre de las críticas formuladas por Kripke a una solución disposicional más simple. (Hay una solución disposicional algo diferente, que podría atribuirse, con cierta precaución, al propio Wittgenstein. Sin embargo, no presento esa solución disposicional wittgensteiniana no teleológica en este breve texto.)

1. El enigma Wittgenstein-Kripke

Supongamos que un sujeto, S, aparentemente aplica la regla de la suma a dos números. ¿Qué factores determinan que S está siguiendo la regla de la suma al ofrecer una determinada respuesta ante la pregunta por dicha suma? Cabría contemplar dos alternativas: que S estuviera siguiendo otra regla, o que no estuviera siguiendo regla alguna. Ilustremos el problema con mayor concreción: imaginemos que 56 es el mayor número jamás sumado. Al sujeto S se le plantea entonces cuál es el resultado de sumar 57 con, por ejemplo, 68; es decir, cuál es el resultado de la operación $57 + 68$. Asumiendo que S ofrece como respuesta 125, ¿por qué es ésa una respuesta correcta? Definamos la parasuma como aquella operación matemática binaria sobre enteros positivos que aplicada a números menores de 57 tiene como resultado el mismo que la suma y en el resto de casos (es decir, cuando alguno de los dos números parasumados es mayor de 56) tiene siempre como resultado 5. Cada vez que en el pasado (cuando se encontró con números menores de 56) S sumó dos números, su conducta era compatible con la posibilidad alternativa de que S los hubiera parasumado, en lugar de sumarlos. ¿Qué hechos determinan que hasta ahora S estuvo aplicando la regla de la suma y no la regla de la parasuma?

Hay una respuesta inmediata a esa cuestión que probablemente sea verdadera. Pero no permitirá resolver el enigma, sino meramente reformularlo de una manera ligeramente diferente. Existe una relación representacional-intencional entre, por un lado, los usos de signos como 'suma', '+', y todos sus derivados por parte de S y, por el otro, la operación abstracta de sumar. Una relación que no se da entre tales usos



previos y la operación abstracta de parasumar. Digamos que S, al usar esos signos, tenía intención de referirse a la suma; S quería decir que sumaba, no que parasumaba; S hacía referencia a la suma. El núcleo principal de la cuestión original se replantea entonces bajo esta otra forma: ¿En virtud de qué hechos S quiso decir, o se refería a, la suma cada vez que usaba signos como 'suma', '+'. etc.?

2. La teoría disposicional simple criticada por Kripke

Kripke señala que una solución disposicional simple sugerida ocasionalmente por algunos filósofos consistiría en lo siguiente:

(DS): S quiere decir la suma al usar signos como 'más', 'suma' y '+' si y sólo si S tiene la disposición a responder ante la pregunta por cualquier suma ' $x + y$ ' indicando cuál es, efectivamente, la suma de x e y .

Contra dicha teoría disposicional simple, Kripke presenta cuatro objeciones:

El problema de la justificación racional. Los factores en virtud de los cuales S sigue una regla al realizar cierta acción deberían proporcionar a S una justificación racional (una razón justificativa) de que es así cómo se ha de actuar al aplicar la regla; S debe ser guiado racionalmente por tales factores. La disposición de S a contestar de ciertos modos ante preguntas sobre sumas le compele a dar determinadas respuestas, pero no le justifica en absoluto; S no puede hallar en su disposición una razón, una guía, para ofrecer las respuestas que ofrece.

El problema de la normatividad: debe existir una distinción entre aplicaciones correctas y aplicaciones incorrectas de una regla. La propuesta disposicionalista simple estaría incapacitada para trazar esa distinción correcto/incorrecto. Conforme a esa propuesta, lo que S está dispuesto a responder ante una pregunta por la suma (y , suponemos, le parece correcto responder) coincide con la respuesta correcta.

El problema de la finitud. Cuando se le pregunte a S por la adición de ciertos números muy grandes, no es cierto que S tendrá la disposición de responder indicando cuánto suman. En muchos casos S morirá de viejo antes de tener tiempo para dar una respuesta.

El problema de la disposiciones a errar: S quizá tenga una tendencia a equivocarse sistemáticamente al aplicar algún algoritmo para sumar. No tiene entonces la



disposición a responder adecuadamente indicando la suma; tiene una disposición a errar en tales circunstancias.

3. Una teoría disposicionalista que incorpora rasgos teleológicos

Una versión del disposicionalismo más sofisticada (que la solución disposicional simple examinada por Kripke) es esta propuesta disposicional-teleológica:

(DT): Si

- (i) en condiciones normales, S tiene la disposición teleológica a responder ante la pregunta por la suma 'x + y' en los casos básicos indicando cuál es, efectivamente, la suma de x e y,
- (ii) S sabe que la operación por la que se le pregunta está definida para todos los números naturales, y
- (iii) la suma es la operación matemática más simple que extiende a los restantes casos (para el resto de pares de números naturales) esa disposición de S, entonces S quiere decir la suma al usar signos como 'más', 'suma' y '+'.

Una disposición teleológica es lo que suele llamarse función, bajo el supuesto de incorporar el carácter aparentemente teleológico de esta noción. Tener la función de hacer (o de dar como resultado) R es, en líneas generales, tener una disposición a hacer R que se tiene para hacer R, una disposición cuyo fin es hacer R. Propongo la siguiente caracterización de esa idea, inspirada en el análisis etiológico de las funciones de Larry Wright (1973, 1976):

X tiene la disposición teleológica de hacer (o de dar como resultado) R si y sólo si

- (a) X tiene la disposición de hacer (o de dar como resultado) R y
- (b) Hay una explicación causal de por qué X tiene esa disposición en la que desempeña un papel relevante la regularidad nómica consistente en que entidades físicamente como X (en particular, con esa misma disposición) pueden hacer (o dar como resultado) R.



Puede resumirse (b) como “la disposición existe porque causa R”. Eso es coherente con una concepción plenamente naturalista (porque no implica causalidad hacia atrás en el tiempo).¹

Desde mi punto de vista, (DT) evita los cuatro problemas que se han mencionado. En la próxima sección, esbozo de forma muy esquemática algunas aseveraciones dirigidas a justificar esas tesis.

4. Respuestas a las objeciones kripkeanas

Respecto al problema de la justificación racional, éste deriva de un requisito epistémico internista que resulta muy controvertido.²

Por otra parte, invocar los conceptos de casos básicos y de simplicidad en (DT) es crucial para evitar las otras tres objeciones de Kripke al disposicionalismo simple:

Para cualquier sujeto que aprende a sumar habrá casos básicos, o paradigmáticos, de aplicación de la operación en los cuales no se equivoca. Es con respecto a ellos que se define la manifestación de la disposición (responder a la pregunta por la suma indicando realmente la suma). Conforme nos alejamos de ese tipo de casos se acrecienta la posibilidad de error (sea o no sistemático). Se evitan el problema de la normatividad y el problema de las disposiciones a errar porque, al contrario de lo que sucedía con (DS), la hipótesis (DT) no implica que cualquiera que fuera la respuesta de S dicha respuesta coincidirá con la operación suma a la que se refiere S cuando usa los signos relevantes. Si S ha aprendido a sumar y ha aprendido el vocabulario, entonces quiere decir la suma aunque su respuesta ante algunos casos no básicos quizá no coincida con aquello a lo que se refiere. Sus disposiciones a responder sólo permiten fijar el significado de ‘suma’ respecto a los casos básicos. El significado de ‘suma’ respecto a los otros casos se fija conforme a la cláusula (iii). La distinción entre

¹ Cf., también, Pérez Otero (1994; 2003).

² En particular, es un requisito notablemente ajeno a las convicciones naturalistas de Wittgenstein: “No necesitamos tener razón alguna para seguir la regla tal como lo hacemos. La cadena de razones tiene un límite.” (C. Marrón, p. 183). “¿Cómo puedo seguir una regla?” [...] Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es cómo actúo.’” (Investigaciones Filosóficas, § 217). Por supuesto, hay otros elementos anti-internistas y anti-intelectualistas en la posición de Wittgenstein, independientes del tema concerniente al seguimiento de reglas. Pienso, por ejemplo, en un argumento específico contra la necesidad de símbolos-guía en la comprensión del significado (argumento diferente a su argumento contra la suficiencia de símbolos-guía en la comprensión del significado, derivado éste de sus reflexiones sobre seguir una regla). En Pérez Otero (2000; 2001, cap. 6) analizo con detalle dicho argumento.



aplicaciones correctas y aplicaciones incorrectas de la regla sólo es factible en la medida en que nos alejamos de los casos básicos o paradigmáticos. Para estos últimos, la inclinación natural a reaccionar de cierta manera coincidirá con la corrección en la aplicación de la regla.³

La solución disposicional simple, (DS), tiene el problema de la finitud porque nuestras disposiciones a sumar sólo involucran números no muy altos. La cláusula (iii), en (DT), pretende solventar esta dificultad. Mi apelación al concepto de simplicidad deriva principalmente de Lewis (1983). Lo uso como vagamente equivalente a naturalidad (la noción de semejanza natural desempeñaría un papel análogo). La idea subyacente es ésta: la relación entre la disposición teleológica de S a responder ante la pregunta por la suma 'x + y' en los casos básicos y la operación matemática abstracta de la suma es más simple que la relación entre esa misma disposición y cualquier otra operación matemática abstracta. (Eso sintetiza de forma menos farragosa lo que debería expresarse con más precisión así: hay relaciones más simples entre la disposición teleológica de S a responder ante la pregunta por la suma 'x + y' en los casos básicos y la operación matemática abstracta de la suma que las relaciones existentes entre esa misma disposición y cualquier otra operación matemática abstracta.) Un modo alternativo de expresarlo, invocando el concepto de similaridad: la disposición teleológica de S a responder ante la pregunta por la suma 'x + y' en los casos básicos es más similar a la operación matemática abstracta de la suma que a cualquier otra operación matemática abstracta.

Kripke (1982, nota 25 y el texto principal que la precede, nota 45) señala ciertas objeciones a la posibilidad de emplear conceptos como los de simplicidad y similaridad natural para solucionar el enigma sobre seguir una regla. Creo que todas sus críticas tienen respuesta; pero las limitaciones de espacio no permiten dar cuenta aquí de esa ramificación en la discusión. Debo remitir al lector a la sección 6 de Pérez Otero (2016b).

³ La separación entre casos básicos y los otros casos no es nítida, sino gradual. Eso no constituye ninguna dificultad. Tampoco desde la perspectiva de Wittgenstein, entre cuyos numerosos méritos se incluye llamar la atención hacia la vaguedad en nuestras representaciones del mundo, o en el propio mundo. En Pérez Otero (2016a) he defendido que independientemente de las consideraciones comunitaristas de Wittgenstein a favor del pluralismo sobre el seguimiento de reglas (la imposibilidad de que hubiera un único caso de seguirse alguna regla), podemos reconocer en sus textos datos favorables a ese pluralismo derivados de la vaguedad esencial en el proceso de aprendizaje de reglas.



Bibliografía

- Kripke, Saul** (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Languages. An Elementary Exposition*, Cambridge: Harvard University Press. Traducción: Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, Madrid: Tecnos, 2006.
- Lewis, David** (1983): "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61, pp. 343-377.
- Pérez Otero, Manuel** (1994): "Propiedades teleológicas y superveniencia", *Éndoxa* 3, pp. 121-145.
- (2000): "El argumento antiintelectualista de Wittgenstein sobre la comprensión del lenguaje", *Theoria* 15, pp. 155-169. Reimpreso en M. Pérez Otero, *Ensayos filosóficos sobre el conocimiento y el escepticismo epistémico*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2017.
- (2001): *Aproximació a la filosofia del llenguatge*, Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- (2003): "Explicaciones funcionales", en Mario Casanueva y José Alberto Benítez (coordinadores), *Representación y ciencia*, México: M. A. Porrúa editor, pp. 65-84.
- (2016a): "Pluralismo plural en la concepción de Wittgenstein sobre seguir una regla", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 67, pp. 73-81.
- (2016b): "Respuestas disposicionalistas al problema wittgensteiniano-kripkeano sobre el significado y el seguimiento de reglas", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 48/143, pp. 21-45.
- Wittgenstein, Ludwig** (1953): *Philosophische Untersuchungen*. Publicado originalmente en 1953. Traducción: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988.
- (1958): *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958. Traducción: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1968.
- Wright, Larry** (1973): "Functions", *Philosophical Review* 82, pp. 139-168.
- (1976): *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and Functions*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.



Las “formas de vida” como categoría biopolítica. Historia, vida y poder en la obra de Ludwig Wittgenstein

Silvia Rivera

silviarivera@ar.inter.net

Universidad de Buenos Aires (UBA)/ Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

Resumen

A pesar de los intentos de autores varios, entre los que destaco a Roberto Espósito, el concepto de biopolítica resulta difícil de precisar por una problematicidad constitutiva que se muestra, entre otras. Considero que aproximarse a la biopolítica de la mano de Ludwig Wittgenstein -tomando como hilo conductor su concepto de “formas de vida”- permite, en primer lugar, modalizar la problematicidad señalada, y también extender el potencial deconstructivo de pseudoproblemas filosóficos presentes en el pensamiento del filósofo austríaco que alcanzan cuestiones centrales en los debates contemporáneos. Por último, permite iluminar con un especial énfasis la dimensión ético-política que articula su obra.

Palabras clave: vida / lenguaje / poder



Biopolítica no remite sólo, o predominantemente, al modo en que, desde siempre, la política es tomada -limitada, comprimida, determinada- por la vida, sino también, y sobre todo, al modo en la vida es aferrada, desafiada, penetrada, por la política.
Roberto Espósito

El relevante lugar de Wittgenstein en el escenario epistemológico contemporáneo es reconocido por numerosos intérpretes de la obra del filósofo.¹ Considero sin embargo que tales reconocimientos no agotan el potencial heurístico que distingue a Wittgenstein de otros pensadores y que excede el hecho de haber inspirado a las dos corrientes centrales de la filosofía de la ciencia anglosajona: el positivismo lógico por una parte y la propuesta de Kuhn por la otra. Excede también el hecho –sin duda de manifiesta importancia- de haber socavado las bases de la teoría del conocimiento moderna, deconstruyendo sus términos uno a uno -esto es "sujeto", "objeto" y "verdad"-² a lo largo de un recorrido que va desde el *Tractatus* hasta sus últimos escritos.

Aquello que me interesa destacar en este trabajo es, en primer lugar, que la centralidad de Wittgenstein en el campo epistemológico se funda en haber desarrollado su obra en un peculiar espacio intersticial, que lo ubica en las fisuras que se crean entre mundos, tradiciones, perspectivas lógicas o históricas, teóricas o prácticas, internalistas o externalistas. Habitar el "entre" –podríamos decir con Derrida-³ en modo alguno se diluye su propuesta en la lógica conciliadora del "inter", esa que pretende integrar lo diverso domesticando divergencias, tal el caso de propuestas *interdisciplinarios*, *interculturales*, *intersubjetivas* e *intertextuales*. Mediaciones o "inter" mediaciones cautivas de imperativos conciliatorios por completo incapaces de tensar los polos de

¹ Cfr. Tomasini Bassols, A. *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, México, Plaa y Valdés, 2001.

² Esta deconstrucción se sigue de la crítica de Wittgenstein a la moderna categoría de representación que lo acompaña a la largo de toda su obra y tiene quizás como punto culminante la disolución lingüística del sujeto de conocimiento en la proposición 5.361. Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979.

³ En palabras de Jacques Derrida el *entre* no es "puramente sintáctico (...) Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición". Derrida, J. *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamento, 1975, p. 335.



relaciones paradójicas en tanto se establecen en base a exclusiones-inclusivas que, a través de exaltadas *intersecciones*, operan una anhelada integración.

Por el contrario, Wittgenstein como incansable trabajador de las fronteras del sentido, no concede a integraciones mediatizantes, tampoco a medianías, menos aún a mediocridades, se constituye en autor privilegiado para el desarrollo del programa propuesto por Enrique Marí en su libro *Elementos de epistemologías comparadas*.⁴ Este es el segundo punto que me propongo destacar: el lugar estratégico de Wittgenstein a la hora de encarar un proyecto que Enrique nos lanzó como desafío allá por 1990, confiando nos haríamos cargo de explorar su fertilidad heurística. Comparar pero sin vara de medida pre-establecida, comparar tensando vínculos y relaciones hasta mostrar la injusticia de polarizaciones y estereotipos. Digámoslo una vez más: la contundencia de Wittgenstein lo aleja –afortunadamente– del siempre ingrato rol de mediador para posicionarlo más bien como catalizador de explosiones necesarias.

Porque Wittgenstein dinamita *ad anteriorem* las bases mismas sobre las que se edificó la concepción heredada en filosofía de la ciencia, esto es la concepción semántica del significado y la verdad y esto ya en su primer libro, en tanto en obras posteriores –en las que enfatiza la dimensión histórico-política de los juegos de lenguaje y las formas de vida– pone sin embargo en cuestión la modalidad de inclusión de la historia y el poder en el campo de la filosofía de la ciencia como reflexión metateórica acerca de devenires iterativos y revoluciones concentradas en espacios y tiempos identificables con la radicalidad y contundencia del “giro copernicano”.⁵ Está claro que nada de esto se despliega en Wittgenstein bajo el signo del discurso metalingüístico, sino que se muestra tanto en las paradojas del *Tractatus* como en las aporías de sus últimas obras.⁷ Se muestra, en fin, en las minuciosas y pacientes descripciones de juegos de lenguaje, muchas veces inventados con el objetivo de explorar las potencialidades de un abordaje socio-antropológico de los discursos en general y del discurso científico en particular. Vinculado a la tradición anglosajona despliega hasta sus últimas consecuencias las miserias de la razón formal al tiempo que en sus últimos

⁴ Cfr. Marí, Enrique *Elementos de epistemología comparada*, Bs. As., Puntosur, 1990, cap. 1.

⁵ Cfr. Shapin, S. *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós, 2000, “Introducción”.

⁶ El llamado “giro copernicano” alude a la transformación acontecida en ciencia en los siglos XVI y XVII y que fue detallada por Kuhn en su libro *La revolución copernicana* (Barcelona Ariel, 1978). La radicalidad de esta revolución habilita a utilizar la expresión “giro copernicano” para dar cuenta de modificaciones sustanciales en diversas áreas del saber. Tal el caso de Kant, quien en el prólogo de 1781 de la *Crítica de la Razón Pura* utiliza esta frase nominal en referencia al cambio en la teoría de conocimiento moderna que saca al sujeto de un rol pasivo para ponerlo en movimiento como aquel que determina la experiencia en base a su dimensión trascendental.

⁷ Cfr. Rivera, S. *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*, Bs. As., Prometeo, 2010.



textos introduce con contundencia la perspectiva histórico-política sin caer ni en sustancialismos ni en "externalismos". Aún más, hace de la ética y la política la clave de su propuesta hermenéutica.

La radicalidad de la crítica interna que Wittgenstein realiza a la epistemología anglosajona, y que alcanza no sólo a sus diversos exponentes, sino a las diferentes etapas en que esta tradición se despliega -desde los primeros representantes del Círculo de Viena hasta desarrollos post-kuhneanos- no lo limita al rol de mediador entre esta tradición y la epistemología francesa, pero sí lo propone como clave para explorar vínculos, características y límites de ambas tradiciones.

Emerge así el tercer y último punto que quiero presentar: el trabajo intelectual que ejercita Marí sobre tradiciones epistemológicas marca un estilo de trabajo intelectual para avanzar en las consideraciones ético-políticas que se desprenden de cada una de las epistemologías por él comparadas, en función del modo en que conceptualizan en cada caso el vínculo entre vida y saber y también del abordaje normativo que construyen. De este modo es posible hablar de un a "bioética heredada" que corresponde al intento de vincular ciencia y ética propia del positivismo anglosajón, en tanto la biopolítica se sigue de los avances en epistemología francesa, que hacen eje en los dominios de saber y el modo cómo anclan en prácticas sociales en un estudio compatible con la denominada "historia externa" de las ciencias.

Dando entonces un nuevo paso en el camino trazado por Enrique Marí, advertimos que las principales corrientes epistemológicas del siglo XX (la anglosajona y la francesa) resuenan en propuestas vinculadas al reconocimiento de diversas normativizaciones y manipulaciones sobre la vida: tanto la bioética estándar y principista que se deriva como apéndice cosmético de la epistemología anglosajona hasta las reflexiones biopolíticas que ocupan el centro de las reflexiones vinculadas con epistemologías críticas. Quizás porque toda epistemología supone una filosofía del lenguaje, así como toda propuesta -ya bioética, ya biopolítica- supone una epistemología que la sostiene. La figura de Wittgenstein, una vez más, emerge como la indicada para guiarnos en la exploración de tales discursos tanto en sus potencialidades como en sus opacidades y en sus reenvíos recíprocos.

En el caso puntual de la biopolítica, Roberto Espósito despliega el concepto en su libro *Bios. Biopolítica y filosofía*, reconociendo en tres bloques o tradiciones el origen de la biopolítica a partir del uso que se hace de este concepto: la tradición vitalista alemana, la tradición humanista francesa, y la naturalista que se despliega en el mundo anglosajón. Estas tradiciones se anudan sin embargo en la obra de Michel Foucault, quien a partir de su primera mención del concepto en las conferencias de Río de



Janeiro de 1974, ubica a la "biopolítica" en el centro de los debates filosóficos contemporáneos.⁸

A pesar de los intentos de sistematización de Espósito, la biopolítica no se deja asir fácilmente. Y no sólo por su pertenencia a las diversas tradiciones señaladas sino por presentarse como un bloque hermenéutico atravesado por una ambigüedad constitutiva, quizá porque "política" y "vida" se conciben como términos distintos conectados luego, a posteriori, por algún tipo de síntesis que se impone aclarar. Precisamente, es en función de tal ambigüedad que se han resucitado dicotomías de tono metafísico, tal como la conocida distinción entre *bios* y *zoe*, que remitiendo a Aristóteles es retomada por los principales representantes de los estudios biopolíticos actuales. Sin embargo, tal modo de aproximación sólo logra a mi juicio desvitalizar el potencial heurístico de la biopolítica en tanto, además de recaer en esquemas dicotómicos con claro sesgo ideológico, nos alejan de las prácticas concretas al suponer un residuo último a aún "sagrado" que desafía las determinaciones del poder.⁹

Es en este punto que el aporte de Wittgenstein se torna imprescindible. Considero que aproximarse a la biopolítica de la mano de Ludwig Wittgenstein -tomando como hilo conductor su concepto de "formas de vida"- permite, en primer lugar, superar las dicotomías citadas. En segundo lugar permite extender el potencial deconstructivo de pseudoproblemas filosóficos presente en el pensamiento del filósofo austríaco hasta alcanzar cuestiones que ocupan el centro de los debates contemporáneos. Por último, permite iluminar con un especial énfasis la dimensión ético-política que articula su obra.

Pero vayamos por pasos. El sentido todavía muy general y abstracto de la palabra "vida" que se reitera en las numerosas páginas de la *Gramática Filosófica* pronto se particulariza, se multiplica y se determina en el concepto "formas de vida". La vida entra en escena como correlato del lenguaje, de los lenguajes que en cada caso la forman, la definen, la establecen como tal en su irrenunciable diversidad. La vida nunca se presenta desnuda sino en inmersa en una trama discursiva y política que la fija a un orden dado en cada caso, un orden histórico con el potencial de exorcizar todo residuo metafísico, con el potencial de deshilar las telarañas conceptuales que nos paralizan para poder así transitar otros ejercicios del pensar y el obrar.¹⁰

La política –o mejor aún "lo político"- se presenta entonces como la forma de la vida. Es a través del poder configurador del lenguaje que articula prácticas hasta reunir las en un dispositivo identificable a pesar de su dispersión constitutiva, que lo político

⁸ Espósito, R. *Bios. Biopolítica y Filosofía*, Bs. As. Amorrortu, 2006, pp.

⁹ Agamben, G. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-textos, 2006.

¹⁰ Cf. Wittgenstein, L. *Gramática Filosófica*, México, UNAM, 1992.



alcanza la vida, la produce y reproduce bajo modalidades siempre históricas, siempre contingentes, siempre más o menos arbitrarias. ¿Por qué el lenguaje es político? Baste en esta instancia recordar que es la irredimible indecidibilidad aquello que encontramos en el núcleo más íntimo del lenguaje, ya sea en las reglas lógico-matemáticas del lenguaje concebido en su aspecto más general como en las reglas de las gramáticas que articulan los diversos juegos. Advertimos entonces la dimensión histórica del pensamiento de Wittgenstein que no necesita ya de teorizaciones ni menciones explícitas, porque no es la historia intelectualizada sino la "historia efectiva" que reclamaba Nietzsche la que toma cuerpo en la propuesta del filósofo austriaco. La historia –y las relaciones de poder que en ella se despliegan– está ya presente en el concepto de juego de lenguaje y también en su correlato inescindible: formas de vida. Superar la dicotomía originaria entre política y vida que complica todo intento de posterior revinculación supone, entre otras cosas, renunciar de una vez por todas al abstracto concepto "vida". No ya vida sino "formas de vida" y es en esas formas que la historia y el poder se manifiestan en toda su intensidad.

Ahora bien, las formas de vida no sólo aparecen en Wittgenstein vinculadas al lenguaje sino también a los sujetos históricos porque "el lenguaje interviene en *mi* vida", o también "nuestra vida" que corresponde a "nuestro lenguaje".¹¹ El lenguaje interviene y forma a la vida que necesariamente está atravesada por los dispositivos de poder que circulan en las tramas discursivas. No hay vida que no esté formada, que se ya siempre, necesariamente "forma de vida". Resta entonces considerar que se esconde detrás de la vida que nuestras instituciones forman como nuda, vacía, sacrificable, la vida de los embriones de laboratorio, de los donantes de órganos, de los sujetos de investigación y experimentación. Esa vida "precaria" según el calificativo de Judith Butler que requiere el sistema productivo para replicarse y potenciar la explotación.¹²

Es así que el ejercicio wittgensteiniano nos alienta a reformular preguntas mucho más que ensayar respuestas netamente filosóficas, en el sentido patológico que Wittgenstein otorga al término sobre la base de frases vacías donde lenguaje gira en falso y los engranajes chirrían: "la nuda vida o vida sagrada como elemento político originario" o también "el *homo sacer* que ofrece la figura originaria de la vida", entre varias otras.¹³ Frente a esta filosofía que nos empobrece emerge la posibilidad de considerar a los discursos hegemónicos como mecanismos de control biopolítico.

¹¹ Wittgenstein, L. *Gramática Filosófica*, p. 123.

¹² Cfr. Butler, J. *Vida precaria*, Bs. As., Paidós, 2006.

¹³ Agamben, G. *Op. cit.* p. 114 y 108.



Entre estos discursos destaco a la bioética como dispositivo destinado a producir "vulnerables", a fijarlos a una red discursivo e institucional para ser utilizados como recursos a explotar en nombre de la ciencia. En este sentido, una de las preguntas a ser reformuladas es precisamente aquella que se plantea cómo proteger a los "vulnerables". La cuestión relevante es otra: cómo hacer para que los vulnerables dejen de serlo, ya que en esta reformulación disruptiva se expande la capacidad creadora del lenguaje para modificar las redes de poder-saber existentes.

Ejercicios de filosofía terapéutica que muestran la efectiva dimensión ético-política del pensamiento de Wittgenstein. Una dimensión ético-política que lejos de limitarse a interpretar, por ejemplo, las modalidades de gestión de los cuerpos que caracterizan la modernidad del mundo globalizado, construye herramientas para su transformación. Porque interpretar es un modo de legitimar, del mismo modo que legislar implica conferir entidad, otorgar ser. No ya legislar para otorgar derechos a los donantes de gametas sino desestabilizar a través de la reformulación de cuestiones la trama de poder que hace de los cuerpos recursos para una tecnociencia al servicio del capital global, con plena conciencia que son estas tan sólo algunas preguntas de una muy particular forma de vida. Sin pretensión de universalidad alguna, ni grandilocuencias presentes aún en propuestas que se pretenden iconoclastas, considero que Wittgenstein nos lega herramientas para reformular algunas preguntas, preguntas tipificadas por los saberes establecidos, como modo posible practicar la filosofía terapéutica haciéndonos cargo de su potencial transformador.

Una vez más, Wittgenstein desde los intersticios de tradiciones y escuelas de pensamiento, ya sean estas epistemológicas o ético-políticas, habilita lecturas que nos alientan a desafiar el conformismo de intelectuales complacientes de todas las tonalidades y todas las procedencias.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio** (2006): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-textos, 2006.
- Butler, Judith** (2006): *Vida precaria*, Bs. As., Paidós, 2006.
- Derrida, Jacques** (1975): *La diseminación*, Madrid, Editorial Fundamento.
- Espósito, Roberto** (2006): *Bios. Biopolítica y Filosofía*, Bs. As. Amorrortu.
- Kuhn, Thomas** (1978): *La revolución copernicana*, Barcelona Ariel.
- Marí, Enrique** (1990): *Elementos de epistemología comparada*, Bs. As., Puntosur.



Rivera, Silvia (2010): *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*, Bs. As., Prometeo.

Shapin, Steven (2000): *La revolución científica. Una interpretación alternativa*, Barcelona, Paidós.

Tomasini Bassols, Alejandro (2001): *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, México, Plaza y Valdés.

Wittgenstein, Ludwig (1975): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza.

--- (1992): *Gramática Filosófica*, México, UNAM.

--- (1988): *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica.



Ponencias



"Cómo decir lo que queremos cuando no sabemos qué decimos"

Hernán Lucas Accorinti
hernanaccorinti@gmail.com
UBA - FONCyT

Resumen

En el presente trabajo analizaré el argumento modelo teórico (AMT) ofrecido por Hilary Putnam en el segundo capítulo de "Razón, Verdad e Historia" (RVH) a partir del cual pretende demostrar la indeterminación de referencia. En particular intentaré determinar los supuestos involucrados y la coherencia interna del AMT a objeto de demostrar su carácter aporético.

Palabras clave: Putnam/ Argumento Modelo Teórico/ Indeterminación/ Referencia



Introducción

El núcleo duro del argumento modelo teórico (AMT) se basa en que, aparentemente, sería imposible privilegiar el lenguaje natural por sobre otro lenguaje para fijar la referencia de los términos. El argumento demuestra que podemos cambiar los referentes de los términos *sub-oracionales* salvaguardando el valor de verdad de la oración a la que pertenecen. La estrategia de Putnam es afirmar que, aun considerando que los constreñimientos teóricos y los operacionales (operadores que permitirían fijar la referencia según la concepción admitida) puedan determinar qué oraciones – completas- son verdaderas en un lenguaje, la referencia de los términos que pertenecen a ellas permanece indeterminada debido a que sería posible cambiar la misma sin alterar el valor de verdad de cada oración en cada mundo posible. En términos de la teoría de modelos la función de interpretación que asigna un término a una entidad no lingüística puede variar *salva verita*. En este sentido la referencia quedaría indeterminada ya que precisamente no se puede estipular la referencia de los términos fijando las condiciones de verdad de las oraciones en las que aparecen. El supuesto manejado para que lo antedicho tenga sentido es que:

“dos esquemas de referencia para un lenguaje L no difieren respecto a su correctitud a menos que también difieran en los valores de verdad que tienen para una oración de L en al menos un mundo posible” (Cleve 1992: 354).

El argumento putnamiano pretenderá consignar una interpretación alternativa a “Un gato está en una estera” de modo tal que, sustituyendo “gato” por “gato*” y “estera” por “estera*”, y significando, en función al mundo posible, “gato*” cereza y “estera*” árbol, no se modifique el valor de verdad de las respectivas oraciones. Putnam especifica diferentes mundos posibles en los que aparecen consignadas todas las combinaciones posibles de: “algún gato en alguna estera”, “alguna cereza en algún árbol”, “ningún gato en ninguna estera” y “ninguna cereza en ningún árbol”. Asignando una intensión a gato y gato* que especifique su extensión en función al mundo posible, Putnam concluye que siempre, en cada mundo, “Un gato está en una estera” y “Un gato* está en una estera*” tendrán los mismos valores de verdad¹

¹ El argumento depende de la definición que se le da a gato* y estera* en cada mundo posible. Cuando asigna la *intensión* de tales términos recoge la interpretación correspondiente a “*” para gato y estera en función al mundo posible.



En función al objetivo general de RVH podríamos presumir que el AMT *pretende* exceder el ámbito de la filosofía del lenguaje para erigirse como piedra de toque del realismo metafísico (RM). En este sentido, "Un problema acerca de la referencia" parecería ser mucho más que un mero problema acerca de la referencia. En efecto, preguntarse por la referencia es preguntarse por la plausibilidad del RM. Es éste el que considera apremiante preguntarse por lo que la referencia es como medio para entender cómo se establece la correspondencia entre las palabras y las cosas². Por lo tanto, no parecería errado afirmar que la crítica a la noción de referencia es una crítica a la noción de correspondencia; y que ambas cosas pone en jaque al RM. En lo profundo lo que el argumento en cuestión desea manifestar es que el supuesto realista de que existe una descripción del mundo que se impone desde el mundo a partir de los constreñimientos operacionales y teóricos es inconsistente con lo que el AMT demuestra. Consecuentemente la intuición realista en torno a la teoría correspondentista de la verdad entendida en términos de una relación entre el lenguaje y el mundo quedaría anulada. En efecto, el realista metafísico, que se arroga la autoridad de hablar sobre el mundo, incapaz de justificar la prioridad ontológica del lenguaje estándar, no podría fijar la referencia de sus términos ni saber si cuando dice "el gato/gato* está sobre un alfombra/alfombra*" se refiere a que el gato está sobre una alfombra o que la cereza está sobre algún árbol. El realista metafísico, según Putnam, no estaría en posición de decir que la cereza no es la interpretación pretendida. La conclusión extraída por el autor es que, dado que hay muchas "correspondencias" entre las palabras y las cosas, muchas de las cuales satisfacen los constreñimientos operacionales y teóricos, y dado que tampoco las intenciones pueden fijar la referencia (la intencionalidad supone, no justifica la referencia) pretender que algo sea la referencia natural parecería ser producto de un acto irracional, un acto metafísico inexplicable propio de una *teoría mágica de la referencia*.³

Diversos autores (ver Field 1982, Cleve 1992, Orlando 2000) han evidenciado el limitado alcance del AMT respecto a sus pretendidas consecuencias metafísicas. Es por ello que aquí intentaré demostrar que el argumento en cuestión tampoco afecta a la teoría de la referencia.

Las hipótesis principales del presente trabajo son dos. En primer lugar considero, por varios motivos que desarrollaré a continuación, que el AMT es incorrecto. En segundo lugar y fundamentalmente, aun en el caso que fuera correcto, o mejor dicho, en cuanto pretende ser correcto, deviene inconsistente. En este sentido, presumo que

² Crf. Putnam 1988, p. 62

³ Idem, p. 57



argumentar a favor de la indeterminación de nuestra propia lengua no puede realizarse sin incurrir en una contradicción performativa.

El argumento modelo teórico: supuestos y contrasentidos

Empecemos recordando el AMT tal como está presentado en RVH a fin de mostrar las primeras dudas respecto a su validez. El autor nos impele a considerar las siguientes oraciones:

- (1) Un gato está en una estera
- (2) Un gato* está en una estera*

Con el fin de reinterpretar (1) de tal modo que signifique "Una cereza está en un árbol" propone diferentes definiciones de "gato*" y "estera*". Para ello nos pide que aceptemos, ingenuamente a mi parecer, que "un", "una" y "está en" *conserven sus interpretaciones originales*⁴. La función de ello es simplificar la argumentación para no multiplicar los distintos mundos e interpretaciones posibles. Adviértase en este sentido que, paradójicamente, el argumento requiere de una interpretación original o natural de los términos como condición para demostrar que no es posible identificar una interpretación natural de los mismos; excepto, claro, para "un", "una" y "está en". Como explicaré ulteriormente el autor necesita suponer aquello que pretende refutar para que su tesis cobre sentido.

Pero volvamos al argumento. Putnam afirma que la definición de "gato*" y "estera*" está dada por los siguientes casos, cada uno de los cuales estipula todo los diferentes mundos posibles⁵:

- (a) Algún gato está en alguna estera y alguna cereza en algún árbol.
- (b) Algún gato está en alguna estera y ninguna cereza en ningún árbol.
- (c) Ninguno de los precedentes.

En el caso (a) "Un gato está es una estera" y "Un gato* está en una estera*" son ambas verdaderas ya que aquí "gato*" refiere a cereza y "estera*" refiere a árbol. En el caso (b) también son ambas verdaderas ya que siendo que aquí "gato*" refiere a gato y

⁴ Cfr. Idem, p. 45.

⁵ Cfr. Ibidem, p. 45.



"estera*" refiere a estera y en tanto que ambos términos son coextensivos es cierto que "Un gato está en alguna estera" y "Un gato* está en una estera*". En el caso (c) "gato*" refiere a cereza y "estera*" refiere a quark y son falsas

Ahora bien, asumamos que AMT es técnicamente correcto; ¿es por ello válido o coherente? En lo que resta trataré de argumentar a favor de una respuesta negativa a la pregunta recién planteada. Como adelanto podríamos decir que el argumento en cuestión no sólo presupone lo que quiere demostrar (y por lo tanto no prueba nada), sino que ni siquiera prueba que la interpretación estándar del lenguaje no tenga un privilegio respecto a otras interpretaciones: del hecho que la interpretación quede intrínsecamente indeterminada no se deduce inmediatamente que sea indeterminable⁶.

A objeto de focalizar el ámbito de la discusión en el terreno de la estructura y las consecuencias del razonamiento, trabajaré acriticamente respecto a un supuesto anti-intuitivo y para nada evidente subyacente a la argumentación putnamiana; a saber: la pretendida interpretación del lenguaje natural como un sistema formal. El núcleo argumental, más allá del desconcertante y atractivo ejemplo del gato y las cerezas, gravita en torno al teorema de Skölem según el cual si un conjunto tiene una interpretación verdadera entonces tiene infinitas interpretaciones verdaderas. Estrictamente hablando el teorema de Skölem no tiene como objeto de referencia (¿otra paradoja?) el lenguaje natural sino un lenguaje formal propio de la teoría de conjuntos. Es Putnam el que nos dice que el lenguaje natural es un sistema formal y que como tal padece del teorema en cuestión.

Pero aun aceptando esto opino que el argumento en cuestión no es lo suficientemente poderoso como para indeterminar la interpretación natural. En efecto, no sólo no prueba lo que pretende, (entre otras cosas, refutar RM) sino que en definitiva no prueba nada ya que supone en las premisas aquello que pretende afirmar en la conclusión. Como afirma Comesaña (1998) existe una *petición de principio* que invalida el argumento en cuestión: pretender concluir que no existe una interpretación natural del lenguaje a partir del hecho de que, por teorema de Skölem, de existir una interpretación verdadera entonces existen infinitas interpretaciones, supone necesaria e injustificadamente la premisa de que *no hay criterios para dirimir entre ellas*. Sólo a partir de esta premisa se puede concluir que el lenguaje no contiene una interpretación estándar o privilegiada.

⁶ Lo única forma de concluir que la referencia es *indeterminable* sería demostrando que la completitud de tal función, o sea la determinación misma de la función "referir", conlleva a una autocontradicción. Esto Putnam no lo hace. Por lo tanto, demostrar que no hay propiedades intrínsecas no es suficiente.



En este contexto y frente al desafío de encontrar un criterio para privilegiar un modelo por sobre otro, diversos autores propusieron apelar a la noción de causalidad sugiriendo que aquella interpretación que refleje la conexión causal existente entre un término y una entidad será la pretendida. Apelando a un tipo de constreñimiento causal, diferente a los constreñimientos operacionales y teóricos considerados por Putnam, se evitaría la incómoda conclusión de aceptar que "gato" se refiera a cerezas y no a gatos, en tanto que el término gato estaría causalmente relacionado con los gatos y no con las cerezas.

Frente a estos intentos, Putnam, en RVH, intenta desacreditar tal estrategia apelando a la misma teoría que él pretende instaurar ya que afirma que "causalidad" está sujeta a la misma indeterminación que "gato". Siendo así no podría instituirse ella misma como criterio de referencia. La estrategia argumentativa implica suponer una *indeterminación global* en tanto que si lo buscado son los criterios de referencia no podría instaurarse a la causalidad como fuente de tal función precisamente porque no puede determinarse la referencia de "causalidad". Ahora bien, tal indeterminación global es una hipótesis: de hecho es la propuesta de Putnam que no necesariamente debe aceptar todo interlocutor. Éste podría decir que la determinación es una cuestión de hecho (filosóficamente inexplicable quizás o propio de una antropología empírica) pero fácticamente incuestionable. En este sentido tal como opina van Fraassen (2000) lo problemático del AMT es suponer coherentemente y con sentido la posibilidad de radicalizar el planteo de Quine aplicando la indeterminación de la referencia a nuestra propia lengua.

Parece sospechoso dudar de la interpretación natural cuando primeramente se la reconoce. En efecto, Putnam de hecho tiene que aceptar la existencia de una interpretación natural para poder establecer la diferencia entre interpretaciones estándares y no estándares. A su vez, hablar de una indeterminación en "nuestra propia lengua" presupone la noción de interpretación natural, ya que, en caso contrario ¿qué quiere decir "nuestra" en relación al lenguaje sino reconocer una interpretación natural a dicho lenguaje?. A su vez, recuérdese que el argumento requiere de un condicional de tipo "si hay una interpretación verdadera...". En este sentido bien podría ser que todas las interpretaciones fueran falsas y que el argumento se vuelva inútil. Primeramente Putnam debe aceptar que existe una interpretación verdadera (¿natural?). Lo que sigue después de ello es fruto del juego de la lógica.

Ahora bien, un Putnam acorralado podría, como una estrategia defensiva, replicar la acusación de *petición de principio* que precedentemente se le adjudicó, afirmando que aquel que pretenda explicar el fenómeno del referir apelando a algún tipo de



relación causal con un hecho realmente existente entre una entidad y un término también comente *petición de principio*. En este sentido, si los unos acusan a Putnam de introducir en las premisas lo que pretende determinar en la conclusión al formular como premisa que "no hay ningún criterio para dirimir interpretaciones estándares y no-estándares"; Putnam retribuye tal descalificación afirmando que bajo las mismas condiciones aquellos que apelan al criterio empírico de determinar la referencia a partir de una relación causal existente entre la cosa y la palabra también introducen como premisa aquello que pretenden concluir al afirmar que *hay un criterio para identificar entre la infinitud de interpretaciones aquella que es la natural*. La *petición de principio* es evidente ya que supone sin justificación la capacidad de *referir* a un hecho que a su vez se instituye como factor causal de la referencia. Esto se hace evidente cuando ante la advertencia respecto a que no es posible determinar la referencia de "causalidad" ya que se puede intercambiar *salva veritate* causalidad por causalidad* (para cualquier cosa que esto signifique) los interlocutores adeptos a la teoría de la causalidad responden que Putnam no distingue entre la teoría causal y la causalidad misma (de hecho), debido a que no sería la teoría la que determina la referencia sino *los hechos del mundo*⁷. Si Putnam tiene razón, lo único que puede hacer el realista metafísico que sostiene la teoría causal de la referencia es presuponer la existencia del hecho referido recurriendo a algún tipo de teoría "mágica" que explique por qué ciertos términos están "metafísicamente pegados" a ciertos objetos.

Por lo tanto, la mejor situación lograda por Putnam ante las acusaciones es empantanar el terreno de la discusión en una especie de *impasse* como consecuencia de las recíprocas acusaciones de *petición de principio* ofrecidas por los interlocutores en disputa.

Por desgracia para Putnam si analizamos las estrategias argumentativas llegaremos a la conclusión de que el anhelado *impasse* puede romperse muy fácilmente. En efecto, el AMT es intrínsecamente inconsistente. Presumir una *indeterminación global* respecto a nuestra propia lengua (tal como presupone la replica en torno a que no podría distinguirse causalidad de causalidad*) argumentando a partir de la propia lengua que se constituye simultáneamente como herramienta y como objeto de crítica, conduce a una situación irremontable: o bien la propuesta de Putnam es un sinsentido porque tal como prescribe su argumento, sus mismas palabras carecen de referencia; o bien, en el caso que tenga sentido, prueba lo contrario de lo que pretende, debido a que para tener sentido, sus palabras deben tener la referencia determinada. La evidente

⁷ Cfr. Putnam (1988), p. 56 y van Cleve (1992), p.349.



auto-contradicción performativa podría formularse de este modo: si el argumento es correcto entonces deberíamos desconfiar de nuestro lenguaje. Pero si desconfiamos de nuestro lenguaje el argumento será incorrecto ya que para que éste sea correcto necesitamos confiar en nuestro lenguaje. Pero precisamente esto es lo que el argumento rechaza.

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que, por todo lo dicho, la estrategia putnamiana contiene en sí misma todo lo contrario de lo que se espera de una *teoría aceptable*: o bien, en el caso de ser correcta, no prueba aquello que pretende (a saber: refutar al RM) ya que partiendo de tesis semánticas nada puede decirse respecto a tesis de índole metafísicas; o bien, en tanto que comete *petición de principio*, presupone aquello que pretende demostrar y por lo tanto no prueba nada; o bien, en el peor de los casos, prueba lo contrario. Como afirma van Fraassen AMT supone que:

“confiamos en el entendimiento de nuestra propia lengua para enunciar el argumento. Una vez llegada a la conclusión, nos damos cuenta de que arroja grandes dudas sobre la confianza en dicho lenguaje” (2000: 7).

Pero entonces ¿podemos confiar en el lenguaje que propone Putnam para desarrollar el argumento? La respuesta, como exigencia para que el tema y el argumento en cuestión tenga sentido, y la discusión se vuelva relevante, es indefectiblemente sí. ¡Pero entonces el argumento es incorrecto!

Bibliografía

- Ambrus, V.** (1999): “Is Putnam’s causal theory of meaning compatible with internal realism?” en *Journal for General Philosophy of Science* 30: 1-16.
- Comesaña, J.M.** (1998): “Escepticismo semántico y teorías del significado” en *Análisis Filosófico XVIII*, N° 2.
- Field, H.** (1982): “Realism and relativismo” en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, N° 10, octubre, pp. 553-567.



- García De la Sierna, A.** (1992): "La dialéctica del realismo interno" *Diánoia*, Vol. XXXVIII, N° 38, 1992, pp. 95- 105.
- Harman, G.** (1982): "Metaphysical realismo and moral relativismo: reflections on Hilary Putnam´s reason, truth and history" en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, N° 10, octubre, pp. 568-575.
- Olivé, L.** (1992): "Realismo pragmático, relativismo conceptual y verdad absoluta" en *Diánoia*, Vol. XXXVIII, N° 38, pp.49-61.
- Orlando, E.** (2000): "El ataque de Putnam al realismo metafísico" en *Crítica* Vol XXXII, N° 94, , pp.3-27.
- Perez Ransanz, A. R.** (1992): "Verdad u justificación" *Diánoia*, Vol. XXXVIII, N° 38, pp. 85-93.
- Putnam, H.** (1994): "Las mil caras del realismo", Barcelona, Ediciones Paidós.
—— (1988): "Razón, Verdad e Historia", Madrid, Tecnos.
—— (1982): "Reply to two realists" en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXIX, N° 10, pp.575- 577.
- Sosa, E.** (1992): "El realismo pragmático de Putnam" en *Diánoia*, Vol. XXXVIII, N° 38, pp. 63-84.
- Van Cleve, J.** (1992): "Semantic superveniente and referencial indeterminacy" en *The Journal of Philosophy*, p. 344-361.
- Van Fraassen B.** (2000): "La paradoja de Putnam: el realismo metafísico renovado y eludido" en *A Parte Rei: revista de filosofía*, N° 9, pp.1-24.



Beccaria: entre el carácter humanista y represivo del derecho penal

Lisandro Pedro Aguirre

lisandropedroaguirre@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Es difícil evocar a Beccaria sin pensar a la vez en el humanismo inherente a su obra *Dei Delitti*. Sin embargo, a poco de avanzar en ella, puede hallarse con sorpresa ideas de carácter disuasivo que resultan incompatibles con aquel contenido. Alvaro Pires ha señalado con claridad que en su obra coexisten dos teorías antagónicas: una temible teoría clásica de la pena y una teoría del fundamento y límite del derecho de castigar. En este trabajo intentaremos seguir las huellas de tal hipótesis de lectura a fin de determinar su viabilidad y, en su caso, cuál de estas teorías coexistentes parece tener mayor preeminencia e, incluso, si es posible, pese a su disparidad, establecer alguna relación armoniosa entre ambas sin caer en incoherencias.

Palabras clave: derecho penal / humanista / represivo

I. Introducción

Es difícil evocar el nombre de Cesare Beccaria sin pensar a la vez en el contenido humanista de su obra *Dei Delitti*, rasgo que no pasó desapercibido en su época. En efecto, en una carta escrita en 1765 por Gianrinaldo Carli a Paola Frisi, se afirma que tal obra es “...el primer libro que se ha escrito en Italia en favor de la humanidad, con energía y con independencia”.¹ Algunos, incluso, consideran que el abolicionismo tiene su puntapié inicial con la publicación italiana en 1764 del libro de Beccaria, libro que en 1766 fue incluido por la Iglesia Católica en el *Index* dentro la lista de las obras prohibidas, permaneciendo allí hasta su desaparición en junio de 1966 por el Concilio Vaticano II. Hasta los enemigos de Beccaria advierten que la cuota de humanidad constituye el rasgo principal de su pensamiento. En tal sentido, Ferdinando Facchinei, un vocero del Consejo Inquisitorial de Venecia, que criticó duramente a Beccaria a principios de 1765, acusa mediante un escrito singular al autor de *Dei Delitti* de pretender ser “el Rousseau de los italianos” y de que, precisamente arrastrado por la influencia de éste, basa su libro sobre “dos falsos y absurdos principios: que todos los hombres nacen libres y son iguales por naturaleza y que las leyes no son ni deben ser otra cosa que pactos libres entre tales hombres”. Facchinei sitúa además a Beccaria entre los “*esprits forts*”; lo acusa de impiedad y sedición y, entre otras cosas, incluye su nombre dentro de la llamada “secta de los Socialistas”.² A poco de avanzar en la obra, puede hallarse en ella³, empero, con cierta extrañeza, ideas de carácter represivo, preventivo o disuasivo, que resultan, por su impronta ejemplificadora, incompatibles con aquel trasfondo humanista incluido al comienzo de la obra. Alvaro Pires ha mostrado con singular claridad que en el pensamiento del ilustrado milanés coexisten dos teorías antagónicas: una “temible” teoría clásica de la pena y una teoría del fundamento y límite del derecho de castigar. Pires considera que el aporte más interesante y renovador del modo de concebir la intervención jurídica en material penal es su teoría del fundamento y límite del derecho de penar en la medida en que sea posible desvincularla por completo de su teoría de la pena, pues ésta

¹ Cf. Franco Venturi en la Guía a la edición de BECCARIA, Cesare (1983): *De los delitos y de las penas*, Trad. Joaquín Jordá Catalá, Barcelona, Editorial Bruguera, p. 15.

² Cabe aclarar que tal término tiene aquí un sentido distinto al actual en tanto que se lo utilizó para indicar que Beccaria era partidario de una concepción de la sociedad de origen contractual, formada por personas libres e iguales, lo que expresaba a las claras una voluntad igualitaria más radical, a desembocar, como dice Venturi, en la utopía y en los proyectos de transformación de la sociedad tan importantes en el siglo XVIII (Cf. VENTURI, F. (1963) “*Socialista*” e “*socialismo*” nell’Italia del Settecento, en *Revista Storica Italiana*, LXXV de 1963, pp. 129 y ss).

³ Así, por ejemplo, ya en el capítulo XII (“Fin de las Penas”).

neutraliza en gran medida la riqueza de aquella. Esto se debe, según su perspectiva, al hecho de que en su teoría de la pena Beccaria interpreta que el estado encarnado en la figura del monarca tiene el deber de proteger a la sociedad de los ataques individuales, penando siempre y en todo momento cualquier delito por más leve que sea con una pena “justa” que es la que disuade o da el ejemplo, mientras que en su teoría de los límites del derecho de penar advierte la importancia de otra faceta o función del estado que consiste precisamente en el deber de tutelar la libertad de los individuos contra los abusos del poder, es decir, contra el carácter arbitrario y despótico del estado o de la justicia penal, penando lo menos posible y, sólo en caso necesario, aplicando una pena justa que desde esta óptica sería la que conserva la mayor libertad posible para los ciudadanos, y no la que da el ejemplo.⁴

En consecuencia, apoyándonos en la lúcida interpretación de Pires, resulta evidente que, desde un primer enfoque, Beccaria desarrolla una conceptualización estricta acerca del castigo y la finalidad de la pena que excluye la reparación positiva y otra serie de medidas y, a la vez, refuerza la convicción en la obligación de penar; y que, desde un segundo enfoque (alternativo), la preocupación de Beccaria tiene por objeto, en cambio, proteger a los individuos sospechados o acusados de haber cometido un delito por medio de la instauración de reglas constitucionales y procedimentales así como de algunos principios filosófico-jurídicos (como el de la igualdad, proporcionalidad, etc.).⁵

En este trabajo, seguiremos las huellas (tanto de carácter humanista como represivo-disuasivo) de la hipótesis de lectura elaborada por Pires a fin de determinar su *viabilidad* y, en tal caso, precisar cuál de las perspectivas co-existentes parece tener *mayor*

⁴ PIRES, Alvaro (1998): “Beccaria l'utilitarismo et la rationalité pénale moderne”, en Christian DEBUYST, Françoise DIGNEFFE, Jean-Michel LABADIE et Alvaro P. PIRES, *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*. Tome II : *La rationalité pénale et la naissance de la criminologie*, Les Presses de l'Université de Montréal, Les Presses de l'Université d'Ottawa, De Boeck Université, Chapitre 3, pp. 83-143. Este trabajo se cita mediante las páginas de la edición que corresponde a la Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh (Avec l'autorisation formelle de M. Alvaro Pires, professeur de criminologie, Université d'Ottawa, le 2 août 2006), p. 6.

⁵ Al decir de Pires, en Beccaria aparece el reconocimiento de una suerte de doble función frecuentemente contradictoria (“*une sorte de double fonction souvent contradictoire*”): la de penar para defender la sociedad y la de limitar el poder de penar para proteger a los individuos contra el abuso de la reacción estatal. Pires advierte, no obstante, que esa tensión o contradicción entre estas funciones estatales no procede del hecho de que sean opuestas, sino que proviene más bien del hecho de que al derecho penal se le amputó y despojó de los recursos que tienen las otras ramas del derecho: se le obliga a penar, en sentido fuerte. Pero: “¿para qué sirve, entonces, introducir el principio de *ultima ratio*, si no puede hacerlo operativo? ¿Para qué sirve decir que la sanción más justa es la que conserva la mayor libertad a los súbditos, si se priva al derecho penal de la posibilidad de preservar esta parte de libertad? Este es el dilema, la contradicción, que va a afligir a la racionalidad penal moderna, y a obligarla a acudir, desesperadamente, a las teorías utilitaristas y retributivas, con el fin de encontrar una forma de auto-justificación” (Cf. PIRES, Alvaro (1998), pp. 19-20).

preeminencia en su pensamiento. Como metodología de trabajo hemos seleccionado algunos pasajes en que aparecen de modo más evidente cada una de las teorías o perspectivas aludidas. Este abordaje comparativo de los textos nos permitirá –creemos– resolver la primera cuestión: la viabilidad de la hipótesis de Pires. Finalmente, el análisis en conjunto de los textos citados aportará acaso la base a partir de la cual será posible sopesar en qué medida y con qué peso aparecen ambas perspectivas en la obra *Dei Delitti* y si existe además algún indicio cierto o probable de preeminencia de una perspectiva sobre la otra.

II. El humanismo en *Dei Delitti*

En los dos primeros capítulos de *Dei Delitti* Beccaria se presenta como un humanista que pretende colocar un límite definitivo al poder punitivo estatal con el fin de proteger a los individuos de la arbitrariedad del Estado. Parece indiscutible en este sentido la influencia filosófica que parece haber ejercido sobre el milanés el pensamiento de los ilustrados franceses⁶, los jóvenes ilustrados de la nobleza milanesa⁷ y, especialmente,

⁶ En 1761, luego de casarse con Teresa de Blasco en febrero de ese año, Beccaria tuvo su “conversión a la filosofía”, tal como le reconoce en una carta de 1766 a Morellet. Esa conversión fue posible gracias a la lectura de algunos libros que componían la biblioteca de su padre, quien había obtenido en 1758 el permiso de los censores para leer “libros prohibidos de leyes, historia y de literatura”. Aunque el permiso no alcanzaba a algunos libros o a algunos autores particularmente “impíos”, Beccaria comienza a leer algunos autores como Montesquieu, Helvétius, Bufón, Diderot, Hume, d’Alembert, Condillac y, sobre todo, Rousseau y que, como él mismo dice a Morellet y Bifi, le abrieron nuevas ideas, le “agitaron la mente y levantaron aquella calma fatal que adormecía sus facultades.” (Cf. GONZÁLEZ GUITIÁN, Luis (2011): “Una introducción a *Dei delitti e delle pene*”, *Estudios Penales y Criminológicos*, Vol. XXXI, ISSN 1137-7550, p. 136). En efecto, en una carta escrita a Morellet, Beccaria dice: “Lo debo todo a libros franceses. Ellos fueron los que desarrollaron en mi espíritu los sentimientos de Humanidad, ahogados por ocho años de educación fanática. D’Alambert, Diderot, Helvecio, Buffon, Hume son nombres ilustres, que no se pueden oír pronunciar sin conmoverse. Vuestras obras inmortales son mi continua lectura, el objeto de mis ocupaciones durante el día y de mis meditaciones en el silencio de la noche. De cinco años data la época de mi conversión a la Filosofía...” (CABANELLAS de TORRES, Guillermo: “Beccaria y su obra” en BONESANA, Cesare (1993), pp. 20-21). En tal sentido tiene razón Barata cuando afirma que *Dei Delitti* es “mucho menos la obra original de una genial personalidad que la expresión de un movimiento de pensamiento en el que confluye toda la filosofía política del Iluminismo europeo y especialmente el francés” (BARATTA, Alessandro ([1984] 2004): *Criminología crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico penal*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, p. 25). Lo que, sin embargo, se discute aún entre los expertos es la importancia del influjo de Rousseau en Beccaria. Actualmente incluso se ha ido matizando bastante el alcance de la influencia de Rousseau sobre el libro: hoy la opinión dominante encuentra pocos préstamos concretos de éste en la letra de sus páginas. Tanto Francioni como Zarone y Di Simone coinciden en ver en el libro una “coloritura”, no una auténtica fe en Rousseau (Cf. FRANCIANI, G. (1990): “*Beccaria filosofo utilitarista*”, en *Cesare Beccaria tra Milano e l’Europa*, Milano-Bari, Cariplo-Laterza, pp. 74 y ss; ZARONE, G. (1971): *Ideologia e politica nell’utilitarismo di Cesare Beccaria*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici,



como destaca Beirne, los ilustrados escoceses.⁸ Sin perjuicio de ello, cabe advertir que tales influencias no sólo convergen hacia un humanismo garantista, sino también y, en ocasiones frecuentes, hacia un discurso de tinte represivo, disuasivo o preventivo sobre la finalidad de la pena.

Lo innovador es, como señala Pires, el uso que Beccaria hace de la teoría del contrato social como límite al poder punitivo. En efecto, en el capítulo I (“Origen de las Penas”), Beccaria desarrolla su teoría del contrato social, afirmando que las leyes, los tribunales y las sanciones son absolutamente necesarios para la vida social: sin tales instituciones, los individuos retornarían de nuevo al estado de naturaleza. Explica además el origen de la soberanía del siguiente modo:

“Las leyes son las condiciones con que los hombres independientes y aislados se unieron en sociedad, cansados de vivir en un continuo estado de guerra y de gozar de una libertad hecha inútil por la incertidumbre de conservarla. Sacrificaron una parte de ella para disfrutar la restante en segura tranquilidad. La suma de todas estas porciones de libertad sacrificadas al bien de cada uno forma la soberanía de una nación, y el soberano es su legítimo depositario y administrador....”⁹

p. 49; DI SIMONE, M. R. (2000): *Riflessioni sulle fonti e la fortuna di Beccaria*, en *Cesare Beccaria. La pratica dei Lumi*, Leo S. Olschki Editore, p. 55).

⁷ No hay que restarle importancia a la incorporación de Beccaria a la *Accademia dei Pugni* [Academia de los puños], asociación libre y combativa que se proponía como objetivo central un proyecto político de reforma legal y social. El núcleo inicial de la Academia estuvo constituido por el mayor de los Verri (Pietro), con su hermano Alessandro, Beccaria, Luigi Lambertenghi y Gianbattista Biffi; en 1763, se agregaron el experto en derecho eclesiástico Alfonso Longo y Giuseppe Visconti, primo de Beccaria. Este fue el grupo central de la Academia —el recogido en el conocido cuadro de Perego— y un poco más tarde se unieron a ellos Pier Francesco Secco Comneno (Pietro Secchi) y, ya no tan jóvenes, el economista Gian Rinaldo Carli y el matemático Paolo Frisi, el único de todos ellos que no pertenecía a la nobleza y que aportó su relación con los *philosophes* parisinos, especialmente con d’Alembert. (Cf. GONZÁLEZ GUITIÁN, Luis (2011), p. 143).

⁸ A diferencia de Francioni, que ve en la temática de Montesquie, el utilitarismo de Helvétius y el contractualismo liberal de Locke las fuentes más importantes del pensamiento de Beccaria, Piers Beirne sugiere que en su pensamiento concurren dos tradiciones centrales que tienen efectos diferentes con grados diversos de impacto: 1) la primera tradición reconocida ampliamente es el humanismo de los *philosophes* franceses; 2) la otra tradición escasamente reconocida es la influencia de la ciencia del hombre que embrionariamente se desarrollaba en Escocia a través de Hutcheson, Hume, John Millar, Adam Ferguson y Adam Smith. Específicamente, Beirne constata que cada página de *Dei Delitti* está fuertemente influenciada por Hutcheson, advirtiéndose tal influjo en las metáforas (de la teología, arquitectura, derecho, mecánica newtoniana y geometría) e ideas (propiedad, delito, multa, castigo, etc.) utilizadas tanto en la obra del milanés como en el *System of moral philosophy* de Hutcheson (1755). Incluso Beirne piensa que Beccaria no sólo toma contenido específico del *System* de Hutcheson, sino que utiliza la misma estructura argumental en la medida en que pretende aplicar la nueva “ciencia del hombre” al campo del crimen y el castigo (Cf. BEIRNE, Piers (1993): *Inventing Criminology. Essays on the Rise of Homo Criminalis*, State University of New York Press, Albany, pp. 11-64).



No obstante, ésta es solo una de las facetas del problema. Hay otra más; en efecto, Beccaria, además de la solución que se presenta contra los que realizan usurpaciones privadas infringiendo la ley (motivos sensibles: penas), sabe que también la autoridad puede usurpar las libertades que se derivan del contrato social. Para ello, es suficiente con crear más leyes de las que son necesarias, o con penar más de lo conveniente. Para él, todos los actos de autoridad (*ogni atto di autorità*) del Estado, incluidas las penas, son susceptibles de ser ilegítimos, esto es, tiránicos.

En el Capítulo II (“Derecho de Castigar”) Beccaria aborda precisamente esta última cuestión: los individuos han expresado en el pacto social que desean la paz social, pero también la conservación de la mayor libertad posible. En efecto, dice:

“...todo acto de autoridad de hombre a hombre que no proceda de la absoluta necesidad, es tiránico. (...) tanto más justas son las penas, cuanto más sagrada e inviolable es la seguridad y mayor la libertad que el soberano conserva a sus súbditos.”¹⁰

Para Beccaria, como para el “gran Montesquie”, sólo es justo crear una ley o penar cuando hay “absoluta necesidad” (es decir, cuando no se pueda encontrar otra solución) y que las penas más justas son las menos restrictivas, pues, como reconoce el propio Beccaria:

“Cada uno de nosotros querría, si fuera posible, que no le ligaran los pactos que ligan a los demás... Fue, pues, la necesidad la que obligó a los hombres a ceder parte de su propia libertad: y eso es tan cierto que cada uno sólo quiere poner en el depósito público la porción más pequeña que sea posible, la que baste para inducir a los demás a defenderle. El agregado de todas estas mínimas porciones posibles de libertad forma el derecho de castigar; todo lo demás es abuso, y no justicia, es hecho, pero no derecho.”¹¹

Esto significa un “cambio fundamental en el modo de reconocer el derecho legítimo de penar” y, en tal sentido, cabría distinguir este derecho *legítimo* de penar del simple poder

⁹ BECCARIA, Cesare (1983), p. 53.

¹⁰ BECCARIA, Cesare (1983), p. 53.

¹¹ BECCARIA, Cesare (1983), p. 55). En consecuencia, para Beccaria la tarea del poder legítimo es compleja, ya que comprende: por un lado, i) la protección de los individuos en general frente a la agresión por parte de otra persona particular; por otro, ii) la protección del agresor frente a la reacción informal de



legal de penar. En palabras de Pires, esto constituye “una verdadera revolución copernicana en el modo de abordar la intervención jurídica” (“*une véritable révolution copernicienne dans la façon d'aborder l'intervention juridique*”), que deja de justificarse como una obligación moral, o por la necesidad de proteger mediante el castigo el orden establecido.¹²

Beccaria basa así su teoría del fundamento del derecho de penar de una manera completamente diferente: por la necesidad de proteger la libertad de los individuos, entre ellos, y en relación con el poder del Estado, aun reconociendo que una cierta forma de coerción o de punición es legítima; en la medida en que las leyes sean realmente necesarias, la protección de los individuos que se enfrentan a los tribunales se vea asegurada, y que las decisiones judiciales, incluidas las relativas a sanciones, sean lo menos restrictivas posible.¹³

los demás, o frente a su demanda de aumentar indefinidamente las penas; y iii) la protección del agresor contra los impulsos, pasiones y usurpaciones que emanan del poder.

¹² Cf. PIRES, Alvaro (1998), p. 38.

¹³ Según Pires, la idea del contrato como límite al derecho de penar es sin duda el aspecto más original e interesante del pensamiento de Beccaria, y el que ha provocado un aluvión de críticas y prevenciones. La idea de considerar el derecho de penar desde un ángulo diferente para reflexionar sobre sus límites más allá de la noción de proporcionalidad parece intolerable para la racionalidad penal moderna, en el momento de su formación. El proceder de Beccaria choca con un prejuicio cultural generalizado. Muyart de Vouglans percibió la originalidad de esta doctrina, pero la criticó duramente porque superaba todos los límites concebibles del derecho de penar en esa época: la idea de un contrato como límite al derecho de penar era inaceptable. Al parecer Jeremy Bentham, admirador de Beccaria, tampoco entendió ni aceptó la idea de un contrato como límite al derecho de penar, justificando la pena por su utilidad y concibiendo a los delincuentes como enemigos públicos. En la misma línea, a pesar de haber integrado la teoría del contrato social en su filosofía política, Kant la rechazó como filosofía penal. Para Kant “*el argumento que fundamenta la penalidad es moral*” y la moral exige retribuir el mal con el mal en una medida igual, como sucedería, en su opinión, en la ley del talión. En consecuencia, no se puede oponer a la justicia pública una teoría del contrato que vendría a limitar el derecho de penar. Filangieri adopta una posición puramente utilitarista, combinando sobre todo las ideas de Hobbes con las de Rousseau, e ignorando deliberadamente la contribución original de Beccaria. El uso por parte de Filangieri de la metáfora de la guerra que extrae de Rousseau se encuentra muy alejado del lenguaje y de las ideas de Beccaria, pues éste jamás habría estigmatizado al desviado como un enemigo al margen del pacto. Dentro de esta concepción contractualista “anti-beccariana”, por así decirlo, puramente utilitarista, el Estado no sólo no queda limitado por el contrato social (es decir, por el derecho que cada uno tiene sobre sí mismo, no sobre los demás), sino que, por el contrario, su poder se incrementa, ya que absorbe y acumula el derecho represivo de cada uno (esto es, el derecho que cada uno tiene sobre los demás). En opinión de Pires, la teoría de Filangieri es “tristemente banal” porque pone boca abajo la teoría de Beccaria, invirtiéndola: el derecho de penar ya no es definido mediante la cuota de libertad que debe respetarse, sino por la falta que es necesario disuadir o penar (Cf. PIRES, Alvaro (1998), pp. 39-43).

III. El carácter represivo-disuasivo en *Dei Delitti*

Especialmente en los capítulos XII, XVI, XXIX y XLVI de *Dei Delitti* emerge la *contracara* del “Beccaria humanista de los primeros capítulos”, pues allí se vuelca claramente hacia una teoría represivo-disuasiva de la pena, en virtud de la cual se procura no sólo defender a la sociedad castigando los ataques individuales, sino dar el ejemplo mediante su aplicación acerca de cuál debería ser la conducta correcta a seguir.

Precisamente, en el capítulo XII, cuyo título es “Fin de las penas”, Beccaria afirma:

“...El fin de las penas no es atormentar y afligir a un ser sensible, ni rectificar un delito ya cometido. (...) El fin, pues, no es otro que el de impedir que el reo ocasione nuevos males a sus ciudadanos y retraer a los demás de cometer otros iguales. Deben ser elegidas, por tanto, aquellas penas y aquella manera de infligirlas que, guardando la proporción debida, provoquen una impresión más eficaz y más duradera sobre los ánimos de los hombres, y la que menor atormente el cuerpo del reo.”¹⁴

Parafraseando algunas propuestas de Casamayor, Pires señala que la “visión humanista exagerada” de la obra de Beccaria ha hecho perder de vista que encierra una nueva teoría temible de la penalidad, con la “vista puesta” en la justicia penal, la pena y la obligación de penar, lo que lejos de debilitar la justicia represiva, señala el verdadero modo de endurecerla: al abarcar todos los delitos, sin que ninguno, por pequeño que sea, pueda escapar a su vista.¹⁵

En efecto, la idea de que el castigo no deje afuera ningún tipo de delito por más leve que fuera queda plasmada en la obra de Beccaria, cuando éste, en el capítulo XVI, dedicado al tema de la Tortura, se pregunta: “¿Cuál es el fin político de las penas?” Y responde: “El terror de los demás hombres (...) –y luego agrega– Es importante que *ningún delito evidente quede sin castigo*”.¹⁶ La misma idea es desarrollada por Beccaria en

¹⁴ BECCARIA, Cesare (1983), p. 73.

¹⁵ Cf. PIRES, Alvaro (1998), p. 14. Por otra parte, como ya lo observaba Michel Foucault, la eliminación de la tortura como parte del derecho a castigar y su reemplazo por la pena privativa de libertad llevado a cabo por parte del movimiento reformista no fue consecuencia de la aparición de sentimientos de equidad o sensibilidad humanitarios hacia quienes públicamente la sufrían, sino más bien la búsqueda de procedimientos que hiciesen más económica y efectiva la aplicación del castigo. En realidad, esta sustitución del castigo no fue sino una transformación en la técnica de la aplicación del sufrimiento presentada bajo cierto ropaje “humanitarista” y filantrópico (Cf. FOUCAULT, Michel ([1975] 1995): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, Argentina, pp. 18-19).

¹⁶ BECCARIA, Cesare (1983), p. 81. Lo destacado es nuestro.



relación con el castigo de los delitos más leves al final del capítulo XXIX (“De la prisión”), donde escribe:

“...la pena pública de los delitos menos graves (*delitti piú leggeri*), y a los cuales el ánimo se siente más vecino, ocasionará una impresión, que, apartándole de éstos, lo aleje más aún de aquéllos [los más graves delitos]... Algunos liberan de la pena a un delito leve cuando la parte ofendida lo perdona, acto conforme a la beneficencia y a la humanidad, pero contrario al bien público, como si, con su remisión, un ciudadano privado pudiera suprimir *la necesidad de ejemplo* de la misma manera que puede condenar el resarcimiento de la ofensa. El derecho de castigar no es de uno solo, sino de todos los ciudadanos o del soberano. El ofendido puede renunciar a su porción de derecho, pero no anular la de los demás.”¹⁷

Esta estricta teoría de la pena, profundamente disuasiva, exige siempre la certeza de la punición. En este sentido, es contundente Beccaria en el capítulo XLVI, “De las medidas de gracia”, cuando afirma:

“... el hacer ver a los hombres que es posible perdonar los delitos y que la pena no es más que su necesaria consecuencia equivale a fomentar la lisonja de la impunidad, a hacer creer que, al poder ser perdonadas, las condenas no perdonadas son más bien violencia de la fuerza que emanaciones de la justicia. (...) Sean, pues, inexorables las leyes, inexorables sus ejecutores en los casos particulares, pero sea dulce, indulgente y humano el legislador.”¹⁸

La punición (en sentido fuerte) ya no es una *alternativa* de última instancia frente a las demás soluciones. Se convierte en la regla general. La *esperanza* de la impunidad penal, en cambio, deviene para Beccaria en la mayor amenaza para la justicia y la disuasión.¹⁹ Y en esta línea de pensamiento se hace comprensible por qué Beccaria, como

¹⁷ BECCARIA, Cesare (1983), p. 114. Lo destacado es nuestro.

¹⁸ BECCARIA, Cesare (1983), p. 145.

¹⁹ Pires muestra con claridad que aquí la palabra “justa” es la que disuade (criterio de eficacia), sin “desplifarro de severidad”, y no la que salvaguarda el máximo de libertad de los individuos. En otras palabras, desde su teoría de la pena, Beccaria considera que la sanción legítima es la que produce, sin excesos, el efecto de disuasión, y no debe ser nunca inferior al mal causado; en cambio, desde su teoría del fundamento del derecho de penar, la ley y la sanción legítimas son las que aseguran la mayor libertad posible a cada sujeto, en relación con el poder del Estado. “En consecuencia, –concluye Pires– resulta evidente que la necesidad de preservar la libertad se ve sustituida por la de promover el ejemplo. A partir de este momento, el Estado debe

otros tantos ilustrados que defendieron explícitamente el principio de inocencia, terminó por justificar el uso del encarcelamiento preventivo como medida de aseguramiento de los fines del proceso²⁰ o, lisa y llanamente, como pena anticipada.²¹ En este sentido, arguye Bovino, “el más grande fracaso de los transformadores consistió en el hecho de que, mientras proclamaban las garantías centrales del derecho penal moderno, aceptaron un sistema de enjuiciamiento intrínsecamente incapaz de respetar tales garantías.”²²

En síntesis, es evidente que Beccaria retoma en este punto la actitud, posición y prejuicios propios de su siglo: la teoría utilitarista clásica que asume como objetivo principal la persecución penal pública y la disuasión y que, por otra parte, pretende excluir del derecho penal las medidas, sanciones y procedimientos de resolución de conflictos que pueden aplicarse en derecho civil.²³

IV. Conclusión: ¿el garantismo humanista y/o la prevención disuasiva?

Es de suyo evidente que hay base en los textos para afirmar que están presentes ambas líneas de pensamiento y que la tensión insoslayable entre ambas constituye, como lo sostiene Pires, el “dilema” o la “contradicción de la racionalidad penal moderna”. Si se

reducir el margen de libertad de sus súbditos para intentar producir la disuasión: el culpable deviene un *objeto* o un simple medio para el Estado” (Cf. PIRES, Alvaro (1998), p. 61).

²⁰ “La estrechez de la cárcel sólo puede ser la necesaria para impedir la fuga o para no ocultar las pruebas del delito” (BECCARIA, Cesare (1983), p. 89-90).

²¹ “La prisión es una pena (...) sólo la ley determina los casos en los cuales un hombre es digno de pena” (BECCARIA, Cesare (1983), pp. 111-112). Cf. BOVINO, Alberto (2005): “Contra la inocencia”, en *Revista Asociación Pensamiento Penal*, p. 8. Disponible en <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2005/11/doctrina30205.pdf>. Según Bovino, “los más radicales reformadores, hoy considerados “padres” del derecho penal moderno, terminaron por postrarse ante la fuerza represiva del Estado, y perdieron la mejor oportunidad histórica para sentar las bases de un derecho penal realmente moderno, humanista y democrático” (BOVINO, Alberto (2005), p. 4). Para Bovino, del mismo modo que los ordenamientos posteriores a la Revolución (Ley de enjuiciamiento de 1791, el *Code des délits et des peines* de 1795 y el *Code d'instruction criminelle* de 1808), Montesquie y Beccaria aceptaron y defendieron los principios materiales del procedimiento inquisitivo: la persecución penal pública y la averiguación de la verdad como meta del proceso (Cf. BOVINO, Alberto (2005), p. 5). En efecto, sin caer en anacronismos históricos como los de Ferrajoli, quien ya había señalado, entre otras cosas, que, en nombre de “necesidades” diversas, la prisión provisional acabó siendo justificada por todo el pensamiento liberal clásico, Bovino comprende históricamente la aparente contradicción entre la oposición absoluta a la tortura y la tolerancia a la detención provisional en razón de que la privación de libertad no se afirmó como pena dominante sino hasta la primera mitad del siglo XIX. (Cf. BOVINO, Alberto (2005), p. 35).

²² BOVINO, Alberto (2005), p. 5. En efecto, el régimen procesal adoptado por el movimiento reformista, por arrastrar varios elementos propios del sistema inquisitivo, provocó, *ab initio*, la imposibilidad de desarrollar un programa político-criminal respetuoso de los derechos de las personas. De allí, se explica que a más de dos siglos del *Code d'instruction criminelle* (1808) aún el programa iluminista aún no ha logrado ser llevado a la práctica.

pretendiera inclinar mediante el uso de algún criterio de evaluación cuantitativa o cualitativa la balanza hacia un lado o hacia el otro, el límite, la contradicción o el dilema acecharía de todas formas en el cotejo de los textos. El intento por deshilvanar la compleja madeja textual con la finalidad de desentrañar aquí la clave de una solución a la problemática dual de *Dei Delitti* parece una empresa poco promisoría. Como advierte Pires, el punto de vista de la utilidad debe armonizarse en el pensamiento de Beccaria con el de la dignidad y la libertad, lo que en determinadas ocasiones no se logra; pues, irrumpen algunas contradicciones de su pensamiento, más específicamente entre sus “ideas generales” y su “teoría de la pena”.²⁴ Tanto en el capítulo XIX como en el XXVIII aparecen entrelazadas en el pensamiento de Beccaria las dos tendencias antagónicas, resultando para el lector difícilmente discernible en qué aspectos están puestos los acentos y cómo es posible superar la contradicción.

Hemos propuesto al principio que como conclusión de este trabajo intentaríamos determinar el peso o la incidencia que tiene cada una de las dos perspectivas individualizadas en el pensamiento del autor de *Dei Delitti*. Como ya vimos, las dos teorías conviven en el texto aparentemente sencillo de *Dei Delitti*. También observamos que la armonización de ambas perspectivas es difícilmente aceptable por más esfuerzos que realice el autor como el lector-intérprete. Por lo tanto, lo deseable sería que el problema se resolviese por un lado o por el otro. Pero no es así... Lo humano parece ser esencialmente paradójico, insoluble, contradictorio. La razón de ello es casi insondable para estos miopes ojos.

²³ Cf. PIRES, Alvaro (1998), pp. 62-63.

²⁴ Cf. PIRES, Alvaro (1998), pp. 23-24.

Bibliografía

Primaria

- Beccaria, Cesare** (1983): *De los delitos y de las penas*, Trad. Joaquín Jordá Catalá, con guía a esta edición de Franco Ventura, Barcelona, Editorial Bruguera.
- Beccaria Bonesana, Cesare** (1993): *Tratado de los delitos y de las penas*, Trad. de Juan Antonio de las Casas (con algunas modificaciones), con estudio previo de Guillermo Cabanellas de Torres, Brasil, Editorial Heliasta SRL.
- Beccaria, Cesare** (2004): *De los Delitos y de las Penas*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Editorial Losada.

Secundaria

- Baratta, Alessandro** ([1984] 2004): *Criminología crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico penal*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- Beirne, Piers** (1993): *Inventing Criminology. Essays on the Rise of Homo Criminalis*, State University of New York Press, Albany.
- Bovino, Alberto** (2005): “Contra la inocencia”, en *Revista Asociación Pensamiento Penal*. Disponible en <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2005/11/doctrina30205.pdf>
- Cabanellas de Torres, Guillermo**: “Beccaria y su obra” en BECCARIA BONESANA, Cesare (1993).
- Di Simone, M. R.** (2000): *Riflessioni sulle fonti e la fortuna di Beccaria*, en Cesare Beccaria. *La pratica dei Lumi*, Leo S. Olschki Editore.
- Foucault, Michel** ([1975] 1995): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, Argentina.
- Francioni, G. (1990): “Beccaria filosofo utilitarista”, en *Cesare Beccaria tra Milano e l'Europa*, Milano-Bari, Cariplo-Laterza.
- Gay, P.** (1996): *The Enlightenment: An Interpretation. II. The Science of Freedom* [1969], New York, W.W. Norton & Company



- González Guitián, Luis** (2011): “La más alta preocupación del príncipe. Una introducción a *Dei delitti e delle pene*”, *Estudios Penales y Criminológicos*, vol. XXXI (2011). ISSN 1137-7550: 129-206.
- Ippolito, Dario** (2007): “El garantismo penal de un ilustrado italiano: Mario Pagano y la lección de Beccaria”, *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 30, ISSN: 0214-8676 pp. 525-542.
- Olazábal, Julio** (2010), *Constitucionalización del Proceso Penal santafesino*, Santa Fe, Ediciones UNL.
- Pires, Alvaro** (1998): “Beccaria l’utilitarismo et la rationalité pénale moderne”, en Christian DEBUYST, Françoise DIGNEFFE, Jean-Michel LABADIE et Alvaro P. PIRES, *Histoire des savoirs sur le crime et la peine. Tome II : La rationalité pénale et la naissance de la criminologie*, Les Presses de l’Université de Montréal, Les Presses de l’Université d’Ottawa, De Boeck Université, Chapitre 3, pp. 83-143, citado a través de la edición virtual que corresponde a la Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh Avec l’autorisation formelle de M. Alvaro Pires, professeur de criminologie, Université d’Ottawa, le 2 août 2006.
- Tarello, G.** (1976): *Storia della cultura giuridica moderna. I. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino
- Valeri, Nino** (1937), *Pietro Verri*, Milano.
- Venturi, Franco**: “Guía a esta edición” en Beccaria, Cesare (1983).
- Zaffaroni, Eugenio Raúl** (2012): *La cuestión criminal*, Buenos Aires, Planeta.
- (1988): “La influencia del pensamiento de Cesare Beccaria sobre la política criminal en el mundo”, ponencia presentada en el Congreso Internacional Cesare Beccaria y la Política Criminal Moderna, celebrado en Milan (Italia), los días 15 a 17 de diciembre de 1988.
- Zarone, g.** (1971): *Ideologia e politica nell’utilitarismo di Cesare Beccaria*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici.



El significado cósmico de la cruz en la literatura cristiana primitiva

Juan Carlos Alby

jcalby@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Los abundantes testimonios de la literatura cristiana arcaica permiten comprobar que la señal de la cruz tuvo su origen en los gestos rituales practicados entre los judeocristianos, quienes a su vez la tomaron de la antigua teología judía del Nombre, con la consiguiente transposición cristiana del “Nombre de Yahvé” al “Nombre de Jesús”. En los orígenes del cristianismo el signo de la cruz se relacionaba con la letra *tav*, la última del alfabeto hebreo, que aludía al Nombre y poder divinos. Esta vinculación dio lugar a especulaciones aritmológicas presentes en textos cristianos proto-ortodoxos y gnósticos que conservaron su significado originario.

Palabras clave: cruz / signo / judeocristianismo

La señal de la cruz practicada sobre la frente se convirtió en uno de los ritos de iniciación más primitivos del cristianismo y estuvo ligado al contexto litúrgico bautismal. La utilización del signo en los evangelios, así como en la primera literatura y liturgia judeocristianas revelan con claridad que, en los comienzos, la cruz no estaba vinculada al patíbulo de Cristo sino a una tradición semítica muy anterior al surgimiento del cristianismo.

Estudiaremos los antecedentes semíticos del signo de la cruz, su ensamble con la teología del Nombre y los múltiples significados que la imagen de la cruz adquirió en la literatura cristiana primitiva.

Antecedentes semíticos

La epístola del Pseudo Bernabé relaciona el signo de la cruz con la letra griega *tau* (τ) que en su forma uncial (T) tiene aspecto cruciforme, si bien no se corresponde exactamente con el signo que los cristianos se marcaban en la frente. No obstante, en ocasión de iniciar un midrash sobre la circuncisión, el *Ps Bernabé* relaciona la *signata* de la cruz con el nombre de Jesús según una extraña y arcaica interpretación alegórica del número trescientos dieciocho, el de los criados de Abrahám, que basa en una gemetría targúmica:

Pues dice: ‘Y circuncidó Abraham a dieciocho y trescientos hombres de su casa’¹. Así pues, ¿qué conocimiento le fue otorgado? Daos cuenta que primeramente habla de dieciocho y, tras un intervalo, de trescientos. Dieciocho se escribe mediante la *iota* (diez) y la *eta* (8): ahí tienes el nombre de Jesús, Y puesto que la cruz, representada por la *tau*, había de comportar la gracia, habla además de trescientos. Así pues, manifiesta a Jesús con las dos primeras letras, y con la otra a la cruz².

El número dieciocho alude a Jesús ya que se forma con las dos primeras letras del nombre: I y H (Ιησοῦς). La T que equivale a trescientos, se refiere a la cruz. Para Muñoz León, la gemetría o equivalencia en números de las consonantes de una palabra

¹ Cfr. Gn 17, 23 y 27.

² *Pseudo Bernabé (Ps.-Bern.) IX, 8*, en Ayán Calvo, J. J. (introducción, traducción y notas), *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Fuentes Patristicas 3, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, p. 193.



es también una fuente de sentidos. Así, los trescientos dieciocho criados de Abraham se reducen, por equivalencia gráfica de los números, a Eliezer (Gn 14, 14). El *notariqon*³ emplea la equivalencia de las letras de la palabra a la manera de un acróstico, en que cada letra es la inicial de una palabra⁴. En el Nuevo Testamento, la estructuración de la genealogía de Jesús por Mateo (Mt, 1, 1-17) es un ejemplo de gematría en base al número catorce, equivalente de la palabra David y por lo tanto fuente de sentido mesiánico⁵.

En el Antiguo Testamento, *tav* (ת), la última letra del alfabeto hebreo y fenicio, significaba el nombre de Yahvé. La marca con la *tav* aparece en el libro de Ezequiel donde Dios pone una marca en la frente de los pocos justos de Jerusalén que se han de salvar:

Y Yahvé le dijo: ‘Recorre la ciudad, Jerusalén, y marca una *tav* en la frente de los hombres que gimen y lloran por todas las abominaciones que se cometan en ella’. Y a los otros oí que les dijo: ‘Recorred la ciudad detrás de él y herid. No tengáis piedad, ni perdonéis; matad a viejos, jóvenes, doncellas, niños y mujeres hasta que no quede uno. Pero no toquéis a quien lleve la *tav* en la frente. Empezad por mi santuario’⁶.

La Vulgata dice “una *tav*”, mientras que la Biblia de Jerusalén traduce por “una cruz”, ya que esta letra podía representarse con los signos + o X, tal como aparece en algunos osarios palestinos del tiempo de Cristo, en los que probablemente se encuentre la más antigua representación cristiana de la cruz, que simbolizaba el Nombre de Yahvé⁷.

Un midrash antiguo asocia la marca de Caín⁸ con una letra tatuada en su brazo, que en textos medievales se identifica con la hebrea *teth* (ט), ya que a la luz del texto de Ezequiel citado antes, Caín no fue considerado digno de llevar la ת que estaba reservada a la identificación de los justos. Por tal motivo, el midrash la sustituyó por la letra hebrea más parecida a la *tav*, tanto en sonido como en su trazo, ya que la antigua forma

³ El *notariqon* se ha empleado en especial por los escritores para indicar el nombre del copista en forma de acróstico.

⁴ Cfr. Muñoz León, D., *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura: I: Derás targúmico y Derás neotestamentario*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S. I.C.)1987, pp. 101s., n. 145.

⁵ Cfr. Muñoz León, D., *op. cit.*, p. 289.

⁶ Ez 9, 4-6.

⁷ Cfr. Daniélou, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, EGA, 1993, p. 119.

⁸ Gn 4, 15.



hebrea y fenicia de la *teth* consistía en una cruz dentro de un círculo. De la hebrea *tav* habría derivado la griega *tau* que inspiró la idea de la crucifixión⁹.

Otros afirman que la marca que Dios le impuso a Caín para que no fuera vengado Abel era la lepra o un cuerno que brotaba de su frente¹⁰.

También los esenios evocaron el texto de Ezequiel en una de las reglas de la comunidad conocida como *Documento de Damasco*:

Éstos (los que son fieles, los pobres del rebaño) escaparán en la época de la visita (del Mesías) [...] Como sucedió en la época del primero, como dijo Ezequiel: ´ [marca] Para marcar con una *tav* las frentes de quienes suspiran y gimen ´¹¹.

La marca de la *tav* vuelve a aparecer en el Apocalipsis de Juan, donde los elegidos estarán marcados en la frente¹². Juan dice haber visto a los ciento cuarenta y cuatro mil sellados que acompañaban a Cristo y que llevaban escrito en sus frentes el nombre del Cordero y el del Padre¹³. Según este texto los primeros cristianos llevaban como marca una *tav*, que representaba el nombre de Yahvé.

La *tav* como última letra del alfabeto hebreo es el equivalente a la *omega* en griego, que designa a Dios. Entre los egipcios antiguos, el signo π estaba consagrado al dios Thaôth a partir de quién le daban el nombre y lo consideraban como un símbolo del alma universal. Utilizada como signo gramatical en la lengua hebrea, la *tav* representa la simpatía y la reciprocidad; es el emblema del carácter *daleth* (τ), signo de la abundancia nacida de la división, de la naturaleza divisible y dividida¹⁴. Por otra parte, π representa la fuerza resistente y de protección del carácter *teth* (υ), que a su vez es símbolo del asilo del hombre, su escudo y el techo que se eleva sobre él para protegerlo. Sirve de lazo entre *daleth* y *tav*, con las que comparte las propiedades pero en grado inferior¹⁵.

⁹ Cfr. Graves, R., Patai, R., *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*, trad. L. Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1969, pp. 108 y 112.

¹⁰Cfr. *Génesis Rabbah (GnR)* XXII, 12, en Vegas Montaner, L., *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11)*. Comentario midrásico al libro del Génesis, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, p. 268s.

¹¹ *Documento de Damasco*, Col. XIX, 9, en García Martínez, F. (edición y traducción), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 2009, p. 93.

¹² Cfr. Ap. 7, 2-4.

¹³ Cfr. Ap. 14, 1.

¹⁴ En su acepción jeroglífica era el signo de la cuaternidad universal, origen de toda existencia física. Como imagen simbólica representa el pecho y todo objeto nutritivo abundante.

¹⁵ Cfr. Fabre-D'Olivet, *La lengua hebrea restituida I: El verdadero significado de las palabras hebreas restablecido y demostrado por el análisis de sus raíces*, Barcelona, Humanitas, 1996, pp. 211, 231 y 288s.



La cruz y el Nombre

Para los primeros cristianos, “llevar la cruz” significaba “llevar el Nombre” y estar marcado en la frente con la letra *tav*. La conocida expresión: “El que no *lleva* su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo” (Lc 14, 27) es diferente de la de Mateo: “El que no *toma* su cruz y me sigue no es digno de mí” (Mt 10, 38). La diferencia es importante, porque Lucas utiliza el verbo βασιτάζειν que tiene una resonancia litúrgica, frente a Mateo y a Marcos que expresan la idea de “llevar” con λαμβάνειν o ἄρειν, respectivamente.

En el Antiguo Testamento, el Nombre (*shem*) expresa la inefable realidad de Yahvé en tanto se manifiesta¹⁶. Por qué, entonces, los cristianos llevaban en su frente un signo que refiere a Yahvé. La respuesta está en el eslabón del judaísmo tardío que en el ambiente apocalíptico y esenio experimentó un desarrollo de la doctrina que conduce a la consideración del Nombre como una realidad distinta del Padre. Así se da el paso a la transposición cristiana en la cual el Nombre de Yahvé es sustituido por el de Cristo o el Verbo, quien es la manifestación misma de Dios.

En *I Henoc*, el Nombre aparece asociado al Juramento, a la manera de instrumentos de Dios en la creación¹⁷. Pero es en el *Libro hebreo de Henoc*, conocido también como *III Henoc* o *Sefer Hekalot*, en que el Nombre se presenta como hipóstasis. Allí se habla de la ofrenda alzada en su nombre, de los setenta nombres del “príncipe de la presencia” o Metatrón, basados en el Nombre de su rey, el Santo¹⁸.

El ángel Metatrón es el propio Henoc que fue trasladado al cielo en época del diluvio y presenta notables paralelismos con Jaobel, el personaje celestial del *Apocalipsis de Abraham* cuyo nombre no es el de ningún ángel, sino de Dios mismo, según se deduce de lo que aparece en el *Apocalipsis de Moisés (Vida de Adán y Eva, versión griega)* en que se lo nombra como Jaobel¹⁹.

Dice Metatrón: “Él me llamó el ‘Yahvé menor’ ante toda la corte celestial, pues ha dicho: ‘Porque Mi nombre está en él’”²⁰.

Por su parte, Jaobel se expresa así:

¹⁶ Cfr. Ex 23, 21, Dt 12, 11 y Tob 8, 5.

¹⁷ Cfr. *Libro I de Henoc* LXIX, 14-21, en Diez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento IV: Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 92.

¹⁸ Cfr. *Libro hebreo de Henoc (III Henoc)* III-IV, 1, en Diez Macho, A., *op. cit. IV*, p. 223.

¹⁹ Cfr. *Apocalipsis de Moisés (VidAd, gr.)* XXIX, 4, en Diez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 333; *VidAd, gr.* XXXIII, 5, en Diez Macho, A., *ibidem*, p. 334.

²⁰ *III Henoc* XII, 5, en Diez Macho, A., *ibidem*, p. 234.



Yo soy Jaœel, así llamado por Aquél que agita lo que está conmigo en el séptimo espacio sobre el firmamento, una virtud por mediación del nombre inefable que está en mí²¹.

En los inicios del cristianismo comienza a elaborarse una doctrina del Nombre, vinculada con la tipología de la cruz. En el cuarto evangelio, tal elaboración teológica asocia al Nombre con Cristo.

La teología del Nombre resultaba incomprensible e incluso sospechosa para el ambiente griego. Esta puede ser —según Daniélou— una de las razones por las cuales Juan prefirió el término λόγος en vez del hebraísmo ὄνομα en el pasaje sobre la inhabitación del Verbo: “El Verbo habitó entre nosotros” (1, 14), afirmación que podría apoyarse sobre otra más arcaica: “El Nombre habitó entre nosotros”. En cuanto a “habitar”, la expresión “el Nombre” resulta más apropiada que “el Verbo”²².

La cristología del Nombre

La *Epístola de Santiago* presenta el Nombre asociado al bautismo: “¿No son ellos (los ricos) los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros?” (2, 7). Más adelante, la expresión vuelve a aparecer en un contexto de culto: “...que oren sobre él y le unjan con óleo en el Nombre” (5, 14)²³.

La teología judeocristiana asoció la doctrina del Nombre a la persona del Verbo, frente a Pablo y a Juan que identifican el Nombre con la naturaleza divina de Cristo, común con el Padre y el Espíritu Santo. Los judeocristianos, en cambio, recogen una parádoxis más arcaica y anterior a Pablo y a Juan.

Durante el período subapostólico, las referencias al Nombre aparecen en contexto litúrgico, como en la última parte de la antigua versión latina de la primera *Epístola de Clemente*, en una oración dirigida al Padre pero en la que el Nombre designa al Hijo: “Harnos obedientes a tu Nombre todopoderoso y excelentísimo”²⁴.

²¹ *Apocalipsis de Abraham (ApAbr)* X, 6, en Diez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento VI*, Madrid, Cristiandad, 2009, p. 84.

²² Cfr. Daniélou, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004, p. 232, n.17.

²³ En otros manuscritos se lee “el Nombre del Señor”, pero resulta más apropiado como aparece en manuscritos más arcaicos en los que se omite la expresión “... del Señor”. Cfr. Daniélou, J., *Teología del judeocristianismo*, p. 233.

²⁴ Clemente de Roma, *Primera carta a los corintios* LX, 4, en Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1993^b, p. 263.



También existen referencias al Nombre ligado a un contexto martirial y a la persona de Cristo, como por ejemplo, en Ignacio de Antioquía: “Sabéis que vengo desde Siria encadenado por el Nombre común y nuestra común esperanza”²⁵.

En la *Didaché*, el Nombre está vinculado con la celebración de la eucaristía y continúa una tradición veterotestamentaria que asocia el Nombre y la morada (σκηνή):

Después de haberos saciado, dad gracias de esta manera:

Te damos gracias, Padre santo, por tu Nombre santo
que has hecho habitar en nuestros corazones [...] ²⁶.

Esta asociación entre Nombre y morada evoca a Jeremías cuando dice: “He establecido la morada de mi Nombre” (7, 12).

La categoría semítica de “morada” resulta la más apropiada para referirse a la Encarnación, tal como lo hace Juan: “Habitó (ἐσκήνωσε) entre (ἐν) nosotros” (Jn 1, 14).

En el texto de la *Didaché*, la preposición del locativo ἐν aplicada a “...nuestros corazones” puede significar la presencia del Nombre en la estancia eucarística²⁷. Esta hipótesis encaja perfectamente con la descripción de la liturgia de la antigua “fracción del pan” que se lee en los *Extractos de Teódoto*: “También el pan y el aceite son santificados (☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩) por el poder (☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩☩) del Nombre”²⁸.

En su sección escatológica de la última parte, el autor de la *Didaché* menciona tres signos que precederán a la *parousía*, el primero de los cuáles es visible, el segundo audible y el tercero se inscribe en la dimensión de la carne:

Y entonces aparecerán los signos de la verdad. En primer lugar, el signo de la extensión del cielo; luego el signo del sonido de la trompeta y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos²⁹.

²⁵ Ignacio de Antioquía, *A los efesios* 1, 2, en Ruíz Bueno, D., *op. cit.*, p. 448. Cfr. Hech. 5, 41: “...sufrir ultrajes a causa de su nombre”.

²⁶ *Didaché* X, 1-2, en Ayán Calvo, J. J., *op. cit.*, p. 101.

²⁷ Cfr. Daniélou, J., *Teología del judeocristianismo*, p. 238.

²⁸ Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto (ET)* 82, 1, en Merino Rodríguez, M. (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto. Élogos proféticos. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 24, Madrid, Ciudad Nueva, 2010, p. 157.

²⁹ *Didaché* XVI, 6, p. 111, n. 91.



Es casi unánime la opinión de que el primer signo corresponde a la cruz, de acuerdo al antecedente de Mt 24, 30: “Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre”.

El Pastor de Hermas ofrece testimonios de la adaptación judeocristiana de la teología veterotestamentaria del Nombre a la cristología³⁰. En la novena *Comparación*, se afirma que la torre está construida sobre el Hijo de Dios, lo que permite deducir que el título “el Nombre” se refiere al Verbo³¹.

En otros pasajes de Hermas aparece la expresión “el Nombre del Hijo de Dios” como sostén (βαστάζει) de la creación³².

La afirmación según la cual el Nombre del Hijo de Dios sostiene al mundo entero contiene una referencia implícita a la cruz, pero vinculada a la doctrina de la crucifixión cósmica defendida entre los eclesiásticos por Justino e Ireneo, pero principalmente por los gnósticos³³. Justino la remite a Platón, ya que en el siglo segundo la X había sido asimiliada a la cruz de Cristo; por lo tanto, al referirse al episodio de la serpiente de bronce levantada por Moisés en el desierto, dice:

Platón hubo de leer esto, y, no comprendiéndolo exactamente ni entendiendo que se trataba de la figura de la cruz y tomándolo él por la X griega, dijo que “la potencia que sigue al Dios primero estaba extendida por el universo en forma de X³⁴”³⁵.

Ireneo, por su parte, dice en su *Epideixis*:

Y como el Verbo mismo Omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo [visible] y abraza su longitud y su anchura y su altura y su hondura —pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas— la crucifixión [visible] del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas [dimensiones anticipadas invisiblemente] en la forma de cruz trazada [por Él] en el universo³⁶.

³⁰ Cfr. Hermas, *El Pastor, Visión (Vis.)* III, III, 5, en Ayán Calvo, J. J. (Introducción, traducción y notas), *Herms. El Pastor*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 6, *Herms. El Pastor*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, p. 89ss.

³¹ Cfr. Hermas, *op. cit.*, *Comparación (Comp.)* IX, XII, 1, p. 253.

³² Cfr. Hermas, *ibidem*, *Comp.* IX, XIV, 5-6, p. 257ss.

³³ Cfr. Orbe, A., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinianos V*, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, pp. 162-175

³⁴ Cfr. Platón, *Timeo* 36, b-c.

³⁵ Justino, *1 Apología (1 Apol.)* LX, 5, en Ruiz Bueno, D., *Padres Apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1996³, p. 249.

³⁶ Ireneo, *Epideixis (Demos.)* 34, en Romero Pose, E., *S. Ireneo de León. Demostración de la predicación apostólica*, Fuentes Patristicas 2, Madrid, Ciudad Nueva, 1992, p. 130. Cfr. *Adversus haereses (Adv.*



Entre los gnósticos encontramos un encomio de la cruz en el *Martirio de Andrés*, que contiene una posible referencia a la cruz como límite (*hóros*) del universo valentiniano³⁷.

También la noticia de Hipólito acerca de los discípulos de Marcos el mago, que se vincula directamente con lo que había dicho Platón³⁸ acerca de que la esfera de las estrellas fijas tiene la función de frenar (*πεδῶν*) el movimiento de los planetas³⁹.

Los valentinianos ubicaron la cruz como límite entre el Pleroma y el Kenoma, en la frontera que separa lo divino de lo infra-divino y la llamaron *horos* o *staurós*⁴⁰. Distinguían entre la cruz invisible llevada por el Logos hacia el seno del Padre en sostén de la creación, de la cruz visible cargada por Jesús en Jerusalén. La eficacia de la crucifixión terrenal y visible depende de la eficacia de la cruz cósmica e invisible. Precisamente el verbo βασιτάζειν que aparece en el *logion* de Lc. 14, 27 y que se traduce por “llevar”, “llevar a cuestras”, puede traducirse también por “contener” (*συνέχειν*). Es en este mismo sentido que los valentinianos de Teódoto interpretan el pasaje evangélico:

La cruz es la señal del Límite en el Pleroma, pues separa a los infieles de los creyentes, lo mismo que el Límite separa al mundo respecto del Pleroma. Por eso también Jesús, por medio de esa señal [que lleva sobre sus hombros], introduce las semillas en el Pleroma. En efecto, Jesús es denominado hombros de la semilla, mientras que la cabeza es Cristo. De ahí que se diga: ‘El que no carga (*ἄρει*) con su cruz y viene detrás de mí, no es mi hermano’. Así, pues, [Cristo] levantó el cuerpo de Jesús, que era consustancial (*ὁμοούσιος*) a la Iglesia⁴¹.

haer.) I, 17, 1, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*, Livre I, Tome II, édition critique, Sources Chrétiennes 264, Paris, Cerf, 1979, pp. 265ss.

³⁷ Cfr. *Martirio de San Andrés, Apóstol y Protocleto* 54, 1 (Bonnet, 54, 1), en Piñero, A. y Del Cerro, G., *Hechos apócrifos de los apóstoles I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, edición crítica bilingüe, Madrid, BAC, 2004, p. 219, n. 168.

³⁸ Cfr. Platón, *Timeo* 40b, p. 180.

³⁹ Cfr. Hipólito, *Refutaciones (Ref.)* VI, 53, en Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos. Textos II*, Madrid, Gredos, 2002, p. 175.

⁴⁰ Según Basíledes, la función de separar ambos reinos le corresponde al Espíritu Santo. Cfr. Hipólito, *Ref.* VII, 23, 1-2. Para el tema de la cruz como límite, véase Orbe, A., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. II, Madrid, BAC, 1976, pp. 302-304.

⁴¹ Clemente de Alejandría, *ET* 42, 1-3, p. 123s.



Conclusiones

En el origen del cristianismo la cruz no significaba la pasión de Cristo, sino más bien la designación de la gloria divina manifestada a través del Nombre.

Los primeros cristianos tuvieron muy en claro el texto de Ezequiel que anuncia que los miembros de la comunidad mesiánica estarán marcados con una letra *tav* en la frente. El entorno judío de los tiempos de Cristo mantenía viva esta profecía, tanto que los esenios, que pretendían ser la comunidad escatológica, llevaban en la frente la señal de Ezequiel. Entre los judeocristianos, la alusión litúrgica al signo de la cruz sellado en la frente tenía un significado bautismal. De ahí que los cristianos llevaran en la frente un signo judío que indica el Nombre de Yahvé. Los gnósticos vincularon el signo de la cruz a la teología cósmica del límite, adoptada también por los principales Apologetas. Anterior a la cruz del Calvario, otra cruz clavada en el cosmos como límite entre la región divina y la de la deficiencia, evocaba la antigua doctrina estoica del Logos que contiene y confirma todos los elementos del universo, límite y principio de cohesión a la vez. El aspecto doloroso de la cruz no tiene lugar en esta especulación cristiana, excepto en el mundo de las sombras por su carácter de sustancia imperfecta.

En el ambiente cristiano griego del primer siglo, esta simbología de la cruz resultaba incomprensible, motivo por el cual fue rápidamente considerada como el signo del suplicio de Jesús y, debido a su forma de X, fue tomada por la primera letra del nombre *χριστός*, aun cuando la intuición de fondo continuara siendo la consagración del bautizado a Cristo.



Capitalismo y cinismo

Marcelo Antonelli

antonelli.ms@gmail.com

Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

El objetivo de esta intervención es ofrecer perspectivas para pensar el cinismo contemporáneo. Con vistas a ello, se recurre a autores que, pese a su pertenencia a linajes filosóficos heterogéneos, coinciden en caracterizar nuestra época histórica por la expansión generalizada del cinismo. Puntualmente, se indaga el vínculo entre el capitalismo y el cinismo a partir de Deleuze y Guattari y la comprensión del fenómeno en tanto “forma ideológica” (Zizek), lo cual involucra referencias al cinismo como “falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk).

Palabras clave: ideología / producción / subjetividad



I. Introducción

El objetivo de esta intervención es indagar el vínculo entre el capitalismo y el cinismo. La hipótesis que está a la base es que el capitalismo constituye un sistema socio-económico esencialmente cínico, esto es, que funciona de manera cínica y produce subjetividades cínicas. Nuestra época histórica no se define por el predominio de la ironía o el desencanto, sino por la expansión del cinismo.

Voy a presentar algunas ideas relativas a este eje a partir de dos enfoques relevantes. Son heterogéneos en sus matrices teóricas, no obstante lo cual coinciden en el diagnóstico acerca de que el capitalismo es in-escindible del cinismo. Los textos y autores en cuestión son *El Anti-Edipo*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1973) y *El sublime objeto de la ideología*, de Slavoj Žižek (2008a) (sus argumentos fundamentales se repiten en otros libros). Por razones de espacio, dejaré a un lado un trabajo clásico sobre el tema, la *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk (2001), al cual no haré sino unas pocas remisiones puntuales.

II. Cinismo y capitalismo según Deleuze & Guattari

Voy a abordar el lazo entre el cinismo y el capitalismo apoyándome en *El Anti-Edipo* de Deleuze & Guattari. Cabe señalar que no hay amplios desarrollos en el texto sino apenas algunas indicaciones breves, escuetas, concisas.

Su punto de partida es que uno de los rasgos distintivos del capitalismo es que con él ha llegado “la hora del cinismo más grande”, “la edad del cinismo” (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 262-263). Las formaciones sociales pre-capitalistas no se caracterizaban por esta afección sino por otras: la máquina territorial salvaje constituyó la era de la *crueledad* y la máquina despótica bárbara conformó la era del *terror*, pero es el capitalismo el sistema que instala la era del cinismo. Cabe observar que, mientras que para Sloterdijk (2001, p. xxxviii) y Žižek (2008a, p. 24) el cinismo es situado en la superestructura ideológica, para Deleuze & Guattari se aloja directamente en la producción de lo real, que no reconoce la distinción marxista recién aludida; dicho de otro modo, participa del funcionamiento mismo del capitalismo. Decir que es parte directa de la “infraestructura”, como observa Read (2008, p. 149), no es conceptualmente acertado, dado que presupone una distinción que Deleuze & Guattari



niegan, pero apunta al hecho de que el cinismo no sea concebido como una mera expresión, al nivel de la ideología, de una estructura más básica o fundamental.

Ahora bien, ¿cómo entienden el cinismo Deleuze & Guattari? En primer lugar, el cinismo se vincula con el rasgo *inmanente* del sistema capitalista. A diferencia de las formaciones sociales previas, que remitían a una trascendencia (en especial la máquina despótica, que giraba alrededor del *Urstaat*), el capitalismo funciona de modo inmanente, instala por primera vez en la historia universal un campo de pura inmanencia. Aplicada al análisis del capitalismo, la idea de inmanencia conserva el significado fundamental ligado etimológicamente a la “permanencia” en tres sentidos precisos: i) las leyes del capitalismo son inherentes al propio sistema (de donde su carácter axiomático); ii) sus límites son interiores (lo cual implica que carece de límite exterior); iii) la anti-producción es parte de la producción misma (en lugar de ser exterior a ella). Es así como Deleuze & Guattari señalan que el cinismo radica en la “inmanencia física del campo social” y tiene como correlato la *piEDAD*, que remite al *Urstaat* espiritualizado. Dicho de otro modo, el modo de existencia cínico mantiene un lazo de crudo realismo con relación al funcionamiento inmanente del sistema y, a la vez, una posición piadosa basada en una trascendencia, en la espiritualización del Estado (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 262-263).

Deleuze & Guattari apoyan esta perspectiva en Marx, quien señaló que, en la edad de oro del capitalismo, el capitalista no ocultaba su cinismo, es decir, no ignoraba que lo que hacía era extraer plusvalía. No obstante, los autores sostienen que el cinismo actual se transformó al punto de afirmar que “nadie es robado” en las relaciones económicas. En efecto, no puede robar el capitalista financiero como representante del gran flujo creador instantáneo, que no implica posesión ni poder de compra. Tampoco puede decirse que el trabajador sea robado, en la medida en que él mismo no es comprado sino incluido en el circuito monetario recibiendo un salario como poder de compra. Esta tesis cínica reposa sobre el fenómeno de la disparidad de los flujos: el flujo de potencia económica del capital mercantil y el flujo llamado “poder de compra”, que es impotente y representa la impotencia del asalariado (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 283-284). Así, la axiomática del Estado capitalista se muestra imperturbable y cínica, y tanto más peligrosa que las otras formaciones sociales en la medida en que jamás se ve saturada (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 305, 312)

Deleuze & Guattari consideran que la hora del cinismo es también la de la *mala conciencia*, en la cual la deuda infinita se interioriza y se espiritualiza. Esto obedece a los dos aspectos de un devenir del Estado: su interiorización en un campo de fuerzas



sociales cada vez más descodificadas, formando así un sistema físico; su espiritualización en un campo supraterrrestre cada vez más sobrecodificado, constituyendo un sistema metafísico (Deleuze & Guattari, 1973, p. 263). Dicho de otro modo, se espiritualiza el Estado despótico y se interioriza el campo capitalista, lo cual da lugar a la mala conciencia de las personas privadas como correlato del cinismo de las personas públicas. La mala conciencia del hombre europeo civilizado se caracteriza por una serie de procedimientos cínicos ya analizados por Nietzsche, Lawrence y Miller: el odio contra la vida; la efusión universal del instinto de muerte; la depresión, la culpabilidad, la neurosis, etc. (Deleuze & Guattari, 1973, pp. 320-321).

Marx señaló que el fundamento de la economía política es un descubrimiento “cínico”, a saber: la esencia subjetiva abstracta de la riqueza, ya sea el trabajo, la producción o incluso el deseo. Así es como el gran movimiento de descodificación o de desterritorialización no busca la naturaleza de la riqueza del lado del objeto o de las condiciones exteriores (como en la máquina territorial o en la despótica), sino del lado del sujeto. No obstante, este descubrimiento resulta compensado por una nueva territorialización fetichista que aliena esta producción objetivándola en las nuevas formas de propiedad (Deleuze & Guattari, 1973, p. 308).

El cinismo capitalista enlaza también con *lo inconfesable*. La tesis de Deleuze & Guattari es que las formaciones precapitalistas se caracterizaban por crueldades y terrores, pero no había nada inconfesable en sentido estricto. Por el contrario, con el capitalismo empieza también lo inconfesable, que es su “perversión intrínseca” o su cinismo esencial. Esto obedece a su funcionamiento axiomático: una operación económica o financiera, si se tradujera en términos de código, haría estallar este carácter inconfesable (Deleuze & Guattari, 1973, p. 294).

III. Zizek: el cinismo como “forma ideológica”

Voy a presentar ahora el abordaje del problema en algunos textos de Zizek. Para este autor, el cinismo constituye la especificidad de nuestra época y, aún más, el principal oponente a derrotar:

En contraste con aquello de lo que los medios se esfuerzan desesperadamente por convencernos, *el enemigo no es hoy el ‘fundamentalista’ sino el cínico*; incluso cierta forma de ‘deconstruccionismo’ toma parte en el cinismo universal al

proponer una versión más sofisticada de la ‘moralidad provisional’ cartesiana: ‘En teoría (en la práctica académica de la escritura), deconstruye tanto como quieras y todo lo que quieras, pero en tu vida cotidiana participa del juego social predominante’. (Zizek, 1994a, p. 11)

Según el psicoanalista, se trata de una “actitud ideológica” que se remonta a nuestra modernidad y hoy alcanza su apogeo en Occidente: la autoridad está oficialmente desvalorizada, pero aun así obedecemos para que la cosa funcione, permitiendo de este modo su legitimación por eficiencia. No obstante, la pretendida distancia cínica está vacía y somos finalmente presos de la autoridad. Zizek localiza el origen del cinismo contemporáneo en la “falla” o escisión de la Ilustración, esto es, la distinción entre la razón pública y la razón privada (o bien entre dos usos de la razón) en el célebre artículo de Kant *¿Qué es la Ilustración?* que recomienda pensar libremente pero obedecer; e incluso en Descartes y su “moralidad provisional”, que manda obedecer las costumbres y las leyes del país, al margen de la duda metódica.

De acuerdo con Zizek, la forma de la conciencia que corresponde a la sociedad post-ideológica del capitalismo tardío es la actitud cínica, sobria, que propone una apertura liberal en materia de opiniones (esto es, cada uno puede creer lo que quiera, eso forma parte de su intimidad), desacredita las frases ideológicas y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonistas (Zizek, 1994b, p. 15). El cinismo del capitalismo tardío, post-protestante y consumista consiste en que el sujeto pretende mantener una distancia cínica y no se toma en serio los valores oficiales. Ahora bien, este cinismo es la condición de funcionamiento del sistema (Zizek, 1994b, p. 18).

Para Zizek, el cinismo constituye el fenómeno *ideológico* contemporáneo. La trampa posmodernista radica en la ilusión de que vivimos en una condición post-ideológica. El argumento de este autor busca poner de manifiesto que el cinismo es una nueva forma de ideología y que continuamos inmersos en la ideología.

La definición más elemental de ideología es aquella proporcionada por Marx en *El capital*: “ellos no lo saben, pero lo hacen” [“sie wissen das nicht, aber sie tun es”]. Se señala así una ingenuidad constitutiva: el falso reconocimiento de nuestros propios presupuestos o de las condiciones efectivas; la distancia o divergencia entre la así llamada realidad social y nuestra representación distorsionada o “falsa conciencia”. De allí que a esta conciencia ingenua se le pueda aplicar un procedimiento crítico-ideológico, cuyo objetivo es conducirla al punto en que pueda reconocer sus condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando y, a través de este acto,



disolverse. Ahora bien, el interrogante que plantea Zizek es si esta concepción de la ideología, que involucra directamente el cinismo en tanto que “forma ideológica”, es aplicable a nuestros días.

Según la tesis de Sloterdijk en su célebre *Crítica de la razón cínica*, la respuesta es negativa: el modo dominante de la ideología es cínico, lo cual vuelve vano el procedimiento crítico-ideológico. El sujeto cínico sabe de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, no obstante lo cual insiste en la máscara. Sloterdijk expresa la fórmula del cinismo de la siguiente manera: “saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. Es posible percibir aquí una transformación importante: la razón cínica ya no es ingenua, sino la paradoja de una “falsa conciencia ilustrada”. En otras palabras, conocemos bien la falsedad, estamos al tanto de los intereses particulares escondidos detrás de una universalidad ideológica, pero aun así, no renunciamos a ella. Zizek describe el cinismo moderno como un modo de “mentir disfrazado de verdad” [*lying in the guise of truth*]: se admite todo con una apabullante franqueza, pero esto no impide que se lo haga (Zizek, 1994b, p. 8). Confrontada con esta razón cínica, la crítica tradicional de la ideología ya no funciona. Esto no implica, sin embargo, para Zizek, que vivamos en un mundo pos-ideológico: la razón cínica deja sin cuestionar el nivel en el que la ideología estructura la realidad misma (Zizek, 2008a, pp. 24-27).

En efecto, Zizek retoma la frase marxiana (“ellos no lo saben, pero lo hacen”) y sostiene que el lugar de la ilusión ideológica no está en el saber sino en el *hacer*. Suele pensarse que está en el saber, esto es, que marca la discordancia entre lo que la gente efectivamente hace y lo que piensa que hace. La ilusión consistiría en que la gente no sabe lo que en realidad hace, es decir, tiene una falsa representación de la realidad social.

Un ejemplo clásico al respecto es el del fetichismo de la mercancía: el dinero es una materialización de una red de relaciones sociales y su función de equivalente universal de todas las mercancías depende de su posición en el tejido de relaciones sociales. Pero para los individuos, la función del dinero de “encarnar” la riqueza aparece como una propiedad inmediata, natural, como si una cosa llamada dinero fuese, en su realidad material inmediata, la encarnación de la riqueza. El individuo es víctima de la reificación que oculta las relaciones sociales tras las cosas. Ahora bien, Zizek destaca que la distorsión –el error o la ilusión– no se halla al nivel de lo que los individuos piensan o creen, sino de lo que hacen. Al usar el dinero, los individuos saben que no es mágico y que expresa relaciones sociales; no obstante, en su actividad social, en lo que



hacen, los individuos actúan como si el dinero fuese, en su realidad material, la encarnación inmediata de la riqueza. Por consiguiente,

son fetichistas “en la práctica, no en teoría. Lo que “no saben”, lo que reconocen falsamente, es el hecho de que en su realidad social, en su actividad social -en el acto de intercambio de mercancías- están orientados” por una ilusión fetichista. (Zizek, 2008a, pp. 27-30).

Así, Zizek sostiene que, en la frase de Marx, la ilusión se encuentra del lado de lo que gente hace. Lo que no saben es que su realidad social está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista; conocen la realidad, pero no la ilusión que estructura su realidad; conocen las cosas como son, pero hacen como si no lo supieran. La ilusión consiste en pasar por alto la ilusión que estructura su relación con la realidad; esta ilusión inconsciente es denominada por Zizek la “fantasía ideológica”.

En suma, si el concepto de ideología continúa comprendiéndose en el sentido de situar la ilusión en el conocimiento, la sociedad de hoy aparece ciertamente como post-ideológica. En ella domina el cinismo y la gente no cree en la verdad ideológica, no se la toma en serio. Pero si consideramos que el nivel fundamental de la ideología no es el de una ilusión que enmascara un estado de las cosas, sino el de una fantasía inconsciente que estructura la realidad misma, la sociedad no puede considerarse post-ideológica.

A la luz de lo dicho, se comprende de otra manera la frase de Sloterdijk. Nuevamente, si la ilusión está del lado del saber, la posición cínica sería una perspectiva sin ilusiones: “saben lo que hacen y lo hacen”. Pero al localizar la ilusión en la realidad del hacer, la fórmula es parafraseada: “saben que, en su actividad, están siguiendo una ilusión, pero aun así, lo hacen”. Zizek se apoya en el análisis lacaniano acerca de la creencia, que la concibe no en el interior de un sujeto, sino en su “exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente”; de allí que postule un “estatuto objetivo de la creencia” (Zizek, 2008a, p. 31 y ss).

IV. Conclusión

Hemos presentado dos perspectivas diferentes que parten de una premisa común: el capitalismo mantiene un lazo esencial con el cinismo. Deleuze & Guattari buscan dar cuenta del cinismo a partir del funcionamiento específico del propio capitalismo,



comprendido como un sistema inmanente. La formación capitalista, que pone fin a la historia e instala un campo axiomático de pura inmanencia, constituye a sus ojos la edad del cinismo más crudo. He aquí una novedad histórica, una característica epocal que permea los discursos y los comportamientos humanos. Zizek, por su parte, concibe el cinismo como una forma ideológica y argumenta en consecuencia que no vivimos en una sociedad post-ideológica. Su desafío es reinterpretar la descripción de Sloterdijk del cinismo contemporáneo en términos de “saber” (“lo saben pero aun así lo hacen”); de allí que recurra a la tesis lacaniana que confiere a la creencia un estatuto objetivo con vistas a resignificar la comprensión marxiana de la ideología (“no lo saben pero lo hacen”) y salvarla de la crítica a la crítica de la ideología. Si bien tanto Deleuze & Guattari como Zizek se apoyan en Marx, lo hacen de maneras muy diferentes; el punto de distanciamiento de ambos movimientos de reapropiación reside, a nuestro juicio, en la fuerte apuesta del autor lacaniano por la recuperación del concepto de ideología. Deleuze & Guattari, por el contrario, se muestran interesados en el análisis marxiano del modo de funcionamiento del sistema capitalista y rechazan explícitamente la noción de ideología.

Bibliografía

- Deleuze, G. & Guattari, F.** (1973): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit.
- Huyssen, A.** (2001): Foreword: The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual. En Sloterdijk, P. (pp. IX-XXV). *Critique of cynical reason*. Traducido por Michael Eldred. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Read, J.** (2008): The Age of Cynicism: Deleuze and Guattari on the production of Subjectivity in Capitalism. En Buchanan, I. & Thoburn, N. (eds.) (pp.139-159). *Deleuze and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Shea, L.** (2010): *The cynic enlightenment: Diogenes in the salon*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Sloterdijk, P.** (2001): *Critique of cynical reason*. Traducido por Michael Eldred. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Zizek, S.** (1994a): *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.



- (1994b): Introduction. The Spectre of Ideology. En Zizek, S. (pp. 1-33). *Mapping ideology*. Londres: Verso.
- (2008a): *The sublime object of ideology*. Londres: Verso.
- (2008b): *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*. Londres: Verso.



Hacia un nuevo paradigma no antropocéntrico: cambios en la relación hombre-animal-naturaleza en el pensamiento contemporáneo

Micaela Anzoátegui

micaeanz@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata

Luciana Carrera Aizpitarte

lucianacarrera@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata

Agustina Domínguez

Facultad de Ciencias Naturales y Museo - Universidad Nacional de La Plata

Resumen

En este trabajo buscaremos desarrollar algunos lineamientos presentes en la filosofía contemporánea relativos a la temática humano-animal-naturaleza desde una mirada no antropocéntrica, con el objetivo de aportar elementos para mostrar que estamos asistiendo a una crisis del paradigma moderno, que establece una jerarquía en cuya cima se encuentra el hombre. Este paulatino cambio del marco teórico se refleja tanto en las prácticas como en los discursos filosóficos y científicos, como puede observarse en la centralidad que van cobrando las cuestiones de la animalidad y de la naturaleza en la ecología política, la ética y el derecho, así como en el cambio epistemológico que se está dando en las ciencias naturales.

Palabras claves: antropocentrismo / hombre / animal / naturaleza.



Breve introducción a la problemática

Algunos lineamientos presentes en la filosofía contemporánea se desarrollan en torno a la temática humano-animal-naturaleza desde una mirada no antropocéntrica. Esto delata un punto de partida dado que sus elementos teóricos dan cuenta de que estamos asistiendo a una crisis del paradigma moderno. El eje vertebrador de este paradigma es una jerarquía en cuya cima se encuentra el hombre. Entendemos que este paulatino cambio del marco teórico se refleja tanto en las prácticas como en los discursos filosóficos y científicos, como puede observarse en la centralidad que van cobrando las cuestiones de la animalidad y de la naturaleza en la ecología política, la ética y el derecho, así como en el cambio epistemológico que se está dando en las ciencias naturales. También, podemos pensar que es un punto de llegada: la historia de las ideas de estos tópicos nace con la filosofía, pero nunca han sido ampliamente reconocidos y se los ha tratado como temas menores dentro del corpus filosófico, como tópicos degradados o degradantes. O bien, se han abordado estas temáticas desde una perspectiva meramente antropocéntrica. No obstante, su centralidad, en tanto temas-problemas y bajo un nuevo enfoque, hoy en día es indiscutible.

Paradigma antropocéntrico

Siguiendo la perspectiva de Thomas Kuhn, que recupera una idea de tipo evolucionista en ciencia, el conocimiento se desarrolla a partir de la progresiva consolidación de un paradigma y, posteriormente, de su puesta en crisis y reemplazo mediante una revolución. El paradigma implica una cosmovisión, una forma de observar, hacer y estar en el mundo. Posee prácticas científicas que le son propias, en relación al modo de ver el mundo, la tecnología disponible y la manera en que esta tecnología es comprendida y utilizada desde la perspectiva del mismo. La acumulación de anomalías es un factor clave que determina la crisis y el reemplazo del paradigma, así como de sus prácticas científicas.

En el ámbito de la filosofía, Heidegger resume en su conferencia de 1938 “La época de la imagen del mundo”, una tesis que funciona como dispositivo de análisis para comprender el modo en que se interpreta el ser de los entes y el rol del ser humano en diferentes épocas. Esta tesis afirma que una determinada concepción del ente y de la verdad aparece como la fundamentación última que explica los fenómenos de cada era. El desplazamiento operado en la Edad Moderna, que ya no busca la certeza en Dios sino en el



hombre, abona el pasaje de una filosofía teocéntrica a una filosofía antropocéntrica: ahora es la subjetividad humana la que se erige en fundamento de la verdad y es por esto que, siguiendo a Heidegger, la filosofía se transforma en una teoría del conocimiento, cuyo objetivo central es asegurar la objetividad de esa aprehensión del mundo externo que constantemente realiza la conciencia. A partir de entonces solamente aquello que de esta manera se convierta en *objeto* puede valer como algo que *es*.

Según esto, podemos afirmar que la época moderna, tal como la describe Heidegger, ha dado lugar a un paradigma no sólo antropocéntrico (que corresponde al orden ontológico) sino también especista (de orden ético-político), que rige la producción de conocimiento y la esfera práctica de la vida humana.

De este modo y tomando en cuenta el análisis del comportamiento de los paradigmas que mencionamos previamente, nos encontramos, actualmente, en el momento de revisión y crisis del paradigma dominante, una época bisagra, en la que parte de la filosofía y la ciencia se vuelcan a repensar la relación humano-animal-naturaleza desde una nueva perspectiva. Sobre este punto, podemos observar que el conocimiento producido hasta el momento, desde las ciencias humanas y las ciencias biológicas, está mostrando que los modos en que se abordan estas cuestiones no eran los más adecuados, evidenciando y tematizando sus puntos ciegos, sus omisiones, subterfugios y supuestos. Uno de estos, claramente es la denominada “tesis de la excepción humana” que Jean Marie Schaeffer detalla en su obra *El fin de la excepción humana*.

Ahora bien, visibilizar esta inadecuación es una tarea determinante, ya que no se trata de un daño colateral o un daño menor: el paradigma que venimos analizando es estructurante del modo de pensar-hacer de Occidente, determina una ontología, una metafísica, una ética, y posee consecuencias en múltiples niveles. De esta manera, encontramos a la naturaleza y a los seres vivos como objetos a ser conquistados, subyugados y transformados según la utilidad que puedan prestar al hombre. La investigación científica así enmarcada persigue la verdad antropocéntrica, es decir, un conocimiento generado a partir de métodos y técnicas que reproducen la cosmovisión de la elite hegemónica del ámbito científico-académico.

Así, en las últimas décadas se han observado cambios respecto a este modo de pensar-hacer. Por un lado, respecto a la naturaleza, la crisis ambiental evidencia que al no limitar el hombre moderno su libertad de acción pone en riesgo su propia existencia: la forma de relacionarse con el ambiente y los recursos ha llevado a la degradación o el uso no sustentable de más de la mitad de los ecosistemas del planeta; si el ser humano no se



reconoce como parte de la naturaleza, sino que como dicta el antropocentrismo, se inscribe dentro de un discurso que lo coloca por sobre la misma, no reconoce tampoco su propia vulnerabilidad. Tal es la magnitud de esta problemática, que el ecólogo Eugene F. Stoermer acuña el término *antropoceno* en los años '70. Un neologismo para referirse a un fenómeno inquietante en la historia de la humanidad y de la Tierra: la presión antrópica creciente sobre el ambiente a escala mundial desde la Revolución Industrial (e incluso antes) está generando una nueva era geológica. (Crutzen, 2000) Este tema es ampliamente tematizado desde la ecología política y se encuentra en el eje de los debates actuales, pues pone en jaque, inclusive, la propia supervivencia de la especie humana.

Modernidad, técnica, conocimiento

El ideal de un conocimiento objetivo, adecuado a la realidad de la que intenta dar cuenta, se ha desarrollado a lo largo de la historia de la filosofía y la ciencia occidentales a partir del intento por evitar la contingencia y la arbitrariedad, controlando o restringiendo todo lo posible el factor subjetivo que aporta el observador a la empresa cognoscitiva. La mayor concreción alcanzada por este ideal aparece en la experiencia científica, que garantiza la máxima reducción de los aspectos distorsión antes mediante el control de las condiciones de observación y la posibilidad de una contrastación intersubjetiva y repetible por cualquier miembro de la comunidad científica.

Ahora bien, a partir del siglo XIX se ha planteado paralelamente una preocupación por el grado de resistencia que el ámbito de los problemas propiamente humanos ofrece a un control semejante. La posibilidad de dar cuenta de acontecimientos históricos, cuestiones éticas y estéticas, modos de organización político y social, etc., requieren del aporte interpretativo del investigador, de la identificación de entidades no observables, como la voluntad popular, o la dominación, por ejemplo, y de su consideración acerca del rol que éstas juegan en el fenómeno a explicar. El carácter problemático de este campo ha forzado el desarrollo de epistemologías *sui generis*, que intentan dar un marco científico al proceder comprensor-interpretante del investigador, con el fin de conquistar un método apropiado para las ciencias humanas, manteniendo siempre el ideal de objetividad como un polo hacia el cual debe tender toda investigación. Esta cuestión cobra visibilidad y se vuelve central en el debate en torno a la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, donde se instala la distinción entre explicación y comprensión.



En efecto, la época moderna genera un cambio fundamental en esta concepción: mientras que en épocas pasadas la técnica tiene un carácter artesanal, determinado por el modo en que los instrumentos se entregan a la acción de los elementos, como las aspas del molino “quedan confiadas de un modo inmediato” al soplar del viento (Heidegger 2001: 16), la técnica moderna invierte la relación y pone a la naturaleza a su disposición: “Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica” (ibid). La técnica moderna, afirma Heidegger, se plantea como una provocación, como una exigencia o imposición para que la naturaleza dé sus frutos.

De hecho, el grado de explotación de la naturaleza (Merchant, 1980) y de los animales (Mason y Singer, 1980; y Mason y Singer, 2006: 3-12) se ha intensificado de modo drástico a partir de la modernidad, y luego, con especial énfasis, culmina en los procesos económico-técnicos de la segunda mitad del siglo XX.

Ahora bien, este cambio, estas formas que imprime la modernidad al conocimiento, la ciencia, los seres, se relacionan con determinada manera de pensar lo humano. Revisemos ahora la idea de excepcionalidad del fenómeno humano, ligada al paradigma antropocéntrico.

Revisando la “excepcionalidad humana”

Como hito propio del s. XX, especialmente de mediados y fines de siglo, ciertas especies, en general las más cercanas al ser humano en términos filogenéticos, comienzan a ser reconocidas como un Otro, incluso como seres capaces de ser sujetos (de derecho, de una vida, etc.) por lo que cambia la concepción sobre su valor: de instrumental a intrínseco; de objeto a sujeto. Las investigaciones en el campo de la primatología dirigidas por Louis Leakey, en torno a las poblaciones de chimpancés observados por Jane Goodall, de gorilas observadas por Dian Fossey y de orangutanes observadas por Biruté Galdikas durante esta época, contribuyeron a cambiar la visión del ser humano y de su evolución. El uso de herramientas, los comportamientos sociales de tipo cultural, las habilidades cognitivas de los primates superiores, etc., dieron cuenta de una similitud hasta el momento impensada entre la especie humana y los demás primates superiores. A partir de estos estudios se revisa la conceptualización de la familia *Hominidae*, que hasta el



momento solo incluía al ser humano (y a otros bípedos antecedentes, como *Australopithecus*, etc.), y desde 1997 se incluye bajo la familia *Hominidae* al resto de los primates superiores.

Es decir, a nivel de la clasificación científica, hasta hace algunas décadas los humanos eran situados en una familia diferente a los demás grandes simios, distinguiendo claramente entre *Pongidae* (grandes simios actuales y algunas especies ya extintas) y *Hominidae* (humanos y antecedentes extintos). En las actuales clasificaciones (basadas en recientes análisis de datos morfológicos, cromosómicos y moleculares) humanos, chimpancés, gorilas y orangutanes forman la misma familia *Hominidae*; siendo todos descendientes de una especie ancestral próxima.

A nivel filosófico, Peter Singer y otros pensadores retoman estas y otras investigaciones y comienzan a pensar en su impacto, sobre todo respecto del modo de tratar a otros animales, y revisando el estatuto onto-ético del hombre. Peter Singer se enfoca particularmente en los estudios de lenguaje de señas de los simios antropomorfos y la posibilidad de que sean considerados persona-no humana, a partir de mostrar que los límites de que es o no es una persona son difusos y basados en un esencialismo de base antropocentrista-exclusivista (Femenías, et. al., 2016).

Jean Marie Schaeffer, retoma algunos de los impactos de la teoría de la evolución biológica en la antropología filosófica (pero también en la estética). Esto implica justamente retomar las consecuencias filosóficas de la continuidad biológica, frente a la idea tradicional de ruptura ontológica u óptica. De manera que se detiene en el problema del dualismo ontológico hombre/animal y la posibilidad de construir en nuevos términos otra definición de lo humano, incluyendo aportes de las ciencias humanas y de las ciencias naturales. Explica que durante la modernidad se consolida con mucha más fuerza la “tesis de la excepción humana”: la defensa de una diferencia radical entre los humanos y el resto de los organismos y el mundo natural. Esta tesis, se encuentra presente en prácticamente todos los aspectos de la vida humana y en las diferentes áreas de conocimiento. En resumen, sostiene que el hombre constituye una excepción entre los seres de la Tierra; incluso que constituye una excepción entre todos los seres –o El ser– sin más. Esta excepción, se debería al hecho de que, en su esencia, el hombre poseería una “dimensión ontológica emergente”, en virtud de la cual trascendería, a la vez, otras formas de vida y aún su propia “naturaleza”. Schaeffer propone llamar a esta presuposición, esta convicción, “Tesis de la excepción humana”. (Schaeffer, 2009:13) La tesis excepcionalista tiene tres formas generales: (Schaeffer, 2009: 14): (i) En su forma más radical, la filosófica, se niega



a relacionar la identidad del hombre a la vida biológica y también a la mera vida social y postula de forma subsidiaria la “Tesis del Sujeto Autoconstituyente” (donde habría una esencia propiamente humana que sería la de un “yo” o un “sujeto” radicalmente autónomo y capaz de autofundarse); (ii) La vida biológica queda relegada tan solo a un sustrato y no contribuye en nada a la identidad humana; (iii) La cultura, entendida como creación de sistemas simbólicos, constituye en este esquema la identidad propiamente humana, y la trascendencia cultural se opone a la naturaleza. Todo ello asociado, además, a un lugar privilegiado para la conciencia humana en la definición adoptada desde la tesis excepcionalista. (Schaeffer, 2009:17) Este pensador, por último, propone que una mirada más natural, no reduccionista, puede aportar una visión del ser humano superadora, holista, mucho más rica de la que tenemos actualmente bajo el yugo de esta tesis: pues, implica una forma gnoseocéntrica de concebir al ser humano.

Conclusiones (para no concluir...)

A lo largo del trabajo presente, desarrollamos algunas líneas teóricas que encontramos en la filosofía contemporánea relativos a la temática humano-animal-naturaleza. Esto se realiza desde una mirada no antropocéntrica, como marca novedosa de un incipiente cambio de paradigma. Este paulatino cambio del marco teórico se refleja en prácticas y discursos filosóficos y científicos, cuestión que puede observarse en la centralidad que van cobrando las cuestiones de la animalidad y de la naturaleza en la ecología política, la ética y el derecho, así como en el cambio epistemológico que se está dando en las ciencias naturales. Fuimos abordando distintas perspectivas, que dan cuenta de este pasaje. A los efectos del presente trabajo, no hemos hecho una presentación exhaustiva, en su lugar presentamos un punteo de elementos llamativos. Finalmente podríamos decir, entonces, que lo “animal” y lo “humano” es un corte imaginario, fantasmático, ilusorio en el continuo biológico, en tanto los humanos somos animales y no hay ninguna característica ni condición que nos haga apartarnos del grupo animal o conformar un grupo particular. No existe un “reino humano” ni nada semejante que nos aleje del orden de lo viviente. Esta marca propia de nuestros tiempos abre nuevas dimensiones para repensar lo humano y su ser en el mundo.



Bibliografía

- Anzoátegui, M.** “El problema de la condición de persona aplicada a animales no-humanos: antropocentrismo, subjetividad y derecho”, Memoria Académica, FaHCE UNLP. 2015.
- Carrera Aizpitarte, Luciana,** “La hermenéutica como filosofía de la finitud. En torno a la relativización de los ideales de objetividad y certeza: críticas y respuestas”, en *Analogía*, 25 (2) 2011, México D.F., pp. 3-39.
- , “Heidegger, Gadamer y el problema de la técnica”, en *Actas de las X Jornadas Nacionales Ágora Philosophica y II Coloquio de Hermenéutica: Gadamer, Herencia y Relecturas de Verdad y Método*, AAdIE –BA, Mar del Plata, 2010.
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F.,** “The 'Anthropocene'”, *Global Change*, 2000, pp. 41: 17-18.
- Femenias M. L. et. al.,** *Antropología Filosófica (para no-filósofos)*, Bs. As., Ed. Waldhuter, 2016.
- Heidegger, Martin** (1996), “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza.
- , “La pregunta por la técnica”. *Conferencias y artículos*.1954. Barcelona: Ed. Del Serbal, 2001, 9-37.
- Merchant, Carolyn,** *The death of Nature: women, ecology and scientific revolution*, San Francisco, Harper, 1990.
- Patterson, C.,** *Eternal Treblinka*, Nueva York, Lantern Books, 2002.
- Singer P. y Cavalieri, P.,** *El proyecto Gran Simio, la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Pocar, Valerio,** *Los animales no humanos, por una sociología de los derechos*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2013.
- Puleo, A. (ed.),** *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.
- Regan, T. y Singer, P. (ed.),** *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1976.
- Requejo Conde, C.,** “El delito de maltrato a los animales”, *Diario La Ley, Revista Jurídica española de doctrina, jurisprudencia y bibliografía*, n° 6690, Año XXVIII, 11 Abr. 2007, ref^a. D-88, p. 1773.



Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos, ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Madrid, Libros de la Catarata, 2005.

Ryder, R., *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans* (Taplinger, New York, 1971).

Salt, H. S., *Los Derechos de los Animales*, Madrid, Libros de la Catarata, 1999.

Schaeffer, Jean-Marie, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009.

Sunstein Cass S., & Nussbaum Martha C., *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, New York, Oxford University Press, 2006.



El rol de la distancia temporal en la narrativa historiográfica, profética y apocalíptica

María Emilia Arabarco

arabarcom.emilia@gmail.com

IPEHCS-Universidad Nacional Del Comahue (UNCo)-CONICET

Resumen

El objetivo de este trabajo será analizar el rol de la distancia temporal en la narrativa historiográfica, profética y apocalíptica. Partiré del análisis de Danto de las “oraciones narrativas” (“Narrative sentences”, 1962) para el abordaje de la primera y del análisis de las narraciones profética y apocalíptica propuesto por Hartog en “La temporalización del tiempo: un largo recorrido” (2011) y “L’apocalypse, une philosophie de l’histoire?” (2014). A mi entender, aún cuando estas narrativas significan los acontecimientos de modo diferente, todas encontrarán en la distancia temporal un rol de relevancia para la significación de los mismos.

Palabras clave: distancia temporal / narrativa historiográfica / narrativa profética y apocalíptica



I.

Aunque la metáfora de “distancia temporal” puede encontrarse en numerosos contextos disciplinares, es particularmente en el campo de la historia y la filosofía de la historia en donde la noción parece haber sido recuperada desde un punto de vista crítico. La “distancia temporal”, o “distancia histórica”, como también ha sido tematizada, no es una noción que pueda simplemente definirse como el lapso temporal transcurrido entre un hecho en el pasado y la posición de su intérprete en el presente. Aun cuando un uso común del término se refiere a una posición de observación “imparcial” u “objetiva” hecha posible por el mismo paso del tiempo, la distancia temporal parece tener connotaciones que exceden la mera idea del transcurrir del tiempo y el alejamiento progresivo de los acontecimientos respecto del presente.

La mediación de la distancia temporal participa como problema en las discusiones en torno a la representación histórica. La distancia o proximidad puede entenderse, más allá de lo estrictamente temporal, como las formas a través de las cuales relacionarse con el pasado histórico. Así, en la consideración de la distancia temporal intervienen, entre otras cosas, las implicancias afectivas de las explicaciones o las experiencias históricas, las implicaciones de una representación para la acción- sea moral o política-, las formas de otorgar inteligibilidad a la historia, los conceptos, el vocabulario o los medios con que formular una representación histórica, etc.

En el contexto del estudio de la historia contemporánea, la noción de distancia temporal ha sido puesta en discusión, pues la posición bajo la cual la distancia temporal es necesaria para poder discernir ideas o formas históricas no puede sostenerse si el pasado está demasiado cerca como poder verlo en perspectiva. Otra forma de concebir la distancia es a través de la posición del historiador que se “auto-distancia” en un intento de despojarse de sus propios prejuicios e ideas acerca del mundo, pues esta es una forma de reconocer la “otreidad” del pasado o de quienes pueden entender el mundo en términos muy diferentes.¹

Un análisis exhaustivo de la noción de “distancia temporal” y las discusiones que suscita en el marco de la historia y la filosofía de la historia exceden la pretensión y las posibilidades de este trabajo. Aquí me propongo, en cambio, analizar el rol atribuido a la distancia temporal en la narrativa historiográfica, profética y apocalíptica. Partiré del análisis de Danto de las “oraciones narrativas” para el abordaje de la primera y del

¹ Esta es una referencia muy general a algunos ejes de discusión en el número de *History and Theory* dedicado a la noción de “distancia histórica”. Cf. *History and Theory, Historical distance: Reflections on a metaphor*, Vol. 50, Issue 4 (December 2011).



análisis de las narraciones profética y apocalíptica propuesto por Hartog en dos artículos recientes.² En los artículos a trabajar no hay, tal vez, un énfasis especial en discutir la noción de distancia temporal, pero hay ciertamente un lugar para ella en sus reflexiones. A partir de estas intentaré atender al modo en que la expresión se utiliza o se presupone en otros casos. Poner en tensión los tipos de narrativas mencionados, revelará, a mi parecer, que aún cuando significan los acontecimientos de modo diferente, todas las narrativas encuentran en la distancia temporal o la “mirada alejada” un rol de relevancia para la significación de los mismos.

II.

En “Oraciones narrativas”, Danto analiza un tipo de oraciones que se halla presente típicamente en los escritos historiográficos, tanto como en narraciones de otra índole. Estas oraciones, según argumentará Danto, se encuentran íntimamente relacionadas con nuestra concepción de historia, por lo que el análisis de aquellas lleva indefectiblemente a delinear las características de este concepto. Aún cuando los análisis surgidos en torno a las oraciones narrativas revelan numerosas problemáticas en torno a la historia, aquí privilegiaré la consideración de un aspecto de las oraciones narrativas, que aún narrativas muy diferentes a la historiográfica pueden compartir.

En su artículo, Danto describe las oraciones narrativas como oraciones que refieren al menos a dos acontecimientos separados temporalmente, y describen sólo al primero.³ Los ejemplos provistos por el autor, son abundantes: “la Guerra de los Treinta Años comenzó en 1618”, “Aristarco anticipó en 270 a.c la teoría que Copérnico publicó en 1543 d.c”, “Petrarca inauguró el Renacimiento”, entre otros. Todos los ejemplos mencionados refieren a dos eventos separados en el tiempo, y describen al primero en virtud del segundo. Entre el primer acontecimiento y el segundo se presupone necesariamente una *distancia temporal* y se requiere, desde un punto de vista lógico, que el segundo acontecimiento efectivamente acontezca. La verdad de la afirmación “Petrarca inauguró el Renacimiento” se vería totalmente comprometida si el Renacimiento como tal no hubiera tenido lugar. Lógicamente, la pretensión de verdad

² Danto, A, (1962) “Narrative sentences”, en *History and Theory*, Vol. 2, No. 2, 1962, pp. 146-179; Hartog, F., (2011) “La temporalización del tiempo: un largo recorrido”, en *Los relatos del tiempo* (Jacques André-dir-, Sylvie Dreyfus-Asséo, François Hartog), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, y (2014) “L’apocalypse, une philosophie de l’histoire?” en *Esprit*, nro.405-junio 2014: “Apocalypse: l’avenir impensable”.

³ Cf. Danto 1962, 146



de esta descripción sólo puede satisfacerse si acontece el evento al que se llama “Renacimiento”, evento que por su parte, presupone un concepto sólo disponible en un momento *posterior* al de inauguración propiciada por Petrarca.

La clase de descripciones que habilitan las oraciones narrativas parecen solo poder formularse bajo la presuposición de que entre el evento descrito y el evento posterior que lo describe existe una distancia temporal. Pero, ¿qué entendería Danto aquí por distancia temporal”? La cuestión de la “distancia temporal” podría parecer tangencial en el análisis de las oraciones narrativas, de hecho la expresión “distancia temporal” sólo es utilizada una vez a propósito del concepto de “causalidad”.⁴ Sin embargo, la noción de distancia temporal está implicada en la misma estructura de las oraciones narrativas.

En primer lugar, podría notarse que al definir las oraciones narrativas, Danto contempla la referencia a, al menos, dos eventos separados en el tiempo. Las expresiones involucradas en oraciones narrativas como las mencionadas antes, requieren necesariamente de la ocurrencia un evento 2 temporalmente posterior al evento 1. Podría decirse, que la distancia aquí presupuesta refiere al modo en el que el segundo evento contemplado en la oración narrativa se posiciona en una línea de tiempo respecto al primero al que describe. En efecto, tanto las oraciones narrativas como las referencias que intervienen en la descripción de eventos, remiten a eventos “posteriores” al evento descrito.

“Predijo correctamente”, “instigó”, “comenzó”, “precedió”, “dio surgimiento a”, etc., según explica Danto, son expresiones que para ser verdaderas en el contexto de la descripción de un evento, requieren lógicamente que ocurra el evento temporalmente posterior al primero descrito. Así también otras expresiones utilizadas para referir unívocamente a personas, lugares o eventos como “la persona que”, “el lugar donde”, etc., requieren la ocurrencia de un evento temporalmente posterior al primero a que se refiere.

De este modo, referirse a Newton como “el hombre que escribió los *Principia Mathematica*”, sólo cobra sentido después de la fecha de publicación de la obra. Nadie antes de 1687 podría haberse referido a él de esa manera pues la obra no habría sido dada a conocer públicamente todavía. Aun cuando alguien allegado podría haber referido a Newton como “el hombre que está escribiendo los *Principia Mathematica*”, esto carecería de sentido, a excepción, tal vez, de quien se refiere a él de esta manera, pero incluso en ese caso tendría un sentido limitado, pues sólo sabría que está

⁴ Cf. Danto 1962, 157



escribiendo la obra, o “una obra” tal vez entre otras, pero desconocería la repercusión de aquella una vez publicada, repercusión que, por su parte, justificaría que nos refiramos al hombre a través de la obra y no a la obra a través del hombre.

Puede verse que la referencia a Newton como “el hombre que escribió los Principia Mathematica” no sólo presupone que los Principia hayan sido escritos, sino también que se hayan publicado, pues de lo contrario la referencia a Newton de esta manera no diría nada del sujeto referido en si mismo (si no conozco la obra y su valor, ¿qué dice tal referencia del sujeto?). Pero aunque es lógicamente necesario que los Principia sean escritos y publicados para que la referencia a él de esta manera tenga sentido, hay en esa referencia una significación que excede lo requerido para su formulación desde un punto de vista lógico. Referirse a Newton como el hombre que escribió tal obra parece suponer que ésta es lo suficientemente significativa por si sola para referir al autor a través suyo. Suponiendo que la obra no hubiese cobrado la importancia que se le ha adjudicado, referir a Newton como “el hombre que escribió una obra de nula repercusión en la comunidad científica”, no tendría mayor sentido ya que, seguramente se desconocería la obra y su ningún impacto. Aquello, entonces, que permite describir a Newton como el autor de dicha obra es el conocimiento de los eventos posteriores a su publicación que la han puesto en un lugar de importancia o reconocimiento.

Si bien el Cronista Ideal creado por Danto puede ser testigo de lo todo lo que sucede, cuando sucede y como sucede, no puede decirnos todo acerca de un evento. La clase de descripciones a las que este no puede acceder, al no poder atestiguar dichas descripciones, son aquellas que sólo pueden ser formuladas a la luz de futuros eventos.

Dirá Danto que “la completa verdad acerca de un evento puede ser sólo conocida después, y algunas veces mucho después de que el evento mismo haya tenido lugar” (Danto 1962, 154). Dejando de lado las dificultades a las que puede llevar hablar de la “completa verdad” de un evento, y asumiendo que resultaría incluso contradictorio con las afirmaciones posteriores según las cuales la descripción de un evento se torna más rica en el tiempo, la cita de Danto no deja de poner énfasis en la importancia de la distancia temporal para la significación de un acontecimiento.

Así, según ejemplifica Danto, la casa en donde nace Newton sólo adquiere *significación histórica* luego de 1642, pero específicamente después de 1687, ya que es la significación adjudicada a la obra de su autoría y su repercusión la que otorga importancia a una casa que antes de entonces hubiera sido tal vez, sólo “una casa en Woollethorpe”.



Esta significación sólo es accesible mucho después de nacido Newton en la casa, y no antes. El testigo ideal sería ciego a esta significación, pues en 1642 esta casa simplemente no la tenía. Y es que según encuentra Danto, el cronista ideal significa los acontecimientos de igual manera en todos los casos, lo que equivale, al parecer, a no aplicar la categoría de “significación” en absoluto.

Si se quisiera atender al modo en que Danto utiliza la expresión “significación”, podría verse que la distancia temporal está implicada en todos los usos. En la descripción “Aristarco anticipó en 270 a.c la teoría que Copérnico publicó en 1543 d.c”, el significado es ese sentido habilitado por una descripción que sólo puede hacerse si se cumple con la condición de que ocurra el evento temporalmente posterior. Aristarco formuló la teoría en t-1, pero sólo puede decirse que la haya anticipado si existe una formulación de la teoría en t-2. Esto enriquece ciertamente la mera descripción de Aristarco formulando la teoría en t-1, pues aunque pueda decirse que el hecho es el mismo, la nueva descripción le confiere a la formulación de Aristarco un valor que antes del evento 2 no tenía.

La referencia de Danto a la “significación especial” de la casa de Woollethorpe, presupone la valoración de otros acontecimientos posteriores vinculados a la casa, sin los cuales la casa sería sólo una entre otras. Aquí la significación especial remite al interés o valor que reviste la descripción de la casa luego de 1687, si se contempla sólo la publicación de los *Principia*. En un sentido similar, Danto refiere a la “significación histórica” de los acontecimientos como condicionada por la distancia temporal, pues “es sólo a la luz del futuro que los eventos (...) tomarán significancia histórica” (Danto 1962, 161). Aquí la significación parece remitir a la relevancia o el interés histórico que un evento puede cobrar a la luz de su vinculación con otros eventos posteriores.

Según agrega Danto luego, la ocurrencia de un evento adquiere significación histórica en función de las relaciones que lo vinculen con otros eventos a los que se preste un interés especial por alguna razón. Sin criterios que permitan establecer la relevancia de un evento o eventos por sobre otros, dirá Danto, no se está capacitado para escribir historia. La significación histórica es algo a lo que la crónica del Cronista Ideal no puede acceder. Para poder acceder a ella sería preciso conocer el modo en que lo que describe, en el momento en que sucede y como sucede, se relaciona con acontecimientos futuros. Conocer cuáles eventos futuros son relevantes, requeriría predecir el interés de futuros historiadores.

La descripción de un evento ofrecida por el cronista ideal no carece de por sí de sentido, pero sí de significación histórica, pues no conoce aún sus impactos, sus efectos y repercusiones. La causalidad misma, tal como la concebimos, supone, según Danto,



acción por medio de una distancia temporal, de lo contrario no podría describirse en términos de causa y efecto eventos separados en el tiempo, o no podría pensarse que afectamos el futuro a través de la acción en el presente.⁵

Los eventos del pasado pueden adquirir nuevas propiedades a través de las descripciones que las vinculaciones con eventos ocurridos posteriormente permiten formular. La descripción de un evento en t-1 se enriquece con el tiempo, ya que las propiedades susceptibles de atribuirse al mismo dependen de las relaciones que puedan establecerse entre este y otros eventos, para lo cual no hay un límite definido. La descripción de un evento no es, por ello, ni completa, ni definitiva. La cantidad de estructuras temporales en que un evento puede insertarse son tantas como las posibilidades de un historiador de hallar relaciones significativas entre dicho acontecimiento y otros. Y las oraciones narrativas que pueden describir un acontecimiento son tantas como las estructuras temporales de las que participen.

Tanto las oraciones narrativas como las referencias unívocas a personas, lugares o acontecimientos, suponen una estructura temporal, siempre ampliable. “La historia de x” designa una estructura temporal, que contempla los acontecimientos que el historiador considera relevantes para la historia de x. Esta estructura, según Danto, es en cierto modo *ad hoc*, pues el mismo acontecimiento puede ser parte de estructuras temporales diferentes. Pero es la estructura desde la que el historiador aborda un acontecimiento, la que le permite justificar la relevancia y mención de otros acontecimientos en su historia.⁶

El interés histórico puede iluminar los acontecimientos de distinto modo y conforme a estructuras temporales diferentes, lo que constituye para Danto un “re-alineamiento retrospectivo del pasado”. “Petrarca inauguró el Renacimiento” es una descripción que sólo puede estar disponible cuando lo está el concepto de “renacimiento”. No era intención de Petrarca abrir el Renacimiento ni habría podido comprender sus propias acciones bajo esta descripción. A través de las estructuras temporales implicadas en las descripciones de las oraciones narrativas se efectúa una organización histórica del pasado, que encuentra en la distancia temporal un condicionamiento específico. A continuación intentaré mostrar que en el caso de la narrativa profética y apocalíptica, la distancia temporal cumple un rol similar.

⁵ Cf. Danto 1962, 157

⁶ Cf. Danto 1962, 134-135.



III.

En “La temporalización del tiempo: un largo recorrido” (2010), y “El apocalipsis, ¿una filosofía de la historia?” (2014), Hartog analiza dos narrativas que habrían dejado sus marcas en la cultura occidental, y concretamente, en la labor historiográfica.

Las estructuras narrativas de las que Hartog se ocupa aquí, son modos de disposición del tiempo que han cumplido el rol de enfrentarse a lo que adviene, a lo que podría y está en riesgo de suceder, lo que ya ha sucedido o está sucediendo. La narrativa profética y apocalíptica son formas de operar sobre el tiempo, y están especialmente vinculadas a tiempos de crisis. Constituyen modos de descifrar lo que sólo Dios puede acortar o prolongar, descifrar lo que ya ha sido escrito.

El análisis de la profecía que lleva a cabo Hartog parece arrojar otra mirada sobre el modo en que trabaja el profeta, ya que a diferencia de lo que suele evocar la noción de “profecía”, Hartog considera que la profecía parte de los peligros del *presente* y apela al pasado para esclarecer y dar sentido a lo que *ya* ha sucedido. Así, para Hartog, los profetas tienen por misión descubrir la acción divina en la historia, parten del presente y van hacia el pasado. Si bien hay una referencia al futuro en la práctica profética, pues el profeta interpreta la acción de Dios en la historia y proclama lo que no se puede hacer, anunciando lo que pasará si hay incumplimientos o faltas a la Alianza, el profeta trabaja con el pasado para hablar en presente y acerca del presente, o incluso se remonta al pasado para dar sentido al pasado.

En estrecha relación con la divinidad, el profeta elegido recibe la visión, la inspiración, incluso contra su voluntad. El profeta, colocándose en el punto de vista de Dios, descifra su acción en lo que ha ocurrido, escribe la historia verídica y sagrada, y escribe acerca de los asuntos más importantes de Estado, llegando a ser, en ocasiones, el escritor u orador público que anuncia al pueblo la voluntad de Dios.

La profecía remite, en última instancia, a un futuro que no es terminal ni irrevocable: exhorta al retorno, “después del exilio, el regreso; después de la destrucción, la reconstrucción, después del día de Yahvé, la bendición” (Hartog 2011,26). La interpretación del pasado permite saber lo que va a pasar, a menos que algo cambie, ya que Dios puede cambiar de opinión al sentir piedad por los hombres. La profecía es auténtica aun cuando no se cumple, pues es prueba de su propia eficiencia. Lo anunciado interviene el presente, puede despertarlo, el arrepentimiento de los hombres puede ser aceptado por Dios. Así, Jonás pretendía eludir su misión de anunciarle a los pobladores de Nínive que su ciudad será destruida, ya que, quién sabe si Dios no cambiará de parecer.



El profeta establece un lazo entre el pasado y el futuro a partir del punto de vista del pasado alejado. Aquí opera una distancia temporal que le permitirá ordenar el tiempo y dar sentido a los acontecimientos a través de un gesto similar al de la periodización histórica. Entre las más famosas periodizaciones, Hartog recupera la del erudito romano Varrón, que distinguía el tiempo en *adelon*, *mythicon* e *historicon*; los tres estadios de la escatología de San Pablo, *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*; las épocas del mundo de Agustín, las épocas biológicas, la historia santa y la escatología, o Joachim de Flore, que construye un esquema que historiza o temporaliza la Trinidad, al inscribirla en el tiempo como el evangelio del Padre, del Hijo, y del Espíritu o Evangelio eterno.⁷ Al profeta le es permitido ver los periodos y épocas de la historia, encontrar los ritmos del tiempo, para así definirlo, dominarlo.

El recurso de la “mirada alejada” también tiene su rol en la narrativa apocalíptica. El apocalipsis como género literario se formalizaría como tal en la modernidad, si bien había, según Hartog, cierta conciencia del apocalipsis como género en la literatura judeo-cristiana y maniquea. Sería sobre todo a través del descubrimiento de los manuscritos de Qumran en 1947 que se reaviva los debates sobre el lugar del apocalipsis en la tradición judía como en los inicios del cristianismo. Aunque el género tiene su propia historia, se considera que dos de los textos fundadores son el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan, puesto que han recuperado y relanzado la cuestión del fin y del pasaje de un tiempo a otro, a un tiempo nuevo y radicalmente diferente.

El apocalipsis se inscribe dentro del género profético, pero ordena el tiempo de modo diferente. El apocalíptico parte, al igual que el profeta, del presente, pero de un presente en profunda crisis: el final de los tiempos es un destino irrevocable, ninguna acción puede evitarlo o retardarlo. Sólo resta ver venir el final. La espera del final genera especulaciones, intenta responder a una pregunta aterrizante: ¿hasta cuándo?, ¿cuándo terminarán todos los tormentos? El cálculo del tiempo va acompañado de preguntas acerca de las épocas, las fechas y los signos del final: ¿cuáles son los signos que permitirán reconocer que el fin está próximo, y a quién se le confiere el desciframiento? El pasado no tiene relevancia para responder esta pregunta, puesto que el futuro se encuentra en una ruptura tajante con todo lo que lo precede. El fin del mundo no se parece a nada que haya sucedido antes. Sin embargo, el apocalíptico se inclina hacia el futuro porque le es imperioso salir de un presente insoportable.

La narrativa apocalíptica también puede recurrir a profecías retrospectivas o a periodizaciones de la historia que sólo las visiones pueden revelar. Estos periodos son

⁷ Cf. Hartog 2011, 31



decididos y delimitados por Dios, así como sólo éste puede acortar o apresurar los tiempos. El apocalipsis valoriza el presente de un modo negativo. La aporía de un presente dramatizado por las persecuciones o la profanación del Templo por Antíoco Epífanes, se torna, sin embargo, en un lugar de “privilegio” porque desde este lugar se vuelve posible la recapitulación y el ver más allá que permite comprender integralmente las profecías del pasado.

La distancia temporal tiene entonces aquí también un rol importante. Hartog señala que los sectarios de Qumran consideran, necesario introducir un *distanciamiento temporal* entre las visiones y sus interpretaciones⁸. La visión del profeta, de Jeremías o Isaías, es evidentemente verdadera pero sólo logra ser descifrable plenamente luego, ella libera la totalidad de su mensaje sólo al “Maestro de Justicia”, quien conoce todo acerca del fin y comprende los misterios de las palabras proféticas.

En los escritos de Qumran se trasluce una revelación gradual de las visiones. Los misterios son revelados por los profetas “tiempo por tiempo”, “según los tiempos” o conforme a la “ley del tiempo”. Todo ocurre como si se re-descubriera el *presente* a partir de un punto lejano en el pasado. El “futuro” del apocalíptico es nuestro presente, puesto que se remonta al *pasado* remoto para hablar de sucesos que le son contemporáneos.

Hartog se pregunta por qué se torna necesario en tal caso esta distanciaci3n, esta forma de mirada alejada. Es, al parecer, la manera en que el apocalíptico puede comprender y esclarecer lo que adviene, para dar nombre a los acontecimientos y para ser entendido por los contemporáneos. Con ayuda del dispositivo de la pseudoepigrafía, reactiva antiguas profecías y las reinterpreta, proyectándose a un punto lejano del pasado, y a través de la mirada de Henoc, Moisés o Daniel.

Los antiguos relatos, dirá Hartog, comparten al menos dos rasgos en lo respecta al tiempo. Uno es el privilegio del presente reconocido como momento decisivo, y otro es la introducci3n de periodos, fijados por Dios y revelados a los profetas, a partir de los cuales se ordena y da sentido al tiempo. El carácter gradual de la revelaci3n, según han mostrado los escritos de Qumran, es una idea sugerente para el propio Hartog, pues implica una especie de temporalizaci3n, seguramente diferente de la moderna, pero a partir de la cual se otorga sentido a los acontecimientos, ya sea a través de su inserci3n en una historia profética, ya sea como en Daniel, anunciando cómo advenirá lo que ya ha acontecido.

⁸ Cf. Hartog 2011, 28; Hartog 201, 26



IV.

Podría decirse, que aún cuando la narrativa historiográfica trasluce una forma de significar los acontecimientos totalmente diferente, y hasta inversa a la de las narrativas profética y apocalíptica, en todas interviene la *distancia temporal* como condición de posibilidad para la significación de un acontecimiento, sea pasado o presente.

La distancia temporal, sin embargo, opera en cada caso de modo distinto. A través de las oraciones narrativas de Danto, podía verse que significar un evento *históricamente* implicaba situarlo dentro de una, o unas estructuras temporales que permitieran relacionarlo con otros eventos posteriores. Serían dichos eventos los que habilitarían descripciones imposibles de formularse si sólo se considerara el evento a describir en el momento en que sucede. La relevancia y el interés histórico en los que parece depositarse la significación de un acontecimiento, requiere su inserción en el marco de estructuras temporales mediadas por la distancia.

Esto es común a las narrativas proféticas y apocalípticas, pues en el caso de éstas insertar un acontecimiento en una estructura temporal también permite dotarlo de sentido. Dividido en periodos y pautado por la intervención divina, el tiempo profético es vectorizado de modo tal que el presente, inserto en una sucesión temporal, cobra sentido al verse más allá de su propio horizonte. No obstante, el rol de la distancia temporal parece operar a la inversa; mientras que en Danto los acontecimientos se significan retrospectivamente, es decir, a la luz de futuros acontecimientos, los profetas apelan al pasado para buscar los sentidos de los eventos ya ocurridos o en vías de ocurrir. Vale decir, se remontan a un punto lejano del pasado para hallar y reconocer los signos de lo sucedido o a suceder. Aquí por “significación” podría entenderse el develamiento o desciframiento de la acción de Dios en la historia.

Si los acontecimientos pasados han de iluminar el presente, el profeta debe proyectarse al pasado y desde allí, esclarecer su sentido casi “prospectivamente”, en un extraño modo, pues refiere al presente como si fuera el futuro.

El apocalíptico también se proyecta al pasado para hablar del presente, pero entre las visiones proféticas del pasado y sus interpretaciones se exige una distancia, un alejamiento para dar lugar al despliegue de su mensaje. Y el presente es ese lugar de privilegio para la interpretación, a la vez que momento un crítico que suscita interrogantes acerca del final. De manera que el apocalíptico realiza, por así decir, un doble movimiento de significación, del pasado hacia el presente, y del presente hacia el pasado en la re-interpretación de las antiguas profecías ahora reveladas.



El tópico de la “mirada alejada” pareciera ser común a los historiadores. El propio Hartog utiliza el distanciamiento como recurso para sus análisis: poner a distancia la coyuntura presente que da origen a las reflexiones históricas, remontarse muy lejos en el tiempo, constituye un esfuerzo por retornar más cabalmente al ahora que las motiva. Sin embargo, el análisis que propone acerca de la narrativa profética y apocalíptica, sin tematizar concretamente a la distancia temporal como noción o como problema, revela algo que parecía ser sólo un recurso de valor para la historia. Y ello se refleja en la semejanza del gesto de periodizar que el historiador comparte con el profeta. Entre las épocas del mundo de la periodización escatológica y el reconocimiento del “largo plazo” (Braudel), “la prolongada Edad Media” (Le Goff) o el “corto siglo XX” (Hobsbawm) hay un distanciamiento, una mirada de mayor alcance, una pretensión de ver “más allá” del horizonte presente.

Así puede verse que dichas narrativas, muy diferentes de la narrativa historiográfica que podemos apreciar desde Danto, se valen también de la distancia temporal para arrojar luz sobre lo que ocurre o lo que *ya* ha ocurrido, para organizar el tiempo, para dar nombre a los acontecimientos y para ser comprendido por los contemporáneos.

Bibliografía

- Danto, A.** (1962) “Narrative sentences”, en *History and Theory*, Vol. 2, No. 2 , 1962, pp. 146-179;
- Hartog, F.**, (2011) “La temporalización del tiempo: un largo recorrido”, en *Los relatos del tiempo* (Jacques André-dir-, Sylvie Dreyfus-Asséo, François Hartog), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, y
- , (2014) “L´apocalypse, une philosophie de l´histoire?” en *Esprit*, nro.405-junio 2014: “Apocalypse: l´avenir impensable”.
- History and Theory, Historical distance: Reflections on a metaphor*, Vol. 50, Issue 4 December 2011.



Biografía, moral, política.

Sobre *Sibila*, de Teresa Arredondo

Laura Arese y Francisco Sánchez

arese.laura@gmail.com; sanchez.francisco212@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Sybila de Arguedas, quien da nombre al film, es una ex militante de Sendero Luminoso, condenada en 1990 por un tribunal sin rostro por apoyo al terrorismo. Tras catorce años y medio de cárcel, recupera su libertad y establece su residencia en Francia. Su sobrina, Teresa Arredondo, comienza entonces un proceso de indagación acerca de esa figura sobre la que su círculo cercano guarda silencio. La indagación empieza con entrevistas a allegados y familiares y finaliza con el encuentro de Sybila y Teresa en Francia.

El interrogante que da inicio y articula la trama del relato, se formula desde una perspectiva subjetiva: ¿quién fue *mi tía* Sybila? Tal como esta formulación sugiere, lo que está en el foco, en primer lugar, no es el personaje público de Sybila, sino la figura personal de la pariente. Esta opción narrativa invita a interpretar el film situándolo en proximidad de una serie de documentales argentinos de finales de los noventa y la década del 2000 que pertenecen a lo que se conoce como “cine de los hijos”. Al igual que *Sibila*, estas películas nacen de una ruptura con el discurso político de los años 60 y 70: los directores-protagonistas de estos films exponen, rodean o desafían la dificultad de comprender desde un presente post-dictatorial una subjetividad militante, cuyas coordenadas parecen ser inconmensurables con los marcos actuales de referencia. El camino elegido es autobiográfico y testimonial. Un eje posible para el análisis de este *corpus* es el modo en que la perspectiva personal –de la que parte cada film- finalmente logra o no interrogar el pasado desde un abordaje social y político. ¿Hasta qué punto o de qué manera es la historia individual promovida a memoria ejemplar?, ¿pueden estos films, a pesar de su impronta íntima, decir algo acerca de la historia política compartida? En lo que sigue, nos proponemos aplicar estos interrogantes a la lectura de *Sibila*.

El film comienza con imágenes de Sybila extraídas de noticieros: las primeras registran el momento de su liberación en 2002, las segundas, acompañadas por el texto

en *off* citado, la muestran siendo llevada a declarar luego de su arresto en 1990. La leyenda que el informativo superpone a estas últimas son claves: en mayúsculas se lee “PRESENTACIÓN DE LOS TERRORISTAS”. Terrorista, subversiva, no peruana, son los sintagmas que recubren la figura de Sybila y que signan su “desaparición” para Teresa. Generando un contrapunto con fotos y testimonios familiares las imágenes periodísticas aparecen ya no como registros históricos, documentos de lo acaecido, sino como signos de una desaparición, el sustituto distorsivo de un recuerdo perdido: el espectador es invitado a dudar de su pretensión de veracidad.

De esta manera, el documental parece anunciar la operación que lo orientará en tanto ejercicio de memoria. De lo que se trata, se sugiere, es de explorar detrás de lo que el discurso público y mediático (y el silencio privado, familiar, que lo acompañó) presenta insondable bajo el epíteto de “terrorista”. Esta intención situaría al film a distancia de un pregnante *corpus* de documentales peruanos sobre Sendero Luminoso. Este *corpus* presenta dos posiciones recurrentes. Por una parte, encontramos producciones que suponen de manera más o menos explícita el aparato categorial que la dictadura de Fujimori puso en marcha para legitimar la represión. Desde esta perspectiva, los militantes senderistas y del MRTA son presentados como grandes criminales, verdaderas amenazas para la nación. Otro grupo de películas, que ostentan la marca histórica del trabajo llevado a cabo por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, contrarresta la demonización de la posición revolucionaria denunciando la *también* nefasta actuación del Estado en el conflicto interno. La tendencia aquí es presentar una sociedad peruana amenazada por dos frentes violentos: el estatal y el de las organizaciones revolucionarias armadas.

La estrechez de estas dos alternativas no empuja a Arredondo a una revisión de archivos y registros, a una detectivesca apuesta a la reconstrucción de los hechos en otros términos. No son tanto los hechos, como el individuo; no la Historia, sino *una* historia lo que le preocupa. Para explorar detrás o más allá de los silencios y las imágenes mediáticas, la opción de Arredondo consiste en indagar qué tiene para decir ese contexto familiar, que en un primer momento albergó a su tía y, luego de su arresto, la confinó a un cerco de olvido. Durante la primera larga parte del film, Sybila es recuperada a través de la voz de los allegados entrevistados.

¿Qué revela un testimonio? Si en relación con la Historia su valor es relativo y anejo a los requerimientos metodológicos de rigor, en relación con la reconstrucción de una historia individual, resulta insustituible, y su poder revelador dependerá menos de rigurosos procedimientos que de la capacidad del narrador para componerlo como relato. En *Sibila* los testimonios se revelan por este segundo camino. A medida que las

entrevistas se suceden, comienza a perfilarse un individuo, un conjunto de experiencias y afectividades que entretejen una historia singular. Cada entrevistado ofrece recuerdos, gestos, pequeñas anécdotas, que permiten imaginar la historia de la ex senderista en su precariedad y contingencia, en su unicidad, en su calidad de inintercambiable con ninguna otra. Y en esa singularización de su vida y de su historia, Sybila es presentada también en lo que tiene de común con cualquier ser humano capaz de suscitar en nosotros empatía. En otras palabras, a través de los testimonios y del modo que Arredondo los dispone frente a la cámara, la imagen de Sybila se humaniza.

Pero a medida que avanza el film, el espectador puede sentir que esta humanización que los testimonios van entretejiendo no alcanza a despejar puntos oscuros de la historia –precisamente aquellos puntos en los que la historia se anuda con la Historia: ¿cómo entró Sybila a Sendero y cuál era su jerarquía dentro de la organización?, ¿en cuáles acciones armadas podemos presumir que efectivamente estuvo involucrada y de qué manera las apoya? Debemos interrogarnos por la medida en que la vía elegida por Arredondo permite alcanzar el objetivo que ella misma se había propuesto en relación con su tía: “saber lo que vivió y acercarme a sus *razones*”. No es descabellado intuir que es precisamente una mayor definición de aquellos puntos nodales, que permanecen tan opacos, lo que permitiría comprender el sentido profundo de “sus razones”. La intuición se hace pregunta: ¿es la humanización de Sybila por vía de una exploración de su ámbito íntimo una variación de la despolitización de su subjetividad militante? Pues hasta los más grandes criminales puede narrarse una muy humana historia.

Aunque sea provisoriamente, podríamos decir que la indagación de Arredondo tiene, en la medida en que se restringe a llevar adelante una singular “humanización”, un resultado modesto, pero no por ello trivial. Modesto, porque no alcanza a construir un horizonte de comprensión en el que la figura “desaparecida” de Sybila pueda volver a “aparecer” no sólo *qua* humana sino también *qua* sujeto político. No trivial, porque la indagación nos ayuda a explorar las condiciones de posibilidad de la construcción de ese horizonte. La necesidad de humanizar a Sybila señala (si no por el modo en el que en el film se satisface, sí quizás por la vía negativa de hacerse presente como necesidad) una de esas condiciones: el desmontaje de la subjetivización demonizante que intenta dar una respuesta inmediata y distorsiva a cualquier pregunta por el sentido de lo acontecido **y** que obtura cualquier intento de emprender aquella *otra* narración política; -narración que los solos testimonios familiares, sin embargo, no alcanzan a ofrecer.

Ahora bien, podría señalársenos que en muchos de los testimonios, aunque con diferentes aristas, grados de explicitud y dureza, se hace presente un posicionamiento que matiza el relato como *mera* humanización: un juicio de condena en torno a Sendero, sobre todo en la mirada de la propia directora. En efecto, encontramos en ella una dualidad: la vocación de búsqueda convive con una mirada “juzgante” de firme condena hacia la colaboración de su tía con lo que ella describe como terrorismo. Esta mirada condenatoria domina especialmente el encuentro de ambas al final de la película, en donde la reacción que suscita en Sybila su explicitación acierta en poner al descubierto lo lejos que se encuentra la ex senderista de una necesaria reflexión autocrítica sobre lo sucedido. Pero la interrupción del diálogo que se produce en este punto, permite también al espectador, interrogarse sobre el alcance de esta condena moral prevaleciente en la perspectiva de Arredondo: ¿resulta la condena moral, aunque legítima, finalmente un límite para la indagación de lo sucedido?

Hannah Arendt sostenía que ningún historiador podría pretender abocarse a analizar ciertas experiencias políticas cruciales del pasado observando el principio de “*sine ira et studio*”, es decir, prescindiendo de un juicio pre-comprensivo que asegura que aquello que estudiamos nunca debiera haber sucedido. La presunta neutralidad que pregona esta vieja máxima, argumenta la autora, atentaría contra la comprensión histórica misma de los hechos y las acciones. Sin pretender parangonar la experiencia de Sendero y los acontecimientos que ocupaban a Arendt, podemos afirmar, siguiendo el espíritu arendtiano, que difícilmente podría comprenderse el accionar de Sendero Luminoso prescindiendo de la condena moral a la violencia extrema que adoptó como metodología. Y sin embargo, también con Arendt, podemos decir que la comprensión histórica no puede reducirse a sentar a los protagonistas en el banquillo moral de los acusados.

En términos generales, podemos decir que en el contexto latinoamericano la condena moral de la violencia revolucionaria que es posible desde un pensamiento de izquierda, resulta insuficiente si no es acompañada de un análisis político y social capaz de desbaratar los supuestos que acompañan la condena moral, *prima facie* idéntica y en sí misma inobjetable, que se expresa en el discurso mediático de derecha. Si son lo suficientemente hábiles, a los sectores reaccionarios no les cuesta demasiado extender la simpatía y adherencia emotiva que en distintos sectores suscita esta legítima condena sostenida en el “no matar”, a un conjunto de posturas de mayor alcance relativos a los orígenes, causas y consecuencias políticas y sociales del terrorismo revolucionario. La condena moral del terrorismo revolucionario por parte de la derecha

se formula normalmente desde un horizonte de interpretación que asocia de manera directa e indiscriminada el terrorismo con las tradiciones políticas de izquierda, mediante la operación de escarbar hasta en los mejores elementos de estas tradiciones para descubrir allí, con dedo acusador, *in nuce* la deriva terrorista posterior. Esta peligrosa desacreditación culmina a menudo, o tiende a culminar, con una criminalización del pensamiento crítico en general, y con la legitimación de prácticas violentas de persecución ideológica. En contextos como estos, es plausible una suspicacia similar a la de Wellmer en relación con la ubicua condena moral al terrorismo de la RAF en Alemania a fines de los `70:

Las condenas morales directas del terrorismo ofrecen por lo general no menos rasgos de racionalización y de autoengaño interesado que la justificación de la violencia por los terroristas. El lenguaje de la moral es *también un lenguaje de dominación*.¹

Una idea parecida a esta, creemos, aviva el malestar que muchos espectadores sienten frente a la prevalencia de la perspectiva de la condena moral en indagaciones como la que lleva adelante Arredondo, cuando de lo que se trata es de volver a pensar la experiencia de la violencia revolucionaria. Lo que posiblemente intuyen estos espectadores es que, aun cuando se admita que no es incorrecta, esta condena moral produce un efecto peligroso si no se la inserta en una matriz de comprensión más amplia, que permita aportar otras respuestas, no distorsionadas por la ideología reaccionaria, en torno a los orígenes, causas y consecuencias teóricas y prácticas del fenómeno senderista.

Ahora bien, el film no termina siendo una víctima de esta tensión. En los últimos minutos, un gesto de la directora reconfigura de manera inesperada el relato, cuando la continuidad discursiva de la perspectiva moralmente condenatoria se quiebra. Detengámonos en la escena que consideramos central de este último tramo.

Se trata del encuentro final entre Teresa y Sybila en Francia. En esta instancia vemos a la directora convertirse en interlocutora de Sybila, en un intento de exponerse como un personaje más de la escena. La discusión gira en torno al significado que tiene para cada una el accionar de Sybila en el marco de la lucha armada; en particular, la cuestión del uso de la violencia.

¹ A. Wellmer, *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 303.

Desde el comienzo vemos perfilarse dos posiciones antagónicas y definidas. Desde el punto de vista de Teresa, la lucha armada no es cuestionada como estrategia general de un movimiento político, sino como opción moral de un individuo en el marco de su adherencia a ese proyecto. Sybila, por su parte, no realiza una lectura distinta a la que, podemos colegir, sostuvo en su tiempo de militante activa del movimiento: las muertes se justifican desde un enfoque estratégico macro-político, como instancia necesaria para el curso histórico por cuya prosecución se lucha. En cierto momento, la discusión se centra en torno a la categoría de “terrorismo”. Teresa insiste en que Sybila acepte esta categoría para definir el accionar de Sendero. Sybila se rebela a esta definición señalando que no da cuenta de los hechos. La conversación culmina cuando, molesta por la tenacidad de Teresa en el uso del término, Sybila retruca: “¡Hablas por boca de Bush!”. Se termina allí la escena.

En esta conversación, llaman la atención la repetición imperturbable de Sybila de viejas consignas generales y su negativa a reflexionar sobre la singularidad de los hechos, la insistencia de Teresa en la categoría de “terrorista”, la rebelión exasperada de Sybila contra ese término, y el silencio que sigue a su exasperada objeción final. El diálogo nos deja con una sensación de impotencia, de quiebre. Repetición, exasperación silencio: lo que faltan son las palabras adecuadas para volver a pensar esa violencia política, que se convierte así en un objeto inasible.

En este punto, la escena se enlaza con el testimonio del padre de Teresa, que aparece al promediar el film. Marcial Arredondo, hermano de Sybila, militante político en Chile y exiliado político por la dictadura de Pinochet, ilumina con su testimonio el sentido de este desencuentro entre tía y sobrina.

Hay que tener cuidado con los términos inocente y culpable en ese contexto. No es el mismo contexto que el de un señor que le da un balazo a una señora en la calle para robarle la cartera. Es otro contexto... [*Teresa: -¿Cuál es ese contexto?-*] Es un contexto ideológico... Entonces es muy complicada la cosa, no es tan simple....

Al final de la película, tenemos la sensación de que Marcial propuso una clave de lectura de esa imposibilidad de diálogo con la que la escena final nos confronta. De lo que se trata, según se puede extraer de su testimonio, es de señalar una precondition del juicio: realizar una “demarcación semántica”, esto es trazar nuevas coordenadas que permitan pensar la violencia, más allá de las categorías preconcebidas: culpable (en el sentido penal), criminal, terrorista. Con la impugnación incontestada de la noción de “terrorista”, la película deja al descubierto esta falta de una matriz comprensiva

adecuada. La película abre así la interrogación: ¿qué categorías existen para dar cuenta de la violencia revolucionaria? ¿Son suficientes? ¿Permiten dialogar?, ¿por qué? ¿Permiten juzgar?, ¿de qué manera nos permiten (¿u obligan?) a juzgar? De esta manera, se expone esa falta o ausencia en el pensamiento, la necesidad de encontrar las formas que hagan posible no sólo recordar, sino *pensar* ese recuerdo con palabras que hagan justicia a lo acontecido.

Es una decisión importante de parte de la realizadora, para que estos interrogantes emerjan, que en la confrontación con su tía, Teresa no salga triunfante, es decir, no se arroge una última palabra y prescinda de un texto en *off* que afirme su postura. De este modo, su perspectiva subjetiva, inclinada a juzgar la violencia desde el punto de vista del mandato moral “no matar”, no se impone como el sentido último del relato. La película expone los límites de los presupuestos que orientan esa perspectiva y, por ello, no permite que opere como el implícito que articula la narración. Al finalizar el film, se extrema el desdoblamiento reflexivo que caracteriza los documentales autobiográficos del llamado “cine de los hijos”. Arredondo, la directora, deja expuesto el cuestionamiento de la suficiencia del lenguaje moral de Teresa, la protagonista. En este punto el film trasciende, *aunque sin negarla* (porque, insistimos, no es posible prescindir de ella), la perspectiva moral de la condena.

Retomemos la pregunta con que iniciamos este escrito: la perspectiva personal de la que parte el film, centrada en el ámbito de lo autobiográfico y lo privado, ¿logra y de qué modo interrogar el pasado desde un abordaje social y político? Es precisamente este quiebre reflexivo que destacamos aquí, el que produce un giro decisivo en la pregunta con la que el film comienza: ¿quién fue, quién es *mi tía*? Es la perplejidad de Arredondo ante los límites del diálogo al que fue conducida orientada por esta pregunta, lo que da lugar a un interrogante que recién comienza a emerger en otros términos, términos políticos: ¿quién fue, quién es un/a militante de Sendero Luminoso? Esta es una pregunta que hasta entonces no había sido formulada en la película (ni en la producción cinematográfica peruana sobre Sendero que conocemos) y que concierne con urgencia al debate público.

Así, la película apunta a permanecer abierta a la necesidad de comprensión, más allá (aunque no en contra) de la necesidad perentoria del juicio, que goza del privilegio de ser emitido en el momento “después de la batalla”. Más bien, permite explorar la enorme complejidad del diálogo que caracteriza a aquel “después de la batalla”, en el que desde hace tanto tiempo todavía (nosotros también) nos encontramos.



Historias hechas y por hacer

Acontecimientos de nuestra historia filosófica del siglo XX

Adriana María Arpini

aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Resumen

Se consideran tres acontecimientos del filosofar de nuestra América en relación con los criterios de originalidad y autenticidad. Por un lado a los esfuerzos por reconstruir el propio pasado filosófico, que alumbró el campo de trabajo de la Historia de las ideas latinoamericanas, por otro lado al despertar de la preocupación por la cuestión colonial, especialmente entre los pensadores del Caribe, y finalmente al surgimiento del complejo movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras claves: Historia de las ideas / cuestión colonial / filosofía de la liberación



Entre quienes se han ocupado del desarrollo de la filosofía latinoamericana del siglo XX, prevalece la opinión de que es posible identificar dos tendencias: por una parte, los que piensan que los temas a tratar son los clásicos de la filosofía occidental y su puesta al día; por otra parte quienes consideran que sin menoscabo de la filosofía occidental, nuestra filosofía tiene como tema propio, aunque no exclusivo, el acontecer dramático de la realidad latinoamericana (Cfr. Villegas, 1963). Ello ha ocasionado no pocos debates acerca de si se trata de hacer filosofía *en* o *de* América Latina. Esta tensión ha recorrido buena parte del quehacer filosófico entre nosotros, especialmente en el período que se extiende, con variaciones nacionales, desde principios del siglo XX, hasta la década de los '70.

La búsqueda de autenticidad, en unos casos fue entendida como esfuerzo de pensar genuinamente desde nuestra América los temas de la filosofía universal, y en otros casos se comprendió como reflexión acerca de los problemas de nuestra propia cultura e historia. El controvertido concepto de “normalización filosófica”, acuñado por Francisco Romero (1952), recoge la primera interpretación, mientras que la segunda se desarrolla paralelamente hasta dominar la escena a partir del debate plasmado en las obras de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y Leopoldo Zea *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1969).

Ahora bien, existen dimensiones del filosofar de nuestra América que merecen ser especialmente consideradas en relación con los criterios de originalidad y autenticidad. Nos referimos por un lado a los esfuerzos por reconstruir el propio pasado filosófico, que alumbró el campo de trabajo de la Historia de las ideas latinoamericanas, por otro lado al despertar de la preocupación por la cuestión colonial, especialmente entre los pensadores del Caribe, y finalmente al surgimiento del complejo movimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

1. En cuanto a lo primero, a diferencia de una historiografía de tipo tradicional, que se ocupa del estudio de los sistemas o corrientes de pensamiento como si estas estuvieran movidas por una especie de dialéctica autónoma, la Historia de las ideas latinoamericanas, cuya práctica se ha consolidado entre nosotros desde los años '40 aproximadamente, no es ajena a una cierta intencionalidad surgida de la inquietud por una filosofía de la nacionalidad o de la americanidad hecha desde alguna de sus nacionalidades. De ello dan cuenta obras producidas desde los años '50 por Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Augusto Salazar Bondy, Arturo Andrés Roig, entre otros. También se ha dado como una especie de filosofía de la cultura, tal como se anticipa en escritos de José Ingenieros y Alejandro Korn en las primeras décadas del siglo XX, y de João Cruz Costa (1956), donde las ideas son ocasión de alcanzar una caracterización cultural



de la nación. En trabajos como los de Francisco Miró Quesada Cantuarias (1974), se avanza sobre una caracterización y periodización del discurso filosófico latinoamericano. No ha faltado una reflexión conectada con la filosofía política, como en el caso de Abelardo Villegas (1972). Con todas sus variantes, la Historia de las ideas se ha construido como una “imprescindible forma de autoconocimiento” (Roig, 1983: 153), que busca trascender los marcos del nacionalismo para enfocar la realidad latinoamericana como una forma de saber integrador heredero del mensaje bolivariano.

La Historia de las ideas se configuró como disciplina histórico-filosófica bajo la invocación del historicismo que, según ha señalado Ardao (1963), se caracteriza por la conexión del pensamiento con las estructuras espaciotemporales que lo encuadran. El desarrollo de la disciplina se vio favorecido por la creación de instituciones específicas como el Colegio de México, el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, el Instituto de Filosofía de la UBA, el Centro de Estudios Latinoamericano Rómulo Gallegos, El Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, entre otros.

Cabe recordar la labor desarrollada por José Gaos desde los Seminarios que comenzó a dictar en 1940 y que plasmó en su obra *En torno a la Filosofía mexicana* (1952), donde afirma que historiar las ideas es posible no en el sentido de las ideas abstractas, sino en el sentido de las efectivas ideas inmersas en el dinamismo de las acciones y reacciones de los hombres y de las comunidades en sus circunstancias. (Cfr. Arpini, 2003: 72).

El trabajo realizado durante buena parte del siglo XX por filósofos e historiadores de diversas procedencias nacionales, que colocan en el centro de las preocupaciones la más vasta realidad continental, ha permitido caracterizar a la Historia de las ideas como un tipo de historiografía en la que interesan las ideas de un sujeto sobre sí mismo y su propia realidad socio-histórica, de modo que “se trata de las ideas de un sujeto que se implica como fundamental objeto de estudio” (Roig, 1983: 160).

Un momento particularmente intenso en el desarrollo de nuestra Historia de las ideas estuvo marcado por la polémica suscitada a partir de la publicación del libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Al que responde, entre otros, Leopoldo Zea, en *Filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Aunque el problema de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía no queda saldado con las reflexiones de ambos pensadores, el sólo hecho de haber suscitado una polémica permitió abrir nuevas posibilidades a la Historia de las ideas



para avanzar más allá de lo que permitían los marcos teóricos y metodológicos del historicismo y el circunstancialismo. Desde el punto de vista metodológico, la incorporación de elementos provenientes de la filosofía analítica y del lenguaje abrió las puertas para explorar las ricas posibilidades instrumentales de la lingüística, la teoría del texto y la semiótica. El haber asumido la problemática de la dependencia permitió colocar sobre reales bases materiales, históricas y socio-económicas, el tratamiento de las ideas, recogiendo los aportes de la teoría crítica de las ideologías y los desarrollos acerca de la crisis de la moderna subjetividad. Al mismo tiempo que se vio la necesidad de trascender los marcos académicos dentro de los cuales se cultiva tradicionalmente la Historia de las ideas y la conveniencia de no circunscribirla exclusivamente al ámbito de lo filosófico, reconociendo que las ideas no son más que el producto expresado de una praxis histórica previa. (Cfr. Arpini, 2003). La tarea de llevar adelante una ampliación teórico-metodológica que diera renovado impulso a la Historia de las ideas ha sido fecundada por Arturo Andrés Roig (1981).

2. En cuanto al despertar de la cuestión colonial, en una revisión necesariamente incompleta, no es posible dejar de mencionar las expresiones del pensamiento afroamericano, cuyos antecedentes se remontan a la etapa colonial. Cabe mencionar la publicación en 1885 del tratado *De la igualdad de las razas humanas*, del haitiano Joseph-Anténor Firmim. Dicho libro fue una respuesta al del Conde de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, que fuera reeditado en 1884 como una forma de convalidación de la ideología racista que dominó en la Conferencia de Berlín, reunida en ese mismo año, con el propósito de tratar cuestiones comerciales y territoriales sobre el reparto de África y asegurar el equilibrio del poder colonial. A través de una original interpretación de la historia y de la civilización, el haitiano mostró la participación activa de la raza negra en la evolución social de los pueblos civilizados. Ejemplo de ello fue el gesto de Pétion de poner a disposición de Bolívar armas, hombres y todo lo necesario para llevar adelante la gesta independentista. (Cfr. Arpini, 2010).

La obra de Firmin, junto a la de Luis Joseph Janvier y Hannibal Price constituyen las raíces de un movimiento intelectual de desalienación, rehabilitación y autoafirmación de las culturas afroamericanas. Una manifestación pública del mismo tuvo lugar en Francia, en el período de entre guerras, con la publicación del panfleto *Légitime Défense* (1932) redactado por estudiantes procedentes de la Martinica – Etienne Lero y René Menil– en oposición al “mundo capitalista, cristiano, burgués y contra la opresión colonial y el racismo”. Dos años más tarde se publicó, también desde París, la revista *L' Etudiant Noir*, en la que Aime Césaire, Léopold Sédar Senghor y



Léon-Gontran Damas afirman que “los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren emancipación”. Surgió así el movimiento de la “negritud”, término utilizado por Aimé Césaire en *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) como expresión estética y política de la experiencia de la diáspora africana producida desde los inicios de la modernidad por la trata de esclavos. Césaire desplegó aguda crítica sobre el discurso racista europeo acerca de los africanos y de las sociedades coloniales. En *Discurso sobre el colonialismo* (1955) denunció las tácticas de dominación colonial y reclamó el derecho de un decir negro no alienado en la sociedad colonial. Este texto, junto a *Piel negra, máscaras blancas* de Franz Fanon resumen “cierto atascamiento de la historia”, producido por el universalismo abstracto en que queda atrapada la teoría europea, incluso en sus vertientes más críticas –como en el caso de Jean Paul Sartre–, al despojarse de sus condiciones epistémicas de enunciación. Desde la memoria de la esclavitud, marcada en su propio cuerpo, Césaire afirma un universalismo concreto con capacidad de producir una ruptura, poética y política, con el orden colonial y con el orden moderno de la representación de la historia como proceso civilizatorio. Dicha ruptura, señala Alejandro De Oto, se expresa en la carta que escribió a René Depestre, “Le verbe «marronner»” (“El verbo «cimarronear»”), convocando a resistir el orden poético clásico y expresarse libremente por fuera de los formalismos. (Cfr. De Oto, 2011).

3. Otro importante movimiento filosófico se produce en nuestra América entrada la segunda mitad del siglo XX. Se gesta durante los años '60 y alcanza mayor expresión pública durante los '70. Se trata de la emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Algunas interpretaciones poco matizadas consideran a este movimiento como un desprendimiento de la Teología de la Liberación. Sin embargo comenzó a gestarse con anterioridad a esa fecha y es necesario reconstruir en su diversidad el conjunto de voces, muchas veces en disputa, que entonces se expresaron y que se volcaron especialmente en publicaciones colectivas –libros y revistas–, aunque también se editaron textos completos en formato de libro de algunos autores que animaron el debate¹.

¹ Entre las publicaciones colectivas se destacan la Revista *Nuevo Mundo*, algunos volúmenes de *Stromata*, el volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973). En 1975 los dos primeros volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* y el libro colectivo *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). Algunas obras individuales: Arturo Roig, *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972), Enrique Dusset, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974), Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (Buenos Aires, ICA, 1973), Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis*



Dos breves textos programáticos, publicados en el volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), cuya autoría se debe a Roig y a Dussel respectivamente, permiten apreciar las diferencias respecto de tal filosofía liberadora. En efecto, el libro está encabezado por un texto breve, titulado “Dos palabras”, presentado como una introducción al volumen realizada por la editorial, aunque, en nota manuscrita y firmada en su propio ejemplar, Arturo Roig declara su autoría. En la contratapa externa del volumen puede leerse el otro texto, titulado “A manera de manifiesto”, cuya autoría es de Enrique Dussel según lo testimonia una anotación al margen, hecha en el mismo volumen perteneciente a Arturo Roig de su puño y letra. En este texto Dussel afirma que el “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” no parte del *ego*, yo conquisto, yo pienso, como voluntad de poder europeo imperial, sino “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”. Por su parte Roig sostiene que “[l]a filosofía entendida tradicionalmente como una «teoría de la libertad», quiere ser ahora «saber de liberación», para lo cual se ha de entregar apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de «libertad», y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente «otro»”.

Para Dussel “La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro”. Tal filosofía tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al pueblo acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta que se había consolidado en Europa al mismo tiempo que se perpetraba la conquista de América. La filosofía de la liberación, que parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro, es “la única filosofía posible entre nosotros”. Todo lo demás es “pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Para Roig, con la crítica de las formas academicistas enajenadas de pensar, América Latina se llena de voces y signos que son objeto de un filosofar auténtico. Pero no se trata de partir de cero, otros han sentado ya las bases de la tarea crítica; menciona a Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, entre los argentinos. Sostiene que el existencialismo como “crisis de la filosofía”, así como las relecturas de Hegel y del pensamiento social poshegeliano han ocurrido como devenir interno del

popular (Salamanca, Sígueme, 1976), Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires, Castañeda, 1978).



pensamiento argentino y conduce al señalamiento de lo propio como alteridad. Se trata de rescatar el saber filosófico vivo, integrándolo constructivamente y con profunda vocación humana, para hacer una “filosofía del mundo” y de los hombres concretos.

En efecto, las publicaciones colectivas o individuales de quienes intervinieron en los debates iniciales de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación dan cuenta de una forma novedosa de practicar la filosofía, caracterizada por una voluntad de partir de la propia situación socio-histórica y por una crítica del academicismo, pero al mismo tiempo con profundas diferencias entre sus cultores.

Pronto el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América. En México, en torno a las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas; en Bogotá, Colombia, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA), se enfrentó una profunda crisis de las prácticas pedagógicas universitarias, reconociendo que el pensamiento academicista, aislado de la vida real, no podía satisfacer las demandas espirituales de la juventud. También en Perú, a partir del camino que dejó abierto Salazar Bondy, se intensificó la búsqueda y recuperación de un pensamiento propio. En Chile se destaca la figura señera de Félix Schwartzmann, cuya obra, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología Filosófica* (1950), constituye un importante antecedente del pensamiento filosófico liberador. En Uruguay es señera la obra filosófico-historiográfica de Arturo Ardao, que abre “un intenso y extenso capítulo afortunadamente no concluido” en la vida intelectual de su país, tanto por lo que aportó a través de sus libros, como por la tarea realizada a través del semanario *Marcha*, desde su fundación en 1939 hasta su clausura por la dictadura uruguaya de 1974.

Bibliografía

Ardao, Arturo (1963), *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.

Arpini, Adriana María (2003), *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, (17 – 44).

Arpini, Adriana María (2010), “Joseph Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana”, en: Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804 – 1880)*, Buenos Aires, Biblos.



- Cruz Costa, Joao** (1956): *Contribuição à História das Ideias no Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio (Coleção documentos brasileiros, 86).
- De Oto, Alejandro** (2011), “Aime Césaire: poética y política de la descolonización”, en: Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), Marcos Olalla (Coordinador), *Diversidad e integración en nuestra América*, volumen II: *De la modernización a la liberación (1880 – 1960)*, Buenos Aires, Biblos, (277 – 291).
- Dussel, Enrique** (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Vol. 1 y 2, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, Enrique** (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco** (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.
- Roig, Arturo Andrés** (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés** (1983), “La Historia de las Ideas y sus motivaciones fundamentales”, en: *Revista de Historia de las Ideas*, N° 4, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, (151 – 166).
- Romero, Francisco** (1952), *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal.
- Salazar Bondy, Augusto** (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- Villegas, Abelardo** (1963), *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Villegas, Abelardo** (1972), *Reformismo y revolución en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo** (1969), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, siglo XXI.



Ocasión y evasión irónica en Friedrich Schlegel

Sebastián Assaf

Sebas_assaf@hotmail.com

Escuela de Filosofía - Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Nuestro interés es demostrar que la ironía estética, en la formulación que de ella hace Friedrich Schlegel, circunscribe una *posición de sujeto* que se caracteriza como un *tipo* espiritual para el cual todo es mera *ocasión* para el disfrute *evasivo* del *sí mismo*. Por medio de la *autolimitación*, el romántico se sustrae del posicionamiento *ante* las cosas buscando definir todo a través suyo y simultáneamente evitando ser definido él mismo a través de otro. La autolimitación se muestra de este modo como una destreza defensiva por medio de la cual el irónico pretende escapar de la determinación y limitación externa que lo reduciría a “esclavitud”.

Palabras clave: Ironía / Romanticismo / Schlegel

En *Romanticismo político* Carl Schmitt ha observado que no es posible deducir la esencia del romanticismo dirigiendo la atención a la multiplicidad temática de lo por él romantizado. Lo determinante aquí no es *este* o *aquel* elemento *romantizado*, (la noche, la muerte o la Edad Media) sino el *sujeto* que romantiza: el *sujeto romántico*.¹ El romántico no se posiciona *ante* las cosas, sino que antes bien, busca definir todo a través suyo y simultáneamente evitar ser definido él mismo a través de otro.

Para comprender este particular posicionamiento, es preciso retener dos relaciones simultáneas. Por un lado, la heterogeneidad existente entre el concepto de *occasio* y el de causa; y por el otro, la convergencia entre la *occasio* y el romantizar. En primer lugar, la *occasio* se opone sin más a la causa, pues, si causa y efecto constituyen una relación calculable y adecuada, la que se da entre *occasio* y efecto es una relación inadecuada y por momentos inconmensurable. Al negar la causalidad calculable, se niega también toda sujeción a la norma, la *occasio* se vuelve un concepto disolvente. En segundo lugar, y como producto de esta subrogación que opera la ocasión por la causa, para el romántico toda “exterioridad” es factible de ser concebida como un mero signo *ocasional* para el giro reflexivo sobre sí mismo. El “guión literario” es el código moral que previamente prescribe un modelo sentimental y una atmósfera indicada como “telón de fondo” para cada acción. El círculo especular se reproduce ilimitadamente sobre la variación infinita de toda ocasión capaz de ser romantizada. Pero a su vez, *todo* es susceptible de romantizarse. Romantizar (*Romantisieren*) es para Schlegel y Novalis, la acción mediante la cual “la vida ha de impregnarse de significación poética”, aquello que la colma de belleza y de extrañeza en destellos fascinantes. Inyectar poesía en la vida es una pretensión de *progresiva* universalidad. Es siempre una relación que se da entre una potenciación y una disminución, en el marco de un retorno a sí, de la reflexión. Entendidos como funciones matemáticas, el retorno a sí, ser el yo del yo, es para Schlegel la “potenciación”, mientras que el “salir de sí” se equipara a la “extracción de la raíz”. Novalis llama a este movimiento romantizar, “alternancia de elevación y rebajamiento”.² Por consiguiente, a través de la disolución causal y de la encarnadura del romantizar en la ocasión, se llega finalmente a una transformación espectral del mundo en la que el hecho concreto es trocado en provecho del comienzo ocasional –el “punto elástico”- de una trama novelada en la que finalmente queda disperso. La

¹ Schmitt, Carl: *Romanticismo político*, Trad. Luis Rossi y Silvia Schwarzböck, Bs. As., ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2001, p. 43.

² Benjamin, Walter: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en Obras libro I / Vol. 1, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ed. Abada, 2007, p. 39. El romantizar es una forma más de la reflexión, que en el medio del arte, describe al quehacer crítico. El romantizar confiere para Novalis la “absolutización”, la “universalización”, en la medida en que por su mediación se confiere a lo finito una apariencia infinita. Esto significa que la obra de arte individual debe ser consumada y disuelta en el medio del arte en tanto que absoluto por intermediación de niveles “personificados de la reflexión”. p. 69.

occasio sustituye lo real, político o histórico, por el elemento emotivo y estético en el que se romantiza.³ Subroga una causa que inscribe determinación externa, por una instancia ocasional únicamente dependiente del arbitrio incondicionado del yo.

Es este tipo de operación la que Friedrich Schlegel realiza en su concepto de ironía. En ella el yo pretende sustraerse a cualquier limitación que le sea extrínseca. Un mecanismo para este fin es la *autolimitación*. En el fragmento [28] de sus *Fragmentos del Lyceum* Schlegel define a esta última como “espíritu dividido”, como el “resultado de la creación y la destrucción de sí mismo”.⁴ En el fragmento [37] sugiere que el artista no pretenda decirlo todo, ya que se necesita apreciar la “dignidad de la autolimitación” que es para el humano, tanto lo primero como lo último, lo elevado como lo necesario.

“Lo más necesario, porque donde quiera que no se limita uno a sí mismo se ve uno limitado por el mundo, con lo que se convierte en un esclavo. Lo más elevado, porque uno sólo se puede limitar a sí mismo en los puntos y en los aspectos en los que posee fuerza infinita, creación y destrucción de sí mismo. Incluso una conversación amistosa que no se pueda interrumpir libremente en cualquier momento por un arbitrio incondicionado tiene algo de iliberal. Pero un escritor que puramente quiere y puede explicarse, que no se reserva nada para sí y gusta de decir todo lo que sabe, es muy de lamentar.”⁵

Es posible observar que la autolimitación es una destreza defensiva mediante la cual el romántico pretende escapar de cualquier determinación y limitación externa que lo reduzca a “esclavitud”. Se distancia así del otro al que necesariamente ironiza. A través de la autolimitación irónica el yo pretende reservarse toda prerrogativa de determinación, al mismo tiempo que sustraer al otro, al no-yo, por efecto de una libre *interrupción*, toda su capacidad limitante. Pues, en la ironía se despliegan dos movimientos heterogéneos y opuestos, que configuran la silueta transitoria y fugaz en la que lo irónico toma momentáneamente cuerpo. Pero hay en la naturaleza intrínseca de estos movimientos, un desfase lógico que hace de la ironía algo vivo. El movimiento *excéntrico* del entusiasmo creativo en el que el yo sale de sí mismo, debe ser interceptado por la inclinación contraria de un movimiento *concéntrico* de retorno a sí mismo y por eso *reflexivo*, en el que se emplaza el momento de la *crítica irónica*. Es por intermedio de este último, que interrumpe al primero, que el yo se autolimita eludiendo

³ Schmitt, Carl: *op. cit.*, p. 147.

⁴ Schlegel, Friedrich: *Fragmentos del Lyceum*, en *Poesía y Filosofía*, Trad. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó Madrid, ed. Alianza, 1995, p. 50.

⁵ *Ibid.*, pp. 51 – 52.

la escisión externa que lo reduciría a “esclavitud”. En el punto de intercepción de las dinámicas divergentes, se produce la autolimitación como condensación caótica y magmática de creación y destrucción. Sólo así la ironía mantiene, en su equilibrio inestable, esa propensión a estar siempre fuera de sí misma. Potencia productiva infinitamente renovada y libre de toda finalidad extrínseca, ya que toda objetividad finita, en cuanto instancia de una resistencia ocasional, no hace más que potenciar, por el goce mismo que se enciende al violar o parodiar un límite, la expansión productiva virtualmente ilimitada del yo irónico. Expansión lograda en el vértigo indivisible en el que la creación no vacila en erigirse a costa de la autodestrucción o en el que la autodestrucción decanta en la simple creación como exhalación ansiosa de un yo incondicionado.

En la autolimitación al arrogarse el yo el monopolio de la determinación y así sustraerse por efecto de una libre *interrupción*, se despoja a toda otredad de su capacidad para inscribir un límite, aun en el caso de que lo que esté ocupando ocasionalmente dicha función sea un elemento mismo de ese yo, en tanto faceta exterior y visible del sujeto. Autolimitación como espíritu dividido, afirma Schlegel. Conclusión precisa del desajuste entre *potencialidad* y *realidad*, el yo creativo y pensante que retiene para sí la gama infinita de su posibilidad, vale infinitamente más que la finita realización creada y pensada de sí mismo. La ironía se presenta, de este modo, como una dicotomía insalvable entre la obra creada e imperfecta y la Idea de su autor siempre perfecta pero no concretable. Ella vive de la abrupta e irreconciliable disonancia entre *esencia* y *fenómeno*. De este modo, se da la dialéctica entre el poeta y su obra como auto-parodia y “bufonería trascendental”.⁶ En la ironía como auto-parodia se produce el distanciamiento del artista respecto de su obra y de sí, pero para retornar mejor a *sí mismo*. Ya que toda instancia exterior no es más que el “punto elástico” de ocasión para potenciar la parodia, mediante la cual, el yo productor fomenta su devenir infinito.

Ahora bien, esta yuxtaposición escandalosa en la que se comprimen opuestos es la estructura del yo irónico. En ella pretende sustentarse su posicionamiento arrogante e impostado. Si bien compartimos la crítica general que Schmitt realiza de este tipo subjetivo, nos permitimos sin embargo, un mínimo contrapunto en lo referente a su

⁶ Por ejemplo, dice Schlegel en el final del fragmento [42] del *Lyceum*: “Hay poemas antiguos y modernos que, en su totalidad, exhalan por doquier universalmente el divino hálito de la ironía. Vive en ellos una verdadera bufonería trascendental. En su interior, la disposición de ánimo que todo lo abarca y que se eleva infinitamente por encima de todo lo condicionado, incluso sobre el arte, la virtud o la genialidad propios en el exterior, la manera mímica al actuar de un buen actor bufo italiano tradicional.” Schlegel, Friedrich: *Fragments del Lyceum*, p. 53. La ironía al parodiar y relativizar lo finito logra que el sujeto se supere constantemente a sí mismo, siendo así “el equivalente del deber ir al infinito”.

tesis de que el romántico no aplica jamás la auto-ironía.⁷ Si bien es cierto que el irónico evita por todos sus medios quedar objetivado, pues sería esclavizarse, no podemos dejar de tener presente que la ironía, sin embargo, en tanto espíritu dividido, sí posee un movimiento auto-paródico en la vuelta sobre *sí mismo* del sujeto irónico. La ironía perdería mucho de su poder de diseminación y dispersión si no incorporara paradójicamente su elemento negativo como auto-parodia permanente.

Como se enuncia en el fragmento [48] del *Lyceum*: “La ironía es la forma de lo paradójico.”⁸ Y es en la complejión paradójica donde la ironía vive. De ahí que la escritura fragmentaria sea la forma adecuada para ella, ya que sólo una escritura fragmentaria y ruinoso puede ambicionar tener acceso a la plenitud. En la negación de su identidad finita y en la parodia de su contorno limitado, los fragmentos aspiran a lo pleno al referenciar como por un *salto* que los impulsa siempre más allá de sí mismos, en dirección de lo absoluto. La pretensión de completud es inherente a su mismo ser incompleto, paradójico, ya que todo lo que no está en contradicción consigo mismo – dice Schlegel- es incompleto. De ahí que el yo irónico debe incluir el momento auto-paródico como intento de sustraerse de toda falta. Creación y destrucción, autolimitación, caos y plenitud⁹, devenir infinito, parodia y bufonería, interrupción y parábasis permanente¹⁰, la ironía es desde su mismo vocabulario, inquietante y desconcertante. Y por interpretar todo elemento en clave estética, incluso la fusión más lograda de banalidad y peligrosidad.

Es esta trivial peligrosidad de la forma estética aquello que Schmitt denuncia en Schlegel, pues, la pretendida plenitud sin fallas sólo puede lograrse si previamente el sujeto se sustrae de toda decisión. Lejos de afrontar la singularidad concreta del instante decisivo, el irónico se pone continuamente en reserva, introyectando las contradicciones que culminan de este modo diluyéndose en el *medium* evanescente de lo estético. Por tal motivo, en la confrontación entre *posibilidad* y *realidad*, la balanza

⁷ En este sentido dice Dotti: “Autoprotección que conlleva, coherentemente, que la ironía jamás sea aplicada a sí mismo, que jamás sea reflexiva, pues ironizar sobre uno mismo y someterse a la propia crítica es una manera de objetivarse, y, de perder el estatus distanciado y sublime característico de la subjetividad romántica.” Dotti, Jorge: “Definidme como queráis, pero no como romántico”, en Carl Schmitt, *op. Cit.*, p.17.

⁸ Schlegel, Friedrich: *op. cit.*, p54.

⁹ En el fragmento [69] de *Ideas* se dice: “La ironía es la clara conciencia de la eterna agilidad, de la infinita plenitud del caos.” Schlegel, Friedrich: *Ideas*, en *Fragmentos*, Trad. Pere Pajerois, Barcelona, ed. Margot, 2009, p.204.

¹⁰ Las variantes con las que Schlegel nombra a la ironía en sus escritos es enormemente vasta, una de las cuales se vincula a la parábasis. “Ironía es una parábasis permanente”. Nuevamente se afirma un registro de la interrupción. “En la comedia griega, *parábasis* significaba la interrupción de la obra por el coro para dirigirse al público. De un modo general, la *parábasis* es la interrupción de un discurso mediante un desplazamiento en el registro teórico.” Hernández Sánchez, Domingo: *La ironía estética: Estética romántica y arte moderno*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, p. 65.



no puede sino que caer por el lado de la primera. La elección es simple, mientras una es indeterminada e ilimitada, la otra es la pesada determinación de un posible concretado. La una es una ensoñación etéreamente policroma, la otra tan sólo una simple y monótona realización. Es visible que lo fundamental gira en torno a la dilación permanente del límite.

Hay en este desplazamiento, una astucia de la subjetividad que evita ser puesta en falta rechazando lo otro en cuanto otro que debería limitarla; pero incorporándolo a su vez, defensivamente, como elemento de una intriga que trama ensoñaciones, dominando de esta manera por intermedio de un artilugio o encantamiento, el límite que la perturba al precio de disolverlo en un compuesto imaginario en el que *todo* es posible porque depende únicamente del arbitrio del yo. El romántico no tolera, por encima suyo, ley alguna, dice Schlegel. Por esta razón, la compulsión fantástica, el inagotable *no* realizado vale infinitamente más que la sola posibilidad concretada, ya que ésta en su realización excluye la variación indefinida e infinita de las alternativas y en la exclusión, priva al sujeto de la pretensión de una retención sin fisuras de todo lo posible. Pero por tal procedimiento, lo real queda completamente vaciado y su referencia perdida.¹¹ Inmerso en la imagen, toda otredad por lejana o exótica que se pretenda, queda reducida a un precario destello de un yo pueril, a un jovial reflejo en la banalidad incandescente de su desolado capricho.

De lo que se trata es de ganarle la pulseada al instante presente, roca viva de la realidad concreta. El acontecimiento en su irrupción debería determinar, restringir las pretensiones absolutas del ego al exigir una decisión, al referenciar a un real preciso, al inscribir una pérdida. Ante el malestar que le genera no poder serlo todo, el sujeto se defiende en la ironía como evasión. Al entumecer la interpelación del instante, el romántico se abandona a la construcción melancólica y regresiva de una puesta en serie de lo pasado capaz de ser ordenado sistemáticamente, porque en su irrealidad emotivamente estetizada se desvanece toda contradicción, ya que en un mundo de fantasmas y proyecciones, cualquier otredad es tan sólo disipada. El pasado es, en última instancia, mera *ocasión*. Hay en esta manipulación a la que la poética tiranía del ego somete a toda realidad, sin embargo, una aporía, triunfo y vanidad indiscernibles y condensados en un punto, ya que la “voluntad de realidad”, esa sed que marca el comienzo de la búsqueda romántica, culmina *irónicamente* desacreditada como “voluntad de apariencias”.

¹¹ “De este modo, ahora la relación se invierte; no es la posibilidad la que está vacía, sino la realidad, no la forma abstracta, sino el contenido positivo.” Schmitt, Carl: *op. cit.*, p. 128.

Ahora bien, esta maquinación fantástica y evasiva que la ironía opera, ha sido observada tempranamente -mucho antes que Schmitt- por Hegel y luego también por Kierkegaard, quienes captan lúcidamente las consecuencias de la posición banal de este sujeto. Para Hegel, la “ironía divina” corresponde a un yo que ha roto todos los lazos con lo otro y pretende vivir en “la beatitud del goce de sí mismo”. Pero al reducir a *vanidad* a todo lo fáctico y lo ético, como por la ironía escondida en un espejo, el yo irónico culmina deviniendo él mismo vacío y vanidad. Al creerse omnipotente cae en el abismo de la languidez enfermiza:

“De ello resulta entonces la desdicha y la contradicción de que el sujeto, por un lado, quiere, sí, penetrar en la verdad y ansía objetividad, pero, por otro, no puede quitarse de encima esta soledad y este retraimiento en sí, sustraerse a esta insatisfecha intimidad abstracta, (...) que impide actuar y abordar nada para no renunciar a la armonía interna, y que, pese al ansia de realidad y absoluto, permanece no obstante efectivamente irreal y vacía, aunque en sí pura —engendra el alma bella y la languidez enfermizas.”¹²

Pureza y armonía logradas al precio del vacío y de la irrealidad, la mirada de Hegel corta como un escarpelo la impostura del irónico. Alma dividida, contradictoria, “ansía objetividad” pero se aprisiona en su “insatisfecha intimidad abstracta”. Contradicción que le “impide actuar”, pues decidirse por algo es inscribir un corte, incisión que denuncia en acto la imposibilidad de una perfecta “armonía interna”. Las críticas de Kierkegaard se suscriben bajo esta misma tesitura. Esa soledad como intimidad abstracta irremisiblemente insatisfecha es consecuencia de la autolimitación como operatoria de una subjetividad que pretende ser absolutamente libre. Pues el irónico encuentra su libertad en el goce de un yo que se hace notar a costa del no-yo. Kierkegaard ve en la ironía esa propensión a la autolimitación y al arbitrio incondicionado de una libertad que persigue a cada momento “la posibilidad de un comienzo” no obstaculizado por determinación previa. “En todo comienzo hay algo de seductor, puesto que el sujeto es libre todavía, y *ese goce* es lo que el ironista busca.”¹³ Fuera de ese momento inicial la realidad pierde todo su valor. Para el irónico todo momento es mera ocasión que se abre a la compulsión de repetición, pues su placer se juega en el efímero instante de un comienzo absoluto en el que se distancia

¹² Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la estética*, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ed. Akal, 2007, p. 51.

¹³ Kierkegaard, Soren: *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos I*, trad. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce Madrid, ed. Trotta, 2000, p. 280.



mordazmente de una realidad a la que necesariamente ultraja. Una vez concretado el movimiento, el irónico se frustra. La vía de escape es la renovación del anhelo que trama una nueva evasión. El irónico goza a través de la ironía de su libertad no inscripta ni atada a circunstancia alguna. Su único placer es simplemente lo negativo.

La ironía así formulada no se dirige, entonces, a una realidad particular, a *esta* o *aquella* esfera de lo real, sino que lo que pretende en su radicalidad es la *aniquilación* de la realidad en su conjunto. Es *negatividad infinita y absoluta*. “Es *negatividad*, puesto que sólo niega; es *infinita*, puesto que no niega este o aquel fenómeno; es *absoluta*, pues aquello en virtud de lo que niega es algo superior que, sin embargo, no es. La ironía no establece nada, pues aquello que debe ser establecido está detrás de ella.”¹⁴ Pero la *obra* así ab-suelta de todo validarse contra algo, no vale finalmente nada. Y es que toda transferencia con la realidad está perdida si se pretende al margen de toda relación con un otro. El pseudo-solipsismo decimonónico del que la subjetividad romántica es su modelo más sofisticado, lleva en sus mismos supuestos las determinaciones de sus arbitrariedades como así también, las de su inevitable fracaso. Una novela no es el mundo, el sólido ocasional que me resiste no es tampoco un *otro*. Ahora bien, cómo inscribir una realidad si no es con o contra *alguien*. Cómo pretender entender lo político al margen de una relación con el *otro* en cuanto *otro*, es decir, no el otro que representa el mero “punto elástico” desde el cual mi subjetividad se precipita. Pues si se rechaza el acto es porque en él debe darse una decisión, una escisión que corta y delimita, a la vez que un objeto de la elección y por lo tanto algo real, un otro contra el que se acciona, un enemigo también real. El irónico no decide nada, pues su posición es la hesitación eterna de quien no puede elegir, ya que pretende retener la totalidad plena del infinito en potencia. Excelso en conjeturas y maquinaciones, su existencia gravita en lo eternamente posible.

Bibliografía

Benjamin, Walter: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en Obras libro I / Vol. 1, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ed. Abada, 2007.

Dotti, Jorge: “*Definidme como queráis, pero no como romántico*”, estudio preliminar a Carl Schmitt, *Romanticismo político*, Trad. Luis Rossi y Silvia Schwarzböck, Bs. As., ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

¹⁴ *Ibid.*, p. 287.



- Hegel, G. W. F.:** *Lecciones sobre la estética*, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ed. Akal, 2007.
- Hernández Sánchez, Domingo:** *La ironía estética: Estética romántica y arte moderno*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002.
- Kierkegaard, Soren:** *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos I*, trad. Darío González y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, ed. Trotta, 2000.
- Schlegel, Friedrich:** *Fragmentos del Lyceum*, en *Poesía y Filosofía*, Trad. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, Madrid, ed. Alianza, 1995.
- Schlegel, Friedrich:** *Ideas*, en *Fragmentos*, Trad. Pere Pajeroles, Barcelona, ed. Margot, 2009.
- Schmitt, Carl:** *Romanticismo político*, Trad. Luis Rossi y Silvia Schwarzböck, Bs. As., ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2001.



Artificio y anti-naturaleza en *Leviatán*

Carlos Balzi

cbalzi@yahoo.com

Universidad Nacional de Córdoba

“Hobbes es un racionalista más bien inmoderado”

~ Émile Durkheim

*“¡Que Dios nos ayude! ¡A qué tiempos hemos ido a parar!
Tiempos que se hace depender a las leyes inmutables de Dios y
la naturaleza de las leyes mutables de los hombres mortales;
exactamente como si uno se propusiera controlar el sol por
medio de la autoridad del reloj”*

~ John Bramhall

El origen de estas páginas es una experiencia que, entiendo, es común a los estudiantes de filosofía: el descubrimiento, más tarde o más temprano, de que las categorías con que se nos enseñó la historia de nuestra disciplina son, cuando menos, cuestionables, y no pocas veces absurdas. Es posible, sin duda, sostener su necesidad pedagógica, pero con la condición de que se explique a quienes se inician en la lectura de los grandes textos que no se trata más que de herramientas útiles, pero provisionales, a ser o bien abandonadas, a adoptadas con cariño pero también con ironía, a medida en que se vuelven capaces de prescindir de las “barandillas” –como gustaba decir a Hannah Arendt-. Pues entonces descubrirán, como lo hicimos nosotros en su tiempo, que esos grandes textos resisten exitosamente nuestra voluntad de encasillamiento, porque son mucho más ricos que la imagen que presenta “nuestra pobre metodología”. Mi propósito aquí es indagar brevemente, a través de un ejemplo, las dificultades de aplicar una de estas categorías, la de “racionalismo”, para alojar bajo su sombra obras de lo más singulares.

El ejemplo, como anticipé en el título del trabajo, es el *Leviatán* de Thomas Hobbes, quien, según una vulgata de la historia de la filosofía, sería uno de los más radicales “racionalistas” de la primera modernidad, junto, entre otros, al responsable de la

máxima de esta supuesta escuela: *ego cogito, ergo sum*. Descartes y Hobbes son presentados casi hegemónicamente en las historias como quienes plantaron las bases sobre las que todo el posterior pensamiento racionalista construirá su edificio, el uno en la metafísica, el otro en la política. Esta descripción de sus pensamientos ha devenido, a fuerza de ser repetida, en una trivialidad. Con todo, son tantas y tan profundas las similitudes como las diferencias entre el francés y el inglés, y están tan a la vista para quien prescinda de auxiliares y se enfrenta a los textos con una, si imposible, no menos necesaria ingenuidad, que la pregunta por el efecto de obiedad de su asimilación bajo un rótulo común se impone con fuerza.

Por estrictas razones de espacio, me limitaré en estas páginas a exponer unos pocos rasgos de la filosofía hobbesiana que impugnan, según entiendo, de modo taxativo su lectura racionalista, al menos en su versión más tosca y menos matizada, dejando fuera de campo —pero pidiendo la complicidad del lector para convocarlo— el tratamiento de los mismos asuntos por parte de Descartes: las características que adjudica a la razón, su diatriba contra la naturaleza en favor del artificio, y la increíble blasfemia que allí está contenida.

Hobbes define la razón en la segunda página del capítulo 5 del libro. Allí puede leerse: “Porque la razón, en este sentido, no es otra cosa que un *calcular*, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos”¹. Nada de descubrimientos de esencias ni de develación de la realidad: la razón es el buen uso del lenguaje. Si todavía alguien quisiera salvar la buena fe racionalista del filósofo de Malmesbury, habría que recordarle que los nombres, la materia del razonamiento, son un *invento* puramente humano: son, en sentido estricto, *artificiales*. ¿Tendría algún sentido hablar de un racionalismo “artificial”? Entiendo que sería forzar, hasta quebrarlos, los límites de la categoría historiográfica.

Pero el segundo elemento que pretendemos exponer es aún más desafiante para esta asimilación. Pues parece —y puede ser corroborado en los textos de las historias a las que nos referimos— natural suponer que cualquier racionalismo digno de ese nombre debe cantar las alabanzas de una naturaleza —o un Dios, que para el caso es lo mismo²— que nos situó en el centro mismo de la creación y en la cúspide de la cadena de los seres terrestres al darnos esa maravillosa facultad racional, orgullo de nuestra especie. Quizás el lector ya haya adivinado, a partir de la peculiar reducción del alcance de esta facultad a la operación con las palabras, que no esa la canción que se canta en el libro.

¹ Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1996, p. 43.

² Remito aquí al bello capítulo II de la primera parte del libro de Clément Rosset, *La antinaturaleza* (Madrid, Taurus, 1974, pp. 35-50), titulado “Naturaleza y religión”.

Por el contrario, la naturaleza es, según la celeberrima fórmula del capítulo 13, la responsable de que la vida del hombre sea “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”³. Por fortuna, no dependemos completamente de ella, pues, con el tiempo y el trabajo, hemos sido capaces los humanos de inventar, crear, diseñar y llevar a la existencia un conjunto numeroso de disciplinas y de objetos que nuestra malvada “madrastra naturaleza” (como reza la afortunada expresión kantiana⁴) no tuvo a bien proveernos: entre ellos, la “obra racional y máxima”, el Estado. Gracias a ellos, gracias, en suma, a nosotros mismos, la brutalidad y la brevedad de la vida no es un destino inevitable.

Quisiera cerrar el trabajo señalando la increíble –e increíblemente poco notada– blasfemia contenida en el elogio hobbesiano del artificio y su diatriba anti-naturalista. Dios es el responsable de habernos hecho lobos de nuestros hermanos: sólo rebelándonos, en un ejemplo inigualable de prometeísmo, contra sus decretos, podemos esperar la felicidad que es posible para nosotros, pobres criaturas maltratadas a un tiempo por el Padre y por la madrastra, en este viaje que nos toca por el tiempo.

Descartes habría impugnado cada una de estas ideas. Y, con todo, ambos han sido hermanados en la disfuncional familia racionalista.

La razón

“Aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía ‘ilustrada’, la palabra ‘razón’ ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívocas”
~ Ernst Cassirer

Sin pretender ser exhaustivos en la enumeración de los elementos que constituyen una posición “racionalista”, sin duda es preciso comenzar por la definición que se da de la propia facultad que le da nombre, la razón. Y la conjetura más razonable parece ser la de que tal facultad debiera ser encubierta por sobre todo otro aspecto pertinente en la consideración racionalista. Ya vimos cómo Hobbes reducía su función al cálculo –de nombres, números, leyes, etc.⁵–; pero su estrategia de erosión de su pretensión de precedencia no concluye allí, sino que resulta complementada y radicalizada con una descripción de su génesis singularmente erosiva:

³³ *Leviatán*, ed. cit., p. 108.

⁴ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, p. 90.

⁵ *Leviatán*, ed. cit., pp. 42-44.



“Por ello queda de manifiesto que la razón no es, como el sentido y la memoria, algo que nace con nosotros, ni que se adquiere únicamente por experiencia, como ocurre con la prudencia, sino que se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo (...)”⁶

En primer término, entonces, la naturaleza no nos ha dotado de esa capacidad que el racionalismo entiende como definitoria, sino que debe ser alcanzada “mediante el esfuerzo y el trabajo”. Pero, una vez que unos pocos seres humanos logren alcanzarla, ¿qué será lo conseguido?

“Y esto es lo que los hombres llaman CIENCIA. Y mientras que el sentido y la memoria son sólo un conocimiento de hechos pasados e irrevocables, la *ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto a otro; mediante ella podemos conocer, partiendo de lo que podemos hacer en el presente, cómo hacer otra cosa cuando queramos, o algo semejante, en cualquier otra ocasión. Porque cuando vemos cómo tiene lugar una cosa, de qué causas proviene, y de qué manera, cuando causas parecidas estén bajo nuestro control, sabremos cómo hacerlas producir efectos semejantes.”⁷

Eso es todo lo que, después del esforzado trabajo de alcanzarla, la razón es capaz de darnos. Aunque quizás no sea tan poco, después de todo: sólo que las expectativas en ella puestas por una tradición secular no se satisfarán, seguramente, con ello. Peor para ellas, podría decir Hobbes. Si este trabajo sobre nosotros mismos nos permite predecir y producir efectos reales en el mundo, no deberíamos despreciarlo. El resto, la decepción, no es responsabilidad suya.

En suma, la razón, el orgullo de los racionalistas, no es aquí sino una capacidad tardía, no necesaria, de operar con elementos preexistentes para producir algún afortunado efecto. Una capacidad poco “racionalista”, sin duda⁸.

⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁷ *Ibid.*

⁸ Si bien no puedo exponerla aquí, esta lectura “anti-racionalista” del *Leviatán* coincide con la desarrollada hace un par de décadas por Quentin Skinner en su *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 1996.



El artificio

*“La ley natural no concede el derecho a la
felicidad, sino que por el contrario prescribe la miseria y el dolor”*

~ Italo Svevo

La conciencia de Zeno

El segundo aspecto en el que *Leviatán* es difícil de encolumnar en las huestes racionalistas está estrechamente ligado al primero. Se trata de la inédita afirmación del valor del artificio y la consiguiente inversión axiológica de su vínculo con la naturaleza⁹. Conviene, como adelantamos más arriba, comenzar por la última, revisando el que quizás sea el fragmento más conocido del *corpus* hobbesiano, el capítulo 13 de la obra que analizamos.

Reparemos en primer lugar en el título: “De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria”. Como es célebre, tal condición en la que nos ha depositado la naturaleza tiene más de miseria que de felicidad:

“En una condición así, no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no hay conocimiento en toda la faz de la Tierra, no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁰

La merecida celebridad de la oración que cierra el párrafo¹¹ ha hecho prestar menos atención a la lista de perjuicios causados por la condición natural de la humanidad. La

⁹ La evolución de la consideración de la relación entre naturaleza y artificio en la historia de la filosofía ha sido profusamente trajinada. Una buena introducción al tema se encuentra en Bensaude-Vincent, B. and Newman, W. (eds.), *The Artificial and the Natural. A Evolving Polarity*, Cambridge-London, The MIT Press, 2007.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹¹ La celebridad de la frase se comprueba en sitios sorprendentes. En *El arco iris de gravedad*, la novela más famosa de Thomas Pynchon, se lee la siguiente simpática –y apenas velada– referencia: “Había ido a ver a su amigo Coolidge (<<Hot>>) Short, de la asesoría jurídica de State Street, Salitieri, Poore, Nash, De Brutus y Short, para asegurarse de que la familia quedaría legal y efectivamente en buena situación económica”. Thomas Pynchon, *El arco iris de gravedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2011, p. 885.



miseria allí descrita estriba en la carencia de una larga lista de objetos y disciplinas exclusivamente humanas, es decir, de artefactos, lo que lleva a concluir que la condición opuesta, esto es, la felicidad, estaría signada por la presencia y el disfrute de los mismos. Si bien esto es efectivamente así, el elogio del artificio no es hasta ahí más que una tímida recomendación.

Porque el canto a la capacidad humana de creación de objetos no aportados por la naturaleza presenta sus notas fundamentales en otro pasaje bien conocido de la obra hobbesiana. La “Introducción” de *Leviatán*, otro de sus grandes piezas literarias, se abre precisamente con la contraposición entre la naturaleza y el artificio:

“La Naturaleza, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial”¹²

Ese animal, según sabremos algunas líneas más abajo, es el Estado, el artificio clave para la solución de los problemas de nuestra condición natural; pero vale la pena detenerse en la analogía entre naturaleza y artificio que antecede su presentación:

“Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podremos también decir que todos los *autómata* (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón* sino un *muelle*? ¿Qué son los *nervios* sino *cuerdas*? ¿Qué son las *articulaciones* sino *ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice?”¹³

Hasta aquí, sabemos que la buena vida para el hombre es una dotada de artefactos, y que él tiene la capacidad, imitando la operación divina, de dárselos a sí mismos y por lo tanto salvarse de la miseria a la que lo destinó su condición natural. Esa posibilidad descansa en la aplicación de aquella facultad que no forma parte de nuestra dotación natural, pero que laboriosamente podemos ganar: la razón calculadora. Estamos lejos de la idílica imagen racionalista. Pero esta distancia no se detiene aquí.

¹² *Leviatán*, ed. cit., p. 13.

¹³ *Ibid.* Si bien sería tema de otra investigación, vale consignar aquí que, hasta donde nos es dado saber, se verifica aquí uno de los más tempranos usos del sintagma “vida artificial”.

Blasfemia

“*Blasfemar es vivificante*”

Luis Buñuel

Hasta este punto Hobbes había afirmado que el arte humano resulta de la imitación del divino y, por lo tanto, no había comprometido aún demasiado su ortodoxia teológica: si Dios no nos había dado todo lo que necesitábamos para vivir bien, al menos nos había enseñado el camino. Pero si la interpretación de la continuación del texto que imaginamos tiene sentido, su posición se torna heterodoxa al punto de la herejía. Continúa Hobbes:

“Pero el *arte* va aún más lejos al imitar la obra más racional y excelsa de la Naturaleza, el *hombre*. Pues a través del arte se crea ese gran Leviatán llamado República o Estado (en latín Civitas), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue destinado”¹⁴

Lo inquietante de este párrafo es la índole adversativa que resulta de ese “pero” con que comienza: ¿cuál debemos identificar como su antecedente? Según entiendo, son dos las respuestas posibles. La primera, que el arte (el cual, sin transición, ha sido reducido al humano) haya superado la complejidad y ambición de sus productos, demostrándose capaz de trascender la fabricación de meros autómatas como los relojes, lo que si bien revela una capacidad notable – nada menos que la de crear vida-, no agota su potencia, que brillaría en todo su esplendor en la generación del Estado¹⁵. A favor de esta lectura puede argumentarse que la referencia a la vida artificial de los relojes la precede inmediatamente, por lo cual la adversativa parece referirse a ella. En su contra, quizás, que el producto que ilustra esta extensión del poder del arte no es cualitativamente distinto del precedente: ambos son autómatas dotados de vida artificial. Entiendo que por seguir, tal vez con razón, esta opción, los lectores de *Leviatán* no vieron en esa particular adversativa ningún problema hermenéutico.

Pero también puede leerse en esa cláusula un gesto mucho más audaz, e incluso una velada, reticente blasfemia, si referimos la adversativa, no al propio arte humano, sino al otro, al que nombra las operaciones de Dios. En este caso, el arte (humano) iría más

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cabe recordar en este punto la hipótesis de Quentin Skinner, para quien Hobbes, al asimilar en esta obra al Estado con un hombre artificial, habría creado el concepto de “Estado” tal como aún lo entendemos. Ver Skinner, Q., *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla, 2010.

lejos que el arte (divino) porque, al imitar la máxima creación de la naturaleza, la perfecciona, haciéndola más grande, más fuerte, mejor diseñada. Y dispuesta, además, a su servicio: “(...) para cuya defensa y protección fue destinado”. Si lo mejor que pudo Dios hacer fue el hombre, un ser orgulloso y sin embargo tan débil que se ve precisado de protección y defensa, entonces la potencia de la creatividad humana se muestra superior a la de su creador. La impronta prometeica que esta lectura exhuma del texto es tal vez apresurada y su fundamentación, débil. Y, con todo, es posible que aceptarla, por el momento sólo como conjetura, resulte útil para comprender el designio de la obra, si se logra integrarla con los elementos centrales de su arquitectura.

No podré en este contexto agotar las razones por las cuales entiendo que esta última lectura es la más verosímil. Espero, con todo, que si logramos demostrar su coherencia con el que posiblemente sea el capítulo más recordado del libro, el resto será prescindible. El capítulo 13 discurre sobre “la condición *natural* del hombre en lo concerniente a su felicidad y su miseria”¹⁶. Aunque seguramente no es preciso recordar lo que Hobbes escribió en esas páginas, no puedo dejar de destacar que la razón de que nuestra vida sea solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve no es otra que la condición *natural* de los hombres, esto es, el escenario que Dios preparó para nuestra existencia. En otro tiempo, esta idea hubiera sido impensable o, en el caso de que hubiera logrado atravesar una grieta en el espíritu epocal, habría tenido consecuencias morales devastadores: si Dios nos quiso así de desgraciados, ¿sería que la vida es un infierno? En el tiempo de los artificios, tal consecuencia no es necesaria.

Porque entonces, cuando el hombre se concibe en una soledad y necesidad plenas, no percibe ninguna obstrucción a la exploración de la potencia de su capacidad creadora: si Dios nos lanzó al mundo en una condición tan miserable, nos dotó, al menos, de la capacidad de imitarlo e, incluso, de corregirlo y superarlo. El arte humano va, así, más lejos que el divino. Y el hombre hobbesiano, el mismo ser temeroso, vanidoso y miserable del que nos habló antes, descubre dentro suyo una capacidad de una potencia sorprendente, inesperada: somos, por ella, censores de la obra divina y, por lo tanto, superiores a Él.

Conclusión

Esperamos que la sucinta enumeración y el más aún exiguuo desarrollo de algunos de los rasgos de más difícil acomodo en el retrato racionalista de la obra de Thomas Hobbes

¹⁶ *Leviatán*, p. 67. Las itálicas son nuestras.



contribuya a incomodar un uso de categorías que, como dijimos al comienzo, si se justifica como prótesis para el recién iniciado, conviene abandonar con presteza andando el camino. No otro fue el objetivo de estas páginas.



Las fenomenologías divergentes de Carl Stumpf y Edmund Husserl

Horacio M. R. Banega
horaciobanega@gmail.com
FFyL – UBA/ UNQ / UNL

Resumen

En *Ideas I*, en la nota final luego del # 86, Husserl afirma:

“La palabra función en la combinación ‘función psíquica’ la usa Stumpf en sus importantes disertaciones de la Academia de Berlín en oposición a lo que él llama ‘fenómeno’. [...] Es de observar que los términos en cuestión tienen en nuestras exposiciones una significación completamente distinta que en el respetado investigador.”¹

Expondré la posición de Stumpf en sus dos artículos mencionados por su antiguo alumno y me dirigiré a distinguir los distintos sentidos en que utiliza la relación entre función y aparición psíquicas. Finalmente consideraré las diferencias entre los diferentes usos del término “fenomenología” por parte de ambos pensadores.

Palabras Clave: Husserl / Stumpf / fenomenología

¹ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013, ps. 289-290.

1. Introducción

En *Ideas I*, en la nota final luego del # 86, Husserl afirma:

“La palabra función en la combinación ‘función psíquica’ la usa Stumpf en sus importantes disertaciones de la Academia de Berlín en oposición a lo que él llama ‘fenómeno’. [...] Es de observar que los términos en cuestión tienen en nuestras exposiciones una significación completamente distinta que en el respetado investigador.”²

La relación entre las filosofías de Carl Stumpf y Edmund Husserl ha comenzado a recibir la merecida atención desde hace muy poco tiempo. Se reconoce que Husserl tenía en alta estima a su mentor y director de su tesis doctoral dado que las *Investigaciones Lógicas* estaban dedicadas a él. Sin embargo, con la transformación del pensamiento de Husserl desde una adscripción brentaniana a la fenomenología como psicología descriptiva intencional hacia la definición de su fenomenología como filosofía trascendental las divergencias entre ambos pensadores comenzaron a surgir nítidamente, terminando con la condena explícita por parte de Stumpf del giro trascendental de Husserl en *Ideas I*.

De todos modos se puede decir con Robin Rollinger que las divergencias comenzaron mucho antes, y por eso me propongo exponer ciertos conceptos que fueron problemáticos en la Escuela de Brentano y de los que Husserl y Stumpf propusieron reformulaciones y alternativas.³ Esos conceptos también parecen centrales en el momento de definir el alcance de la disciplina que se nombrará como “fenomenología”.

Los artículos que menciona Husserl en *Ideas I* son dos presentaciones de Stumpf que fueron publicadas en 1907. En *Fenómenos y Funciones Psíquicas* se dirige a elaborar la noción de contenido y objeto como términos sinónimos en la posición que se conoce como inmanentismo respecto de la referencia intencional. Así observamos que, de acuerdo a Rollinger, en las *Lecciones sobre Psicología* que Stumpf dio en los años 1886/87 y a las que Husserl asistió, Stumpf adopta tal punto de vista:

² Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la fenomenología pura*, México, FCE, 2013, ps. 289-290.

³ Rollinger, R., *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1999.



“Mis estados psíquicos no necesitan estar dirigidos a algo real. Lo que aquí se llama ‘contenido’ algunas veces se llamó ‘objeto’. Mi pensamiento debe tener un objeto. Pero entonces se anuncia la confusión mencionada. No se necesita un objeto existente externo a mi conciencia. Por eso, añaden algunos psicólogos, debe haber un objeto mental, objeto inmanente. En este caso estas expresiones son ciertamente inofensivas.”⁴

Rollinger afirma que se debería indicar que Stumpf usa el término “contenido” en un sentido particular cuando habla de contenidos judicativos. En las *Lecciones de Lógica* de Brentano, se distinguían los contenidos del juicio *de su materia*, esto es, del contenido de la representación subyacente. Esta misma distinción se enfatiza en las *Lecciones sobre Lógica* de Stumpf de 1888, donde el contenido de un juicio se llama también *Sachverhalt*. Si una persona juzga que dios existe y otra persona juzga que dios no existe, estos dos juicios tienen la misma materia (dios), pero los estados de cosas son distintos en los dos casos. Mientras que en un caso el estado de cosas es el ser de dios (o que dios es), el estado de cosas en el otro caso es el no ser de dios (o que dios no es).⁵

De acuerdo a Rollinger, Husserl admite esta noción de estado de cosas, pero una de las diferencias entre él y Stumpf es que para Husserl los estados de cosas son objetos ideales y en consecuencia existen independientemente de la conciencia. Esta interpretación de Rollinger merecería ser criticada, pero por razones de espacio no me dedicaré a ello. La proposición es un objeto ideal mientras que el estado de cosas que es el objeto complejo al que hace referencia el juicio o proposición resulta de la actividad categorial o judicativa aplicada sobre el objeto simple y que articula sus partes constitutivas. De todos modos, Stumpf no se dedica a justificar su noción de estado de cosas como inmanentes, sin importar cuán particulares son en comparación con el contenido de presentaciones o sentimientos. En 1907 apoya explícitamente que un estado de cosas es real solo en tanto es inmanente al acto de juzgar.

Hay otras diferencias importantes entre Husserl y Stumpf. De acuerdo a Rollinger, en *Erscheinungen und psychische Funktionen* Stumpf argumentará que la noción de estado

⁴ Stumpf, C., Q 11 1/70: “Meine psychische Zustände brauchen nicht auf etwas Wirkliches gerichtet sein. Was wir hier Inhalt nennen, hat man mitunter Gegenstand, Objekt gennent. Mein Denken muss ein Objekt haben. Dann liegt aber die gennante Verwechslung nahe. Es braucht nicht ein ausser meinem Bewusstsein bestehender Gegenstand bei. Deswegen fügen manche Psychologen bei: es muss ein mentaler Gegenstand, immanenter Gegenstand vorhanden sein. Dann sind diese Ausdrücke allerdings ohne Bedenken”, citado en Rollinger, R., op. cit., 89.

⁵ El ejemplo es de Rollinger, op.cit., 89-90.

de cosas se puede rastrear no sólo en la noción de contenido judicativo de Brentano, sino también en la noción de proposición en sí de Bolzano.⁶ Esta cuestión se relaciona con la presencia de la filosofía de Bolzano en la Escuela de Brentano y el modo en que fue leído y utilizado. La otra diferencia es que Stumpf considera que los estados de cosas se correlacionan unívocamente con los juicios, mientras que Husserl considera que no sólo se pueden nombrar y ser presentados en actos nominales sino que también son los correlatos de ciertos actos no téticos que son tan proposicionales como los juicios.

En lo que sigue me dedicaré a exponer las nociones de fenómeno, función psíquica y formaciones que Stumpf tematiza en su primer artículo de 1907. Luego expondré sucintamente ciertos tópicos de su artículo *Sobre la Clasificación de las Ciencias* para desplegar su noción de ciencias neutras, donde se incluye la fenomenología en sentido stumpfiano. Usaré citas textuales profusamente en virtud del carácter problemático de las afirmaciones y concepciones de Carl Stumpf. Me permito expresar que mi interés no es sólo histórico sino que se complementa con el motivo de exponer la concepción stumpfiana como un antecedente de la propia escuela de Brentano de lo que se conoce como fenomenología empírica y naturalización de la fenomenología. La cuestión histórica también se combina con una investigación del origen textual de concepciones husserlianas posteriores a 1907. Veremos que ciertas conceptualizaciones de Stumpf parecen haber sido reelaboradas por Husserl, quizás a lo largo de su vida filosófica, a favor y /o en contra.

2. Fenómenos y funciones psíquicas

Stumpf comienza su artículo en discusión con el fenomenalismo de Mach, por varias razones, y plantea que lo que es necesario hacer es distinguir dos disciplinas: una psicología de los fenómenos y una psicología de las funciones. Esta distinción parece provenir, por una parte, de la tradición moderna porque se establece una distinción entre una disciplina dirigida a lo sensible y una disciplina dirigida a lo intelectual. Pero por otra parte, en pleno desarrollo y expansión de la Psicología experimental, la distinción parece provenir también de esa zona del saber científico, en tanto se estaban produciendo avances en la medición de experiencias sensibles, tales como la experiencia visual y táctil. Diré algo

⁶ Stumpf, C., *Erscheinungen und psychische Funktionen*, editado por Henneguy, L. F. y Fabre-Domergue, P.L.M., sin datos, 2011 [Berlin, Königl. Akademie der Wissenschaften, 1907]., cfr. 29 y ss.

más sobre este fuerte compromiso de Stumpf con la psicología experimental y científica más adelante.

En una primera estipulación de corte metodológico que nos puede hacer acordar al Husserl posterior a 1907, Stumpf afirma que va a usar el término “fenómeno” “haciendo abstracción completamente de la cuestión de la realidad” (4; 134). Por una parte parece un antecedente de la epojé fenomenológica husserliana, y he dicho algo sobre esto en otra presentación. En particular, en 1873, en su libro *Sobre el origen psicológico de la representación del espacio*, Stumpf afirma que necesita tener en cuenta a los fenómenos de la conciencia ordinaria, a partir de los que parte la investigación científica. Esta consideración de no prestar atención, por otra parte, a la explicación científica (fisiológica) de tal representación, apunta en la misma dirección de la afirmación de 1907. Veremos, de todos modos, que habrá variaciones en otros puntos.

El término “fenómeno” se referirá a los siguientes elementos:

a. contenidos de sensaciones. Entre estos contenidos se incluirá la extensión espacial, la duración y la sucesión temporales. En nota aclara: “las distribuciones espaciales y temporales de los fenómenos sensibles de ninguna manera se definirán como meras relaciones. La diferencia entre derecha e izquierda, ahora y antes es para nuestra conciencia una diferencia absoluta.”⁷

b. las imágenes rememorativas [*Gedächtnisbilder*], los colores, sonidos, meramente representados, sin prejuzgar sobre su relación con los primeros, se van a denominar “fenómenos de segundo orden”.

Por su parte, entre estos fenómenos se encuentran *relaciones* que se dan con ellos y no son puestas por el sujeto perceptivo. Se perciben en los fenómenos mismos. Pertenecen al material de las funciones intelectuales. ¿Qué son las funciones intelectuales?: “Por funciones psíquicas (actos, estados, vivencias) denotamos el notar de las fenómenos y sus relaciones, la aprehensión conjunta de fenómenos en complejos, la formación de conceptos, la aprehensión y el juzgar, los movimientos afectivos, el deseo y la voluntad.”⁸

⁷ Die räumliche und zeitliche Verteilung der Sinneserscheinungen sind keinesfalls als blosse Verhältnisse zu definieren. Der Unterschied zwischen Rechts und Links, Jetzt und Vorhin ist für unser Bewusstsein ein absoluter. (4; 134).

⁸ Als psychische Funktionen (Akte, Zustände, Erlebnisse) bezeichnen wir das Bemerkens von Erscheinungen und ihre Verhältnissen, das Zusammenfassen von Erscheinungen zu Komplexen, die Begriffsbildung, das Auffassen und Urteilen, die Gemütsbewegungen, das Begehren und Wollen. (4-5; 134).

Teniendo en cuenta la V LU de Husserl, afirma que fenómenos y funciones forman una unidad real. Finalmente añade un tercer concepto cuya base la encuentra en von Ehrenfels y Husserl.

“Cada función, además de la función fundamental de la percepción, tiene un correlato [...] que von Ehrenfels denominó cualidad formal [Iribarne]. Se debe entender por esto lo que distingue una melodía, una figura espacial [...] pero que no son el resultado de una aprehensión conjunta por parte de la conciencia. Husserl habla en el mismo sentido de un momento de unidad (LU, II, 230, 274).”⁹

En relación con las formaciones que sí son el resultado de una operación del sujeto, Stumpf, con eco de Bolzano, especifica que por “colecciones” [Inbegriffe] entenderá a tales agrupaciones ligadas por la conjunción “y”. La colección es el correlato de la función de aprehensión conjunta. Las formas serán casos específicos de colecciones en las que se agregan las relaciones que combinan objetivamente a sus miembros.

Está comenzando a surgir una incipiente investigación sobre la filosofía de Stumpf que intenta aclarar varios puntos de su filosofía, entre los cuales no es menor la definición de “fenómenos”. Dado que su método de indagación forma parte de la psicología descriptiva, parecería no poder acceder a tales fenómenos por la introspección, en primer lugar, porque, de la misma manera que ocurre con cierta teoría de la percepción en Husserl, cada vez que me dirijo atentivamente a un entramado de sensaciones se transforman en objetos. Pero, por otra parte, parece distinguir entre contenido de sensación y sensación. ¿En qué consiste esta diferencia? En tercer lugar, la distinción parece provocar otra diferencia, entre contenido de sensación y objeto. Sin embargo esta diferencia parece bloqueada por la afirmación citada arriba donde Stumpf parece identificar contenido y objeto. Diré algo más sobre estas cuestiones abajo. Por ahora, entonces, con estas distinciones entre fenómenos, funciones psíquicas o mentales o intelectuales y formaciones (colecciones, estados de cosas), estamos provistos para acceder de modo general a lo que denominaré su filosofía de la ciencia.

⁹ Jede Funktion ausser der grundlegen des Wahrnehmens hat ein Korrelat [...] was v. Ehrenfels “Gestaltqualitäten” nannte. Darunter ist zu verstehen: das, was eine Melodie oder eine räumliche Figur [...] die aber vom Bewusstsein nicht zusammengefasst werden. Husserl spricht in demselben Sinne von Einheitsmomenten (Log. Unt. II, 230, 274). (28; 156).

3. Sobre la clasificación de las ciencias¹⁰

De modo cartesiano, pero no totalmente *a priori*, Stumpf adhiere a una concepción arquitectónica del sistema de conocimiento científico: “El filósofo que debe adoptar una perspectiva tan elevada como sea posible, considerará la arquitectónica del edificio de la ciencia a la luz de sus conceptos más generales a los cuales aspira su investigación”¹¹ Stumpf considera que no puede operar con un solo principio de clasificación, al mismo tiempo que no considera apropiado comenzar por el problema del método. Esta disposición parece provenir de su preferencia por las disciplinas empíricas, que operan con distintos métodos, y, en consecuencia, la unidad de la ciencia no estaría dada por el método (de las ciencias naturales o formales). La diferencia de los métodos se ajusta a la diferencia de los objetos de cada disciplina.

En un primer momento se basará en LU de Husserl para definir la noción de objeto, tal como lo expresa en nota, pero su concepción es harto diferente a la de su discípulo. Afirma Stumpf: “las fenómenos son el punto de partida, que necesariamente también son el material originario de las funciones intelectuales. Las relaciones se desarrollan progresivamente entre los fenómenos, las funciones psíquicas son también percibidas en tanto se llevan a cabo sobre las fenómenos. El pensamiento (comprendido como la totalidad de las funciones intelectuales) conduce a su vez a las formaciones [...] conceptos, colecciones y estados de cosas.”¹² Para Stumpf, objeto en sentido extenso de la palabra serán estas formaciones conceptuales. Y de una manera sorprendente para la fenomenología en general, en tanto recurre a Lipps y Descartes, afirmará: “Los objetos no surgen del acto de percibir o por la puesta en relieve de un fenómeno en un caos indiferenciado de impresiones, sino por la formación de conceptos.”¹³

¹⁰ Stumpf, C. *Zur Einteilung der Wissenschaften*. Aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaft; vom Jahre 1906, Berlin 1907. Verlag der königl. akademie der Wissenschaften.

¹¹ Der Philosoph, der seinen Standpunkt so hoch wie möglich nehmen soll, wird die Architektonik des Wissenschaftsgebäudes unter dem Lichte der allgemeinsten Begriffe sehen, auf die seine Untersuchungen hinauslaufen. (3; 169).

¹² Erscheinungen sind der Ausgangspunkt, sie sind notwendig auch das ursprüngliche Material intellektueller Funktionen. Allmählich werden Verhältnisse zwischen ihnen, es werden auch psychische Funktionen wahrgenommen, während sie sich an den Erscheinungen vollziehen. Das Denken (als Gesamtheit der intellektuellen Funktionen verstanden) führt weiter zu Gebilden in dem früher erläuterten Sinne: Begriffen, Inbegriffen, Sachverhalten. Was wir nun im weitesten Wortsinn einen Gegenstand nennen, über den wir denken und sprechen, ist jedesmal bereits ein Gebilde, und zwar ein begriffliches Gebilde.

¹³ Nicht also das Wahrnehmen, nicht das Herausheben einer Erscheinung aus dem Chaos ununterschiedener Eindrücke, sondern die Begriffsbildung ist es, durch die Gegenstände entstehen.

Un objeto, entonces, será lo que cae bajo un concepto general. Esta caracterización le permite afirmar que el pensamiento conceptual es objetivo. Finalmente, para terminar esta primera caracterización general y resumida, me permito citar otra parte del texto de Stumpf que también nos puede llamar la atención:

“La formación de conceptos [...] bajo la influencia de la experiencia cotidiana, pertenece a la prehistoria del pensamiento científico. La ciencia encuentra objetos de todo tipo ya [dados] y los transforma según puntos de vista cada vez más estrictos y consecuentes. En primer lugar se determina la clasificación de las ciencias de esta manera.”¹⁴

Si tenemos en cuenta lo expuesto hasta aquí, entonces sí que puede parecernos extraño que los contenidos de sensaciones sean considerados objetos, salvo que esos mismos contenidos caigan bajo conceptos, pero entonces ya no estaríamos refiriéndonos a contenidos de sensaciones, sino directamente a objetos.

Rollinger¹⁵ establece varios puntos críticos sobre estas conceptualizaciones de Stumpf, en particular sobre la distinción entre sensaciones, contenidos de sensaciones y objetos. Estas distinciones tienen que ver con las disputas en el interior de la escuela de Brentano sobre el carácter ontológico del objeto inmanente, la representación y el conocimiento, específicamente entre Twardowski, Husserl, Meinong, Stumpf y el mismo Brentano. En esta presentación no puedo detenerme en esta cuestión, pero me permito expresar lo siguiente. La polémica respecto de la posición de Stumpf parece remitir a su empirismo, en conjunción con su teoría innatista de la representación del espacio, conjunción que puede parecernos incompatible a la luz de las discusiones sobre empirismo e innatismo. Pero, si tenemos en cuenta lo que indiqué arriba en relación a su interés epistémico en investigaciones experimentales, se podría avanzar lo siguiente, como *hipótesis de trabajo*, y que quizás esté muy equivocada.

¹⁴ Die Bildung von Gegenständen in diesem Sinn unter dem Einfluß der alltäglichen Erfahrung gehört zur Vorgeschichte des wissenschaftlichen Denkens. Die Wissenschaft findet Gegenstände aller Art schon vor und bildet sie nach immer strenger und konsequenter durchgeführten Gesichtspunkten um. Dadurch in erster Linie bestimmt sich die Klassifikation der Wissenschaften.

¹⁵ Rollinger, R., “Stumpf on Phenomena and Phenomenology”, en Rollinger, R., *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and Others on Mind and Object*, Frankfurt / Paris / Lancaster / New Brunswick, Ontos Verlag, 2008, ps. 139-156, versión revisada de un artículo aparecido en *Brentano Studien* 9, 2000-2001, ps. 149-165.

Para Stumpf la ciencia opera con hipótesis y parece adoptar un empirismo realista que aceptaría que los objetos percibidos efectivamente responden causalmente a estímulos provenientes de causas ocultas, por una parte; pero, por otra parte, más contemporáneamente, exigiría que se partiera de la descripción de primera persona de dichos objetos percibidos efectivamente. De esta manera su realismo no parece ser un realismo científicista, en el que la ciencia nos acerca progresivamente a las causas ocultas, sino más bien, como lo ha denominado Fissette, un realismo crítico¹⁶. Si esta adscripción es plausible, entonces lo que estaría intentando aclarar Stumpf es la interrelación entre fisiología, psicología descriptiva, psicología genética y, ahora, fenomenología. Dicho resumidamente: adopta para lo que va a denominar fenomenología los efectos de los estímulos causales y de esta manera podría lograr combinar estos puntos de vista y disciplinas. Esta adopción no es sin embargo acrítica, ya que hemos visto que no opera con las explicaciones fisiológicas (sensaciones musculares, nervios centrales, etc.), sino con un término cargado filosóficamente como “contenidos de sensación”. También se puede adscribir este uso del término, como se ha hecho con Husserl, a la herencia del empirismo. Pero en Husserl el término sensación está desprovisto de todo sentido, mientras que en Stumpf parecería ya contar con un sentido, y en eso consistiría la diferencia entre “contenido de sensación” y “sensación”. Por este motivo me inclino más por mi reconstrucción en la que Stumpf reconstruye para su fenomenología el concepto de estímulo sensible de la fisiología explicativa, y por eso mismo es que tenemos acceso a ellos. Pero esta vez de modo indirecto y no inmediato. Claramente, si además forman una unidad real con las funciones psíquicas, la única manera de dar cuenta de tal distinción es por medio de su método de la variación entre fenómenos y funciones (el método de variación ya lo había establecido en 1873 y también se lo puede considerar como un antecedente de ciertos dispositivos de la metodología trascendental husserliana). Si esta interpretación es plausible, entonces quizás Stumpf no haya estado tan equivocado a plantear lo que Husserl en 1913 denominará “fenomenología hylética”.

En lo que sigue voy a exponer ciertos rasgos generales de las ciencias neutras que deben anteceder a toda ciencia natural y humana, en tanto todas parten de los fenómenos: la fenomenología, la eidología, y la teoría de las relaciones.

¹⁶ Cfr. Fissette, D. (ed.), *Stumpf, Carl; Renaissance de la Philosophie. Quatre Articles*, Paris, Vrin, 2007.



4. La fenomenología de Carl Stumpf

La disciplina neutra que se ocupa de las fenómenos indica leyes, pero “no leyes de sucesión (leyes causales) [...] sino leyes de estructura inmanentes.” Según Stumpf admiten en parte la aplicación de conceptos y operaciones matemáticas, pero sin embargo discute profundamente con los descubrimientos fisiológicos que pretendían reducir lo que provisoriamente denominaré dominio fenomenológico en sentido stumpfiano. Afirma Stumpf

“Por el momento, la fenomenología no es una ciencia independiente simplemente en relación a su objeto, sino también por casi todas las afirmaciones que se pueden hacer sobre el objeto: estas afirmaciones sólo se pueden fundamentar provisoriamente de manera directa sobre la observación del objeto”¹⁷

Me interesa indicar lo siguiente, por su relevancia contemporánea. Stumpf afirma inmediatamente a la cita anterior que:

“En esta perspectiva, la oferta está siempre del lado de la fenomenología, y la demanda, del lado de la fisiología. Hering ha insistido con razón que lo que debe venir en primer lugar en la teoría de los colores es el análisis y la descripción de los fenómenos, en tanto que la construcción de hipótesis sobre los procesos orgánicos que les corresponden deben venir después.”¹⁸

Cabe indicar que las leyes estructurales que constituyen el dominio de la fenomenología stumpfiana responden a las relaciones parte – todo.

¹⁷ Augenblicklich aber ist die Phänomenologie nicht bloß eine selbständige Wissenschaft bezüglich des Gegenstandes, sondern auch bezüglich fast aller Aussagen, die über den gegenständ gemacht werden können: sie können eben vorläufig nur direkt auf die Beobachtung des Gegenstandes begründet werden. (31; 196).

¹⁸ In dieser Hinsicht ist immer noch das Geben auf Seite der Phänomenologie und das Nehmen auf Seite der Physiologie. Hering hat mit Recht betont, daß das Erste in der Farbentheorie die Analyse und Beschreibung der Erscheinungen, das Zweite erst die Aufstellung von Hypothesen über die ihnen entsprechenden organischen Prozesse sein muß. (31; 196-197).

5. Eidología

A esta disciplina corresponde el análisis de las formaciones y de los correlatos objetivos de las funciones psíquicas. Es lo que Stumpf considera que corresponde a la lógica pura de Husserl. Pero esto parece un contrasentido, dado que, por una parte, Stumpf afirma que estas formaciones “encuentran su lugar en los contenidos específicos de las funciones psíquicas y sólo se pueden estudiar y describir en tanto que tales. No existen como una preparación inerte, como fósiles, sino en relación con un existente vivo animado.”¹⁹

Stumpf concederá que Husserl tiene razón en su crítica al psicologismo, pero genético, y no al descriptivo, dado que en las investigaciones penetrantes de Husserl “la descripción, la distinción, la clasificación de las vivencias de actos y el estudio de sus conexiones más finas atraviesan toda su obra”.²⁰

En relación a la nota de *Ideas I* con la que comencé esta presentación, ahora me permito citar la nota de Stumpf, respecto al uso y denotación del término fenomenología:

“Husserl prefiere la expresión ‘fenomenología de la experiencia interna’ (I, 212, II, 4 u. ö.) para la descripción pura y simple de las vivencias de actos, y usa también simplemente el término fenomenología para prevenirse de la confusión con la psicología genética cuya influencia en relación a los problemas lógicos fue sentida por él como dañina. Yo utilizo aquí la expresión fenomenología en otro sentido y quisiera conservar la expresión ‘psicología descriptiva’ para la descripción simple de las vivencias de actos, que es más apropiada a este fin porque, de hecho, el objeto, a saber, las funciones psíquicas elementales, es común a la psicología descriptiva y a la psicología genética, y porque este objeto común está en peligro de ser oscurecido por la elección de una expresión completamente diferente.”²¹

¹⁹ [...] die sich überall als spezifische Inhalte psychischer Funktionen finden und nur als solche untersucht und beschrieben werden können. Sie existieren nicht als tote Präparate, als Petrefakten, sondern in Verbände des lebendigen seelischen Dasein. (34; 199-200).

²⁰ Die Beschreibung, Unterscheidung, Klassifikation der »Akterlebnisse«, das Studium ihrer feinsten Zusammenhänge durchzieht sein ganzes Werk. (35; 200).

²¹ Husserl nennt die bloße Beschreibung der Akterlebnisse lieber “Phänomenologie der inneren Erfahrung” (I, 212, II, 4 u. O.), auch wohl Phänomenologie schlechtweg, um desto sicherer der Verwechslung mit der genetischen Psychologie, deren Einfluß er an sich selbst in Hinsicht logischer Probleme als verderblich empfunden, vorzubeugen. Den Ausdruck Phänomenologie gebrauche ich hier in anderem Sinne Und mochte “deskriptive Psychologie” für die bloße Beschreibung der Akterlebnisse auch darum für zweckmäßiger halten, weil doch in der Tat der Gegenstand für die descriptive und die genetische Psychologie gemeinschaftlich ist,

Para la teoría general de las formas, y en particular de las colecciones, Stumpf requiere la colaboración conjunta de investigaciones etnológicas e históricas, tarea que realizó en la etnomusicología.

La pregunta inmediata que surge acá es qué se apropió Stumpf de la teoría de la ciencia de *Prolegómenos* de las LU. En particular, parece claro que el malentendido con Husserl respecto del psicologismo implica no haber captado que en LU Husserl ontologiza a la psicología intencional descriptiva de Brentano. Las vivencias son instancias de objetos ideales, y por eso se pueden acceder a los mismos. Esta afirmación no aparece tan claramente, como muchas otras, en las LU, pero el ejemplo más claro es que la intención significativa al dirigirse a una cadena verbal gráfica o sonora logra producir una expresión significativa porque ella misma instancia al significado ideal. Esto en relación a Husserl. Pero también se podría defender a Stumpf, afirmando que en psicología del razonamiento se puede utilizar la fenomenología en tanto psicología descriptiva. Por ahora no diré nada más al respecto.

6. La teoría general de las relaciones

Las distintas disciplinas usan conceptos de relaciones específicos para su dominio de investigación. Pero estos conceptos se infieren de conceptos más originarios. ¿Cómo se forman estos conceptos simples de relaciones? Stumpf afirma que:

“En cuanto a los conceptos más generales y más simples de relación, la tarea que se impone es determinarlos completamente y mostrar su origen así como la legalidad interna a la que se combinan. Por `origen´entiendo los fenómenos, funciones o formaciones, en los que la percepción permite co-captar simultáneamente la relación en cuestión. Los fenómenos nos ofrecen así diferentes similitudes, incrementos, fusiones, relaciones entre partes en general; los estados de cosas ofrecen relaciones de dependencia lógica, entre otras, y las funciones psíquicas, relaciones de dependencia real [...] No se necesita nada más que la concentración de la conciencia sobre estos

nämlich die elementaren psychischen Funktionen, und weil diese Gemeinsamkeit durch die Wahl eines gänzlich verschiedenen Ausdruckes verdunkelt wird.



objetos para captar las relaciones concretas de este tipo y ganar de esta manera el fundamento del concepto de relación.”²²

Esta última cita indica claramente una metodología fenomenológica en sentido amplio que Stumpf está diseñando para su fenomenología. Notemos, una vez más, que su realismo se explicita en su concepción de que las relaciones están en los fenómenos y en las funciones mismas. Es la concepción de que la realidad se estructura por relaciones parte – todo, y analizarlas fenomenológicamente consiste en desplegar leyes de estructura, que luego se tendrán que correlacionar con las explicaciones causales. Parece adelantar el programa de naturalización de la fenomenología un siglo antes de que fuera concebible. Si esto es así, entonces la fenomenología empírica, como propedéutica para la naturalización, forma parte de la misma historia de la fenomenología en sentido amplio.

7. Conclusiones altamente provisionales y provisorias

En 1960 Spiegelberg presentaba de esta manera al filósofo que denominaba fundador de la fenomenología experimental: “No hay otro filósofo o psicólogo de estatura y posición comparables que haya sido tan importante para la difusión de la fenomenología en sentido amplio y para conectar la consideración fenomenológica con el uso científico.”²³ En 2008, Rollinger afirma:

“en tanto disciplina que tiene que ver con los fenómenos en sentido stumpfiano, que no cuenta ni con un método propio ni con la práctica de especialistas con un departamento universitario específico, la fenomenología stumpfiana puede parecer a primera vista

²² Im Hinblick auf jene allgemeinsten und einfachsten Relationsbegriffe entsteht nun die Aufgabe, sie vollständig zu bestimmen und ihren Ursprung wie die etwa daran geknüpfte innere Gesetzmäßigkeit nachzuweisen. Unter dem »Ursprung« sind diejenigen Erscheinungen oder Funktionen oder Gebilde zu verstehen, deren Wahrnehmung zugleich das jeweilige Verhältnis mitzuerfassen gestattet. So bieten uns die Erscheinungen vielfältige Ähnlichkeiten, Steigerungen, Verschmelzungen, Teilverhältnisse überhaupt, die Sachverhalte Verhältnisse logischer Abhängigkeit u.a., die psychischen Funktionen [...] Verhältnisse realer Abhängigkeit. Es ist nichts weiter als Konzentration des Bewußtseins auf diese Gegenstände erforderlich, um konkrete Verhältnisse der genannten Art zu erfassen und damit die Grundlage für die Verhältnisbegriffe zu gewinnen. (38; 203).

²³ Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vol., The Hague, Martinus Nijhoff, 1969 [1960]. Tomo I, 53.



más bien una empresa humilde, en particular comparada con las alturas y profundidades que Husserl presuntamente alcanzó por medio de la aplicación de su particular método. [...] Pero si solo consideramos algunos de los proyectos que los filósofos se han propuesto y que todavía no fueron cumplidos, la fenomenología stumpfiana podría convertirse en un área de investigación fructífera y, en consecuencia, de cierto valor para el futuro de la filosofía.”²⁴

La fenomenología empírica y experimental es un *factum* de la historia de la fenomenología. ¿Qué haremos con ella?

Bibliografía

- Fisette, Denis** (ed.) (2007): *Stumpf, Carl; Renaissance de la Philosophie. Quatre Articles*, Paris, Vrin.
- Husserl, Edmund** (2013/1913): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción General a la fenomenología pura*, traducción José Gaos, revisión Antonio Ziri3n, México, FCE.
- Rollinger, Robin** (2008): “Stumpf on Phenomena and Phenomenology”, en Rollinger, Robin, *Austrian Phenomenology. Brentano, Husserl, Meinong and Others on Mind and Object*, Frankfurt / Paris / Lancaster / New Brunswick, Ontos Verlag; versión revisada de un artículo aparecido en *Brentano Studien* 9, 2000-2001, ps. 149-165.
- , (1999): *Husserl’s Position in the School of Brentano*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers.
- Spiegelberg, Herbert** (1969/1960): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vol., The Hague, Martinus Nijhoff.
- Stumpf, Carl** (1907): “Zur Einteilung der Wissenschaften”, Aus den *Abhandlungen der k3nigl. preuss. Akademie der Wissenschaft*; vom Jahre 1906, Berlin. Verlag der k3nigl. akademie der Wissenschaften
- , (2011/1907): *Erscheinungen und psychische Funktionen*, editado por HenneGuy, L. F. y Fabre-Domergue, P.L.M., sin datos, [Berlin, K3nigl. Akademie der Wissenschaften]

²⁴ Rollinger, 2008, op.cit., 156.



Ecuación mujer = madre

Análisis basado en “La salud de los enfermos” y “La madre de Ernesto”

Laura Alejandra Barba

Barba.laura@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

Resumen

El siguiente trabajo es el resultado de los estudios realizados durante un seminario de posgrado dictado por Nora Dominguez: “Mujeres, género y literatura”. El objetivo que me propongo es analizar el concepto de madre en dos relatos estudiados durante dicho seminario, ellos son: “La madre de Ernesto” de Abelardo Castillo y “La salud de los enfermos” de Julio Cortázar.

Palabra clave: Literatura / género / filosofía.

Introducción

La finalidad del análisis de los cuentos: “La madre de Ernesto” de Abelardo Castillo y “La salud de los enfermos” de Julio Cortázar, es comparar el tratamiento de la *madre* como figura sobre la cual se focaliza en los relatos, y presentar diferencias y similitudes respecto de cómo se concibe la maternidad según el autor de cada cuento y las expectativas sociales respecto del rol de madre que se hacen visibles en cada historia, i.e.; la forma en que se inscriben en estos relatos esas figuras femeninas según cumplan o no con las prescripciones sobre la maternidad.

El título seleccionado para este escrito tiene como fin dejar en evidencia un supuesto del cual suele partirse a la hora de hablar de las mujeres. Siendo que se ha naturalizado la maternidad también se unificaron semánticamente los conceptos de mujer y de madre, garantizando “*la reversibilidad del sentido: madre significa mujer, y mujer significa madre*” (Gamba, 2009, pág. 212). Esta ecuación mujer=madre ha relegado históricamente a las mujeres al ámbito privado de las tareas domésticas y la crianza de sus hijos/as, quedando la femineidad ligada a la capacidad de engendrar y cuidar, se contribuyó a la subordinación de las mujeres.

Son estas construcciones socio-culturales, en torno a la idea de mujer=madre, las que se develan en los cuentos de ambos autores. A pesar de que las madres elegidas se encuentran en las antípodas, sea por negación o por afirmación del uso del término y por la descripción de sus cuerpos, revelan valores y construcciones similares respecto de la pregunta: ¿a qué llamamos madre?

La madre de Ernesto

El relato de Abelardo Castillo es atractivo para el estudio de la complejidad que ofrece la figura de *la madre*¹ dado que en él se presentan ciertas cualidades que socialmente no se esperan de ella; de *una madre*. La madre de Ernesto aparece como un texto pivote que hace visibles dos figuras controvertidas y nos plantea como paradoja la idea de prostituta o madre.

Para resumir brevemente la trama diremos que el relato cuenta la historia de tres jóvenes que se criaron en un pueblo. Al enterarse de que en el Alabama (club nocturno

¹ No escribo madre inocentemente sino que dejo entender que en los relatos subyace la idea de una esencia materna.

de la ruta) trabaja una prostituta, que es la madre de un amigo en común al cual no ven hace tiempo, deciden ir. Si bien van al prostíbulo la acción no se concreta, ésta se ve frustrada cuando la madre de Ernesto les pregunta por su hijo, y entonces todo erotismo se pierde.

En primer lugar puedo decir que el relato se focaliza en los sentimientos que experimentan los personajes frente a las circunstancias que están viviendo, el vínculo con su amigo y las expectativas en torno a la madre de su amigo. El narrador, que es parte del grupo, encuentra momentos para una mirada retrospectiva y recuerda lo que despertaba en ellos la “*morocha amplia*”.

Cuando describe sus emociones descubre la crueldad, lo prohibido, lo deseado, y lo expresa de este modo: “(...) *lo equívoco, lo inconfesable, lo monstruosamente atractivo de todo eso, era, tal vez, que se trataba de la madre de uno de nosotros*” (Castillo, S/D). Aquello que parecía ser el ritual de iniciación sexual de los adolescentes, pasa a ser, de alguna manera, algo que encierra en sí mismo una oscuridad despreciable. Sin embargo, hay un llamado a la reflexión sobre ese pasado que el autor introduce desde la irrupción del relato a partir de la referencia al presente: Hoy creo, dice en algún momento, que no hubiéramos pensado en ir, realmente, si se hubiera tratado de cualquier mujer y no de la madre de uno de nosotros. Esto fortalece esa idea de que había en la propuesta llevada a cabo por los tres amigos, algo de crueldad. Aparecen así, en una misma frase, el temor por lo que intentaban llevar a cabo -“*Daba un poco de miedo decirlo, pero, en secreto, ayudábamos a Julio a que nos convenciera*” (Castillo, S/D) - y lo inconfesable. Es decir que el personaje/narrador se debate entre el deseo de lo prohibido, y en algún punto hasta incestuoso, y la culpa o la traición al amigo. Al tiempo que la discusión se lleva adelante el lector presta especial atención a los sentimientos que se movilizan, lo cual da verdadera relevancia y profundidad al texto.

Como el narrador habla sobre los sentimientos más que sobre los hechos concretos, podemos decir que alude a cuestiones subjetivas, de lo cual puede inferirse la necesidad de un narrador autodiegético. Se trata de uno de los tres chicos que van al prostíbulo, estos son: Julio, Aníbal y el narrador, cuyo nombre se desconoce. Este cuenta su propia historia, se dirige a una segunda persona buscando la complicidad o participación del lector, de esto puede desprenderse que el lector pensado por el autor es un varón, i.e.; muestra o exhibe un mundo masculino en un lenguaje androcéntrico y familiar para varones heterosexuales.

En este punto conviene hacer un abordaje teórico, partir de la hipótesis de que Abelardo Castillo se dirige a un lector varón pone en evidencia ciertas cuestiones que se

presentan en el relato, como por ejemplo el uso de un lenguaje común entre el lector y el autor, este último supone que sus lectores comprenden su sentir y comparten la fantasía de atracción sexual de la adolescencia hacia la madre de algún amigo. Por ejemplo, cuando en una analepsis vuelve sobre el escote de la madre de Ernesto y alude a la mirada cómplice de sus amigos lo presenta como un lugar común entre varones. “(...) *todos nos acordábamos, de aquella tarde cuando ella estaba limpiando el piso, y era verano, y el escote se le separó del cuerpo, y nosotros nos habíamos codeado*” (Castillo, S/D)

Previamente recrea una confusión respecto de quién puede haber dicho lo que luego sabemos que dijo él. Compartiendo de este modo el sentimiento subjetivo y haciéndolo intersubjetivo. “*Yo dije algo acerca de las veces que habíamos jugado juntos: después me quedé pensando, y alguien, en voz alta, formuló exactamente lo que yo estaba pensando. Tal vez fui yo: –Se acuerdan cómo era...*” (Castillo, S/D). No importa mucho quien lo haya enunciado, todos ellos -o incluso el lector mismo- podrían haberlo dicho porque los sentimientos vividos, los pensamientos y los recuerdos se asemejan. De este modo, aparece como un plus la naturalidad del narrador y de lo vivido, esos laberintos que nos presenta el recuerdo de lo que fue lo acercan más aún al lector y favorece la identificación entre ambos.

En conclusión respecto de este primer análisis podemos afirmar que hemos descubierto, por un lado, un narrador/personaje que recuerda y por otro lado, un narrador que reflexiona sobre su pasado y nos ofrece una visión de las cosas desde su presente, tal vez desde la adultez. Hay una presentación de un mundo masculino y una crítica a ese mundo, como propio de la adolescencia y no de un hombre que puede reflexionar sobre sus acciones.

Logra la complicidad del lector y provoca un momento de introspección y análisis sobre lo ocurrido. Se crea un sentimiento de empatía, una identificación entre lector-narrador que gira en torno a un pasado que podría ser común. Esto nos permite pensar que se dirige a un universo de varones heterosexuales y para ellos describe los cuerpos femeninos.

Cuando se refiere a la madre de Ernesto, procura sacarla del lugar de madre desde lo lingüístico, en el siguiente diálogo se observa la negación de que la prostituta pueda considerarse “*madre*”, además de que aparece por primera vez una referencia a la “*chancha*” en relación a la actividad que esta ejerce, idea que aparecerá nuevamente hacia el final del relato.

“–Pero es la madre.

–La madre. ¿A qué llamás madre vos?: una chancha también pare chanchitos.

–Y se los come” (Castillo, S/D)

Vincula los conceptos: puerco y prostituta (aquella que no debe nombrarse *madre*). Cuando la describe desde el recuerdo de la niñez dice: no tenía nada de maternal, era *morocha y amplia*, palabra que se repite casi como una melodía durante todo el relato, *amplia* es una categoría que atraviesa toda la narración y que seguramente en el lenguaje entre el universo seleccionado tiene una connotación de tipo sexual. Siguiendo esta línea, cuando uno de los personajes va a decir: *la madre*, enmudece, aparece una pausa y dice “*la tupa*”, esto es observado por el narrador nuevamente y explicitado. Acto seguido habla de nuevo sobre la “*morena amplia*”.

Una vez que están en el Alabama aparece una “rubiecita” a quien describe con un movimiento de caderas y un intercambio de dichos indecentes. Luego, ya esperando en la puerta de la habitación sale “*el que estaba adentro*” y lo describe como un cerdito satisfecho, volviendo sobre la idea de lo puerco, lo chancho. Esta descripción podría asociarse éticamente a la vida feliz que en primer lugar rechaza Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea*, por tratarse de una vida conforme a los brutos que no hacen lo propio del hombre. O podríamos vincularlo a la ética utilitarista de Stuart Mill, este último afirma que “*es mejor ser un Sócrates que un cerdo satisfecho*” (Mill)

La mujer es exhibida a los ojos de un varón que puede ver a esa mujer en calidad de sumisión y objeto, preparada para entregarse y/o venderse. Perdiendo así su cualidad de madre, hay una separación de la ecuación que planteamos en términos de mujer=madre que parece ser la antípoda de mujer=prostituta. Mujer=prostituta sería proporcional a prostituta=no madre.

Agreguemos brevemente para finalizar con este cuento, que se trata de una mujer que además de ejercer la prostitución es una “madre abandonante”, ha renunciado a ocupar el lugar de madre quebrando la norma social o mandato social que garantiza que la madre debe permanecer al lado del hijo. Esto implica que desde las primeras líneas del relato ya ha perdido su lugar de madre. Generando una especie de oxímoron entre el título del cuento y el cuento en sí.

La salud de los enfermos

En el cuento de Cortázar: “La salud de los enfermos”, encontramos un narrador en tercera persona, omnisciente que al parecer forma parte de la familia. Se trata de una familia burguesa, de posición económica acomodada, puesto que tienen radio, televisor, teléfono, además la casa es grande y de dos pisos.

La trama principal gira en torno a la ausencia de Alejandro, el hijo menor, esta muerte se convierte en: “aquello que no se puede nombrar”, así que toda la familia participa colaborativamente de una ficción y la recrea para *mamá*.

La habitación de la madre se convierte en un hábitat especial, este ambiente está a resguardo del mundo exterior y del resto de la casa, allí sólo llegan las noticias propicias. Gran parte del relato transcurre dentro de esa habitación como centro de la narración.

Aparentemente *mamá* ignora lo que pasó con Alejandro, hasta que Cortázar nos da una pista y produce un quiebre en el relato. Le dicen a mamá que su hijo no va a poder volver a Buenos Aires dado que se quebró un tobillo, así se produce una ruptura relacionada con la actitud de *mamá*. Ella deja de interesarse por Alejandro, deja de nombrarlo, no le escribe, ni escucha las cartas inventadas.

A esta situación, ya compleja, se le suma la enfermedad y posterior muerte de Clelia, que también es ocultada. Inventan una nueva historia en la cual Clelia se encontraba en una quinta porque necesitaba cambiar de aire y su estancia le resulta tan propicia que la prolonga. Sólo al final del relato adquirimos la certeza de que *mamá* sabía todo lo que estaba pasando. La verdad se descubre a partir de estas palabras: “- *Qué buenos fueron conmigo -dijo mamá-. Todo ese trabajo que se tomaron. Para que no sufriera*” (Cortázar, 1994)

A diferencia de lo que ocurría en el cuento analizado previamente (“La madre de Ernesto”), vemos que *mamá* representa la esencia de la madre al punto que ni siquiera tiene un nombre propio, es *mamá* sin más porque es *La Madre*. Goza de todas las cualidades que se le pueden exigir por su condición de madre. En esta narración se cumple perfectamente la ecuación que propusimos como punto de partida, su lugar como mujer y madre es intercambiable y nombrarla implica resaltar su “*vocación ‘natural’*” (Beauvoir, 2005). Hay una identificación ontológica nominal.

Cortázar describe a *mamá* como una persona frágil, débil, sufrida, que necesita ser protegida por las personas que conforman su entorno familiar. Ella está en cama como si tuviera una enfermedad terminal, aunque los únicos datos que tenemos sobre su



enfermedad es que padece de presión alta y diabetes. A partir de la ausencia del padre se puede reconstruir la figura de una mujer que debió ser fuerte y cargar sobre sus espaldas la crianza de sus hijos/as.

Consideraciones finales

Subyace en ambos relatos la idea de que es natural que las mujeres deseen tener hijos, esto “pertenece a su esencia”. De algún modo las “completa” y además representa aquello que podría hacer a las mujeres felices. Por ende se pretende que la categoría de madre agote a la de mujer, como vimos en el último relato, de lo contrario, como sucede en el primer cuento, la mujer no merece llamarse madre, esto sucede sólo si ha hallado la felicidad en el nacimiento de su hijo y su maternidad.

No parece que en las narraciones se busque desarticular la carga teórica del concepto *madre*, ni que haya un intento de cuestionarlo. Sin embargo, dejan ver el complejo entramado de relaciones que subvierten el sentido del término y lo ponen en escena para molestar al lector, este es más claro en el cuento de Abelardo Castillo. Lo interpela y hace que se cuestione sobre el rol de la madre desde distintas perspectivas. ¿Es madre simplemente la que pare a sus hijos? ¿Es madre la que los cría y sufre por ellos? ¿Las madres deben estar recluidas en el ámbito doméstico? ¿Podemos pensar que una madre abandona a su hijo y seguir sosteniendo que el deseo de la maternidad se da por naturaleza? ¿La felicidad de las mujeres depende de que puedan llegar a ser madres?

La maternidad, como afirma Silvia Tubert, compromete tanto lo corporal, como lo psíquico, sea consciente o inconsciente, y no es exclusivamente ni cultural ni natural, está regida por relaciones contractuales y códigos simbólicos. Es una función construida como *natural y necesaria* por un orden *cultural y contingente*.

Nelly Richard argumenta a favor del giro “cultural” de la nueva crítica feminista como una orientación necesaria “*para incidir en las luchas por la significación que acompaña las transformaciones de la sociedad*” (Richard, 2009). Uno de los rasgos que convierte a la crítica feminista en crítica cultural el aporte para desmontar, dentro del discurso, a la “mujer” como signo. “*El análisis del discurso sustenta, hoy, la formulación de teorías antiesencialistas que examinan prácticas e identidades en el cruce entre lenguaje, hegemonía, representación, cultura, valor y poder*” (Richard, 2009). Este planteo aporta al análisis que hemos hecho la base teórica que sustenta las



ideas desarrolladas a lo largo de la presentación de ambas obras. El giro cultural visibiliza el discurso y los entramados de relaciones que sostienen estos esencialismos que representan en las narraciones: los ideales de una sociedad, de una cultura con sus valores y tradiciones construidas por un sistema de patriarcado funcional al poder de unos pocos varones.

Esta naturalización sobre el cuerpo de la mujer y su función en base a la distinción clasificada por el dualismo de género, que construye la maternidad por mandato cultural, genera de tal modo una impronta que produce la unificación de la categoría mujer/madre o la reversibilidad como ya dejamos en evidencia anteriormente.

Así, las mujeres por haber nacido mujeres y estar biológicamente dotadas con la posibilidad de dar a luz, aparecen en el discurso como poseyendo una esencia común, la de la maternidad y la felicidad asociada a ella. Quienes se salgan de este estereotipo transgreden la naturaleza femenina. En cambio, si apelamos a las diferencias entre las mujeres y somos conscientes de que estos modelos son construcciones socio-culturales, el discurso se ve modificado y en consecuencia las prácticas sociales se modifican.

Bibliografía

- Acosta, M. T.** (2012). *Política de maternidad durante el período peronista: quiebres y continuidades en las relaciones de género*. Quilmes.: UNQ.
- Beauvoir, S. d.** (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Berger, J.** (2000). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Castillo, A.** (S/D). La madre de Ernesto. En N. Domínguez, *El género y la sexualidad en la literatura argentina*.
- Cortazar, J.** (1994). Cuentos completos 1. En J. Cortazar, *Todos los fuegos el fuego* (págs. 524-536). Buenos Aires: Alfaguara.
- Femenías, S.** (2012). Taller de sensibilización sobre la exclusión de género y mecanismos de inferiorización . En M. (. Spadaro, & S. (comp) (Ed.), *Enseñar Filosofía, hoy* (págs. 171-189). La Plata: edulp.
- Ferguson, A.** (1999). ¿Qué son los estudios de la mujer y cuál es su futuro? *Hiparquia*, S/D.
- Gamba, B.** (. (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismo*. Buenos Aires: Biblos.



- Herrera, M. M.** (2010). Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones. En M. Femenías, & Cagnolati, *Simone de Beauvoir* (págs. 19-27). La Plata: Edulp.
- Laurentis, T. d.** (1996). La tecnología del género. *Mora*, 6-34.
- Mill, S.** (s.f.). ¿Qué es el utilitarismo? En *El utilitarismo* (pág. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/utilitarismo/2.html).
- Paterman, C.** (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos.
- Richard, N.** (2009). La crítica feminista como modelo de crítica cultural. *Debate Feminista*, 75-85.
- Spadaro, M.** (2012). Coeducar en filosofía: el paso necesario para una ciudadanía igualitaria. En M. Spadaro, *Enseñar filosofía, hoy* (págs. 137-148). La Plata: Edulp.



Identidad y Crisis

Reflexiones en torno a las nociones de mismidad e ipseidad

Teresa Barrionuevo

tbarrionuevo23@hotmail.com

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA)

Resumen

Argentina es un país cuya identidad preocupa cíclicamente a los argentinos, particularmente a los intelectuales. Su historia está marcada por crisis en las cuales se manifiesta lo velado: una incoincidencia entre lo que quisimos ser y lo que somos, una inautenticidad de nuestra manera de ser. El presente ensayo es una reflexión sobre esta incoincidencia de nuestro ser argentino en el contexto de parte de la historia reciente, usando los conceptos de *mismidad* e *ipseidad* que acuñara Paul Ricoeur para analizar la noción de identidad personal

Palabras clave: Argentina / identidad / crisis / mismidad / ipseidad.

Ricoeur considera en el concepto de identidad personal dos polos constitutivos. Uno de ellos es la *mismidad*, en el cual se distingue, en primer lugar, la identidad *numérica*: de una cosa que ocurre dos veces y en tanto la designamos con un nombre invariable, decimos que no son dos cosas diferentes sino "una sola y misma" cosa. Aquí identidad significa unicidad y le corresponde la operación de identificación como re-identificación de lo mismo, un conocimiento que es reconocimiento¹.

En segundo lugar, se encuentra la identidad *cualitativa*, la re- semejanza extrema: decimos de X e Y que llevan el mismo traje, dos vestimentas tan semejantes que es indiferente intercambiar una por otra; le corresponde pues la operación de sustitución sin pérdida semántica o de significación².

Si bien estos dos componentes de la identidad son irreductibles, no son ajenos el uno al otro. La re-identificación numérica puede tornarse dudosa o conflictiva en tanto la serie de ocurrencias de la misma cosa supone el tiempo. Se puede apelar entonces al criterio indirecto de re- semejanza extrema: diremos que incluso cuando una cosa haya ocurrido dos veces y haya intercambiado una *vestimenta* por otra, éstas son tan semejantes que sigue siendo *una y la misma*. Sin embargo, la fuerza de la duda es directamente proporcional al incremento de la distancia temporal entre una percepción actual y la representación en la memoria o recuerdo³.

Debido a esta falencia, es preciso recurrir a otro criterio, el cual revela el tercer componente de la identidad: la *continuidad ininterrumpida* entre el primero y el último estadio del desarrollo del que consideramos el mismo individuo: decimos de un hombre que es el mismo desde su niñez hasta su vejez. Este criterio funciona como anexo o sustituto del criterio de similitud. La demostración de la continuidad se apoya en el ordenamiento de la serie de cambios débiles que, tomados uno por uno, amenazan la re- semejanza sin destruirla. El tiempo, pues, opera como factor de desemejanza⁴.

Precisamente como no se conjura por completo esta amenaza para la identidad, se puede poner en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida, un principio de *permanencia en el tiempo*. Éste será el caso, por ejemplo, de la permanencia del código genético de un individuo biológico; lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio. La idea de estructura, opuesta a la de suceso, responde a este criterio de identidad - el más fuerte que se pueda proporcionar - la cual confirma el

¹ Ricoeur, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, París, Editions du Seuil, pág. 140 y s.

² *Ob. Cit.*, pág. 141

³ Resulta relevante para nosotros, por nuestra historia reciente, el ejemplo evocado por Ricoeur: sería el caso de las víctimas de los criminales de guerra, los cuales adoptan varios nombres o alias. Se puede apelar a testimonios oculares como equivalentes de la presentación pasada del acusado, pero con un gran margen de incertidumbre. *Ibidem*

⁴ *Ob. Cit.*, pág. 141 y s.

carácter relacional de la identidad⁵, relación entre partes o funciones de un mismo sistema que permanece en el tiempo.

El otro polo constitutivo de la identidad es la *ipseidad*, una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación del "sustrato" de la mismidad; una forma de permanencia en el tiempo que se relaciona con la pregunta *¿quién?* en tanto irreductible a toda pregunta *¿qué?*; una forma de permanencia en el tiempo como respuesta a la pregunta: *¿quién soy?*⁶

Para responder a ella, Ricoeur analiza dos términos: el *carácter* y la *palabra mantenida* (o promesa cumplida). En ambos reconocemos una permanencia de nosotros mismos.

El carácter es el conjunto de marcas distintivas que permiten re-identificar un individuo humano como siendo el mismo⁷. Tiene el status de la inmutabilidad, por su permanencia en el tiempo. Pero se trata de una inmutabilidad muy particular en tanto el carácter es una disposición adquirida. El carácter designa la unión de las disposiciones durables por las *que* se reconoce una persona⁸.

La disposición se vincula con el *hábito* tanto ya adquirido como adquiriéndose. De allí su significación temporal: el hábito da una historia al carácter; pero la sedimentación tiende a ocultar y limitar la innovación que la precedió en esa historia. La permanencia en el tiempo se interpreta en este punto como recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Sin embargo, no anula la diferencia: en tanto segunda naturaleza, mi carácter es mío, mí-mismo, *ipse*; mas cada hábito contraído deviene disposición durable, constituye un *rasgo* de carácter o signo distintivo *por el que* se reconoce a una persona, se la re-identifica como siendo la misma, *idem*⁹.

La disposición se relaciona asimismo con el conjunto de *identificaciones adquiridas* por las cuales lo *otro* entra en la composición de lo mismo. La identidad de una persona o de una comunidad está constituida en gran parte por estas identificaciones-*con* valores, ideas, héroes, *en* los cuales se reconocen. El reconocer-*en* (al modo en que vemos las acciones de otro, reconociéndonos en ellas) contribuye al identificar-*con* (y comprendemos que *con-partimos* una manera de ser). La identificación con los héroes manifiesta esta alteridad asumida, pero ella ya está latente en la identificación con los valores que ponen una causa por encima de la propia vida;

⁵ *Ob. Cit.*, pág. 142

⁶ *Ob. Cit.*, pág. 143

⁷ *Ob. Cit.*, pág. 144

⁸ *Ob. Cit.*, pág. 145 y s.

⁹ *Ob. Cit.*, pág. 146

un elemento de lealtad se incorpora al carácter y lo hace girar hacia la fidelidad y, en consecuencia, al *mantenimiento de sí*¹⁰.

Esto muestra que no se puede pensar el *ídem* de la persona sin el *ipse*, aún cuando la interiorización de la preferencia valorativa supuesta en aquella causa con la cual nos comprometemos (que define el aspecto ético del carácter, en el sentido del *ethos* aristotélico) anule el efecto inicial de alteridad y le dé el aspecto de sedimentación; por ende, que el *ipse* sea encubierto por el *ídem*¹¹.

Debido a la estabilidad que los hábitos y las identificaciones adquiridas prestan a las disposiciones, el carácter asegura la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo que definen la mismidad de una persona y, por esto, la designa emblemáticamente. El carácter es el "qué" del "quién". Se trata aquí del recubrimiento del ¿quién? por el ¿qué?, el cual desplaza la pregunta ¿quién soy yo? hacia la pregunta ¿qué soy yo? Sin embargo, este recubrimiento del *ipse* por el *ídem* no implica renunciar a la distinción, pues la dialéctica innovación-sedimentación sub-yacente al proceso de identificación, recuerda que el carácter tiene una historia *contraída*, en el doble sentido de esta palabra: abreviación y afección¹².

Abreviación de una historia en la que fuimos protagonistas eligiendo no completamente nuestro *ethos*, pero sí innovando con nuestra posición en él. No obstante, con el paso del tiempo, la sedimentación le da el aspecto de una afección. De ahí la posibilidad de una dimensión narrativa en el polo estable del carácter: lo que la sedimentación ha contraído, el relato puede re-desplegarlo. Precisamente, la tarea de una reflexión sobre la identidad narrativa será poner en la balanza los rasgos inmutables que la identidad debe al anclaje de la historia de una vida en un carácter y los que tienden a disociar el *ipse* del *ídem* en el carácter¹³.

Ahora bien, hay otro modelo de permanencia en el tiempo: la *palabra mantenida* en la fidelidad a la palabra dada. La palabra *mantenida* dice a la vez un *mantenimiento de sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino sólo en la del ¿quién? No se trata de qué disposiciones inclinan a una persona a mantener la palabra dada, sino de la fidelidad consciente a su palabra, de la coincidencia deliberada - y cada vez renovada - consigo mismo. He aquí la diferencia

¹⁰ *Ob. Cit.*, pág. 147

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ob. Cit.*, pág. 148

¹³ *Ibidem*. Esto adquiere gran relevancia cuando se considera la identidad de una comunidad en la cual la dialéctica entre sedimentación e innovación se transforma en *polémica*, tomada esta palabra en su fuerte sentido etimológico.

entre la perseverancia del carácter y la fidelidad a la palabra dada, entre la continuidad del primero y la constancia en la amistad¹⁴, por ejemplo.

En este contexto, el mantenimiento de la promesa parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: incluso cuando mi deseo cambiara, aun cuando yo cambiara de opinión o inclinación, "yo mantendría"; el yo se mantendría o sostendría a *sí mismo*. El sentido del mantenimiento de la palabra dada reside en la justificación propiamente ética de la promesa: no se puede evitar la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. *Ipseidad* y *mismidad* dejan de coincidir, al disolverse la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo. Aquí la polaridad de los dos modelos de permanencia en el tiempo abre un intervalo de sentidos¹⁵.

¿Cómo pensar nuestra identidad desde este modelo de comprensión? Podemos reconocer que en sus ocurrencias Argentina sigue siendo una y la misma y que incluso cuando modificara su *vestimenta* se podrían advertir los parches. Por debajo de los cambios políticos, conflictivos de un modo u otro, podemos reconocer a la misma Argentina, desde su nacimiento hasta hoy. Si bien los procesos históricos argentinos son cortos y rápidos, también se puede apelar al principio de permanencia en el tiempo para identificar cierta estructura.

Sólo por mencionar algunos aspectos, el autoritarismo se manifiesta en las actitudes y acciones públicas, transmitido por generaciones de dominadores y dominados. La corrupción opera sin demasiados obstáculos en todos los niveles de la vida pública. Los ciudadanos se dividen entre sus cómplices más o menos responsables y quienes la padecen en un espectro que va desde la apatía hasta el compromiso solidario casi quijotesco, pasando por aquellos que mantienen una línea de comportamiento éticamente respetable a título individual, contra la corriente general. ¿Se convirtieron tales características en rasgos del carácter argentino? ¿Se puede responder a la pregunta "qué es Argentina" con estos rasgos?

Es cierto que la repetición de semejantes acciones fue configurando una disposición difícil de modificar y la identificación con el modelo de la "viveza criolla" se ha internalizado al punto de no recordar cuándo fue una alteridad cuanto menos puesta en duda. Pero este encubrimiento de la *ipseidad* - en tanto innovación - por la *mismidad* - en tanto sedimentación - no puede ni debe hacernos olvidar que en algún momento de nuestra historia comunitaria y personal elegimos *qué* de lo otro se convertirá en *sí-*

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Es preciso buscar una mediación entre ellos. Ricoeur la ve en la identidad narrativa *Ob. Cit.*, pág. 149 y s.



mismo o *mí-mismo*. Y acá enraíza la dimensión ética del carácter: en la preferencia valorativa que nos hace responsables de qué es Argentina. ¿Es posible pensar en imprimirle otra dirección de sentido o significación al *qué* argentino? Lo cual nos lleva a plantear ¿*quiénes* somos los argentinos?

En general, tenemos la tendencia esquizoide a creer que los males en nuestro país son realizados por otros. Aquí no puedo dejar de pensar en lo que la gente mayor suele decir: "en mi época bastaba con dar la palabra para cerrar un trato; no hacían falta tantos papeles". No pretendo afirmar que antes no hubiera personas infieles a su palabra, es decir, a *sí mismos*. Pero no estaba tan generalizado el vaciamiento de la palabra espacio de sentido. La Babel no reside tanto en la mixtura a veces polémica entre las distintas culturas que nos constituyen. El desencuentro, la incomunicación, la improbabilidad fáctica de constituir una auténtica sociedad, ahora se vincula más con una falta de respeto a la significación de nuestras palabras.

No estoy a favor de un esclerosamiento de nuestra lengua, pero hoy se inventan palabras de vida efímera (un juego divertido que pronto se olvida) o se viola semánticamente a las ya existentes. Por otra parte, la cultura de la imagen abonada por los medios masivos de comunicación ha contribuido enormemente a una desconfianza en la palabra como re-presentación de lo real. En este contexto, no es extraño que los políticos o dirigentes puedan prometer mucho despreocupadamente pues ni siquiera registran que están empeñando algo suyo, a *sí mismos*. Ello constituye sólo un síntoma de una enfermedad mayor del resto de los miembros de la sociedad. Por eso, de alguna manera, esperamos que no cumplan con su palabra. Cuando el compromiso con los valores que debieran constituir nuestro *ethos* se da aisladamente, algo está distorsionando el tejido social.

Si nuestra identidad como pueblo -en cada caso, *yo*- es una cuestión recurrente, en mi opinión se debe a que no queremos hacernos cargo de nuestros compromiso con nosotros mismos y con la existencia en general. Preferimos permanecer en la infancia; ser adultos implica mucha responsabilidad: correr el riesgo de pensar y actuar por nosotros mismos. Esto supone también una negación de la historia de nuestro carácter: ¿cómo reconocermé a *mí-mismo* en lo pasado, si apenas soy un niño? ¿Cómo puedo ser infiel a *mí-mismo*, si quienes se comprometieron fueron otros? No quiero decir que cada uno de nosotros deba "pagar" por toda nuestra historia. Sin embargo, no podemos negar que nos constituye.

De todos modos, no es un problema nuevo. Hoy el encubrimiento de nuestra *ipseidad* por nuestra *mismidad*, cuando no una escisión entre ellas, se manifiesta como infidelidad a la palabra dada. En tiempos no tan lejanos, se mostró como el cómplice no

querer ver la violación de derechos inalienables de las personas. Pero cuando no me hago cargo de lo mío en tanto *mío*, siempre hay alguien que me lo recuerda. Algo análogo sucede con nuestro pueblo. Si no asumimos el riesgo de crecer, cuando alguien nos pregunte quiénes somos sólo podremos responder que no somos como los otros; pero en definitiva, no sabremos quiénes somos.

A comienzos del siglo XX, se decía que Argentina estaba condenada al éxito. Lo tenía todo para ser uno de los países más prósperos del mundo. Hoy se afirma que es un país donde se encuentran todas las desventajas del capitalismo y ninguna de sus ventajas. ¿Qué hicimos para llegar a este punto? ¿Por qué no supimos utilizar los abundantes recursos materiales y humanos disponibles para construir la sociedad que mentamos?

Cultural, y aun científicamente, seguimos produciendo a pesar de todas las dificultades. Sin embargo, gran parte de la población no tiene acceso a los bienes necesarios para la vida y se esclaviza en el hábito del asistencialismo. Mientras, un sector dueño del poder, una clase mayormente corrompida dirige los destinos de todos en función de sus propios intereses. Esto parece señalar una sociedad profundamente desagregada. Una sociedad de individuos, pero no de ciudadanos. Individuos que manejan distintos códigos de comunicación, poco traducibles entre ellos.

¿Cómo articular la dimensión individual con la social? No podemos continuar debatiendo por siempre la cuestión de nuestra identidad. Es preciso asumir nuestra responsabilidad ética -en cada caso, *yo mismo*- en la construcción de nuestro carácter personal y comunitario, la *ipseidad* en tanto innovación. Y que seamos fieles a nuestra palabra como personas y como sociedad, para preservar la institución del lenguaje y responder a la confianza que el otro deposita en nosotros, única manera de alcanzar un *sentido común*. Se trata de esa *ipseidad* irreductible al sustrato del carácter en tanto sedimentación, en términos de Ricoeur, en la medida en que supone la preocupación, el cuidado de *mí-mismo* o de *sí-mismo*. Entonces nuestra *mismidad* como sociedad no nos parecerá un *otro* extraño, al cual es necesario demoler para erigir en su lugar algo que no nos avergüence. Nuestra identidad será la consecuencia de la re-uniión entre *ipseidad* y *mismidad*. Seremos personas formando una sociedad.

Bibliografía

Ricoeur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, París, Editions du Seuil



Reflexiones en torno a la interculturalidad. El problema de la traducción

Daniela Barroso Lannutti y Zulma Yanet Contreras

la.patagonica@hotmail.com

Universidad Nacional del Comahue (Unco)

Resumen

Este trabajo tomará como suyo el problema de la traducción. De allí se extraerán algunas consecuencias que habilitarán el trazado de un camino de reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de una interculturalidad genuina: la pretendida traducción total no es más que una mera pretensión que no encuentra justificación, lo que no implica que las lenguas de las distintas culturas sean totalmente intraducibles sino que lo son parcialmente. Esta renuncia a la traducción perfecta habilita procesos interpretativos que redundan en la metamorfosis de los sujetos intérpretes que al interpretarse incluyen la otredad dentro de lo propio. ¿Y qué otra cosa podría ser la interculturalidad?

Palabras clave: Hermenéutica / Traducción / Interpretación

A los fines de iniciar un camino de reflexión en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de una interculturalidad genuina, nos proponemos analizar la propuesta de Manuel Hernández Iglesias en su texto “El tercer dogma. Interpretación, metáfora e inconmensurabilidad”. Allí, pondrá en tela de juicio la asociación entre dos tesis de gran influencia actual: el relativismo conceptual (la idea de que la verdad es relativa al marco conceptual de cada cultura o tradición), más específicamente su versión lingüística (el marco conceptual de cada cultura y tradición está determinado por el lenguaje) y la tesis de la inconmensurabilidad. Iglesias defenderá que la tesis de la inconmensurabilidad, en su versión moderada no implica relativismo ya que, desde dicha postura, se considera que los lenguajes de las diversas culturas o tradiciones no son totalmente intraducibles sino que parcialmente traducibles.

Si bien consideramos que el aporte de Iglesias es muy provechoso ya que muestra cómo la pretendida traducción total no es más que eso, una mera pretensión que no encuentra justificación, lo que no implica que los lenguajes de las distintas culturas sean totalmente intraducibles, sino que lo son parcialmente, consideramos necesario un análisis del fenómeno de la traducción que muestre sus implicancias en el orden práctico y ético para así poder extraer algunas consecuencias entorno al tema que nos moviliza: la interculturalidad.

Una posible vía de acceso a ello resulta del análisis del texto “Sobre la traducción” de Paul Ricoeur en el cual se plantea que si bien la traducción presenta dificultades a la hora de analizarla teóricamente, es un *factum lingüístico* innegable que trasciende la dicotomía especulativa traducibilidad versus intraducibilidad y se desenvuelve en la dialéctica de fidelidad-traición, cuyas implicancias éticas se manifiestan en la noción ricoeuriana de hospitalidad lingüística. Entonces la traducción, así entendida, pareciera acercarse al concepto de interpretación en Paul Ricoeur: aquella evidencia un doble juego entre la extrañeza de la propia lengua ante la lengua extranjera y la posibilidad de la “ampliación del horizonte de la propia lengua”; aquel se manifiesta en la dialéctica del distanciamiento y apropiación, lo cual conlleva una modificación del sujeto intérprete en la autocomprensión. De ser así podríamos hablar con propiedad de interculturalidad ya que consideramos que la misma no puede darse sin una modificación de los sujetos intérpretes.

Para iniciar este trabajo primeramente quisiéramos rastrear los orígenes del relativismo conceptual y de su vinculación con la noción fuerte de incomensurabilidad. La versión del relativismo conceptual que nos interesa, junto con Iglesias, es aquella que deriva de la crítica de algunos postulados semántico-epistemológicos del

empirismo lógico. Según ésta crítica, iniciada por Quine, el empirismo lógico se fundamenta en dos dogmas: la distinción tajante entre enunciados analíticos (verdaderos exclusivamente en virtud de las convenciones lingüísticas) y enunciados sintéticos (portadores de contenido empírico) y la posibilidad de analizar cada enunciado con contenido empírico en términos observacionales.

Quine se propone disolver estos dos dogmas adoptando una perspectiva holista según la cual nuestros enunciados acerca del mundo externo no se presentan aisladamente a los procesos de verificación empírica, sino que lo hacen como cuerpo total: no hay enunciados que tengan significado de manera aislada sino que el significado depende de la teoría como un todo. Este rechazo a la noción tradicional de significado se evidencia en la tesis quinená de la *indeterminación de la traducción* y la *inescrutabilidad de la referencia*, basada en la *hipótesis del traductor radical* según la cual la información disponible para éste, es decir, la observación del comportamiento verbal de los hablantes nativos, es compatible con distintos manuales de traducción a su vez incompatibles entre sí, cada uno de los cuales tendrá sus modos singulares de referir, por lo cual la referencia será relativa a cada manual. Esta inescrutabilidad de la referencia, a su vez, tiene para Quine como corolario la relatividad ontológica, la idea de que, en palabras suyas, “la referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas”.

De este modo, el abandono de las dicotomías teórico/observacional y analítico/sintético desemboca en lo que Davidson ha denominado el “tercer dogma del empirismo”, la idea de que lo que llamamos realidad es el producto de dos ingredientes, el contenido (la realidad o los datos de la experiencia) y el esquema conceptual que lo organiza; un esquema conceptual que viene dado por la red de predicados y el aparato de individuación (identidad, numerales, pronombres, etc.), en última instancia inescrutable, del lenguaje desde el cual describimos el mundo e interpretamos a los otros hablantes. Este dogma implica relativismo conceptual, es decir, la tesis de que “la realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un sistema puede no hacerlo en el otro” (Davidson 1974a, 183). Este es el núcleo de otra tesis característica de la “nueva” filosofía de la ciencia: *la inconmensurabilidad de las teorías*, es decir, la idea de que en tiempos de revolución científica las dificultades para lograr acuerdos entre teorías alternativas proviene de la ausencia de una comunicación eficaz derivada del hecho de que sus lenguajes son intraducibles.

La crítica de Davidson al tercer dogma del empirismo y a las diversas formas de relativismo basadas en él toma como paradigma su versión lingüística, que identifica

los esquemas conceptuales con conjuntos de lenguajes no intertraducibles. La estrategia del argumento es demostrar que no es posible concebir un lenguaje no traducible al propio o, más exactamente, que un intérprete no podría reconocer como lenguaje nada que no fuera capaz de traducir al suyo. Por lo tanto, la interpretación implica traducción. Esto significa negar radicalmente toda forma de inconmensurabilidad defendiendo el *principio de traducibilidad*, es decir, la tesis de que la traducibilidad a un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad.

Como dijimos anteriormente, Iglesias, al igual que Davidson, pretende rechazar toda forma de relativismo pero a diferencia de éste último lo hará defendiendo una versión moderada de la inconmensurabilidad. Por ello argumentará, contra la propuesta de Davidson, que la interpretación sin traducción es un fenómeno ubicuo esencialmente presente en la propia adquisición del lenguaje y en la evolución de las lenguas, por lo que el principio de traducibilidad es incompatible con el hecho mismo del desarrollo del lenguaje, tanto a nivel ontogenético como filogenético. En el caso de la ontogenia, el niño que aprende una primera lengua, no posee ninguna lengua previa a la que traducir las expresiones nuevas que aprende. Si sólo se puede comprender aquello que se puede traducir, no sería posible aprender una primera lengua. Otro ejemplo de inconmensurabilidad ontogenética es el que refiere a la iniciación en cualquier disciplina, lo cual implica la adquisición de su lenguaje y éste no es traducible al lenguaje lego. En el caso de la filogenia, las lenguas al evolucionar aumentan su capacidad expresiva, es decir, permiten comunicar contenidos inefables en estadios anteriores; si sólo pudiésemos comprender las emisiones que podemos traducir a nuestro lenguaje previo, sería imposible extender la capacidad expresiva de nuestro lenguaje ya que toda nueva expresión sería redundante o necesaria sólo como abreviatura.

Iglesias mostrará que el problema fundamental de la postura de Davidson, así como el de la mayoría de los críticos de la inconmensurabilidad que la asocian al relativismo, es que no han sabido distinguir interpretación y traducción, lo que los ha llevado a suponer que las teorías inconmensurables al ser intraducibles son incomparables racionalmente.

Incluso, muchos inconmensurabilistas, inmersos en la anterior confusión, han intentado desligarse de las consecuencias relativistas proponiendo un concepto de inconmensurabilidad que no implique intraducibilidad. Pero la identificación entre inconmensurabilidad e intraducibilidad en Kuhn es innegable, ya que tiene en sus formulaciones iniciales un componente semántico que pasa a ser central en sus

postulaciones posteriores al definir inconmensurabilidad como intraducibilidad parcial. El problema de estas posturas, por lo tanto, es que debilitan la propia tesis.

Todo esto implica suponer que la traducibilidad es condición necesaria de interpretabilidad. En ausencia de dicho supuesto, la inconmensurabilidad en tanto intraducibilidad deja de implicar relativismo y, el rechazo de la intraducibilidad en nombre del antirrelativismo pierde su justificación. Para refutar el relativismo conceptual, no es necesario sostener que todos los lenguajes son intertraducibles, basta con la tesis más débil de que todo lenguaje es, en principio, aprendible: no es lo mismo decir que sólo podemos reconocer como actividades propiamente comunicativas las emisiones de expresiones que podamos en principio llegar a comprender, que afirmar que sólo podemos hacerlo con aquellas para las cuales podamos encontrar equivalentes en nuestro idioma previo, es decir, sólo aquellas que podamos traducir.

La interpretabilidad es un criterio de lingüisticidad. La inconmensurabilidad entendida como intraducibilidad local sólo puede considerarse relativista si se admite que todo lenguaje o teoría aprendible tiene que ser traducible a nuestro lenguaje de partida. Esto no es así pues interpretación se distingue de traducción. Aquella exige la aplicación del principio de caridad, que implica la idea de que cada opinión, creencia o práctica, por más inconmensurable que sea, no puede entenderse aisladamente, sino que adquiere su sentido sólo como parte de un conjunto de creencias y prácticas globalmente coherente y racional (o no más incoherente o irracional que las nuestras).

Falta otro paso, pues podría ocurrir que, aunque el Principio de Interpretabilidad fuese suficiente para criticar el tercer dogma, la interpretabilidad sí implique de todos modos traducibilidad. Ya hablamos de los casos en los que la interpretación no implica traducción (aprendizaje de la propia lengua y evolución de la lengua). Pero ¿qué sucede cuando pretendemos aprender o comprender una segunda lengua? Si interpretar es traducir deberíamos contar con un metalenguaje que nos permitiera en cada caso encontrar las equivalencias de un lenguaje natural al otro. Si el intérprete conoce el metalenguaje, el lenguaje objeto es traducible al suyo, en caso contrario, no sería posible la traducción. Pero en la práctica nadie cuenta con un metalenguaje, es decir, con un lenguaje universal que funcione como un ordenador capaz de verter el contenido de un lenguaje a otro, sin embargo la bilingüisticidad es un hecho innegable.

Según Iglesias en estos casos, es decir, en el del aprendizaje de una segunda lengua, en las primeras fases de su estudio el mecanismo de traducción es el básico, más no en sus fases ulteriores ya que en determinado momento ciertos contenidos se vuelven



inexpresables en nuestra lengua y es allí donde se evidencia con mayor fuerza el principio de caridad.

En coincidencia con la anterior idea de Iglesias, Paul Ricoeur, en su texto “Sobre la traducción” sostendrá que el problema del acto de traducir puede ser analizado en dos sentidos: la traducción en el sentido estricto de transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra, o en sentido amplio como sinónimo de interpretación dentro de una misma comunidad lingüística. En el primer sentido Ricoeur reconoce dos hechos innegables, en primer lugar la universalidad del lenguaje (“todos los hombres hablan”) y en segundo lugar, la pluralidad y diversidad de lenguas y el hecho de que los hombres hablan lenguas diferentes y pueden aprender y practicar otras distintas de la suya, esto es, el hecho innegable de la traducción.

Esto, según Ricoeur, suscitó una reflexión teórica que desembocó en la alternativa *traducibilidad versus intraducibilidad*:

O bien la diversidad de lenguas expresa una heterogeneidad radical y, en tal caso, la traducción sería teóricamente imposible (a priori las lenguas son intraducibles); o bien, la traducción, tomada como un hecho, se explica por un fondo común que la hace posible; pero, en este caso, debe poderse bien encontrar el fondo común, y es la pista de la lengua originaria, o bien reconstruirlo lógicamente, y esta es la pista de lengua universal¹.

En los dos casos de traducibilidad entonces, deberíamos contar con una lengua absoluta y perfecta, que nos enfrentaría a dos problemas: por una parte, supondría una homología total entre signo y cosa (lenguaje y mundo) sin ningún tipo de arbitrariedad, lo cual constituye o bien una tautología o bien una pretensión imposible de verificar en ausencia de un inventario exhaustivo de todas las lenguas habladas; por otra parte, no es posible establecer un criterio que nos permita derivar de esa lengua presuntamente perfecta las lenguas naturales con todas sus peculiaridades.

Es por esto que Ricoeur abandona la alternativa teórica *traducibilidad versus intraducibilidad* para analizar el hecho de la traducción según la alternativa práctica *fidelidad versus traición*. Desde ésta última, traducir implica servir a dos amos, al extranjero en su extrañeza y al lector en su deseo de apropiación. Esta alternativa

¹ Ricoeur, P., Sobre la traducción. Cap. II: El paradigma de la traducción. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005. Pág. 13

adquiere caracteres freudianos, hablar de trabajo de traducción es hablar de trabajo de duelo:

Trabajo de traducción conquistado frente a resistencias íntimas motivadas por el miedo e incluso, por el odio al extranjero, que se percibe como una amenaza para nuestra propia identidad lingüística. Pero, a un tiempo, trabajo de duelo en la medida en que fuerza a renunciar al ideal mismo de la traducción perfecta.²

Según Ricoeur este abandono de la traducción perfecta, permite abolir la voluntad de dominio de una lengua sobre otra y aceptar la diversidad. Justamente es aquí donde la traducción adquiere un carácter ético, en palabras de Ricoeur:

Acercar el lector al autor, acercar el autor al lector, aún a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que me gusta llamar la *hospitalidad lingüística*.³

Este proceso de traducción implica la extrañeza de la propia lengua ante la lengua extranjera y la posibilidad de la “ampliación del horizonte de la propia lengua”. Esto es así, pues, la renuncia a la traducción perfecta implica la toma de conciencia de las particularidades de la propia lengua: las lenguas naturales, vivas, a diferencia de la presunta lengua perfecta, admiten como características suyas el fenómeno del malentendido y el de la comprensión errónea: dada la polisemia de las palabras, la ambigüedad de las frases, la plurivocidad de los textos, existe la multiplicidad de interpretaciones. Es más, no sólo podemos decir lo mismo con otras palabras sino también decir una cosa distinta a lo que es, es decir, mentir.

El segundo sentido de traducción, el de interpretación dentro de la propia comunidad lingüística, implica la misma alternativa práctica que el sentido anterior de traducción (transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra) pues, la comprensión siempre exige al menos dos interlocutores, que si bien en este caso no son del todo distantes, son siempre otros, extranjeros próximos. Entre varios es como definimos, reformulamos, explicamos, buscamos decir lo mismo de otra manera, y esto es también lo que hace el traductor de una lengua extranjera.

Para referirnos a la antes mencionada posibilidad de la “ampliación del horizonte de la propia lengua” queremos rescatar el concepto de interpretación desarrollado en el

² Ibid., Pág. 19.

³ Ibid., Pág. 20.

texto de Ricoeur “Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido”, ya que allí es donde encontramos una posible vía de acceso a los primeros esbozos de una propuesta de interculturalidad genuina, al menos en lo que a la diversidad de lenguas refiere.

En dicha obra Ricoeur se interesa particularmente en la interpretación de textos, ya que es en el fenómeno de la textualidad donde el problema de la libertad de interpretación adquiere su mayor alcance siendo que en el discurso escrito advienen cambios en el proceso de comunicación que redundan en la autonomía semántica del texto. Esta libertad encuentra sus límites en el concepto mismo de interpretación, en tanto ésta es la dialéctica de la comprensión y la explicación: en principio la comprensión será una conjetura, es decir, una ingenua captación del sentido del texto en su totalidad, luego se convertirá en apropiación, esto es, un modo complejo de comprensión apoyada por procedimientos explicativos, los cuales nos permiten validar nuestras conjeturas. En la lectura el derecho del lector y del texto convergen en una lucha cultural que se expresa en la dialéctica del distanciamiento y la apropiación: gracias a la lectura el sentido del texto es rescatado de la separación del distanciamiento y reubicado en una nueva proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio, esto es la autocomprensión. La interpretación por lo tanto es distanciamiento productivo.

En palabras de Ricoeur:

No se trata de un sujeto lector que proyecte el a priori de su autocomprensión en el texto y lo recoja en la lectura, sino que, la interpretación es el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo [...] Si el ego precede al texto, el yo se construye en él en el acto de lectura.⁴

Finalmente, en relación al problema de la traducción, podemos rechazar la idea de traducibilidad total pues para que dicha pretensión fuera posible deberíamos admitir la existencia de un metalenguaje o, lo que es lo mismo, de una lengua perfecta y absoluta, lo cual como hemos visto, es injustificable. A su vez también debemos rechazar la idea de una intraducibilidad total pues, gracias al principio de interpretabilidad, fundando en el principio de caridad, tomamos conciencia de que todas las lenguas son, en principio, comprensibles.

⁴ Ricoeur, P., Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI, Pág. 106

Podemos pues, aceptar la traducibilidad parcial o, en términos de Iglesias, la inconmensurabilidad en su sentido moderado y con ello rechazar el relativismo conceptual. Este rechazo, no implica, como muchos creen, el abandono del relativismo cultural entendido como sinónimo de anti-etnocentrismo ya que de considerarlo así habría dos grandes confusiones: una de ellas sería considerar que la caridad en la interpretación es un asunto de elección, cuando en realidad es ineludible. Si la interpretación que optimiza el acuerdo fuera etnocéntrica, entonces toda interpretación sería necesariamente etnocéntrica. Sin caridad no hay interpretación posible; la otra confusión, derivada de la anterior, consiste en considerar que la caridad es más necesaria para dar cuenta de las coincidencias que de las diferencias. Pero el objetivo de la interpretación no es el acuerdo, sino la comprensión, el acuerdo o desacuerdo advienen posteriormente.

Por lo tanto lo que está en juego no es la aceptación o no de la diversidad cultural humana: si no es sobre la base de ciertos acuerdos básicos no podemos dar cuenta de las diferencias de creencias, intereses, deseos o gustos. La caridad no es incompatible con el reconocimiento de las diferencias, es condición de posibilidad de su comprensión e incluso de su percepción. De hecho el principio de caridad implica la idea de que cada opinión de los científicos o pensadores del pasado, o cada creencia o práctica de los miembros de otras sociedades, no puede entenderse aisladamente, sino que adquiere su sentido sólo como parte de un conjunto de creencias y prácticas globalmente coherente y racional (o no más incoherente o irracional que las nuestras).

Las consecuencias hasta aquí desarrolladas coinciden con la propuesta de Ricoeur, de hecho postula el abandono de la idea de la traducibilidad total por los mismos motivos que Iglesias y, aunque no lo plantea explícitamente, podríamos afirmar que abraza la traducibilidad parcial en consonancia con la aceptación del relativismo cultural, entendido en el sentido antes mencionado. De hecho en palabras suyas:

Abandonar el sueño de la traducción perfecta sigue siendo la confesión de la diferencia imposible de borrar entre lo propio y lo foráneo. Queda la prueba del extranjero.⁵

Llegados a este punto podemos hablar de la aceptación de la diversidad cultural e incluso de multiculturalidad. Pero dichos conceptos, al menos según nuestros criterios,

⁵ Ricoeur, P., Sobre la traducción. Cap. II: El paradigma de la traducción. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005. Pág. 20



no se identifican con el concepto de interculturalidad que es el que nos convoca en este encuentro. Consideramos que para comenzar a pensar en un concepto de interculturalidad fructífero deberíamos admitir como condición suya la modificación de los sujetos intérpretes, si se quiere hacer justicia al prefijo Inter. Hemos encontrado una posible vía de acceso a ello en las consecuencias prácticas y éticas del concepto de traducción en Paul Ricoeur y fundamentalmente en su concepto de interpretación. Como hemos visto, la interpretación entendida como la doble dialéctica, la de la comprensión y la explicación y la del distanciamiento y la apropiación implica la autocomprensión, entendida ésta no cómo la proyección de mis propias visiones del mundo, lo que implicaría una reducción de lo otro a lo propio, sino en el sentido de modificación o metamorfosis de los sujetos intérpretes, lo que implica incluir la otredad dentro de lo propio. ¿Y qué otra cosa podría ser la interculturalidad?

Bibliografía

Hernández Iglesias, M. El tercer dogma: Interpretación, metáfora e inconmensurabilidad. Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.

Ricoeur, P. Sobre la traducción. Cap. II: El paradigma de la traducción. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.

----- . Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo XXI.



Los modos de apertura del ser-en-el-mundo y el habitar poético

Mateo Belgrano

belgranomateo@gmail.com

UCA - UNSAM

Resumen

Este trabajo propone una lectura de *Ser y tiempo* desde el segundo Heidegger. Se intentará encontrar precedentes del habitar poético, que sostiene dicho autor al final su pensamiento, en su primera gran obra. Para lograr esto, rastrearemos las continuidades y discontinuidades entre el “estar-en” y los modos de apertura (comprensión, disposición afectiva y discurso) tratados en *Ser y tiempo* y los caracteres del habitar poético. En un primer momento el trabajo se centrará en *Ser y tiempo* para luego tratar el habitar fundamentalmente desde el cambio de concepción del lenguaje en el pensamiento heideggeriano.

Palabras clave: poesía / apertura / habitar / Dasein

1. Introducción.

Para Heidegger lo que llama Husserl “el mundo de la vida” es el lugar primigenio del que debe partir su reflexión filosófica. El problema fundamental es como dejar que este “mundo de la vida” aparezca tal cual es. Es decir, la ciencia, y también muchas formas de filosofía, cuando quieren pensar la vida su mismo pensamiento los lleva abstraerse de ésta. ¿Cómo hacer justicia teóricamente al hecho de la vida?

Heidegger no habla de “mundo de la vida” sino de un concepto que podríamos decir que es análogo: “facticidad” [*Faktizität*]. Este término se refiere a la realidad primaria de la experiencia fáctica de la vida. Esto no refiere a una conceptualización de la vida, sino que, como dice Escudero, “consiste precisamente en elaborar conceptos capaces de aprehender el fenómeno de la vida en su modos fácticos de existencia” (Escudero, 2009: 89). Lo que hará Heidegger es explicitar la estructura ontológica en que consiste estos modos fácticos de existencia. El Dasein es un ser-en-el-mundo y lo que intentará dilucidar, entre otras cosas, como éste se abre al mundo.

2. La estructura del estar-en

A lo largo de *Ser y tiempo* Heidegger intentó dilucidar la constitución fundamental del Dasein, el fenómeno unitario “estar-en-el-mundo”. Hasta el capítulo quinto de la primera sección, en el cual nos centraremos en este trabajo, la caracterización de este estar-en-el-mundo se focalizo en la estructura de la mundaneidad y en el quién que está en el mundo (el Dasein). Recordemos que para Heidegger el mundo no es ni un marco de posibilidad del ente ni un conjunto de cosas, sino que es una trama de significaciones. Ahora bien, ¿qué significa el “estar-en” del “estar-en-el-mundo”? La pregunta por la estructura del estar-en implica las posibilidades y los modos de ser del Dasein. Por eso no podemos entender el estar-en como el estar-ahí-dentro de una cosa en otra. El estar-en del estar-en-el-mundo del Dasein no es igual al estar del libro dentro del maletín o del agua dentro del vaso. El estar-en nada tiene que ver con el estar dentro de los objetos externos, es decir, ocupando un espacio

«in» [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. (...) El vocablo alemán «bin» [«soy»] se relaciona con la preposición «bei» [«en», «en medio de», «junto a»]; «*ich bin*» [«yo

soy»] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. «Ser», como infinitivo de «yo soy», es decir, como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo.* (Heidegger, 2012: 75-76)

Que el Dasein no sea “dentro” del mundo, no quiere decir que niegue su espacialidad, sino que sostiene que el Dasein tiene un modo peculiar de estar en el espacio, “habitar en” o “estar familiarizado con”. No hay que interpretar al Dasein como un ente aislado que luego se relaciona con el mundo. Es decir, no es que tenemos el mundo por un lado y el Dasein por otro y éste “está-en” el primero. Muchos menos debe pensarse la relación entre Dasein y mundo como entre dos entes que están-ahí, un sujeto y un objeto. Su estar-en es un modo originario de ser del Dasein, lo que llama Heidegger un existencial, es decir que es una forma constitutiva del Dasein, no puede ser sin el mundo. Pero, ¿qué significa que el estar-en se entienda como “estar familiarizado con” o “habitar en”? El estar-en es fundamentalmente la apertura del Dasein. “Estar familiarizado” remite a un conocimiento vital de las cosas y no a un conocimiento teórico de ellas. El ser del Dasein consiste en la apertura del horizonte del mundo. En éste el Dasein se mueve familiarmente, como uno se mueve en la casa en que habita. El habitar supone una familiaridad, o en otras palabras, un tener presente las cosas. El hombre es el que habita la casa y está familiarizado con los espacios y los muebles que lo rodean. Pero nunca podríamos decir que el mobiliario habita la casa. Así, el Dasein no es el que está dentro sino que habita.

3. La disposición afectiva, comprender y discurso.

¿Cuáles serán, entonces, los modos de apertura del estar-en como tal? ¿Cómo se hace patente esta apertura? Los entes intramundanos comparecen en un mundo ya abierto. Es decir que los entes nos significan desde un determinado horizonte o trasfondo. A partir de la disposición afectiva y el comprender se nos abren los entes. A su vez, ambos están determinados por el discurso, que es una determinación cooriginaria del comprender y de la disposición afectiva.

Befindlichkeit refiere al estado afectivo en el que se encuentra el Dasein, lo que Rivera traduce como “disposición afectiva”. Heidegger deja claro que a lo que alude

ontológicamente con disposición afectiva, es con lo que ópticamente¹ nos referimos como temple anímico (sensibilidad de una época, el estado de ánimo de una situación o de un individuo, etc.). Ahora bien, es preciso aclarar que Heidegger no pretende en el párrafo 29 hacer un abordaje psicológico de los afectos, sino más bien abordar la disposición afectiva como un existencial fundamental. El Dasein siempre está anímicamente templado y esto determina su modo de abrirse al mundo (alegre, triste, de mal humor) y por esto mismo, las disposiciones afectivas no son ontológicamente indiferentes. Manifiestan “el tono” del estar-ahí. En cuanto está-en-el-mundo tiene cierta comprensión de una totalidad de significados. Pero las cosas, para el Dasein, no están provistas nada más de una carga significativa “teórica”, sino que también tienen una carga emotiva. Es imprescindible aclarar que estos estados de ánimo no vienen de una interioridad psíquica que luego sirve como colorante del exterior. Es un modo de apertura cooriginario del Dasein y en este sentido podemos decir que es una nota estructural del Dasein. La *Beifindlichkeit* provee el trasfondo en la cual distintos eventos o cosas nos afectan. Si vivo constantemente asustado, las cosas se me presentan como amenazantes. Así como un día nublado nos presenta un mundo sombrío, cuando estoy triste el mundo se torna gris.

Así como la disposición afectiva es un modo originario de apertura del Dasein, así lo es también el comprender (*Verstehen*). Por comprensión no debemos entender el captar o inteligir algo mediante una facultad. No es concebir algo intelectualmente. Heidegger entiende por comprender la apertura constitutiva de la existencia, que es previa al conocimiento, ya sea sensible o intelectual. En última instancia, la comprensión está dando cuenta de una teoría de la significación. Es en el sentido donde se funda la comprensibilidad de algo, aunque este sentido no se explicita. Las cosas con las que me relaciono en el día a día las experimento como significativas². Cuando uno sabe manejar un auto está presuponiendo un montón de significaciones sin hacerlas explícitas. Todo lo que yo hago automáticamente presupone un sentido: apretar el acelerador, enderezar el volante, pasar de cambio. Todo esto que hago sin una reflexión previa, lo estoy comprendiendo, es decir supongo un entramado de significaciones que no se hacen explícitas temáticamente. Lo comprendido, o podríamos decir, lo precomprendido, es lo que me permite desenvolverme de manera práctica.

¹ Cuando habla del punto de vista del ente, fáctico y contingente, es el punto de vista óptico. Ontológico se refiere al punto de vista del ser, *a priori* y constitutivo.

² Para Xolocotzi Yáñez comprender es fundamentalmente estar-familiarizado. Esto nos retrotrae a lo ya dicho en el punto 2. Estar-familiarizado implica que lo que me rodea, mi entorno, me significa. Esto mismo es la comprensión, la familiaridad como el modo originario en el que vivo, no conociendo teóricamente las cosas sino tratándolas. (Cf. Xolocotzi Yáñez, 2004: 149)

El tercer modo de apertura mencionado era el discurso. Esto quiere decir que el discurso refiere a la forma en que se articula una situación. Por la comprensión, la disposición afectiva el “Ahí” se abre y su aperturidad o revelabilidad es articulada por el discurso. ¿Cómo se daría esto? Digamos, por el momento, que el discurso (*Rede*³) es la articulación de lo comprendido templado afectivamente. El discurso es el decir de lo ya abierto por el encontrarse y el comprender. Es preciso aclarar que discurso no equivale a lenguaje, como sistema de signos por el que nos comunicamos. Lenguaje es una manifestación óptica de *Rede*, que es su fundamento ontológico-existencial. El discurso se manifiesta en palabras, gestos y signos que son lo que entendemos por lenguaje.⁴

El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y el enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable están siempre provistas de sentido. (Heidegger, 2012: 179)

El discurso es el tercer momento estructural de la apertura, presupone que hay un sentido que se dispone a estar articulado⁵. La comprensibilidad, o inteligibilidad, siempre ha estado articulada, incluso antes de que una interpretación se apropie de ésta. El discurso, al articular el sentido, articula lo comprensible, que posibilita que algo se muestre como algo. Así, por ejemplo, si las cosas no son un ser en sí sino un ser-para, el discurso explicita esta trama significativa, que es cambiante y que presupone una relación con el ente. Articular es estructurar un conjunto de significaciones, unificar u ordenar. A lo que articula el habla lo denominamos el todo de significaciones. Cuando se produce la articulación del sentido surgen las significaciones, que no son todavía lenguaje, sino significaciones prácticas. Por ejemplo, si uso un martillo para martillar

³ La raíz latina de *Rede*, *reor*, carga consigo la idea de articulación.

⁴ El lenguaje es la manifestación intramundana del discurso. Al ser el habla la articulación de significaciones del Dasein, está arrojado a lo óptico del mundo. *Rede* pasa a ser ópticamente *Sprache*. No es que las palabras se proveen de significaciones, sino que, a las significaciones prácticas, articuladas por el discurso, “le brotan las palabras”⁴. Para Heidegger el lenguaje es la expresión fonética de las significaciones prácticas, la exteriorización del discurso. El lenguaje no es un fenómeno originario, sino un derivado del discurso. “Tal como la comprensión primordial no es cognitiva pero posibilita la cognición, el decir [el discurso] en el sentido ontológico no es lingüístico pero nos da algo para señalar y de lo cual hablar, y así posibilita el lenguaje” (Dreyfus, 2003: 237).

⁵ Rivera utiliza el término “discurso”. Discurrir es pasar de un momento a otro y luego a otro. El discurso es anterior a la interpretación y el enunciado porque la comprensión está articulada en el discurrir.

clavos estoy articulando una significación, pero si lo uso luego para sacar clavos, estoy articulando otra articulación (y no necesariamente estas articulaciones son nombradas por el lenguaje).

4. El habitar poético

Habitar es donde hallamos morada, donde podemos alojarnos. Esto lo trata en *Construir, habitar, pensar* y en «*Poéticamente habita el hombre*». Habitar no es cobijarse en un edificio o en una casa. Al habitar sólo llega el hombre por el construir. Con esto no nos referimos meramente a la construcción de puentes y autopistas. Construir en alemán se dice *bauen*, que viene de *buan* que significa permanecer, residir, habitar. Construir originariamente quiere decir entonces habitar. ¿Qué entendemos por habitar? La raíz *buan* tiene otro derivado que es *bin* (*ich bin*, “yo soy”). “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” (Heidegger, 1994: 129). El hombre es *habitando*. Habitar es permanecer y permanece el que está satisfecho, el que está en paz. Y paz significa libre de daño y amenaza, dejar ser Habitar es cuidar, dejar a buen recaudo, dejar que algo sea en su esencia.

Un desarrollar que significa dejar las cosas en su esencia supondría un desarrollo mucho más amplio de lo que permite esta exposición. Diremos solamente que las cosas son sobre la tierra, y, a la vez, bajo el cielo. Al mismo tiempo están entre los hombres y permanecen ante los dioses. Esto es lo que llama la cuadratura (*Geviert*), el lugar donde aparece el ser, entre cielo y tierra, divinos y mortales. Por tanto, habitar es cuidar esta cuadratura, porque las cosas residen en su esencia en la cuadratura.

A partir de lo que es conocido como el giro, la concepción del lenguaje varía un poco. ¿Qué significa que habitamos poéticamente? Lo poético no refiere al género literario, a composiciones literarias. No se trata de vivir leyendo poemas. Lo poético se refiere al ámbito donde la cosa comparece, se muestra, donde se da la verdad. La verdad para Heidegger es desocultamiento. En el lenguaje la cosa se abre, éste desoculta o muestra. En general interpretamos el lenguaje como una herramienta que nos permite expresarnos. “El hombre se comporta como si fuera *él* el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es *éste* el que es y ha sido siempre el señor del hombre” (Heidegger, 1994: 128). Pero el lenguaje nombra lo ente y a partir de esto se nos abre. No es que primer conocemos los hechos de manera aislada y luego le adjudicamos un nombre. Nuestra comprensión de los hechos siempre está mediada por el lenguaje. En

este sentido dice Heidegger que el “habla habla”, porque carga con un sentido, una carga semántica, que el hombre, cuando habla, se apropia. Lo desocultado se lleva a la palabra y se manifiesta. Frente a éste el hombre se encuentra pasivo. Es decir que el hombre no usa el lenguaje, sino que es receptor del lenguaje. Cuando uno se apropia del lenguaje se apropia de un lenguaje ajeno. En “Hölderlin y la esencia de la poesía” Heidegger retoma una frase de Hölderlin que habla de que el lenguaje es el más peligroso de los bienes. Su peligro radica en que le ha dado al hombre el lenguaje para que atestigüe lo que es. El lenguaje no es un instrumento para comunicar, sino para dejar que el ser mismo se desoculte, se haga presente. En el lenguaje se juega el destino del ser, por eso su peligro. “En él [en el lenguaje] puede tomar la palabra tanto lo más puro y lo más escondido como lo confuso y vulgar” (Heidegger, 2009: 41).

En este sentido va a afirmar Heidegger, tomando la frase de un poema de Hölderlin, que «...poéticamente habita el hombre...». Esto suena muy romántico, podría aplicársele a la vida de los poetas y los artistas, pero del hombre de todos los días, del oficinista, del comerciante, ¿en qué sentido decimos que habita poéticamente? En este sentido. No hay que entender lo poético como mera literatura, como un entretenimiento ocioso, o como si lo poético fuera un adorno del habitar, como si embelleciera las paredes de la morada de la existencia, sino en el sentido que se da la apertura del ser, se manifiesta el ente, como ya dijimos. “Lo que permanece lo instauran los poetas”, es otra frase que retoma de Hölderlin. Es decir, lo que permanece es lo que el poeta nombra y en el nombrar lo ente se nos manifiesta. Pero, reitero: no es que nombramos un hecho aislado, sino que es una invocación, el poeta llama lo ente a la palabra, a la manifestabilidad, por primera vez. Es habitar en la apertura, o, en el sentido de desocultamiento, habitar en la verdad.

El verso completo de Hölderlin reza así: «Lleno de méritos, sin embargo, poéticamente habita el hombre en esta tierra». Parece que Hölderlin se ataja a la interpretación de que lo “poético” arranca los hombres de esta tierra, los hace volar hacia reinos de fantasía alejándolos de la realidad. “Éste no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella para abandonarla y flotar sobre ella. El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar” (Heidegger, 1994: 167). Podemos decir que la poesía pone al hombre en su lugar y lo pone en cercanía con las cosas, habitar poéticamente es el estar de la existencia en su fundamento.



Bibliografía

Dreyfus, Hubert L. (2003): *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos.

Escudero, Jesús Adrián (2009): *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder.09, p. 89.

Heidegger, Martin (1994): *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

——— (2009): *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.

——— (2012): *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta.

Xolocotzi Yáñez, Ángel (2004): *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdéz.



La matriz filosófico-política luego de la Revolución Científica: una relectura de Arendt

Fernando Beresñak

beresnakerfernando@hotmail.com

Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y del IIGG (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires)

Resumen

La ponencia objeto de este resumen tiene el propósito de retomar y vincular los lineamientos señalados por Hannah Arendt referidos a las consecuencias filosófico-políticas de la Revolución Científica. Esto, para examinar el estatuto y la posibilidad de realizar una acción política en un mundo que, según la autora, se encuentra concebido y signado por el discurso científico.

Palabras claves: Arendt / Revolución Científica / Acción Política



I.

El presente trabajo tiene el propósito de retomar y vincular los lineamientos señalados por Hannah Arendt referidos a las consecuencias filosófico-políticas de la Revolución Científica. Esto, para examinar el estatuto y la posibilidad de realizar una acción política en un mundo que, según la autora, se encuentra concebido y signado por el discurso científico.

En esa dirección, es preciso decir que la preocupación central y manifiesta de Arendt consistía en la dificultad contemporánea para otorgar significado al accionar humano, una vez que “la ‘desoladora contingencia’ de lo particular”¹ nos supo alcanzar al verse desbaratada la legitimidad de lo universal. Según nuestra lectura, el parecer de Arendt sobre la cuestión surgía de considerar que eso aconteció una vez que el discurso científico que lo enarbolaba como su bandera y la solidaria racionalidad que la acompañaba comenzaron a mostrar sus falsas o fallidas promesas.

Asimismo, sus estudios posteriores al texto de 1948, *Los orígenes del totalitarismo*, detectan en el desarrollo científico natural e histórico moderno, y en la crisis de ese modelo, un problema potenciado –aunque no gestado– por la Revolución Científica: el problema político de la significatividad de la acción y el estatuto de la condición humana, del sujeto. En otros términos, se podría firmar que el problema de Arendt fue evaluar las posibilidades de la política no sólo a la luz de los resultados de *Los orígenes del totalitarismo*² o de los de *Eichman en Jerusalem*³ (con relación al problemático vínculo entre el pensar, la reflexión y la política en una sociedad cada vez más automatizada por un modelo científico que se despliega sobre el campo social y somete al pensamiento a servirlo), sino también y sobre todo a la luz de las implicancias que sobre el sujeto y el tiempo histórico tuvo la Revolución Científica, y del modo en que todo ello repercutió en el mundo político al entrar en crisis a inicios del siglo XX.

¹ Arendt, Hannah (2008): “Historia e inmortalidad” en *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Buenos Aires, Editorial Paidós, p. 72.

² Véase: Arendt, Hannah (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial.

³ Véase: Arendt, Hannah (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.



II.

Ahora bien, en sus trabajos realizados a partir de la década de 1950, y con el objetivo de hacer posible una nueva política, especialmente en un texto un tanto olvidado, como lo es *Historia e inmortalidad*, Arendt ha planteado la imperiosa necesidad de elucidar y sistematizar los momentos previos a la crisis contemporánea relativa a la dificultad de otorgar significatividad a las acciones humanas luego de que se desarticularan los vínculos que se habían tejido luego de la Revolución Científica entre las nociones de tiempo histórico, acción, sujeto político y la lógica del orden sociopolítico.⁴ Según ella, este tejido pretendidamente liberador era la respuesta que el sujeto moderno, poco a poco, había podido construir en el espacio universal que la Revolución Científica y sus desarrollos posteriores habían declarado como poco atentos a la subjetividad y a la potencialidad política humana.

Arendt pudo detectar que el tiempo histórico ético-político habría estado también influido por la noción temporal científica de un proceso lineal universal que había permitido englobar, y así comprender, los acontecimientos del mundo físico.⁵ Dado el éxito del modelo espacial y temporal de la Revolución Científica, autores como Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel se habrían visto llevados a cuestionar el modo de fundamentar los resultados de la evidencia científica (pues ellos pretendían hacerlo filosóficamente).

Es en este sentido que, según Arendt –y aquí compartimos en gran parte su lectura–, la noción de proceso que toma el modelo del tiempo histórico político posterior a la Revolución Científica no sólo no se alejaba de la temporalidad propuesta en la legislación universal dictada para comprender el mundo físico, sino que se asentaba en ella.⁶ Es en este punto crucial que el problema del vínculo entre tiempo y espacio se entrecruza con las investigaciones arendtianas sobre la posibilidad de un verdadero accionar político.⁷ Esto, a pesar de que consideramos que la autora no hizo suficiente hincapié en la relevancia del modo en que estos autores han configurado el espacio.

⁴ Cfr. Arendt, Hannah (2008): "Historia e inmortalidad", *op. cit.*; Arendt, Hannah (1983): *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona–Buenos–México, Editorial Paidós.

⁵ Cfr. Arendt, Hannah (2008): "Historia e inmortalidad", *op. cit.*; y Arendt, Hannah (1983): *La condición humana*, *op. cit.*

⁶ Cfr. Arendt, Hannah (2008): "Historia e inmortalidad", *op. cit.*

⁷ Cfr. Arendt, Hannah (Fall 2007): "The Conquest of Space and the Stature of Man" en *The New Atlantis*, Nro. 18, pp. 43-55.



III.

Por otro lado, en el mismísimo prólogo a *La condición humana* se señala que el libro fue escrito como respuesta a la Revolución Científica y tecnológica de la Edad Moderna, pero también como respuesta a la crisis contemporánea de dicho modelo en el Mundo Moderno, la cual nos habría dejado perplejos y aparentemente sin la posibilidad de llevar adelante una acción verdaderamente política. Allí dice: “la situación creada por las ciencias es de gran significación política”⁸; y, luego, que el advenimiento de la automatización y la eliminación del discurso, observables en la invitación a “ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico”⁹, es el mayor problema político contemporáneo.

De hecho, *La vida del espíritu* es el último intento arendtiano por renovar o alterar el modo de pensar luego de las implicancias de la Revolución Científica; allí dice: “Con el surgimiento de la edad moderna, el pensamiento se convirtió sobre todo en el siervo de la ciencia, del conocimiento organizado”¹⁰. De esa manera, Arendt intentaba rescatar un campo relativamente autónomo para el pensamiento (político), independientemente de la matriz de los saberes científicos, aunque tomando en cuenta sus implicancias, y que a su vez mantuviera con la acción política una relación mediada.¹¹

Es esta la apuesta política de la autora que pretendemos rescatar para, en un futuro, continuar profundizando su análisis y así estar en condiciones de evaluar las consecuencias de los lineamientos trazados por ella en la matriz filosófico-política luego de la Revolución Científica. Esto nos será de especial utilidad para permitirnos reflexionar con la debida prudencia sobre el estatuto y la posibilidad de la acción política moderna y contemporánea.

⁸ Arendt, Hannah (1983): *La condición humana*, op. cit., p. 16.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Editorial Paidós, p. 33.

¹¹ Arendt, Hannah (2008): “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Buenos Aires, Editorial Paidós.



Bibliografía

- Arendt, Hannah** (2008): “Historia e inmortalidad” y “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial.
- (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, traducción de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.
- (1983): *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona–Buenos–México, Editorial Paidós.
- (Fall 2007): “The Conquest of Space and the Stature of Man” en *The New Atlantis*, Nro. 18, pp. 43-55.
- (2002): *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Editorial Paidós.



Acontecimiento modernista y posmemoria. Algunas reflexiones sobre “Guerra aérea y literatura” de W. G. Sebald

Gilda Bevilacqua
gildasbevilacqua@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En el ensayo “Guerra aérea y literatura”, el escritor alemán W. G. Sebald plantea que la existencia de “algunos textos pertinentes” en la literatura alemana de posguerra “no guarda proporción con las experiencias colectivas extremas de aquella época” (1999: 71). Indagaremos en esta cuestión a la luz de las nociones teóricas de “acontecimiento modernista” de Hayden White y de “posmemoria” de Marianne Hirsch, autores que trabajaron, ampliamente, en torno a los modos de abordaje y representación de eventos históricos extremos del siglo XX, tales como la destrucción de casi todas las ciudades alemanas referida por Sebald.

Palabras clave: acontecimiento modernista / posmemoria / Sebald



Introducción

En el año 1999, el escritor alemán W. G. Sebald publicó *Guerra aérea y literatura*, un ensayo donde plantea una serie de cuestiones que quiero retomar y pensar en este trabajo a la luz de las nociones teóricas de “acontecimiento modernista” de Hayden White y de “posmemoria” de Marianne Hirsch. Allí, Sebald sostiene que la literatura referida a los bombardeos aliados de Alemania en la Segunda Guerra Mundial, tanto cuantitativa como cualitativamente, no guarda proporción con las experiencias colectivas extremas de aquella época. La destrucción se reflejó como un silencio en estas obras y en otros discursos, desde las conversaciones familiares hasta la historia escrita (Sebald, 1999: 71-72).

Hirsch llama posmemoria a “la respuesta de la segunda generación al trauma de la primera” (2001: 8; traducción propia), y la ve como “una estructura de transmisión inter y trans-generacional del conocimiento y experiencia traumáticos” (2008: 106; traducción propia). Sebald pertenece a esta segunda generación, ya que según nos dice: “nacido en mayo de 1944, en una aldea de los Alpes de Allgäu, soy uno de los que casi no se vieron afectados por la catástrofe que se produjo entonces en el Reich alemán. El que esa catástrofe, sin embargo, dejó rastros en mi memoria es lo que intenté mostrar mediante pasajes bastante largos tomados de mis propios trabajos literarios” (Sebald, 2010: 3). Como veremos, las obras de Sebald forman parte destacada del “trabajo cultural posmemorial” de la primera década de nuestro siglo (Hirsch, 2008: 117,119).

A su vez, Sebald concibe los eventos de la Segunda Guerra de un modo similar al que los ha conceptualizado White, es decir, como acontecimientos de un nuevo tipo, propios del siglo XX, cuyo carácter traumático, radical y original puso en cuestionamiento los modos decimonónicos de entender y estudiar el pasado y que, por ello, “no se prestan a ser interpretados por medio de la narrativización” (White, 2010: 154) y requieren otras formas para su representación, en sintonía con el estilo literario modernista, cuyos principales rasgos formales podemos apreciar a lo largo de toda la obra literaria de Sebald: por ejemplo, la desaparición del autor en tanto que narrador; la disolución de todo punto de vista exterior a la novela; el predominio de un tono vacilante, interrogador e inquisitivo; el empleo de técnicas tales como “discurso vivido”, “flujo de conciencia”, “monólogo interno”; la disolución de la trama; y el uso de nuevas técnicas para la representación de la experiencia del tiempo y la temporalidad (White, 2003, 2010).

El diagnóstico crítico realizado por Sebald en *Guerra aérea...* también sugiere la necesidad de representaciones que den cuenta de aquellas experiencias colectivas



extremas, las cuales, entiendo, pueden ser un campo fértil para el desarrollo del trabajo posmemorial. Pero, ¿de qué modo podemos inscribir al autor mismo en este trabajo? ¿Qué vínculos podemos establecer entre la obra literaria de Sebald y las nociones de evento modernista y posmemoria? Para abordar estas cuestiones, analizaré brevemente las últimas tres obras de Sebald: *Los anillos de Saturno* (1995), *Guerra aérea y literatura* (1999) y *Austerlitz* (2001); y mencionaré algunos de sus principales vínculos temáticos y autobiográficos, en los que percibo distintas figuras del trabajo posmemorial.

De Los anillos de Saturno a Guerra aérea...

Los anillos de Saturno está compuesto por 10 capítulos-episodios, en los que el narrador relata distintos momentos del viaje que emprendió a pie, en agosto de 1992, por el condado inglés de Suffolk “con la esperanza de poder huir del vacío que se estaba propagando en mí después de haber concluido un trabajo importante”, un trabajo que, entiendo, refiere a la investigación, proceso de escritura y publicación de su libro anterior, *Los emigrados* (1992); y continúa diciendo que, en la época posterior a este *nuevo viaje*, lo mantuvo ocupado “tanto el recuerdo de la bella libertad de movimiento como también el del horror paralizante que varias veces me asaltó contemplando las huellas de la destrucción que, incluso en esta apartada comarca, retrocedían a un pasado remoto”, y que un año después del comienzo de este viaje fue ingresado “en un estado próximo a la inmovilidad absoluta, en el hospital de Norwich, (...) donde después, al menos de pensamiento, comencé a escribir estas páginas” (2008: 11-12). Luego, el narrador sintetiza la forma de su viaje, del que no se sabe realmente si empezó antes o después de los recuerdos e historias que lo habitan. ¿Qué tienen en común los puntos que el narrador visita, anclados en una geografía, pero dispersos y distintos en sus formas a lo largo del tiempo? ¿O es que el tiempo está anclado y el movimiento es externo a él y a la geografía misma? ¿Qué movimiento es? ¿El movimiento peregrinatorio y concéntrico de un alemán que nació en 1944 y vivió más de 30 años en Inglaterra, desde donde salieron los aviones que destruyeron la mayor parte de las principales ciudades de su tierra natal, la que en su nombre, la gran Alemania, asesinó a millones de personas? Es el movimiento de aquél que no está en ningún lado. Un caminar y descubrir que la destrucción no es solo alemana, ni tiene una sola y privativa forma: es la de la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra, la guerra aérea, el genocidio, la del thatcherismo, la del tráfico de esclavos, la Guerra del



Opio, del Imperialismo, la cuestión irlandesa, etc. O descubrir que quizás es una sola con diferentes manifestaciones. En cada capítulo-episodio, el narrador comienza relatando hacia dónde se dirige su viaje, el que abre y a la vez termina en la rememoración de un recuerdo o de una historia que incluye y excede ese “lugar”. Está así “el lugar” (físico-territorial) y están, como yuxtapuestos, “los lugares” (las imágenes de aquel lugar que varían constantemente según el relato y el punto de vista de quién las construye). Cada capítulo-episodio no termina, se reactualiza en el siguiente. Entonces cada lugar tiene o dispara un recuerdo, tiene un fragmento, una parte de ese movimiento circular que es la vida y la muerte, el estar despierto y dormido, el estar pensando y sintiendo, representando y experimentando, el estar en el estar escribiendo. Porque cada lugar tiene una de las caras de la destrucción que parece conllevar, en la historia de la humanidad, ese propio movimiento. Por ejemplo, en el capítulo II hay una referencia explícita a la guerra aérea en la voz del personaje de un jardinero inglés, William Hazel, que el narrador se cruza fortuitamente en su paseo por el castillo de Somerleyton. Hazel, cuando se entera de dónde procede el narrador, le cuenta cómo, allí, desde su puesto de trabajo, veía pasar los aviones aliados que, desde los sesenta y siete campos de aviación instalados en *East Anglia*, iban a bombardear en masa las ciudades alemanas más importantes y que, a partir de entonces, empezó a investigar todo lo que pudo sobre aquel evento que lo había impresionado. Hazel también le cuenta que en la posguerra viajó a Alemania y aprendió alemán porque quería profundizar su investigación leyendo informes de los propios alemanes, y que encontró, para su asombro, que “la búsqueda de tales informes transcurría sin resultado. Nadie parecía haber escrito o recordar algo de aquel tiempo. E incluso cuando se le preguntaba a la gente, en privado, era como si todo se hubiese borrado de sus cabezas” (Sebald, 2008: 50).

Estas descripciones son similares a varios pasajes de *Guerra aérea...*, donde ya en la primera página Sebald enumera las cifras y los datos de la destrucción y plantea que lo que significaban realmente todos esos datos no lo sabemos, que “aquella aniquilación hasta entonces sin precedente en la historia pasó a los anales de la nueva nación que se reconstruía sólo en forma de vagas generalizaciones y parece haber dejado únicamente un rastro de dolor en la conciencia colectiva; quedó excluida en gran parte de la experiencia retrospectiva de los afectados” (Sebald, 2010: 10). Y en el siguiente enunciado, ya explícita su hipótesis explicativa y diagnóstico-estado de la cuestión:

“El reverso de esa apatía fue la declaración de un nuevo comienzo, el indiscutible heroísmo con que se abordaron sin demora los trabajos de desescombros y



reorganización. (...) Así pues, la destrucción total no parece el horroroso final de una aberración colectiva, sino, (...) el primer peldaño de una *eficaz reconstrucción*. (...) una reconstrucción equivalente a una *segunda liquidación*, en fases sucesivas, de la propia historia anterior, [que] impidió de antemano todo recuerdo; mediante la productividad exigida y la creación de una realidad sin historia, orientó a la población exclusivamente hacia el futuro y la obligó a callar sobre lo que había sucedido. Los testimonios alemanes de esa época, que apenas se remonta una generación, son (...) escasos y dispersos. En contra de la suposición general, el *déficit de transmisión de lo contemporáneo* tampoco fue compensado por la literatura de la posguerra” (Sebald, 2010: 11-15).

Luego de *Guerra aérea...* vino *Austerlitz* (2013), y un cambio que considero significativo con respecto a la obra narrativa anterior de Sebald: el narrador dejó de ser el protagonista. Pero, ¿qué pasó entre *Los anillos...* y *Austerlitz*? Tuvieron lugar las Conferencias de Zúrich (1997), en las que Sebald presenta las tesis que luego serán sostenidas y desarrolladas en *Guerra aérea...*

De *Guerra aérea y literatura a Austerlitz*

Luego de estas Conferencias, el autor recibió muchísimas cartas que lo hicieron, según sus propias dichos, corroborar las observaciones y tesis inacabadas que había sostenido en ellas acerca de aquel déficit y deficiencia en la literatura alemana de posguerra (apartados I y II), lo que dio lugar a la publicación de *Guerra aérea...* y, a su vez, le permitió encontrar una especie de explicación a su propia experiencia de vida (apartado III). Porque, según dice, esa “deficiencia escandalosa” le recuerda que creció con el sentimiento de que se le ocultaba algo, “en casa, en la escuela y también por parte de los escritores alemanes, cuyos libros leía con la esperanza de poder saber más sobre las monstruosidades que había de mi propia vida” (Sebald, 2010: 72).

De este modo, Sebald empieza a contar su propia experiencia en torno a la guerra aérea y sus consecuencias en su vida personal. Esos pocos puntos, según él insignificantes, en los que su vida se cruza con esa historia, dice, no se le han quitado de la cabeza y luego reivindica sus “desordenadas notas” diciendo que, aunque no hacen justicia a la complejidad del tema, cree que “incluso en esa forma insuficiente, permiten *cierta comprensión* del modo en que la memoria individual, la colectiva y la cultural se ocupan de experiencias que traspasan los límites soportables” (Sebald, 2010: 80). A



partir de esta aseveración, formulé la hipótesis de que esto podía encontrarse en toda su obra y que *Austerlitz* es el punto cúlmine de esa “cierta comprensión”. Lo trágico es que lo es también por ser su último escrito.

Así, podemos ver que el diagnóstico esbozado por Sebald no lo dejaba afuera en tanto alemán, europeo, profesor universitario y escritor. Él había vivido el silencio. En sus textos anteriores, expresa esa sensación, ese pesar por una historia que parece estar presente en cada respiro pero de la cual nadie a su alrededor quiere hablar o enunciar abiertamente. Entonces, si miramos retrospectivamente su obra, podemos apreciar también hasta qué punto Sebald, como alemán, emigrado en Inglaterra y “trotamundo”, ha sido tocado por la realidad de la posguerra. Él venía elaborando historias que rondaban sistemáticamente en el mismo tópico, la historia natural y humana, o natural y trágicamente humana, de la destrucción. El modo de narrar, su búsqueda de una forma simple y la vez compleja, su insistencia en mostrarnos todas las formas posibles de la debacle humana, siempre anclado en un presente que coexiste con las heridas y marcas del pasado, las que a su vez le quitan certeza, tanto a uno como al otro. Lo cierto es que con la lectura y análisis de estas obras podemos ver cómo se interpela a esa comunidad o colectivo afiliativo posmemorial, que distingue Hirsch. La autora delinea así dos formas diferentes de las “estructuras de transmisión”, la posmemoria familiar y la posmemoria afiliativa, a través de:

“la diferencia entre la identificación vertical inter-generacional del hijo y el padre que ocurre dentro de la familia, y la identificación horizontal intra-generacional que hace a la posición del hijo más ampliamente disponible a otros contemporáneos. De este modo, la posmemoria afiliativa sería el resultado de la conexión contemporánea y generacional con la literal segunda generación combinada con estructuras de mediación que serían ampliamente apropiables, disponibles y, además, suficientemente convincentes para abarcar a un gran colectivo en una red orgánica de transmisión” (Hirsch, 2008: 114-115)

Para Hirsch, la posmemoria sería entonces algo así como un testimonio retrospectivo por adopción, que trata de

“adoptar las experiencias traumáticas – y así mismo, los recuerdos – de otros como experiencias que uno mismo haya tenido, y de inscribirlas en la propia historia de vida de uno mismo. Se trata, más específicamente, de una relación *ética* con el otro oprimido o perseguido para lo que la posmemoria puede servir como modelo: si yo



puedo ‘recordar’ los recuerdos de mis padres, también puedo ‘recordar’ el sufrimiento de los otros” (Hirsch, 2001: 11).

Según la autora, en *Austerlitz*, se pone en funcionamiento una estructura de transmisión que permite ver la relación entre la posmemoria familiar y la afiliativa:

“Sebald mismo, que nació en 1944, pertenece a la segunda generación, pero a través de su personaje Austerlitz, nacido en 1934, (...) desdibuja las fronteras generacionales y resalta el interés actual en el personaje del niño que sobrevive. (...) Las conversaciones en la novela son intrageneracionales, se dan entre el narrador y el protagonista. (...) Los dos, asumimos, eran niños durante la guerra, uno alemán no judío que vivía en Inglaterra, y el otro un judío checo. Para ellos, el pasado se ubica en los objetos, las imágenes, y los documentos, que en fragmentos y huellas apenas se notaban en las cubiertas estaciones de tren, calles, y los edificios públicos y privados de las ciudades europeas donde se conocen y charlan. Mirando su familia desde fuera, el narrador recibe la historia de Austerlitz y se afilia a ella, y así ilustra la relación entre la posmemoria familiar y afiliativa” (Hirsch, 2008: 119).

Por todo lo expuesto, creo que este modo de afiliación y esta relación entre estas dos formas posmemoriales pueden percibirse en toda la obra de Sebald. Porque a través de ellas podemos establecer la serie de figuras que nos permiten analizar y ver retrospectivamente cómo se da el proceso de afiliación entre Sebald y sus contemporáneos, sobrevivientes e hijos de sobrevivientes, y entre Sebald y las generaciones posteriores, y las generaciones por venir.

Para finalizar, creo también que *Austerlitz* es el cumplimiento de figuras previas y, en especial, el cumplimiento de lo manifestado (en el sentido de dicho y de manifiesto, programa) en *Guerra aérea...*, cuando dice que la catástrofe ha dejado rastros en su memoria y que esto puede verse en pasajes bastante extensos de su obra previa. Porque con *Austerlitz* Sebald pasa del ensayo-crónica novelados (o novela ensayada) a la novela ensayo. El narrador deja de ser el protagonista y pasa a serlo la representación misma de la catástrofe, del horror, el genocidio y la guerra. Representación literaria que se ajusta a los rasgos que Sebald considera necesarios para que las generaciones nuevas puedan tener “cierto conocimiento” de lo que aconteció en el Reich alemán, antes, durante y después del régimen nacionalsocialista. Representación que además, como en toda su obra, se vale no sólo de la palabra, sino también de fotos, documentos visuales de todo tipo, referencias a relatos orales, cinematográficos, literarios,



historiográficos, etc... En *Austerlitz*, esos rastros en su memoria pasan a tener cuerpo, un cuerpo, en un protagonista que puede leerse como metáfora, es decir, como el corrimiento de la historia personal de Sebald a la historia de un sobreviviente imaginario. Que el protagonista no sea el narrador “libera” a Sebald, y le permite “cumplir” la figura-manifiesto construida en *Guerra aérea...* y prefigurada en toda su obra previa. La repetición constante de sus tópicos principales es parte de esa búsqueda y de ese cumplimiento que construye así el puente entre la guerra y la literatura. Ese puente, creo, es el trabajo posmemorial que el recorrido de su obra habilita: la construcción de aquella “estructura de transmisión inter y trans-generacional” que, como señala Hirsch, al desplazar y recontextualizar imágenes y relatos en un trabajo artístico, “ha sido capaz de hacer que la repetición no sea un instrumento de fijeza o parálisis o una simple retraumatización (...), sino principalmente un vehículo de elaboración de un pasado traumático” (2001: 9).

Bibliografía

Hirsch, Marianne (2001): “Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory” en *The Yale Journal of Criticism*, vol. 14, nº I.

Hirsch, Marianne (2008): “The Generation of Postmemory” en *Poetics Today* 29:1.

Sebald, Winfried G. (2013 [2001]): *Austerlitz*, Barcelona, Anagrama.

——— (2008 [1995]): *Los anillos de Saturno*, Barcelona, Anagrama.

——— (2006 [1992]): *Los emigrados*, Barcelona, Anagrama.

——— (2010 [1999]): *Sobre la historia natural de la destrucción*, Buenos Aires, La Página S.A.

White, Hayden (2003): “El acontecimiento modernista” en White, Hayden (2003): *El texto histórico como artefacto literario*, Buenos Aires, Paidós.

White, Hayden (2010): *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires, Prometeo.



El deseo soberano en la literatura argentina

Eduardo Luis Bianchini

edbianchini@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Se propone una reconstrucción de disciplina que Bataille llama heterología, a la define como “ciencia de lo totalmente otro”. Se postula una interpretación de los elementos heterológicos dentro de las estructuras discursivas, culturales y psicológicas como elementos de goce a los que caracterizamos de acuerdo con Barthes elementos disruptivos que generan un “estado de pérdida” y de “desacomodamiento”, haciendo vacilar los fundamentos en los que se asienta el sujeto inscripto en esas esas estructuras. Sobre esta base intentamos una interpretación del imaginario de la Cautiva en sus distintas expresiones pictóricas y literarias, a partir de dos textos de Jorge Luis Borges.

Palabras clave: heterología / inasimilable / goce / imaginario / Cautiva.



En esta comunicación intento hacer una lectura conjunta de dos textos de Jorge Luis Borges: “La historia del guerrero y la cautiva” y “La noche de los dones”. El punto que une estos dos textos es el personaje de la Cautiva que es central en ambos. La perspectiva y el método desde el cual los interpretaré proceden de una ciencia paradójica esbozada por Georges Bataille a la que llamó heterología.

El análisis que haré de los textos de Borges indicados puede verse como un análisis heterológico aplicado, es decir una lectura de los elementos heterológicos, los elementos soberanos, que están presentes en el texto. Comenzaré por ello por exponer los principios de esta “ciencia” así como la ontología y la “imagen del pensamiento” que implica.

La heterología

Comenzaremos por construir lo que será el instrumento de nuestro análisis de los textos borgeanos: aquello que Bataille llamó la heterología. La noción de heterología se presenta fundamentalmente en dos textos de Bataille “El valor de uso de DAF Sade” y “La estructura psicológica del fascismo”. En ambos Bataille intenta definir esta ciencia, su método y sus objetos. En “El valor de uso de uso...” da una definición que es la más literal, la define como “ciencia de lo que es totalmente otro”¹ ¿Qué es esto totalmente otro? De los distintos rasgos con lo que Bataille intenta circunscribirlo – “lo que se opone todo sistema filosófico”, lo que escapa a “toda medida común posible”, “lo que se sustrae a la operación de trascendencia” – elegimos una que nos parece esencial, lo heterogéneo es “lo inasimilable”:

“El mismo término de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad que atañe básicamente a la asimilación social, atañe al mismo tiempo a la asimilación científica”²

Lo inasimilable es lo que no puede ser apropiado, in-corporado, organizado, informado dentro de un sistema ordenado, una estructura o una forma dada. El sistema de que se trata puede ser un sistema material, como el organismo viviente o bien un sistema simbólico, como una teoría científica o incluso una parte del lenguaje mismo.

¹ Bataille G, OC T. II, pp 61.

² Bataille G. La estructura psicológica del fascismo, en La conjuración sagrada, pp. 143-144.



Desde el punto de vista material lo heterogéneo se presenta como lo que un sistema expulsa de sí, lo excretado para constituir y reproducir su propia estructura. Textos literarios de Bataille como *Arquitectura*, *Polvo*, *El lenguaje de las Flores*, *Informe*, intentan darle un lugar en el pensamiento a eso que escapa al orden, a la forma. Esos elementos que denomina “bajos” no porque estén jerárquicamente sometidos a los elementos altos sino precisamente porque escapan al orden, a la jerarquía “arquitectónica” de los seres:

“Ese ser y esa razón no pueden someterse en efecto sino a lo que es más *bajo*, a lo que no puede servir de ningún para imitar cualquier tipo de autoridad... La *materia baja* es exterior y extraña a las aspiraciones ideales humanas y se niega a dejarse reducir a las grandes maquinas ontológicas que resultan de sus aspiraciones”³

Bataille, de una manera que hoy nos parece extraña, consideraba que la teoría de Freud era una teoría materialista de la cual habría que “tomar una representación de la materia, antes que de los físicos fallecidos hace tiempo”⁴. Consideramos atractiva la idea de releer la maepsicología freudiana y sus supuestos biológicos desde la perspectiva de esta noción batailleana de la materia baja. Pero fuera de esta dimensión materialista lo heterogéneo se nos presenta también en el psiquismo. Bataille vincula -sin identificarla- esta dimensión de lo heterogéneo a los elementos del psiquismo que el psicoanálisis describe como inconscientes, en tanto excluidos por la represión del yo consciente⁵. De modo análogo dentro esos elementos heterogéneos, desechables (excremenciales), pueden ser incluidos los producidos por el propio proceso intelectual (CF. Bataille, OC T II, 63). Toda teoría en tanto sistema ordenado de proposiciones tiende a clausurarse a sí misma, arrojando fuera de sí los elementos que no puede asimilar. La teoría no es sin embargo más que la continuación de una apropiación del mundo que comienza con el trabajo., en tal sentido lo inútil, lo desechable, en la actividad productiva, forma igualmente parte de esa realidad heterogénea.

Lo heterogéneo es en consecuencia lo que se libera en toda forma de apropiación del mundo por parte del hombre, ya sea en la forma metódica de la ciencia y el trabajo o en la forma más espontánea propia del sentido común. Como dice Lacan:

³ Bataille G., *El bajo materialismo y la gnosis*, en *La conjuración sagrada*. Pp. 62

⁴ Bataille, *Materialismo* Ídem. Pp. 30

⁵ Bataille G., *La estructura psicológica del fascismo*, en *La conjuración sagrada*, pp. 144.



“Allí donde hay una acumulación de desechos en desorden, hay hombres” (...) El montón de inmundicias – en él se ve una de las fases de la dimensión humana que convendría no desconocer”⁶.

El interés de la filosofía para Bataille es que a diferencia de las ciencias y del sentido común se ocupa de los desechos de la apropiación intelectual del mundo (Cf. Bataille OC T. II, pp. 61) Un ejemplo de ello podríamos hallarlo en el Parménides de Platón. Allí Parménides interroga al joven Sócrates, acerca de si hay Ideas para los objetos grotescos como el polvo, el lodo, la suciedad o cualquier otra cosa vil y despreciable. La respuesta de Sócrates es a tales cosas a tales cosas no le corresponde una Idea. Es decir, no que estas cosas no tienen propiamente Ser, ni realidad. No obstante, quedan subsumidas bajo el orden inteligible, el Uno todo que todo lo abarca. Es decir, no hay desechos en sí, algo que por sí mismo no pueda reducirse a la unidad del Uno todo⁷. La tesis central de la metafísica es en consecuencia la afirmación de que “no hay lo heterogéneo”. Contrariamente a esta concepción del pensamiento – pero también del lenguaje- Bataille afirma el “lazo del pensamiento y el horror” sin lo cual el pensamiento “deja a un lado al mundo y al Ser”. (Cf. Bataille OC, VI p. 367, nota). Es decir que, si bien Bataille no desarrolló jamás de manera sistemática la ciencia heterológica que anuncia en los textos indicados, la heterología es sin embargo el postulado central de todo su pensamiento.

Debo finalmente señalar ciertas características ontológicas de los elementos heterogéneos que luego serán esenciales en la interpretación de los textos borgeanos. Estos elementos se presentan siempre como una tensión de fuerzas imposible de conciliar que es vivida subjetivamente pero que a su vez está presente en todos los desarrollos de la vida. En el orden de la existencia humana esta realidad heterológica se constituye en una tensión entre dos formas de existencia: la existencia homogénea y la existencia heterogénea. La existencia homogénea surge como consecuencia de la creación de un mundo humano a través del trabajo, lo que corresponde al relato antropológico hegeliano marxista. Pero a su vez el desarrollo de este mundo humano requiere de un cierto grado de represión de las mociones sexuales y agresivas, lo que se ajusta al relato freudiano, que podemos leer en el Malestar en la Cultura. Para Bataille estas tendencias deben ser

⁶ Lacan Seminario “La ética del psicoanálisis”, pp. 281.

⁷ Si pensamos, como afirma Agamben, que el mundo de las ideas es sin más el lenguaje, tendríamos ocasión de pensar aquí nuevamente la Idea del lenguaje. Si el lenguaje es un Uno todo o si la verdadera potencia del lenguaje consiste en dejar ser lo heterogéneo.



limitadas y reprimidas en tanto se dirigen al gasto improductivo. Pero a diferencia de estos relatos antropológicos marxista y freudiano Bataille afirma que el surgimiento de una comunidad humana requirió además que esas prohibiciones pudieran ser transgredidas y que las fuerzas reprimidas no queden encerradas en la subjetividad de los individuos, sino que se expresen en la materialidad social. De tal modo la existencia humana implica para Bataille una tensión trágica entre la existencia homogénea ligada al trabajo y las prohibiciones y la existencia heterogénea que transgrede las prohibiciones para abrir un cauce al gasto improductivo.

Estas mociones agresivas y sexuales reprimidas van a mantener siempre viva esta tensión, la cual constituye a su vez un foco que liga afectivamente a los miembros de una comunidad. Esas fuerzas se ligan a objetos, personas lugares y prácticas que provocan repulsión. Pero a su vez esa carga de repulsión puede invertirse transmutándose en una intensa fuerza de atracción que constituye lo que Bataille llama “movimiento comunal” y “comunicación”. Los modos fundamentales mediante los que se produce esa inversión de carga son el arte, el erotismo y lo sagrado. En algunos textos de Bataille es este último el que engloba a los otros dos y constituye el foco de la comunicación íntima, afectiva de la comunidad. Lo que nos interesa destacar, más allá de las imprecisiones del lenguaje, como originalidad del pensamiento de Bataille es, por una parte, que los elementos heterogéneos, así como las mociones psíquicas reprimidas que expresan, no se refugian solamente en el psiquismo individual, sino que se expresan fundamentalmente en la materialidad de la vida social como una tensión trágica. Por otro lado, esos elementos heterogéneos lejos de ser un factor simplemente asocial constituyen el centro mismo que liga afectivamente a la comunidad. Finalmente, Bataille no cesa de rastrear esa tensión entre homogeneidad y heterogeneidad en la fuente de los movimientos políticos.

Lo que sostiene a las instituciones políticas y jurídicas no es solamente el contrato, fundado en la utilidad, en tanto principio de la sociedad homogénea. Sino que las leyes están sostenidas también afectivamente por la carga energética de esa heterogeneidad orientada al gasto improductivo, de la cual las leyes funcionan como dique o límite de su desencadenamiento. La ley tiene un lado fasto por el cual protege a la institución social, pero a su vez limita con las fuerzas oscuras reprimidas de las que obtiene su valor afectivo, a la vez atractivo y terrible. Este valor que Bataille asimila a lo sagrado es la potencia soberana de la ley y de quienes la detentan. Podemos ver aquí el fundamento de lo que Carl Smith llama origen teológico político del Estado.



Pero por otra parte lo heterogéneo puede permanecer ligado a grupos, clases o razas que contienen un potencial que es inasimilable a la estructura social y que por ello pueden ejercer un valor de repulsión y de atracción. Estos elementos conforman una heterogeneidad baja en tensión con la heterogeneidad alta que sostiene afectivamente las instituciones sociales.

De este modo la tensión interna al ámbito heterogéneo puede para Bataille, vincularse a la derecha y la izquierda políticas sin por ello transponerse mecánicamente en ambas categorías. Existiría así una especie de “materialismo histórico” fundado en una Economía del gasto improductivo como base material de la política. Haciendo sin embargo la salvedad de que no existe para Bataille una síntesis superadora de esa tensión entre la homogeneidad la heterogeneidad social. Si se nos permite llamar de una manera provisoria llamar “goce” y sin asimilarlo enteramente a la noción lacaniana, al vector psíquico dinámico de esa heterogeneidad baja, potencialmente transgresiva, podemos intentar situar en estas coordenadas los textos borgeanos indicados.

La Cautiva

Roland Barthes distingue dos tipos de textos: el texto de placer y el texto de goce:

“Texto de placer: el que contenta. Colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica confortable de la lectura. Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento), hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la congruencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje. Aquél que mantiene los dos textos en su campo y en su mano, las riendas del placer y del goce es un sujeto anacrónico, pues participa al mismo tiempo y contradictoriamente en el hedonismo profundo de toda cultura (que penetra apaciblemente bajo la forma de un arte de vivir del que forman parte los libros antiguos) y en la destrucción de esa cultura: goza simultáneamente de la consistencia de su yo (es su placer) y de la búsqueda de su pérdida (es su goce). Es un sujeto dos veces escindido, dos veces perverso”⁸

⁸ Barthes Roland, El placer del texto, p. 22



Me parece que esta descripción se aplica perfectamente a Borges, que es claramente un autor anacrónico, participa y nos participa a la vez del placer de la cultura y de su destrucción, de su pérdida, -su goce- confundiendo las referencias culturales y los valores del lector. Los dos textos que hemos indicado en los que presenta el personaje a la vez ficcional e histórico de la cautiva explotan la heterogeneidad de este personaje, que se inserta entre dos mundos, dos culturas y es por ello una fuente de goce.

La fuente de este goce es una heterogeneidad que cuestiona la homogeneidad de la cultura europea que se ve a sí misma como si no tuviese exterioridad alguna y abarcara la totalidad de las posibilidades humanas. Borges en una reflexión escrita en 1944 había cuestionado esta ceguera:

“Para los europeos y los americanos, hay un orden –un solo orden- posible: el que antes llevó el nombre de Roma y ahora es la cultura de occidente”⁹

Pero lo que vuelve atractivo al personaje de la cautiva es que esa heterogeneidad en vez de ser mantenida fuera y a prudente distancia de la cultura europea es introducida dentro del europeo mismo. El tema de la cautiva – en todas sus versiones, desde el relato de Esteban Echevarría y los cuadros de Ángel Della Valle, hasta esta recuperación tardía de Borges- es casi un relato mítico, por medio del cual el europeo o el criollo civilizado encuentran en esa cultura indígena salvaje e inasimilable, algo que, sin dejar de ser exterior, resulta ser a su vez lo que les es más próximo, su más íntimo deseo.

“De tanto cavilar –dice la cautiva de “La noche de los dones” (1972)- yo casi tenía ganas de que vinieran y sabía mirar para el rumbo en que el sol se pone... Fue como si los trajera el pampero. Yo vi una flor de cardo en una zanja y soñé con los indios”¹⁰

Como vimos en la teoría de Bataille la repulsión del elemento heterogéneo, se desplaza hasta convertirse en una intensa fuerza de atracción. Un desplazamiento semejante pero más resueltamente decidido y por consiguiente más resueltamente volcado al goce, que implica una decisión extrema, tomada contra la homogeneidad del yo, lo había presentado Borges en el relato de 1949 “La historia del guerrero y la cautiva”. Allí, la joven inglesa

⁹ Borges OC 2 : 106, tomado de Francisco García Jurado, Borges las lenguas clásicas y la cultura europea”, P. 243

¹⁰ Borges, JL, La noche de los dones en El libro de arena, Emecé, Buenos Aires, 1975. P. 93



luego de ser secuestrada por el Malón, decide permanecer en la tribu junto a su esposo y contesta, para horror de la abuela inglesa de Borges que la escucha y pretende rescatarla: “que era feliz”, volviéndose esa misma noche al desierto. No se trata como podría pensarse de una especie de síndrome de Estocolmo, sino de una transgresión a la cultura dominante que, disponiéndose para lo heterogéneo, abre una posibilidad a la irrupción del goce, que afirma la vida hasta la muerte. Esta resolución transgresora requiere de la Ley, sin la cual lo heterogéneo se reabsorbería en la homogeneidad, tiene en consecuencia que sostener la Ley al mismo tiempo que la viola. Esto explica el último acto del relato:

“Sin embargo, se vieron otra vez. Mi abuela había salido a cazar; en un rancho, cerca de los bañados, un hombre degollaba una oveja. Como en un sueño, pasó la india a caballo. Se tiró al suelo y bebió la sangre caliente. No sé si lo hizo porque ya no podía obrar de otro modo, o como un desafío y un signo”¹¹.

La duda de Borges respecto a la asimilación completa de la cautiva a las costumbres indígenas es comprensible, aunque revela la misma oposición irreductible que sostiene el mito y alimenta el relato, la oposición entre civilización y barbarie. De acuerdo con este mito, en última instancia europeo, el indio desconoce por completo el significado de la civilización del mismo modo que para el europeo las costumbres indígenas sólo representan un pasado feral ya superado. El placer civilizado y el goce que desordena, la norma y la transgresión, la conservación y la pérdida de sí, el trabajo y el juego, el proyecto y el instante, el cálculo y el azar, es decir la homogeneidad y la heterogeneidad, no son dos dominios separados que podamos poner frente a frente como dos culturas o dos tipos humanos, sino que conforman para Bataille una polaridad humana que atraviesa todos los tiempos y todas las culturas. Lo que la cautiva de 1949 intenta recuperar en la mirada azorada de la inglesa que la ve beber sangre es la transgresión que estaba contenida en su decisión de permanecer en la tribu y que, como tal acto, destruía el cautiverio, volviéndolo un acto de libertad, de afirmación gozosa de sí.

En *Lascaux o El nacimiento del arte* Bataille sostiene que esta polaridad no es una especie de resto animal que no podría borrarse completamente en el hombre, sino una polaridad que constituye al hombre como tal, el cual no sería completamente humano si no fuese capaz de negarse a sí mismo junto con ese orden civilizado que construye a través del

¹¹ Borges, JI, *idem*.



trabajo y de las prohibiciones. Tal es el papel del arte, que hace lugar al juego, al instante, al cuerpo, al goce, a lo heterogéneo, lo sagrado. ¿Es también el papel de la política? La persistencia de la polaridad entre civilización y barbarie que se planteó a lo largo de la historia y de la política argentina y que, como un fermento catalizó los alzamientos populares transformadores y sus reacciones, parece abonar esta hipótesis. La política, donde irrumpen, como en “La noche de los dones”, el amor y la muerte, desordenando los lugares, los status, los valores, las jerarquías y los bienes, puede ser pensada como uno de los medios en los que se despliega esa polaridad humana. Una polaridad secreta, inconfesada, que impide la clausura y la fijación de los sistemas, volviendo a poner en movimiento el “ser comunal” (Cf. Bataille, G, *La sociología sagrada y las relaciones entre “sociedad”, “organismo” y “Ser”*).

Bibliografía

Barthes Roland, *El placer del texto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014

Bataille G., *Oeuvres Completes*, Gallimard, Paris, 1973

Bataille G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Adriano Hidalgo, Buenos Aires, 2003.

Borges, J.L., “La noche de los dones” en *El libro de arena*, Emecé, Buenos Aires, 1975.

Borges J.L. “La historia del guerrero y la cautiva”, en *El Aleph*, Alianza Ed, Buenos Aires, 1998.

Esteban Echevarría, *La cautiva*, Biblioteca virtual,

<http://www.biblioteca.org.ar/libros/110127.pdf>

Lacan, *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992.

Sasso, Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Les Editions de minuit, Paris, 1978.



La doctrina de las impresiones cognitivas en el Estoicismo Romano

Rodrigo Sebastián Braicovich

rbraicovich@gmail.com

CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

El objetivo de la ponencia consistirá en analizar las posibles razones del abandono parcial, por parte del Estoicismo Romano, de la doctrina estoica de las impresiones cognitivas (*phantasia kataleptiké*). Sugeriré que dicho abandono se debe fundamentalmente a dos razones complementarias: i) la desaparición (durante el período romano de la escuela) del escepticismo como interlocutor privilegiado y ii) la adopción de una perspectiva más amplia (“holística”, en términos de Burnyeat) respecto del problema del conocimiento.

Palabras clave: gnoseología / comprensión / intelectualismo



Introducción

Fuera de un conjunto reducido de alusiones aisladas en la obra de Epicteto, el concepto de “impresión cognitiva” (*phantasia kataleptiké*) se encuentra marcadamente ausente en la reflexión gnoseológica durante el período romano de la escuela estoica. Si contrastamos esta situación con la absoluta centralidad que asume dicho concepto durante el período antiguo del estoicismo¹, dos preguntas se vuelven impostergables (y decisivas, desde el punto de vista historiográfico, si aspiramos a comprender el devenir del estoicismo a lo largo de sus cinco siglos de historia): en primer lugar, ¿a qué se debe dicha ausencia?; en segundo lugar, ¿qué consecuencias posee al interior de la reflexión gnoseológica? El abandono de la doctrina sobre la cual se cimentaba tradicionalmente la totalidad de la *epistēmē* que da cuerpo a la sabiduría del sabio amerita un intento de explicación que dé cuenta, en efecto, no sólo de las posibles razones de dicho abandono, sino también de las consecuencias que se siguen del mismo al interior de la gnoseología estoica.

Una razón que podría ser aducida para explicar las razones de esta ausencia consiste en el hecho de que el abordaje sistemático y técnico que caracteriza a la gnoseología estoica durante el primer período de la escuela es abandonado durante el período romano en función de un abordaje vinculado directamente con ciertas problemáticas éticas centrales, tales como la doctrina de los indiferentes o el problema de la distinción entre lo que depende y lo que no depende de nosotros. Si bien esta constatación no puede ser desestimada (y debe ser considerada, en efecto, como el marco general en el que debe encuadrarse la problemática que me interesa analizar), sugeriré que una respuesta más precisa puede ser esbozada si tomamos en consideración dos elementos adicionales, a saber: la discusión con el escepticismo, por un lado, y la problemática de la teoría estoica de los tipos o grados de asentimiento, por otro.

El primero de estos elementos se vincula con el contexto intelectual en el cual se enmarcan las discusiones entre las distintas escuelas helenísticas durante los períodos antiguo y romano del estoicismo. Al menos en lo que respecta a problemáticas específicamente gnoseológicas, el interlocutor privilegiado del estoicismo durante el primer período de la escuela fue, en efecto, el escepticismo en dos variantes fundamentales: académica y pirrónica. En ese contexto, la centralidad de la búsqueda de un criterio sólido que fundamente la pretensión de una verdad absoluta asequible al sabio se entendía perfectamente como respuesta a los ataques escépticos. No obstante,

1 Respecto de la noción de “impresión cognitiva”, cf. Reed 2002; Ioppolo 1990; Inwood 1985; Hankinson 2006; Brennan 1996; Meinwald 2005; Nawar 2014; Perin 2005.



cuando -por diversas razones- las críticas provenientes del escepticismo dejaron de ser percibidas como la amenaza más seria a la filosofía estoica (cediendo ese lugar, principalmente en el caso de Epicteto, a las posiciones epicúreas), la búsqueda de un criterio infalible que permita distinguir las impresiones verdaderas respecto de las impresiones falsas perdió el lugar central que había asumido en la agenda del estoicismo antiguo.

Un segundo elemento que, según creo, permite comprender de manera más sistemática y profunda las razones (y consecuencias) del abandono (parcial) del concepto de impresión cognitiva, consiste en la probable constatación, por parte de los estoicos romanos, del carácter infructífero de dicho concepto al momento de dar cuenta de la dinámica que subyace a uno de los conflictos centrales que el estoicismo romano pretende entender y explicar, a saber: el asentimiento a una impresión/proposición y la simultánea imposibilidad de traducir en actos lo que se halla implicado por la misma. Este conflicto (vinculado con el problema de la *akrasía* pero distinto de él) se halla en la base de buena parte de las reflexiones del período romano en torno a la posibilidad del progreso moral y de la educación, y es en el marco de ese problema en donde el concepto de impresión cognitiva se muestra *irrelevante* y, hasta cierto punto, *inadecuado*. Un abordaje que contemple ambos elementos, según trataré de demostrar, contribuirá, espero, a comprender una de las mutaciones más decisivas que se produjeron durante la particular recepción y reapropiación que hicieron los estoicos romanos de la gnoseología estoica ortodoxa, lo cual contribuirá, a su turno, a perfeccionar nuestra comprensión de la función específica que asume la reflexión gnoseológica en el proyecto pedagógico del estoicismo romano.

Las impresiones cognitivas en el estoicismo antiguo

Más allá de los detalles específicos respecto al campo de aplicación de la doctrina de las impresiones cognitivas, lo que se hace evidente, a partir de la lectura de las fuentes (sumamente fragmentarias) que se han conservado de la gnoseología estoica antigua, es que dicha doctrina fue desarrollada con la vista puesta en el problema de la verdad y el error, la verdad y el engaño, y *sólo en segundo término* el de la *acción*: la pregunta decisiva no es cómo puedo garantizar que mis acciones se funden sobre creencias correctas, sino cómo puedo garantizar no caer en el error. Se podría objetar a esto que la primera pregunta se responde con la segunda: si los estoicos antiguos buscaban un criterio que les permitiera no caer en el error al asentir a las impresiones

que se presentan al alma, seguramente lo hacían pensando en las consecuencias que esto tiene para la acción. Pero no es así: si bien la pregunta por la verdad responde, indirectamente, a la pregunta por el fundamento de la acción virtuosa, el desplazamiento desde el terreno gnoseológico al terreno ético no aparece en las fuentes antiguas en las que se aborda la doctrina de las impresiones cognitivas.

Una forma de constatar que esto es así consiste en abordar las fuentes con esta pregunta en mente: ¿qué es una impresión y qué tipo de impresiones puede recibir un ser humano? En términos generales, una impresión es una afección del alma, una modificación (física, literal) que se produce en el alma por efecto de algún estímulo (externo o interno). El rango cubierto por el concepto de impresión es extraordinariamente amplio: la percepción de una figura de cierto color y tamaño enfrente mío, el acto de percibir el olor a café que proviene de una taza, el recuerdo de un café memorable que me tomé hace 23 años, o la idea (que cruza por mi mente) de que debemos comprender la geopolítica mundial para comprender las políticas sanitarias regionales. Cada uno de esos items, desde la percepción sensorial más simple hasta la idea más abstracta y compleja, es considerado, en tanto acontecimiento que afecta en un determinado momento a mi alma, como una impresión. (Desde esta perspectiva, la discriminación entre impresiones cognitivas y no cognitivas parece tener proyecciones éticas importantes).

Ahora bien: a pesar del amplio espectro de acontecimientos anímicos que cubre dicho concepto, una lectura detenida de las fuentes que se han conservado del período antiguo de la escuela arroja un resultado sumamente interesante: a pesar de que los 30 o 35 pasajes que abordan el concepto de impresión ofrecen clasificaciones sumamente ricas y complejas (impresiones sensibles versus no sensibles; racionales versus no racionales, etc.), lo cierto es que, a excepción de un caso aislado en un pasaje de Sexto Empírico (LS 39G), ninguno de esos pasajes ofrece un ejemplo de una impresión *que no sea sensorial*. Menciono algunos ejemplos a modo de muestreo: la percepción de algo blanco (LS 39B); el contacto con algo frío (LS 39B); la ingesta de algo dulce o amargo (LS 39C); la percepción de un aroma agradable (LS 39C), etc. la percepción de que lo que tengo enfrente son manzanas (LS 40F), o huevos (LS 40H), o de que se trata de una determinada persona (LS 40H, K). Volviendo al problema de la verdad: ¿podemos abordar la doctrina de las impresiones comprensivas como una herramienta ética? Seguramente. ¿Lo hicieron los estoicos antiguos? A juzgar por los ejemplos mencionados, creo que es evidente que no: el concepto de impresión cognitiva tiene una función primordial -y casi exclusivamente- gnoseológica.



La recepción de la doctrina en el estoicismo romano

Pasemos ahora al estoicismo romano: ¿cuál es la situación a este respecto? ¿Encontramos la misma tendencia a ofrecer, como ejemplos de impresiones, actos aislados de percepciones de tipo sensible? Más bien lo contrario: si bien las *percepciones sensibles* siguen apareciendo esporádicamente en los textos como ejemplos de impresiones, prácticamente la totalidad de los ejemplos aducidos por Séneca, Musonio y Epicteto representan acontecimientos anímicos complejos, con una carga cognitiva sustancial. El tratado de Séneca sobre la ira, por ejemplo, que es el tratado más rico que se ha conservado del estoicismo en el cual se aborden en forma sistemática cuestiones de psicología y gnoseología, se construye sobre el análisis de las reacciones de los individuos a impresiones sumamente complejas, tal como la idea de que he sido injuriado y de que debo reparar esa injusticia. (De lo que se trata, en el caso específico de este tratado, es de analizar el margen de maniobra que poseo ante una impresión de ese tipo). Epicteto nos ofrece un panorama similar, en la medida en que los ejemplos que suele traer a colación son proposiciones de tipo práctico, tal como que es apropiado que en esta situación opte por este curso de acción y no este otro. Cito uno de los pasajes más célebres:

“La *Iliada* no es otra cosa que una impresión y un uso de las impresiones. Alejandro tuvo la impresión de que había raptado a la mujer de Menelao, Helena tenía la impresión de que ella lo seguía. Si Menelao hubiera tenido la impresión de que sentía que era una ventaja verse libre de tal mujer, habría sucedido? ¡Adiós la *Iliada*, y no solo ella, sino también la *Odisea*!”

Hay mucho de retórica en esto, pero creo que la idea central es clara: cualquier cosa que se presente a mi mente es una impresión, ya sea que simplemente pretenda estar describiendo un estado complejo de cosas o que me sugiera un determinado curso de acción, y, tal como sucedía en el caso de Séneca, lo decisivo es qué hago yo frente a eso.

Dejemos de lado la pregunta acerca de los ejemplos aducidos por el estoicismo romano y vayamos al segundo elemento: ¿qué lugar tiene la doctrina de las impresiones comprensivas en este periodo? En Séneca no aparece en absoluto. Lo mismo sucede en las disertaciones de Musonio Rufo. En Epicteto el panorama parece cambiar, dado que en cuatro ocasiones recurre al concepto de impresión comprensiva o de comprensión (*katálepsis*)². Pero en realidad no hay ningún cambio: Epicteto alude a

2 Cf. Epicteto, *Diss.* 2.23.46; 3.8.5; 4.4.13; *Ench.* 45.1.



esos conceptos al pasar, como repitiendo un dogma de la escuela (“no demos nuestro asentimiento más que a impresiones comprensivas”), y sin aplicarlo a ningún caso concreto. Podemos decir, en síntesis, que la doctrina desaparece de la faz de la tierra durante todo el periodo.

Tenemos, entonces, dos puntos de distanciamiento entre el estoicismo antiguo y el romano: en primer lugar, el concepto de impresión cognitiva -absolutamente central en la gnoseología del estoicismo antiguo- prácticamente desaparece en los textos romanos; en segundo lugar, los ejemplos sobre los que el estoicismo romano trabaja al momento de analizar el concepto de impresión no remiten a percepciones sensoriales simples, sino a operaciones anímicas sumamente complejas: recuerdos, proposiciones abstractas, argumentos lógicos, libros enteros. Creo que la vinculación entre estos dos puntos es evidente: cuando nos trasladamos al terreno de la praxis, de la acción, de la ética, los ejemplos relevantes son mucho más complejos que el problema de si me estoy engañando al creer que lo que tengo enfrente mío es una manzana o no; en el terreno de la ética, lo que está en juego no es el error, sino el vicio y la virtud, es decir, la posibilidad de la buena vida: las impresiones relevantes en ese terreno condensan esa complejidad: ¿debo asentir a la impresión que se ha hecho presente en mi alma de que debería, por ejemplo, golpear a mi hermano, o abandonar a mi madre a su suerte, o dedicar mi vida a la filosofía?

La profunda inadecuación de la doctrina de las impresiones cognitivas al terreno de la praxis, inadecuación que, según sugiero, los estoicos romanos percibieron claramente, ya estaba latente, por otra parte, en la misma definición de impresión cognitiva. Tomemos la definición y un ejemplo concreto: ¿cómo podría yo decidir si la impresión de que debería dedicar mi vida a la filosofía es una impresión que revela todas las peculiaridades del objeto que la causó? ¿Qué significaría preguntarse si la impresión de que debería abandonar a mi familia se ha estampado en mi alma de modo exacto y preciso en relación con algo que existe tal como esa impresión me lo representa? Creo que es evidente, y con esto ya voy cerrando, que cuando nos desplazamos desde la preocupación por la certeza y la verdad al terreno de la acción (y es ese precisamente el pasaje que marca la distancia mayor entre el estoicismo antiguo y el romano), el concepto de las impresiones cognitivas se vuelve absolutamente inproductivo. (Esto explica, incidentalmente, porqué ni siquiera las fuentes del estoicismo *antiguo* ofrecen un uso práctico del concepto de impresión comprensiva). Más allá de las posibles dificultades internas de la teoría, lo cierto es que la doctrina de las impresiones comprensivas sirvió a los estoicos antiguos (o al menos eso creyeron) para mantener a raya a los escépticos. Cuando la crítica escéptica pasó a un segundo



plano, y los enemigos declarados se volvieron el epicureísmo y el aristotelismo, como sucedió en el periodo romano de la escuela, la preocupación gnoseológica cedió su lugar, comprensiblemente, a la preocupación por los fundamentos de la praxis, un terreno en el cual se hizo preciso apelar a otros criterios. En términos generales, la jugada decisiva, y claramente innovadora, que el estoicismo romano realizó, consistió en abandonar una teoría de escasas o nulas proyecciones prácticas y abordar el problema del conocimiento, la *epistēmē*, no ya desde la perspectiva de cuáles son las impresiones a las que debo otorgar mi asentimiento, sino desde la perspectiva de qué debo hacer *una vez que he asentido a una idea verdadera*. Este desplazamiento articuló la totalidad del enfoque epistémico del periodo romano y le permitió poner en juego prácticas cognitivas sumamente ricas e inéditas en la historia de la escuela, prácticas que redefinieron por completo la dimensión técnica de la filosofía.

Vuelvo, para concluir, sobre la segunda pregunta con la que iniciaba este trabajo: ¿qué consecuencias posee, al interior de la reflexión gnoseológica, el abandono de la doctrina de las impresiones comprensivas, es decir, de la doctrina que tenía por objetivo garantizar la verdad de las impresiones sobre las que se fundan todos mis juicios y acciones? En rigor: ninguna. En principio, esto se debe a que la reflexión gnoseológica pura es abandonada casi por completo, y el foco pasa a estar puesto en la teoría de la acción. Podríamos suponer, frente a esto, que una teoría de la acción intelectualista como la estoica debería estar preocupada, no obstante, por la pregunta acerca de la verdad de las creencias sobre las que se funda mi acción. Pero ni Séneca ni Musonio ni Epicteto parecen estar preocupados por ese problema, lo cual se debe fundamentalmente a la posición fuertemente dogmática que asumen respecto de la historia del estoicismo: en tanto y en cuanto mis acciones se apoyen consistentemente en alguna variante de los principios defendidos por el estoicismo, mi acción será virtuosa; ¿cómo puedo estar seguro de la verdad de esos principios? Los estoicos antiguos ya se tomaron el trabajo de demostrar su verdad, y eso, para los estoicos romanos, es suficiente.



Referencias

- Brennan, Tad** (1996): "Reasonable Impressions in Stoicism." *Phronesis* 41 (3): 318–34.
- Cooper, John M.** (2007): "The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus" en Mason, Andrew S. y Theodore Scaltsas (eds.): *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press.
- Hankinson, R. James.** (2006): "Stoic Epistemology" en Inwood, Brad (ed.): *The Cambridge Companion to Stoicism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, Brad** (1985): *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press.
- (2009): "Why Physics?" en Salles, Ricardo (ed.): *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press.
- Ippolo, Anna-Maria** (1990): "Presentation and Assent. A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *The Classical Quarterly* 40 (2): 433–49.
- Lokke, Havard** (2008): "The Stoics on sense perception" en Knuuttila, Simo y Kärkkäinen, Pekka (eds.): *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Netherlands.
- Meinwald, Constance** (2005): "Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology", *Phronesis* 50 (3): 215–31.
- Nawar, Tamer** (2014): "The Stoic Account of Apprehension", *Philosophers' Imprint* 14 (29): 1–21.
- Perin, Casey** (2005): "Stoic Epistemology and the Limits of Externalism", *Ancient Philosophy* 25: 383–401.
- Reed, Baron** (2002): "The Stoics' Account of the Cognitive Impression", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23: 147–80.
- Rubarth, Scott M.** (2004): "The meaning(s) of *aisthesis* in Ancient Stoicism", *Phoenix* 58 (3-4): 319-44.
- Sellars, John** (2003): *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Londres, Ashgate.
- Wildberger, Julia** (2006): "Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks", en Volk, Katharina y Williams, Gareth D. (eds.): *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden, Brill.



José Carlos Mariátegui: la rehabilitación de la experiencia social

Beatriz Bruce

beatrizbruce@gmail.com

Universidad Nacional de Jujuy (UNJu)

Resumen

La preocupación por un pensar propio y situado tiene una larga historia, siempre en tensión y lucha contra la ocupación y usurpación ideológica. Queremos recordar y homenajear en este trabajo, y a ciento veinte años de su nacimiento, a un pensador peruano que es nodal en la conformación de una constelación de autonomía teórica y de desobediencia al imperialismo cognoscitivo en nuestra América: José Carlos Mariátegui. Al reconocer tres condiciones epistémicas –relación teoría-práctica, perspectivismo y compromiso- reintegra al conocimiento su vínculo esencial con el mundo de la vida. A diferencia de la concepción platónica de una *episteme* aislada que desperdicia el campo experiencial, acá se restituye a ese campo un valor sustantivo como suelo comprensivo y como apertura a posibilidades futuras.

Palabras Clave: autonomía teórica / perspectivismo / compromiso



La experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante.
~ *Boaventura de Sousa Santos*

Circunscripción de la cuestión a abordar

En *Muerte aparente en el pensar*, Peter Sloterdijk¹ realiza una contraposición entre un angelismo cognitivo –metafísica del alma noética separada y separable- presente de manera magistral en Platón y Husserl, y la secularización del conocimiento como un proceso que implica, centralmente, una crítica a la razón trascendental y neutral. El texto, que reproduce una lección magistral dada en la Universidad de Tubinga el 22 de Junio del año 2009, finaliza con la enumeración y descripción de “diez puñaladas asesinas” asestadas al pensar teórico “puro”. Esta valoración del filósofo alemán en término de delito al hecho de cuestionar el conocimiento desraizado y la calificación de agresores o delincuentes otorgada a los sujetos individuales o colectivos que cuestionaron la *epojé*, la renuncia al mundo, la exclusión de la corporeidad, la anulación de la territorialidad o de las condiciones históricas y la neutralidad de la producción teórica, nos llevan a inferir su aplauso hacia un pensar desgajado de la vida. Si bien es cierto, se separa de cierto angelismo ingenuo y reclama una tercera opción, deja entre líneas entrever su simpatía por “la vieja y respetable tradición según la cual el conocimiento sólo cabe en suerte a los olvidados de sí, que han cambiado su yo empírico por el espíritu suprapersonal.”² Queda de manifiesto su coincidencia con la concepción moderno-europea sostenida desde el cartesianismo y expresada sintética y magistralmente por Kant en el epígrafe de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, con la frase “callemos sobre nosotros mismos”.³

Como fuera denunciado por numerosos teóricos latinoamericanos, para que un conocimiento se establezca como una versión secular del ojo de Dios -como un absoluto

¹ Sloterdijk, Peter (2013): *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, España, Ed. Siruela.

² *Ibidem*: pág. 130.

³ Kant transcribe, como epígrafe en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, un párrafo de Bacon que se inicia con la afirmación “*De nobis ipsis silemus*”. Véase Kant, Immanuel (2014): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, pág. 3.



que escapa al espacio, al tiempo y a la corporalidad- se requiere una posición concreta de dominación y explotación sobre el resto del mundo. Para la ubicuidad, se requiere un “ser imperial”⁴; o en palabras de Dussel, para la fórmula cartesiana, “yo pienso”, tuvo que suceder con anterioridad el “yo conquisto”⁵. Queda claro, aunque no dicho hasta acá, que Sloterdijk no habita en el mapa postergado y que su reflexión se realiza desde el lugar de la dirección de la Comunidad Europea. Quizás, por ello, la exaltación del trascendentalismo.

Por el contrario, en la producción indudablemente latinoamericana siempre se hace explícito el reconocimiento de las condiciones enunciativas. Esta “geopolítica del conocimiento”, usando nuevamente una expresión de Dussel⁶, reivindica un aspecto teórico y sistemáticamente negado en la “epistemología sin sujeto” o en la “epistemología del punto cero”⁷, fórmulas de corte universalista deudoras de la obturación ejercida sobre la importancia gnoseológica del *locus* contextualizado y contextual. Por ello, emplazados en nuestra América, la corrección a la fórmula cartesiana, daría lugar al enunciado mariateguiano: “combato, luego existo”⁸. Hay que combatir la dócil aceptación de lo impuesto.

En nuestra geografía, la preocupación por este pensar propio y situado, tiene una larga historia, siempre en tensión y lucha contra la ocupación y usurpación ideológica. La contienda por los significados comienza en el mismo momento en que la dominación colonial se introduce en Nuestramérica, dominación que presenta características militares, políticas, culturales y epistémicas. Cito a Quijano:

Como en esta ocasión no sería pertinente ir más lejos, ni más hondo, acerca de esta cuestión específica, permítanme apenas recordar que se trata, primero, de la

⁴ La expresión es de Nelson Maldonado-Torres, citado por Grosfoguel, Ramón (2006): “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial” en Césaire, Aimé (2006): *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pág.152.

⁵ El concepto *ego conquiro* fue acuñado originalmente por Dussel. Al respecto véase Dussel, Enrique (1994): *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz, Plural Ed.

⁶ Dussel, Enrique (1977): *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.

⁷ La “epistemología sin sujeto” fue sostenida por Kart Popper, quien legitima con ella las formas más descarnadas del liberalismo capitalista de la segunda mitad del siglo XX. La segunda, “epistemologías del punto cero” fue utilizada en crítica a esas posiciones por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Véase Castro-Gomez, Santiago: (2005): *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano.

⁸ Esta fórmula, que toma de Luis Bello, es explicada por Mariátegui en un escrito publicado originalmente en *Mundial* el 9 de Enero de 1925, titulado “La emoción de nuestro tiempo. Dos concepciones de la vida” en Mariátegui, J. C. (1982): *Obras*, Tomo 1, La Habana, Casa de las Américas, pág. 411.



desintegración de los patrones de poder y de civilización de algunas de las más avanzadas experiencias históricas de la especie.

Segundo, del exterminio físico, en poco más de tres décadas, las primeras del Siglo XVI, de más de la mitad de la población de esas sociedades, cuyo total inmediatamente antes de su destrucción es estimado en más de 100 millones de personas.

Tercero, de la eliminación deliberada de muchos de los más importantes productores, no sólo portadores, de aquellas experiencias, sus dirigentes, sus intelectuales, sus ingenieros, sus científicos, sus artistas.

Cuarto, de la continuada represión material y subjetiva de los sobrevivientes, durante las siguientes centurias, hasta someterlos a la condición de campesinos iletrados, explotados y culturalmente colonizados y dependientes. Esto es, hasta la desaparición de todo patrón libre y autónomo de objetivación de ideas, de imágenes, de símbolos. En otros términos, de símbolos, de alfabeto, de escritura, de artes visuales, sonoras y audiovisuales.⁹

Podemos recordar como un ejemplo temprano de esta multidimensional imposición pero también de la resistencia generada, el requerimiento del dominico Vicente de Valverde a Atahualpa. Desde 1503 existía una real orden según la cual si los indios rehusaban escuchar a los colonizadores cuando se les exhortaba a aceptar la fe romana y la soberanía de España, entonces era legítimo esclavizarlos. En 1526 la corona emitió una normativa general para que cada conquistador llevase una copia legalizada del texto del requerimiento, el cuál contenía extensas, oscuras y autoritarias exigencias de sumisión al monarca y al Papa. En 1532, el Inca rechaza el incomprensible e injusto ofrecimiento reivindicando la forma de vida de su pueblo y arrojando al suelo la Biblia, hecho que desata la matanza en la plaza de Cajamarca.

El combate por la autonomía del pensamiento se inaugura simultáneamente con la ocupación de nuestro territorio y llega hasta las diferentes propuestas actuales de los estudios post-coloniales, estudios subalternos, estudios culturales o estudios

⁹ Quijano, Anibal (2006): "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina" en *Investigaciones Sociales* N° 16, Lima, 2006, pág. 354.



interculturales, tendencias que abren, cada una de ellas, distintas líneas de debate y despliegan nombres reconocidos en los estudios sociales.¹⁰

Pero entre Atahualpa y las posiciones teóricas actuales, encontramos notables eslabones que nos permiten ir hilvanando esa tradición de lucha contra la colonialidad. Debemos a Anibal Quijano esta categoría teórica surgida a partir de la distinción entre “colonialismo” como forma de ocupación y administración de los territorios y “colonialidad” como opresión/explotación política, económica, cultural, epistémica, ideológica y lingüística.¹¹ Queremos recordar y homenajear en esta oportunidad y a ciento veinte años de su nacimiento (1894-2014)¹² a un grande de ese tupido entretejido: al peruano José Carlos Mariátegui. Su pensar tiñe con una fuerte influencia producciones de Nuestramérica y es nodal en esa constelación de autonomía teórica y de desobediencia al imperialismo epistémico.

*La vida es circulación, es movimiento, es marea. La vida
no es monólogo. Es un diálogo, es un coloquio.
~ José Carlos Mariátegui*

La vida en diálogo

Toda la elaboración del pensador peruano se nos muestra germinada desde su propia vida tullida y trabajadora, desde la vida de un pueblo que siente el “drama de la conquista” y por la potencia de la utopía, la fe, la pasión, la voluntad de cambio. A la vez esas, sus vidas, se van enriqueciendo no sólo por las experiencias que van atravesando sino también por las reflexiones y las expectativas que ayudan a desarrollarla. Nada más alejado de Mariátegui que la escisión husserliana entre vida y reflexión que prima en las páginas de

¹⁰ Como ejemplos pertenecientes a distintas posiciones y diferentes localizaciones, podemos nombrar a Said, a Bhabba, a Hall, a Mignolo, a Quijano, a Dussel, a Fernet-Betancourt, etc.

¹¹ Véase Quijano, Anibal (1991): “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en *Perú Indígena* N° 29, 1991.

¹² La fecha y el lugar de nacimiento de José Carlos Mariátegui es dudosa. Muchos biógrafos mencionan que nació en Lima el 14 de Junio de 1895, pero Guillermo Rouillón sostiene que en la Parroquia de Santa Catalina de Moquegua, está asentada la partida de nacimiento el 16 de Julio de 1894. Véase Rouillón Guillermo (1975): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La edad de piedra (1894-1919)*, Tomo I, Lima, Ed. Arica.



*Ideas*¹³, utilizando el concepto de *epojé* para designar ese gesto de distanciamiento. En el peruano esos términos se vinculan, se entretienen, se retroalimentan y se potencian expansivamente. Dice en la preliminar “advertencia” a sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: “Mi pensamiento y mi vida constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo me sea reconocido es el de [...] meter toda mi sangre en mis ideas.”¹⁴

Este tránsito vital reflexivo, que pone en tensión las experiencias con las expectativas, la historia con la apertura al futuro, es lo que ubica a Mariátegui en el campo del conocimiento emancipador. Como bien describe Boaventura de Sousa Santos, los cuerpos dóciles sólo tienen experiencias, por eso son funcionales al colonialismo.¹⁵ Y podríamos agregar, que las almas separadas, por el contrario, están invadidas por expectativas y por ello son promotoras de la dominación anulando las experiencias vitales. José Carlos Mariátegui derrota los desencuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica.

Destacamos en el pensamiento del peruano dos elementos esenciales: su atención al papel de la acción de las fuerzas sociales que pueden transformar la realidad y su preocupación por las peculiaridades de esa realidad concreta, que debe tenerse en cuenta tanto a la hora de su interpretación como de su transformación práctica efectiva. No encontramos en su perspectiva ni un pedido de restauración conservadora de lo acaecido - que para los pueblos colonizados es siempre una realidad contingente injusta- pero tampoco negación de esas experiencias traumáticas que son las que disparan la exigencia de su reparación.

Nacido de madre india y de un padre blanco ausente perteneciente a familia de tradición española y después libertaria, sólo asistió un grado a la escuela, ya que se le desató una enfermedad en los huesos de la pierna que lo dejó postrado durante mucho tiempo y rengo para toda la vida. Fue además esa “artritis tuberculosa” la causa de su temprana muerte. La postración en largos períodos fomentó su práctica lectora. Como otros célebres escritores –tales como Cortázar y Lovecraft- debido a una salud delicada

¹³ Husserl, Edmund (1986): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.

¹⁴ Mariátegui, J.C. (2005): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures S.A.C., pág. 15.

¹⁵ Cfr. de Sousa Santos, Boaventura (2012): *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, Siglo XXI-CLACSO, pág. 84



vivió entre libros. Por ello le cabría el decir del escritor argentino: "Pasé mi infancia en una bruma de duendes, de elfos, con un sentido del espacio y del tiempo diferente al de los demás".¹⁶ Este recorrer y ser habitado por narrativas y mitos lo lleva a valorar la esfera de la cultura como aspecto sustantivo en la explicación de la vida de su pueblo.

A los 14 años comenzó a trabajar como mensajero en un diario y a los diecisiete años redactaba artículos bajo el seudónimo de Juan Croniqueur. Escuchemos a Mariátegui¹⁷ hacer una breve síntesis de su vida, hasta 1927:

[...] hasta 1919 trabajé en el diarismo, primero en *La Prensa*, luego en *El Tiempo*, finalmente en *La Razón*. En este último diario patrocinamos la reforma universitaria. Desde 1918, nauseado de política criolla me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo. De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan estas estaciones de mi orientación socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes, en la Universidad Popular, artículos, etc., expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista. En 1924 estuve, como ya lo he contado, a punto de perder la vida. Perdí una pierna y me quedé muy delicado. Habría seguramente ya curado del todo con una existencia reposada. Pero ni mi pobreza ni mi inquietud espiritual me lo consienten. No he publicado más libros que el que Ud. conoce. Tengo listos dos y en proyecto otros dos. He aquí mi vida en pocas palabras. No creo que valga la pena hacerla notoria; pero no puedo rehusarle los datos que Ud. me pide. Me olvidaba: soy un autodidacta. [...] En 1925 la Federación de Estudiantes me propuso a la Universidad como catedrático en la materia de mi competencia; pero la mala voluntad del Rector y, seguramente, mi estado de salud, frustraron esta iniciativa.

¹⁶ Entrevista a Julio Cortázar. *Revista Plural* N° 44 – México 5/1975.

¹⁷ De la carta de fecha 10 de enero de 1927, enviada por José Carlos Mariátegui al escritor Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), director de la revista *La Vida Literaria*, editada en Buenos Aires. Se publicó la carta en su número del mes de mayo de 1930, en homenaje al recién fallecido Mariátegui.



El periodismo ejercido desde temprana edad, lo corrió de la bohemia literaria estéril de los salones limeños, potenciando su contacto con el movimiento obrero y el movimiento estudiantil. Los últimos años de la segunda década del siglo XX, fueron muy tumultuosos en el Perú, tanto como en otros países latinoamericanos –podemos repasar la historia del nuestro-. Aquí y allá se sucedieron innumerables acciones de protesta organizadas por el sector sindicalizado como también un ímpetu reformista en la Universidad. Desde *La Razón*, Mariátegui apoya las huelgas, difunde sus consignas y fomenta campañas por la libertad de los obreros presos, convirtiendo al periódico en un órgano popular y recibiendo el agradecimiento público de los trabajadores. Paralelamente, también pone las páginas del diario al servicio de la Reforma Universitaria que penetra en la Universidad Mayor de San Marcos en 1919, contribuyendo con sus artículos a la unidad del movimiento obrero con el movimiento estudiantil. Esta experiencia vital de la desigualdad y de la dominación, lo aleja de un culturalismo ingenuo, porque le permite vincular las producciones intelectuales con los procesos económicos, sociales y políticos.

El gobierno peruano, como forma de alejarlo de los núcleos populares que lo escuchaban y admiraban, le ofrece una beca –sin posibilidad de rechazo- para realizar tareas de corresponsalía en Europa. Este episodio, que le valió ciertas críticas, fue muy bien aprovechado por José Carlos Mariátegui, para formarse en las mejores tradiciones libertarias en Francia (con la Internacional del Pensamiento de Henri Barbusse), en Italia (donde trabajó con el sindicalismo obrero enfrentado al fascismo, conoció a Antonio Gramsci y participó del Congreso de Livorno en el cual se conformó el Partido Comunista) y en Alemania (donde tomó contacto tanto con el ascenso como con la persecución y muerte de los dirigentes espartaquistas). Este recorrido por una Europa convulsionada por la Gran Guerra, por la revolución bolchevique y atisbando el ascenso del fascismo, le permitió interpretar mejor la realidad americana y clarificar las tareas que había de llevar a cabo; le permitió descifrar la historia de los otros para acordarse y conocer mejor el secreto del nosotros americano. Así lo escribe:

Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me reveló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana. Pero de esto, algún tiempo después de mi regreso, yo tenía una



conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América.¹⁸

Nos habíamos entregado, sin reservas, hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubrimos al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América.¹⁹

Vuelto al Perú en 1923 y hasta su fallecimiento, despliega siete años de creación incomparables:

- Dicta un ciclo de conferencias—que duran cerca de un año— en la Universidad Popular González Prada, donde vuelca sus experiencias y observaciones sobre el mundo. Dice a los participantes, mayoritariamente obreros peruanos: “Yo no tengo la pretensión de venir a esta tribuna libre de una universidad libre a enseñarles la historia de la crisis mundial, sino a estudiarla yo mismo con ustedes. Yo no les enseño, compañeros, yo estudio con ustedes...”
- Colabora en varias publicaciones periódicas. Es importante mencionar la Revista *Mundial*, en donde José Carlos Mariátegui escribe la columna “Peruanicemos al Perú”. Denota desde allí su seria preocupación por el conocimiento de lo propio desde lo propio.
- Dirige, tras la deportación de Haya de la Torre, *Claridad*. El Grupo *Clarté*, organizado como internacional del pensamiento en Francia por Anatole France y Henri Barbusse, logra inspirar a grupos como la Federación de Estudiantes Chilenos en 1920, los reformistas peruanos nucleados por Haya en 1923, y más tardíamente pero también con mayor permanencia un círculo en Buenos Aires, donde la Revista se publica entre 1926/1941, siendo la cuna del Grupo Literario de Boedo.
- Ya en un sillón de ruedas— logra editar su revista *Amauta* en Septiembre de 1926. El propósito de la publicación es esclarecer y conocer los problemas peruanos para contribuir a la creación de un mundo nuevo. En la editorial del primer número escribe: “No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura

¹⁸ Mariátegui, J. C. (1929): “Itinerario de Waldo Frank” en *Variedades*, Lima, 4 dic. 1929, pág. 2-3.

¹⁹ Mariátegui J. C. (1929): “El pueblo sin Dios, por Cesar Falcón” en *Mundial*, Lima, 8 feb. 1929.



y un arte agnósticos. No le hacemos ninguna concesión al criterio, generalmente falaz, de la tolerancia de ideas.”²⁰ Señala así claramente, la necesaria posición del conocimiento, encubierta tanto en fórmulas gnoseológicas universalistas como en las ético-políticas de neutralidad.

- Como extensión de la revista, publica un quincenario *Labor*, dirigido a los trabajadores. La concordancia con los reclamos y las necesidades tanto de los obreros como de las comunidades indígenas, hacen del periódico un arma peligrosa que motiva una casi urgente clausura sólo diez números después.
- Publica en 1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, los cuales, uno a uno, tratan: “Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio”, “El problema de la tierra”, “El proceso de la instrucción pública”, “El factor religioso”, “Regionalismo y centralismo” y “El proceso de la literatura”. El conjunto de estos siete trabajos marca explícitamente la concepción compleja que tiene el autor de la realidad peruana. Su interpretación –siempre localizada- abarca aspectos históricos, antropológicos, económicos, políticos, educativos, religiosos y culturales. Reúne en el texto algunos escritos publicados previamente en *Mundial* y en *Amauta* sobre aspectos sustantivos de su país, y nos reitera su advertencia: “Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones.”²¹

Junto con esta profunda aunque breve tarea intelectual, y como suelo fértil para ella, Mariátegui fue un factor esencial en la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú, de la Federación de Campesinos y Yanaconas y del Partido Socialista, que a su muerte adopta el nombre de Partido Comunista. Fue, al mismo tiempo, un hombre de letras y de acción; un teórico y un militante político y sindical. En definitiva, fue un pensador cuya producción teórica se alza sobre un conjunto de prácticas sociales, a la vez que se vuelve a ellas para permitir su mejoramiento o corrección.

Su biografía se inscribe, por ello, en la concepción sobre la figura del intelectual que prima desde Emile Zola a Jean-Paul Sartre, tradición que lo valora como un poder insurgente en el espacio público, que presta su voz a los que están fuera de él e implementa

²⁰ El texto corresponde a la Editorial del primer número de *Amauta* publicado en Septiembre de 1926. Mariátegui, J. C. (1982): *Obras*, Tomo 2, La Habana, Casa de las Américas, pág. 238.

²¹ Mariátegui, J.C. (2005): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures S.A.C., pág. 16.



su práctica en lucha contra la injusticia. Como definía Julio Antonio Mella, el cubano vinculado al movimiento reformista universitario, “intelectual es un trabajador que empuña la pluma para combatir las iniquidades.”²² Pero no en aislamiento, sino como decía el filósofo francés nombrado, ubicándose en el camino, en medio de la muchedumbre, hombre entre los hombres.

Las miradas buscan el protagonista. No se esfuerzan por percibir los intereses o las pasiones que el personaje representa.
~ J. C. Mariategui

El diálogo vital emana significado

El inventario de datos biográficos sólo adquiere sentido con su interpretación. Así también lo entendía José Carlos Mariátegui, quien en un reportaje sostiene: “El dato no es sino dato. Yo no me fío demasiado del dato. Lo empleo como material. Me esfuerzo por llegar a la interpretación.”²³

Por ello, a partir de los elementos narrados, retomaremos lo que esa vida nos testimonia: la reivindicación de un conocimiento surgido y comprometido con un suelo, con un territorio, con una realidad y que desde allí se afirma para el intercambio con otras tradiciones al mismo tiempo que se eleva al cosmopolitismo. La sobrevivencia del colonialismo, que impide que los productos intelectuales y/o culturales enraícen en su patria, convierte a los mismos en débiles, anémicos y flácidos embriones unidos por un enfermo cordón umbilical a la metrópoli. De allí su exhortación: “ni calco, ni copia sino creación heroica”, cuyo contenido es análogo al de las fórmulas pronunciadas oportunamente por Simón Rodríguez o por José Martí.

Además de alejarse de las ficciones de un soberanismo epistémico, su pensamiento evita caer en la dicotomía que se presenta entre mimetizarse con lo hegemónico o aceptar la falsa imagen de un diálogo entre diferentes nivelados, concepciones que reeditan, ambas, la colonialidad del saber. Para gestar un conocimiento propio de lo propio y que tenga peso

²² Citado por Fernandez Retamar (2004): *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, pág. 35.

²³ La respuesta es dada por Mariátegui a Ángela Ramos, quien le realiza un cuestionario que publicó en el *Mundial* del 23 de Julio de 1926. Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras* Tomo 2, pág. 483.



como tal, hay que emprender un combate epistemológico. Su aspiración, como la de tantos otros latinoamericanistas, es tanto provincializar Europa como universalizar la América nuestra, profundizando nuestras propias singularidades.

En oposición al pensar desgajado de sus condiciones de producción el peruano explicita que su conocimiento brota de las agitaciones, inquietudes y ansias de su pueblo. Escribe en la columna editorial del número 17 de la Revista *Amauta*, publicado en Septiembre de 1928: “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento.”²⁴ En esa misma columna, expresa también: “Confesamos, sin escrúpulos, que nos sentimos en los dominios de lo temporal, de lo histórico, y que no tenemos ninguna intención de abandonarlos. Dejamos con sus cuitas estériles y sus lacrimosas metafísicas, a los espíritus incapaces de aceptar y comprender su época.”²⁵

Reniega también de la neutralidad epistémica. El conocimiento no puede ser una categoría independiente de la historia y de la política, sino una representación perdurable de éstas que, al fin y al cabo determinan el sentido social de la vida humana. Además de las citas que se consignaron en su biografía y de las cuales extraemos su convencimiento en la dimensión política de toda práctica intelectual, transcribimos ahora como corolario lo enunciado en la presentación de su primer libro. Dijo en esa oportunidad: “No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe.”²⁶ Reitera esta convicción en el séptimo ensayo interpretativo de la realidad peruana, en el que encontramos esta advertencia: “Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo, cumple consciente o inconscientemente una misión.”²⁷

Mariátegui está profundamente convencido que la relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos implica una toma de posición, porque “la inteligencia y el sentimiento no pueden ser apolíticos.” Así, todas las prácticas intelectuales –ciencia, arte, literatura, filosofía y religión- además de cierto perspectivismo producido por el suelo de

²⁴ Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras* Tomo 2, pág. 240.

²⁵ *Ibidem*. Pág. 243.

²⁶ Citado en el Prólogo escrito por Enrique de la Osa en la publicación de las Obras de Mariátegui. Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras*, Tomo 1, pág. 27.

²⁷ Mariátegui, J.C. (2005): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures S.A.C., pág. 203.



gestación, están permeadas por ideología. La variabilidad histórica de los puntos de vista, otorga relatividad a los productos, pero su valor político le da perennidad.

Para el Amauta, la sociedad peruana tiene “el pecado original de la conquista, el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio.”²⁸ Toda práctica social libertaria, y el conocimiento puede serlo, tiene obligación ético-política de reparar este aspecto primario. Es así que frente a la condición de neutralidad que emana del pensar trascendental, Mariátegui contrapone el compromiso político que asume el acto cognoscitivo tanto en desnudar la violencia de la historia transitada como en diseñar un horizonte de expectativas que permita resarcir a la población por las barbaries ocurridas. “Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa.”²⁹ Mariátegui es un convencido de que el problema del indio no se resolverá ni con fórmulas filantrópicas, ni con una reintegración de formas pasadas. La solución será político-social y sus realizadores deben ser los propios indios. Este reimplante de la teoría en la práctica revoca el distanciamiento de un pensar alejado del mundo.

Con estas tres condiciones epistémicas – relación teoría-práctica, perspectivismo y compromiso- se introduce en lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “una segunda ruptura epistemológica”.³⁰ No se trata de separarse de la *doxa* - primera ruptura-, sino de reintegrar al conocimiento el vínculo con el mundo de la vida. Podemos enunciar, que a diferencia de la concepción platónica de una *episteme* aislada –reivindicada por Sloterdijk- que desperdicia el campo experiencial, acá se restituye a ese campo un valor sustantivo como suelo comprensivo y como apertura a posibilidades futuras.

Otro aspecto que Mariátegui desnuda en la comprensión occidental del mundo, además de su parcialidad e inadecuación para conocer nuestra realidad americana, es la vinculación que la misma tiene con una forma de temporalidad única, homogénea, lineal y unidireccionada al “progreso”. De allí la adjudicación de “primitivismo”, “atraso”, “arcaísmo” y otros calificativos a las formas de vida de nuestro territorio. A esta idea de necesaria contemporaneidad de los pueblos en el tiempo, Mariátegui contrapone una

²⁸ La expresión la encontramos en un artículo publicado en *Mundial* el 14 de Agosto de 1925, titulado “El hecho económico en la historia peruana”. Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras*, Tomo 2, pág. 299.

²⁹ La cita corresponde a un artículo publicado en *Mundial* el 27 de Noviembre de 1925, titulado “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política”. Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras*, Tomo 2, pág. 306.

³⁰ Véase de Sousa Santos, Boaventura (2012): “Un discurso sobre las ciencias”, en *Una epistemología del sur*, pág. 54 y ss.



teorización que exalta la heterogeneidad histórico-estructural, los ritmos temporales diferenciados y la coexistencia de formas variadas de estar en el mundo. Puede verse en esta contestación del pensador peruano, incluso una crítica a ciertas formas de marxismo: el que entiende, de una manera mecánica, la sucesión de los modos de producción.

El pensar situado y comprometido de Mariátegui se asienta fuertemente en el intercambio colectivo. De manera antagónica a la figura del “diálogo del alma consigo misma”, vive abierto a la plática y al debate con los otros. Entiende que no existe el intelectual solitario, aislado. En un escrito publicado en *Mundial*, que titula “La torre de marfil”³¹, Mariátegui condena la actitud de aislamiento de cierto tipo de pensadores que multiplican sus voces entre cuatro paredes y no aceptan ser interpelados. Subyacen en ellos tendencias elitistas e individualistas que en definitiva son estériles porque reniegan de la reciprocidad. La imagen metafórica de la torre es pertinente porque se trata de una construcción solitaria y aristocrática. Él, por el contrario, está convencido que los auténticos intelectuales se deben mover en la llanura abierta y fecunda. No son extraños a las emociones de su época, no recitan soliloquios y se esfuerzan por escuchar las innumerables voces que reverberan en el mundo cotidiano. Frente a un pensar heroico, optan por la solidaridad. De esa manera son ayudados a profundizar en el acto creador autocrítico y su pensar se convierte, comunitariamente, en protagonista de la historia.

El suyo lo fue y lo es. Su reflexión comprometida con la realidad de su país, su perspectiva genealógica dirigida a la comprensión de las injusticias sufridas por su pueblo y su discurso utópico planteando aperturas posibles que escapen a la repetición interminable de las desigualdades, fueron inspiradas por profundos movimientos sociales e inspiradoras de prácticas intelectuales y sociales emancipadoras desde su tiempo hasta acá.

Por ello, vale retomar lo escrito por Angela Ramos en una nota refiriéndose al Amauta: “Cuando un hombre joven llega a conquistar el afecto y la consideración de sus amigos, la simpatía de los extraños y el respeto de los que no piensan como él, es porque, incuestionablemente, ese hombre vale mucho.”³²

³¹ Publicado en Lima el 7 de Noviembre de 1924. Véase Mariátegui, J.C. *Obras* Tomo 2, pág. 418 y ss.

³² Publicado en *Mundial* el 23 de Julio de 1926. Véase Mariátegui, J.C. (1982): *Obras*, Tomo 2, pág. 481.



Epílogo

Quiero cerrar esta incompleta presentación retomando lo escrito por Neruda como prólogo a la publicación de un poemario en homenaje a José Carlos Mariátegui.³³ El bello lenguaje del artista nos ayuda a comprender la inmensa estela que ha dejado en el pensamiento americanista la presencia del Amauta.

[...] Sobre Mariátegui seguirá cantando el mar.

Lo echarán de menos nuestras praderas, nuestras desoladas planicies. El viento en las alturas superiores lo recuerda.

Nuestro pequeño hombre oscuro, que crece a tumbos, lo necesita porque él nos ayudó a darle nacimiento. Él comenzó por darnos luz y conciencia.

Los poetas seguirán cantando su partida, sus obras, su cristalina contribución. Aquí sólo hay unas hoces que levantan cantando el cereal que nos legara. Aquí sólo hay algunas notas de quena, de lira, de guitarra, que lo llaman aún. Él desde su ausencia acude, acude siempre. Porque está vivo. Resplandece detrás de las antiguas piedras peruanas, camina por vías y carreteras, sube por los andamios, continúa su pensamiento. En el juego de la vida y la muerte Mariátegui sacó -no por azar- la cara o cruz de la vida. Otros, vociferantes, inauditos, son vividores, pero no vivientes. Él, de sus propias, dolorosas células construyó tanto que lo que hacemos y haremos tiene en él sus cimientos. Fue un examinador que enseñaba, fue un maestro que metió las manos en la tarea y en el hombre, para amalgamarlos y encaminarlos en la historia.

Por eso los poetas elevaron el canto hasta su altura. Hasta su silenciosa presencia, hasta su prestigiosa ausencia, hasta su dimensión creciente.

Yo digo: maestro, hermano, te seguiremos cantando, seguiremos llamándote.

Así no estarán solos nuestros pueblos en su dura ascensión a la libertad y a la dignidad.

³³ Neruda, Pablo (1959): "Prólogo" en AA.VV., (1959): *Poemas a Mariátegui: trabajos líricos inspirados en la vida y obra de Mariátegui*, Lima, Ed. Amauta.



Bibliografía

- Castro-Gomez, Santiago** (2005): *La hybris del punto cero. Cienica, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano.
- Cortázar, Julio** (1975): "Entrevista" en *Revista Plural* N° 44, México Mayo de 1975.
- de Sousa Santos, Boaventura** (2012): *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, Siglo XXI-CLACSO.
- Dussel, Enrique** (1977): *Filosofía de la liberación*, México, Edicol.
- — — (1994): *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz, Plural Ed.
- Fernandez Retamar** (2004): *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO.
- Glusberg, Samuel** (1930): "Carta de fecha 10 de enero de 1927, enviada por José Carlos Mariátegui" en *La Vida Literaria*, Buenos Aires, Mayo 1930.
- Grosfoguel, Ramón** (2006): "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial" en Césaire, Aimé (2006): *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.
- Husserl, Edmund** (1986): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.
- Kant, Immanuel** (2014): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.
- Mariátegui José Carlos** (1929): "El pueblo sin Dios, por Cesar Falcón" en *Mundial*, Lima, Febrero de 1929.
- — — (1929): "Itinerario de Waldo Frank" en *Variedades*, Lima, diciembre 1929.
- — — (1982): *Obras*, Tomo 1, La Habana, Casa de las Américas.
- — — (1982): *Obras*, Tomo 2, La Habana, Casa de las Américas.
- — — (2005): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures S.A.C.
- Neruda, Pablo** (1959): "Prólogo" en **AA.VV.** (1959): *Poemas a Mariátegui: trabajos líricos inspirados en la vida y obra de Mariátegui*, Lima, Ed. Amauta.
- Quijano, Anibal** (1991): "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena* N° 29, 1991.
- — — (2006): "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina" en *Investigaciones Sociales* N° 16, Lima, 2006.



Rouillón Guillermo (1975): *La creación heroica de José Carlos Mariátegui: La edad de piedra (1894-1919)*, Tomo I, Lima, Ed. Arica.

Sloterdijk, Peter (2013): *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, España, Ed. Siruela (Biblioteca de Ensayo 79).



Neurociencia y Psicología: un acercamiento a través de la Teoría de la Complejidad

Emiliano Campoamor

emilianocampoamor@gmail.com

Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC)

Universidad Provincial de Córdoba (UPC)

Resumen

El médico Santiago Ramón y Cajal inició una línea de investigación basada en estudiar psicológicamente el cerebro, o sea en interpretar psicológicamente los rasgos morfológicos de la estructura celular del tejido nervioso. Mario Bunge un siglo después promovió en esta misma línea la formación de una vigorosa escuela psicobiológica. Mi abordaje intentará profundizar en las raíces filosóficas de dicha problemática y esbozar propuestas epistemológicas desde la Teoría de la Complejidad para la posibilidad del trabajo mancomunado entre las diferentes ciencias que estudian el cerebro.

Palabras clave: neurociencias / psicología / complejidad



Desarrollo

Comprender a la mente en su relación con el cuerpo y con el entorno no significa entenderla como la efervescencia de un cerebro estimulado, ni como los caprichos de un espíritu dentro de un cuerpo, sino como la emergencia de un complejo entramado de relaciones. A fines del siglo XIX el médico español Santiago Ramón y Cajal inicia una línea de investigación sobre el estudio del cerebro que consiste básicamente en interpretar psicológicamente los rasgos morfológicos de la estructura celular del tejido nervioso. Esta idea, que en 1894 resultó ser revolucionaria, sería reivindicada un siglo después por el filósofo argentino Mario Bunge.

Desde un punto de vista filosófico podríamos decir que este proyecto de Ramón y Cajal resultó ser el intento de materializar el espíritu (alma) mediante un enfoque biológico en un contexto donde los estudios psicológicos sólo remitían a la mente, asumiendo que mente y cerebro poco tenían que ver entre ellos. Luego la historia de las neurociencias a lo largo del siglo XX no sostuvo entre sus intereses un significativo vínculo con su correlato psicológico, por lo que debido a ello, a finales del mismo siglo, el filósofo argentino Mario Bunge, al recuperar la vieja idea de Ramón y Cajal de estudiar el “espíritu” en la materia, promueve desde la epistemología la formación de una vigorosa escuela psicobiológica.

Es así que entonces, la filosofía de la mente enfrenta el siglo XXI con una multiplicidad de problemas que se plantean a partir de las reflexiones teóricas sobre la naturaleza de lo mental. Este concepto se presenta como una categoría filosófica amplia, con fronteras difusas que lejos de ser una desventaja muestran su fecundidad y su potencialidad al generar múltiples relaciones con otras disciplinas con las que es capaz de vincularse, como por ejemplo las neurociencias, la psicología, la biología, la cibernética, la computación, etc.

En el marco de esta línea de investigación en este trabajo abordaré someramente la problemática de la vinculación entre neurociencias y psicología, y cómo esta aparente dicotomía puede ser resuelta en el marco del Paradigma de la Complejidad a través del abordaje de la Teoría de los Sistemas Complejos (R. García, 2006). A la luz de los nuevos aportes tanto científicos como filosóficos, consideraré algunas propuestas epistemológicas de trabajo interdisciplinario entre las diferentes ciencias que estudian el cerebro con el objetivo de profundizar las raíces filosóficas de la mencionada problemática.

Para la Teoría de los Sistemas Complejos no existe faceta de la realidad que pueda ser concebida de forma aislada, esto es, objeto por objeto, parte por parte. Es inevitable



hoy hablar de una realidad compleja que necesite ser abordada mediante el estudio de representaciones, es decir, de recortes de la realidad, sin perder de vista que el recorte es sólo teórico y que los elementos que lo constituyen están en permanente interrelación con el resto. Es en este sentido que me propongo desarrollar este trabajo suponiendo una mente en clave compleja, esto es una mente estrechamente conectada con su entorno y no encapsulada en un cerebro.

Una herramienta apropiada para articular lo ideológico junto a lo metodológico que nos provee la Teoría de la Complejidad es la noción de interdisciplinariedad que utiliza Rolando García (García, 2006). Tradicionalmente en la ciencia se asocia el concepto de interdisciplinariedad con el de multidisciplinariedad pero García nos advierte sobre las grandes diferencias que existen entre estas nociones. En las investigaciones multidisciplinarias cada investigador desde su disciplina particular realiza aportes que luego se suman para resolver una problemática general; pero en el caso de una investigación interdisciplinaria el proceso de constitución del equipo de investigadores es rotundamente diferente, las diversas disciplinas se integran previamente para delimitar la problemática. La idea de interdisciplinariedad supone concebir cualquier problemática como un sistema cuyos elementos están interdefinidos y cuyo estudio requiere de la coordinación de enfoques disciplinarios que deben ser integrados en un enfoque común (García, 2006:33). Dichos sistemas deben ser comprendidos como sistemas complejos, esto es como una representación de un recorte de la realidad conceptualizada como una totalidad organizada. Pero un rasgo interesante para destacar es el concepto de marco epistémico dado que resulta sumamente relevante el componente sociológico en la conciencia del investigador. Es por ello que surge la necesidad de plantear un marco epistémico que los miembros del grupo de investigación compartan, esto es que posean cierta concepción común del mundo con su respectiva jerarquía de valores (García, 2006:34-35). Cualquier problemática debe ser abordada inicialmente desde este marco epistémico compartido donde, todos los miembros de la investigación deben poseer, en términos generales, la misma concepción sobre ciencia y sociedad. De esta forma pueden capitalizarse de gran manera las especializaciones que posea cada miembro como así también es una forma ineludible de explicitar las ideologías.

...

Resulta dificultoso en la actualidad sustraerse del sistema socio-económico, y aunque pudiéramos lograrlo hay situaciones alarmantes, como por ejemplo problemas ambientales o de explotación desmedida de recursos naturales no renovables, que nos exigen actuar desde dentro del mismo. Estas problemáticas suelen tener una gran



exposición gracias a las protestas de grupos sociales que cuestionan fuertemente el modelo capitalista y exigen que el mundo sea un lugar de todos y no de algunos pocos. Sin embargo, existen ciertas áreas de la ciencia donde este tipo de interferencias en el conocimiento científico no es tan visible, como el caso de las neurociencias, en que un avance desmedido, o intencionalmente direccionado, puede traer consecuencias adversas para la sociedad. El mundo feliz que imaginó A. Huxley corre riesgo de dejar de ser una fantasía si hipotetizáramos que las élites dominantes dispusieran de un completo conocimiento del funcionamiento del cerebro. Ciertas corrientes cognitivas, sobre las que luego profundizaré, pretenden eliminar a la psicología del campo del estudio de la mente y del cerebro. Resulta inevitable admitir que algún día todos los secretos de nuestro cerebro, o su gran mayoría, serán revelados pero no entreguemos a cambio nuestra forma de comprendernos psicológicamente, es lo que nos ha hecho lo que somos y es lo único que nos permite conservar nuestra individualidad, nuestra subjetividad. Hoy, los grupos dominantes ejercen una constante presión psicológica subrepticia para controlarnos, nos intentan meter de contrabando todo el tiempo su ideología. Utilizan todas las herramientas psicológicas de control que tienen a su disposición y sin embargo nosotros todavía podemos pensar, reflexionar, debatir, discutir y enfrentarnos a esos ataques, pero imaginen si ellos pudieran sortearlos... ¿qué nos quedaría?

Es importante que los avances científicos vayan acompañados de reflexiones filosóficas, es una manera de estimar de algún modo el impacto y las consecuencias que pueden llegar a tener en el mundo. Es por ello que mencionaba anteriormente lo urgente de un análisis con respecto a un posible avance sesgado de las neurociencias. Las sociedades podrían cambiar drásticamente si un conocimiento completo de nuestro “cableado” cerebral fuera conocido sólo por algunos pocos y que la forma de manipular este “cableado” fuera exclusivamente neural, esto es, desestimando el acceso psicológico a nuestro cerebro. Hablando en general de todas las corrientes de pensamiento que imperan hoy en la filosofía de la mente, y sin caer en el dualismo, podemos acordar de manera global que existen dos formas de entender el acceso a nuestra mente. Una es por la vía “dura”, la vía de las neurociencias, esto es a través de lo que llamaríamos, haciendo una analogía con la informática, el hardware. Y la otra es a través de la psicología, la vía “blanda” o del software. Los diferentes abordajes filosóficos actuales interpretan estas dos vías de diferentes formas, algunos niegan una en favor de otra; otros las aceptan a las dos pero bajo ciertas condiciones de interacción; y hasta existen quienes, sin dejar de otorgarle validez a la psicología y a las neurociencias, suponen que la analogía con la informática es un error conceptual.



Para intentar comprender mejor a qué me refiero con la necesidad de evaluar el avance sesgado de las neurociencias tomaré como ejemplo una de las corrientes que considero más riesgosa –más adelante diré por qué. Es el caso del materialismo eliminativo (ME) propuesto por el filósofo estadounidense Paul M. Churchland. Este abordaje propone actualizar una corriente ya superada en la filosofía de la mente: la teoría de la identidad (TI). La TI suponía, desde un materialismo extremo, que los estados de la mente son estados físicos del cerebro, esto es, que son las dos caras de una misma moneda. Afirmaba que los estados mentales siempre tienen un mismo correlato neural, o sea, que la psicología podría ser reducida completamente a la neurofisiología. Esta posición, desarrollada cerca de la mitad del siglo XX, encontró dificultades ante los avances de las neurociencias, en particular al descubrirse la gran plasticidad con la que cuenta nuestro cerebro. Esta propiedad -la plasticidad- no nos permite descartar que un mismo estado cerebral permita diferentes estados mentales; y de la misma forma, que un mismo estado mental esté representado por diferentes estados cerebrales. El materialismo eliminativo de Churchland vendría a superar a la TI porque si bien supone que todos los estados mentales se pueden reducir a estados cerebrales, no lo hace de forma biunívoca; además, y esto es lo que me resulta alarmante, pretende eliminar la psicología tal como hoy la conocemos. La TI suponía que la psicología podía reducirse a las neurociencias, el ME se opone a esto, no porque considere inválido un reduccionismo sino porque considera que la psicología es una ciencia con tantos defectos y tan oscura que debe ser descartada y reconstruida a partir de un completo conocimiento de nuestros estados neuronales. Es necesario aclarar que el ME hace referencia a la psicología de sentido común, a veces llamada psicología *folk*, y no a todo el *corpus* que significa la psicología científica, pero también es válido detallar que la mayor parte de la psicología científica utiliza las categorías propias de la psicología *folk* por lo que si eliminamos una, estaríamos eliminando gran parte de la otra.

Este materialismo posee una radicalidad extrema, y Churchland es consciente de ello, pero podemos suponer que su motivación es estrictamente epistemológica. Si pensamos al método científico como una herramienta, siguiendo esta idea podemos sostener también que debe ir mejorándose cada vez que ésta nos permita comprender más acertadamente las regularidades del mundo; es por ello que si la única lógica que nos impulsara fuera la eficiencia epistemológica, la del positivismo, podríamos acordar que Churchland tiene buenos motivos para sostener su planteo. Podemos acordar con él que la psicología *folk* utiliza muchas categorías defectuosas y oscuras, poco delimitadas y poco claras para lo que la ciencia está acostumbrada a utilizar. Sin embargo, dejar que las neurociencias avancen hasta el extremo de poder conocernos



como si fuéramos meros autómatas deja las motivaciones epistemológicas en un segundo plano. Si bien considero que las herramientas son neutrales no por ello debemos dejar a disposición de nadie semejante poder. La maldad no está en la bomba atómica sino en quién decidió lanzarla. De forma parecida, aunque salvando las distancias, también considero muy peligroso prescindir de nuestra faceta psicológica y poner un completo conocimiento de nuestro cerebro en manos de otro.

No existen razones para suponer que Churchland sea un agente direccionado por el sistema, su interés parece ser puramente epistemológico, y nunca es saludable comenzar a entrar en ese tipo de paranoias. Él mismo sostiene que este nuevo marco (ME) podría contribuir a lograr una sociedad más pacífica y humanitaria, o sea que visualiza consecuencias éticas y sociales, sin embargo, con una gran ingenuidad a mi criterio, en el renglón siguiente aclara que a mayor conocimiento corresponde mayor poder, y que del poder se puede hacer un mal uso... ¿Alguien realmente espera que las corporaciones hagan un “buen” uso de este poder? (Churchland, 1992:79)

...

Retomando la Teoría de la Complejidad, una característica primordial de los sistemas complejos es la interdefinibilidad de sus elementos, lo que significa que existe una dependencia mutua de funcionamiento, todos los elementos de un sistema complejo determinan a otros elementos y a su vez son determinados por estos. Esto no sólo es una cuestión estructural del sistema sino que implica que así como la simple adición de sub-procesos no explica las propiedades de procesos más generales, tampoco es posible que una sola disciplina pueda abarcar el estudio de la interacción entre estos procesos. Así lo expone García:

“El juego dialéctico involucrado en la doble direccionalidad de los procesos que van de la modificación de los elementos a los cambios del funcionamiento de la totalidad, y de los cambios de funcionamiento a la reorganización de los elementos, constituye uno de los problemas que ofrece mayor dificultad en el estudio de la dinámica de los sistemas complejos. Estas interacciones entre la totalidad y las partes no pueden ser analizadas fraccionando el sistema en un conjunto de áreas parciales que correspondan al dominio disciplinario de cada uno de sus elementos. Y es allí donde se sitúa la diferencia entre *multi* o *pluridisciplina* e *interdisciplina*.” (2006:88)

El término “multidisciplina” hace referencia a la simple adición de estudios de diversas disciplinas sobre distintos procesos o elementos de un sistema. El caso que



aquí se plantea de interdisciplinariedad es radicalmente distinto. Primero definimos el objeto de estudio, como en este caso ha sido la mente, y luego a partir de situarlo en un marco epistémico nos planteamos la manera de estudiarlo. Comienza entonces a esclarecerse por qué no puede abordarse la mente desde las neurociencias, por ejemplo, dejando de lado a la psicología. Sin embargo no toda investigación es interdisciplinaria, es el abordaje general pero esto no excluye estudios parciales de alguno de sus elementos o de algunas de sus funciones, el problema más bien radica en cómo articular estos abordajes.

Como vimos en la parte anterior de este trabajo, habíamos tomado el materialismo eliminativo de Churchland como caso paradigmático de lo que se opone a nuestro tipo de abordaje. Resumidamente, el ME afirmaba que un completo conocimiento de nuestros procesos cerebrales podría permitirnos eliminar completamente la psicología popular y elaborar una nueva psicología devenida estrictamente del funcionamiento cerebral. Obviamente la elección de esta teoría en particular no ha sido ingenua porque en la confrontación con este nuevo tipo de abordajes la ventaja es doble. Por un lado, al considerar a la mente como un sistema complejo una reducción total de la psicología a las neurociencias carece de fundamento epistemológico. Existen procesos psicológicos que no pueden ser reducidos simplemente a procesos cerebrales por lo que nunca comprenderíamos en totalidad el funcionamiento de la mente si nos limitamos a estudiarla desde su fisiología. Entonces es fundamental desde cualquier abordaje considerar su faceta psicológica, en el caso particular de la Complejidad esto quedó claro cuando definimos la idea de interdisciplinariedad, pero aún si nuestro abordaje no fuera complejo considero que también quedó claro que innumerables procesos psicológicos solo pueden ser abordados en su nivel cognitivo, esto es, a través de la psicología o de cualquier especialidad que se desenvuelva en el nivel ontológico de estos procesos. Por otro lado, la otra ventaja nos la otorga el marco epistémico. Vimos que el ME tiene ciertas falencias epistemológicas sin embargo detrás de ese abordaje también se oculta un peligro: intentar eliminar la psicología es también intentar eliminar nuestra forma de vivir, de concebirnos (epistémicamente), de relacionarnos y de protegernos. Entonces si bien podemos reforzar la idea de que no es viable una eliminación de la psicología esto no tiene que desviarnos del hecho de que ciertos direccionamientos de la ciencia intentan avanzar en ese sentido, en el de quitarnos nuestra subjetividad con el único fin de poder manipularnos sin resistencia. Lo que quiero resaltar es que tenemos que estar alerta y tomar conciencia de que la implementación metodológica de un marco epistémico nos obliga a replantearnos



constantemente nuestra visión de mundo y a explicitar qué ideologías están funcionando en nuestro accionar.

El ME nunca hubiera superado el “baremo” de un abordaje como el de la complejidad porque mientras este intenta sumar disciplinas, el ME quiere eliminarlas; pero si así no fuera tampoco lo hubiera superado porque un abordaje desde la complejidad hubiera evidenciado inmediatamente, en el momento de plantear el marco epistémico, los peligros que se metían de contrabando al intentar limitar, sesgar y recortar nuestras capacidades subjetivas.

Bibliografía

Bunge, M. (1985): *El problema mente-cerebro: un enfoque psicobiológico*. Tecnos. Madrid.

Churchland, P. (1992): *Materia y conciencia*. Gedisa. Barcelona.

García, R. (2006): *Sistemas Complejos*. Gedisa. Barcelona.

Varsavky, O. (2010): *Ciencia, política y cientificismo*. Capital Intelectual. Bs. As.



Sobre una interpretación económica del universo, la naturaleza, el hombre y la historia

Francisco Candiotti
franciscocandiotti84@gmail.com
UNL

Resumen

El presente trabajo es el resultado parcial de una investigación más completa sobre Georges Bataille que se encuentra en desarrollo actualmente. En este sentido el trabajo puede ser considerado como una 'introducción' al pensamiento económico del autor. Este primer acercamiento pretende establecer algunas de las relaciones principales entre economía y ontología. Para cumplir este objetivo partimos de la crítica que realiza Bataille a la 'economía clásica' y exponemos los rasgos fundamentales de la 'economía general' propuesta por el autor. Finalmente analizamos las implicancias ontológicas de esta teoría centrándonos en diferentes temas: el universo, la naturaleza, el hombre y la historia.

Palabras clave: Gasto improductivo / economía restringida /
economía general / excedente.



Para Bataille, el pensamiento económico clásico, que denomina ‘economía clásica’ o ‘economía restringida’, no ha tenido nunca en cuenta el *gasto improductivo* o *gasto inútil*. La tradición filosófica, los economistas, no han podido comprender un rasgo fundamental de la economía, de la vida, y por esta razón el *gasto improductivo* ha sido relegado –cuando se lo consideró– a un lugar meramente anecdótico.

Parafraseando a Kant, la situación es descripta por el autor de la siguiente manera: “A ese respecto, es triste decir que la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el *gasto improductivo*.”¹ La economía clásica o restringida se basa exclusivamente en el *principio de utilidad*, y por esta razón, reduce íntegramente la actividad humana a procesos de producción, conservación y consumo racional. Como principal consecuencia de esta sumisión al *principio de utilidad*, la economía en tanto disciplina ha sufrido una doble restricción a lo largo de su historia: no sólo se reduce a la esfera humana, sino que además se restringe únicamente a la actividad útil del hombre.

Bataille opone a la economía ‘restringida’ una ‘economía general’. La economía no puede limitarse a la esfera humana y menos aún a sólo una parte de ella. Frente al *principio de utilidad* de la economía clásica, Bataille coloca en el centro de la reflexión económica el *principio de pérdida*. El *gasto improductivo* es la antítesis del consumo racional. El consumo racional está representado por la utilización, por parte de los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última.

Al situar el *principio de pérdida* –el *gasto improductivo*– en el centro de la reflexión económica, Bataille deconstruye la economía, provocando una serie de desplazamientos de objetos, sentidos y jerarquías que le permiten expandir la disciplina hacia nuevas fronteras. Para comprender esta operación, este sabotaje, necesitamos comprender el elemento extraño que ha introducido Bataille a la maquinaria económica clásica: el *gasto improductivo*.

El primer desplazamiento es no estudiar más a la economía como si se tratara de un sistema de operación aislable, dado que no es fácil aislar los fenómenos económicos ni su coordinación general es fácil de establecer. La actividad productiva, en tanto producción y consumo humano, pertenece a un conjunto más vasto y debe ser

¹ BATAILLE, Georges, *La noción de gasto*, en “La conjuración sagrada”, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 112.



considerada en relación con las modificaciones que recibe de aquello que lo rodea y con las que aporta a su alrededor.

Al tomar distancia y considerar la actividad productiva en su conjunto, debemos reparar necesariamente en el *medio* en el cuál se desarrolla la actividad productiva propiamente humana. No consideraremos aquí el movimiento inútil e infinito del universo, sino que nos limitaremos únicamente a nuestro sistema solar. La energía solar es el principio del exuberante desarrollo de la vida. El sol dispensa energía – riqueza- sin contrapartida, es la fuente y la esencia de nuestra riqueza.

La radiación solar produce la sobreabundancia de energía en nuestro planeta, un extraño globo aislado en el espacio celeste. Esta radiación es gratuita, es un don, en el sentido de que no tiene una utilidad. La materia viva recibe esta energía y la acumula dentro de los límites establecidos por un espacio que le es accesible, esto es la biósfera.

Bataille parte de este hecho elemental: los organismos vivos reciben en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía que excede a la actividad funcional da lugar al crecimiento del animal o la planta. Tanto el crecimiento individual como el grupal tienen un límite y es ahí donde comienza el verdadero excedente, aquel que da lugar a la dilapidación. El límite del crecimiento de cada individuo o grupo está dado por otros individuos y grupos, pero lo que limita el crecimiento global es el espacio terrestre.

La vida ocupa todo el espacio disponible, esto implica la competencia de organismos desiguales. La desigualdad de la presión en la materia viva abre constantemente al crecimiento el espacio dejado por la muerte. Pero como este espacio no es un “espacio nuevo” no podemos hablar de un *crecimiento general* sino de *conservación del volumen general*. De esta manera, el crecimiento individual o colectivo se reduce a una *compensación de las destrucciones operadas*.

El mundo actual se define por la presión desigual (cuantitativa y cualitativa) ejercida por la vida humana. La diferencia en cuanto al poder de presión entre el hombre y la naturaleza está dada, fundamentalmente, por el trabajo: el hombre pudo utilizar parte de la energía excedente, de su riqueza, para el crecimiento técnico. El desarrollo técnico sin embargo no puede siempre e indefinidamente absorber el excedente, al menos esta es una de las conclusiones a las que arriba Bataille luego de analizar el desarrollo histórico del gasto improductivo. Como veremos más adelante, el excedente que no puede ser absorbido tiende a gastarse en guerras.

La historia del gasto improductivo es simultáneamente la historia del gasto productivo, útil. El movimiento dialectico entre acumulación y dilapidación de la



energía determina el crecimiento de los sistemas de fuerzas, es decir, de los seres vivos o las sociedades.

En los períodos más o menos normales, es decir, aquellos en que las catástrofes naturales o humanas no intervienen, las sociedades producen más que lo necesario para la subsistencia. El uso que se da a ese excedente determina a la sociedad: puede ser causa de agitación, de cambios de estructura, de represión, etc. La forma más común de usar el excedente es el crecimiento, sin embargo, como señalamos, todas las formas de crecimiento tienen a la larga un límite.

En la historia se registra el continuo frenar y reanudar del crecimiento. Bataille sostiene que durante el crecimiento la vida lujosa, onerosa, compleja, suntuaria se incrementa, mientras que la actividad belicosa (tanto hacia el interior como hacia el exterior) declina, ofreciendo de esta manera al excedente la salida más “humana”. El *tempo* y la duración del crecimiento varía de una sociedad a otra, pero más tarde o más temprano, sostiene el autor, este estado disuelve la sociedad poco a poco y la devuelve al desequilibrio. En estas condiciones de malestar una sociedad busca comprometerse con un nuevo movimiento de crecimiento, con una nueva empresa susceptible de acrecentar sus fuerzas.

Bataille extrae estas leyes generales de la economía del análisis de algunas sociedades paradigmáticas.

El primer caso desarrollado es el de la relación entre gasto productivo y consumo improductivo en la civilización azteca. La concepción del mundo de los aztecas se opone radicalmente a la nuestra: el consumo no tenía menos lugar en sus pensamientos que la producción en los nuestros, no estaban menos preocupados por *sacrificar* que nosotros por *trabajar*. La mayoría de las víctimas de sacrificios eran prisioneros de guerra, pero las guerras no tenían el sentido de la conquista, las guerras eran necesarias para la vida del sol, si cesaban las guerras el sol dejaría de brillar.

Las víctimas de los sacrificios eran prisioneros, esclavos, animales, cosechas, que variaban según la fiesta. Esto implicaba por un lado una pérdida de riquezas importantes para el soberano, los guerreros y los comerciantes, pero también implicaba la restitución al mundo sagrado de lo que el uso servil profanó y degradó: mediante la destrucción se negaba la relación utilitaria entre el hombre y la cosa. A través del trabajo el hombre creó el mundo profano, el mundo de las cosas, separándose del otro (hombre, animal o planta) pero al hacerlo se dio a sí mismo los límites de la cosa (se relaciona consigo mismo como una cosa). En palabras de Bataille: “El hombre de todos



los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En los extraños mitos, en los ritos crueles, el hombre está, desde siempre, en búsqueda de una intimidad perdida.”²

Otras prácticas comunes en estas sociedades primitivas son el don y el potlatch. Al igual que en el caso del sacrificio, la riqueza no tiene sentido por sí misma, sino que la verdadera riqueza es el poder, más precisamente el poder de perder. La jerarquía social, el honor, la gloria, no emanaban de la riqueza acumulada, sino de la capacidad de gasto hacia los otros miembros del mismo grupo o hacia otras colectividades.

Las sociedades de consumo como los aztecas y los árabes pre-islámicos se diferencian de las sociedades de empresa como el islam por el uso de la riqueza. Bataille comenta numerosos aspectos de la religión islámica que permiten comprender el paso de una sociedad de consumo a una sociedad de empresa. Por ejemplo, esta transformación se puede ilustrar a través de la figura del guerrero en la poesía de la época: *“La extrema generosidad, la mayor virtud de las tribus, se convirtió de repente en objeto de aversión y el orgullo individual queda maldito. El guerrero dilapidador, intratable, salvaje, enamorado y amado por las jóvenes, el héroe de las poesías de las tribus, deja lugar al soldado devoto, formal observador de la disciplina y de los ritos.”*³

La sociedad islámica, como la mayoría de las sociedades de empresa, adopta como forma de crecimiento la conquista. Los recursos y las fuerzas de tribus rivales dejan de derrocharse y son absorbidos por la comunidad guerrera. El único límite *formal* para este crecimiento es la conquista de la totalidad del territorio mundial. Como consecuencia de esto, la vida pierde un poder inmediato de disposición en beneficio de la búsqueda de un poder mayor, el islam como el capitalismo es esencialmente acumulación de fuerzas disponibles. En las sociedades de empresa se invierte la relación económica de las sociedades primitivas, dejando el gasto y la riqueza subordinados a fines utilitarios.

La relación entre religión y economía no siempre es tan fácil de observar como la relación entre gasto inútil y gasto útil, sin embargo también es una constante en la historia. El vínculo entre la economía medieval y el catolicismo romano, como el lazo entre el protestantismo y la economía moderna ha sido trabajado por varios autores como Weber y Engels.

Desde el punto de vista del excedente, lo que distingue a estas economías es el hecho de que en la economía medieval una parte importante de las riquezas se dirigía a un consumo improductivo mientras que en el capitalismo la riqueza se vuelca al

² BATAILLE, Georges, *La parte maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 75.

³ BATAILLE, Georges, *La parte maldita*, op. cit., p. 103.



crecimiento del aparato de producción. La inversión, el interés y la usura son ajenos a los productores que debían satisfacer las necesidades de nobles y sacerdotes a cambio de protección y participación en la vida divina. La idea de un mundo económico separado del clero y la nobleza es ajena al pensamiento medieval. En el capitalismo el “precio justo” no tiene ninguna connotación moral: el precio lo establece el mercado, el precio de la mercancía ya no debe asegurar la subsistencia de su proveedor. Los sacrificios, las fiestas, la construcción de templos o monumentos son fenómenos aislados y subordinados a un fin: el sistema productivo ya no tiene como finalidad el consumo, la riqueza ya no tiene ninguna función social.

Siguiendo esta lógica capitalista, a partir de Stalin la U.R.S.S. se alejó progresivamente de la idea marxista de utilizar la riqueza para darle al hombre una mayor disposición de sí mismo. El desarrollo de las fuerzas productivas que debería destinarse a lo que se denomina seguridad social se cerró sobre sí mismo: la producción se destinó a la producción. En lugar de utilizar el excedente, la riqueza, para mejorar las condiciones de vida de los asalariados, se destinó fundamentalmente al desarrollo técnico y bélico.

Bataille ve el origen de las guerras mundiales, sobre todo de la primera, en el excedente de la producción industrial. De manera similar señala que para la economía de Estados Unidos la guerra es necesaria: produce sin medir las consecuencias de la producción, es la masa explosiva más grande que jamás haya existido en el mundo. Más de 60 años después el diagnóstico no sólo es acertado sino que es totalmente vigente: “no se ve claramente a Estados Unidos prosperar largamente sin el socorro de una hecatombe de riquezas, bajo la forma de aviones, bombas y demás equipamientos militares...”⁴.

El sistema capitalista no utiliza el excedente de la producción para solucionar la vida material de los pobres ni para obras improductivas con alguna función social como en otras economías. Como consecuencia, la guerra se convierte en la única salida posible para el excedente de riquezas cuando el ritmo de crecimiento de la producción desacelera. La *producción por la producción*, como todo sistema de fuerzas en crecimiento alcanza su límite, el crecimiento se detiene o se vuelve mucho más lento.

En el plano social, la producción es la base de la homogeneidad: la sociedad productiva, la sociedad útil, excluye todo elemento inútil. Los locos, los agitadores, los artistas, los que creen obtener poco, los que no se benefician de la producción, en suma todo elemento heterogéneo e inestable es combatido por la producción a través del

⁴ BATAILLE, Georges, *La parte maldita*, op. cit., p. 192.



Estado. Los intentos de aniquilar o reducir a una regla a las diferentes fuerzas desordenadas adquieren los matices propios de cada Estado. Los estados más democráticos tienden en la medida de lo posible a reintroducir, adaptar, a los elementos heterogéneos, mientras que los estados más despóticos tienden a una represión más directa.

La producción capitalista produce la homogeneidad social mediante el dinero, es decir, mediante la equivalencia mensurable de los diferentes resultados de la actividad productiva. El dinero sirve para medir cualquier trabajo, convirtiendo al hombre en una función de los productos cuantificables. En otras palabras, desde la perspectiva de la sociedad homogénea, cada hombre vale por lo que produce, es decir, deja de ser una existencia para sí. En la medida que el hombre ha vivido para la empresa *la cosa* lo dominó, la producción arrastra a la multitud a una existencia mecánica, alejando al hombre cada vez más del presente.

El hombre así convertido en producto, en mercancía, sólo puede librarse a sí mismo de las cualidades de *la cosa* mediante la negación o destrucción de la cosificación como forma de vida, como régimen, como representación. El gasto, el sacrificio, la destrucción, expresan la intimidad del hombre en tanto que negación de *la cosa*, es decir, es tanto que abolición de la relación consigo mismo como cosa. Bataille ve en los gastos improductivos la vía de acceso a la intimidad del hombre, a lo sagrado, a lo que el mundo del trabajo profanó y degradó.

Antes de finalizar, podemos señalar que en el plano individual o psicológico el gasto se expresa como exceso. Lo útil se vincula a la razón, a los cálculos, a las preocupaciones, a la subordinación del tiempo presente por el tiempo futuro; mientras que lo inútil es aquello que excede este sistema, es decir, la risa, el éxtasis, el erotismo, el suplicio, la voluptuosidad sin límites, el arte, la experiencia interior.

El análisis del fenómeno del gasto improductivo señala la interdependencia entre los hombres, la naturaleza y el universo. En este sentido la *economía general* de Bataille, en tanto lógica energética, se aparta de la tradición económica y puede ser considerada como una ontología.

Bibliografía

- Bataille, Georges** (2009) *La parte maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires.
——— (2003) *La noción de gasto*, en “*La conjuración sagrada*”, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.



Algunas observaciones sobre la cuestión del sentido

Carlos E. Caorsi

FHCE/UDELAR

Resumen

En este trabajo considero la tesis de Frege consistente en que todo signo tiene sentido y que en ese sentido se encuentra contenido el modo de presentación. Dicha tesis es uno de los focos de las críticas de Russell en “On denoting”, las cuales han sido consideradas por varios críticos como originadas en incompresiones por parte de este último de las propuestas del primero. Me propongo defender que tal incompresión no existe y que gran parte de los errores que se atribuyen a la interpretación russelliana de la doctrina de Frege se originan en no tener en cuenta lo señalado por Wittgenstein, que interpreto como afirmando que no puede explicitarse el sentido de un signo, sino que esto es algo que el signo muestra. Por lo tanto concluyo que Russell parece estar en lo cierto al sostener que no se puede entender el significado si no es por medio de frases denotativas, ya que sólo estas parecen contener un modo de presentación de la denotación. Y qué, finalmente el modo de presentación muestra esa doble faz que lo vincula al signo por un lado y a la denotación por el otro. Es decir que el modo de presentación contenido en el sentido, es tanto un modo de presentación a través del signo como un modo de presentación desde la denotación. Y que la fuente originaria de ese modo de presentación parece estar más del lado de la denotación que desde el lado del signo.

Palabras claves: Sentido / denotación / mostrar-decir

En este apretado resumen me propongo realizar algunas consideraciones provisionales acerca del sentido, basándome en algunos pasajes de la discusión por parte de Russell¹ de la doctrina de Frege² y unas pocas proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein.³ No pretendo, sin embargo, realizar una exégesis de ninguno de estos autores ni tomar partido por ninguno de ellos, sino tan sólo esbozar ciertas consideraciones que me fueron sugeridas por la lectura de los mismos.

1. En la semántica de Frege, a *todo* signo corresponde un sentido y una denotación, aunque en algunos casos esta última puede estar ausente. Lo que es claro, en todo caso, es que el sentido nunca puede estar ausente y que parece ser parte constitutiva de un signo.⁴

2. En la semántica de Russell, no hay sentidos y en algunos casos hay denotación.

3. Las críticas de Russell a Frege, se apoyan en lo que él considera las dificultades insalvables que se presentan en cuanto consideramos “la relación entre el *sentido*⁵ y la denotación”. En el desarrollo de las mismas plantea que dicha relación no debe ser “una relación meramente lingüística a través de la frase (lo cual me parece correcto) sino que debe hallarse implicada una relación lógica que expresamos diciendo que “el *sentido* denota la denotación” (lo cual, por cierto no es atribuible a Frege y además me parece incorrecta). Agrega a su vez “que no podemos mantener la conexión entre el *sentido* y la denotación, y al mismo tiempo impedir que sean una y la misma cosas; y también que no podemos comprender el significado si no es por medio de frases denotativas”. De esta última observación considero que la primera parte “que no podemos mantener la conexión entre *sentido* y denotación e impedir que sean una y la misma cosa”, no es correcta, pese a que establece una proximidad del sentido con la denotación que me parece iluminadora. En cuanto a la segunda parte “que no podemos comprender el *sentido* si no es por medio de frases denotativas”, me parece en lo esencial básicamente correcta.

¹ Russell, Bertrand “On Denoting” (1905). Cito por la versión española de Néstor Míguez y Thomas M. Simpson, en Simpson, Thomas M., *Semántica filosófica: Problemas y discusiones*, Siglo XXI Edit. Bs. As. 1973, págs. 29- 48.

² “Uber Sinn und Bedeutung” (1892). Cito por la versión española de Eduardo Rabossi y Eugenio Bulygin, en Simpson, Thomas M., *Semántica filosófica: Problemas y discusiones* (1921), Siglo XXI Edit. Bs. As. 1973, págs. 3-27.

³ Wittgenstein, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*, Versión española de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

⁴ Dice Frege: “Es natural pensar que con un signo (un nombre, una combinación de palabras, un grafismo) está conectado, además de lo designado por él, que puede llamarse la denotación del signo, lo que yo denominaría el sentido del signo, en el cual está contenido el modo de presentación”. (*Op. Cit.* Págs. 4-5)

⁵ Sin bien Russell utiliza la expresión “meaning” para referirse al “sinn” de Frege, y en las traducciones al castellano se emplea correctamente la expresión “significado” y no “sentido” para traducir la misma, usaré en la mayor parte del texto la expresión “*sentido*”, en cursivas en los lugares donde Russell utiliza “significado”.

4. Considero que gran parte de las críticas⁶ planteadas por Russell a la semántica de Frege en “On Denoting” contienen lo que podríamos considerar errores de apreciación de la teoría de este último y que le atribuye muchas veces tesis que sin duda Frege no sostiene. Un ejemplo de ello es la afirmación de que “cuando aparece ‘C’, hablamos del *sentido* de C. Es claro que Frege distingue entre el uso de una expresión, la mención de una expresión, caso para el cual ponemos la expresión entre comillas y la mención del sentido de una expresión, que no se obtiene –como le atribuye Russell– poniendo la expresión entre comillas, sino poniendo la expresión entre comillas y prefiriéndole la expresión “El sentido de ...”.

Sin embargo, considero que estos errores, tantas veces atribuidos a la interpretación de Russell, arrojan cierta luz sobre, y tal vez se justifiquen por, cierta dificultad que – a mi modo de ver – presenta la teoría de Frege y que se hace manifiesta en particular en la nota al pie 2 de “Über Sinn und Bedeutung”.⁷ La dificultad está vinculada, a mi modo de ver, con la asignación de sentido a lo que Frege llama “nombres propios genuinos” como “Aristóteles”. Veamos cómo se genera la dificultad:

El nombre “Aristóteles” no sólo tiene denotación, sino que –según Frege– debe tener además sentido. Si bien Frege no es totalmente explícito en “Über Sinn und Bedeutung” respecto del estatus del sentido, una de las cosas que dice acerca del mismo es que en él está contenido *el modo de presentación*. Qué debe entenderse por el modo de presentación se hace explícito fundamentalmente a través de los ejemplos de expresiones con distinto sentido y la misma denotación presentados por Frege. Es claro que “el lucero matutino” y “el lucero vespertino”, son dos signos que “presentan” una misma denotación de modo distinto; uno de ellos presenta al planeta Venus como siendo el cuerpo celeste más brillante en el cielo de la mañana y el otro como siendo el cuerpo celeste más brillante en el cielo de la tarde. En ambos casos la denotación es presentada por ciertos rasgos que la caracterizan y en ambos los rasgos que se usan son diferentes. Pero ¿podemos decir lo mismo del nombre “Aristóteles”? No parece que “Aristóteles” contenga un modo de presentación de Aristóteles. Y tal es así que en la

⁶ Dice Russell: “La relación entre el significado y la denotación plantea ciertas dificultades curiosas, que parecen bastar por sí mismas para probar que la teoría que conduce a ellas debe ser errónea.

Cuando deseamos hablar del significado de una frase denotativa, como opuesto a su *denotación*, el modo usual de hacerlo es usando comillas. (...) Para comenzar diremos que, cuando aparece C hablamos acerca de la *denotación*; pero cuando aparece ‘C’, hablamos del significado. Pero la relación entre el significado y la denotación no es una relación meramente lingüística a través de la frase: debe hallarse implicada una relación lógica, que expresamos diciendo que el significado denota la denotación. Pero la dificultad que se nos presenta es que no podemos mantener la conexión entre el significado y la denotación y al mismo tiempo, impedir que sean una y la misma cosa; y también que no podemos comprender el significado si no es por medio de frases denotativas”. (*Op.Cit.* pág. 39-40)

⁷ Dice Frege en dicha nota “En el caso de los nombres propios genuinos como “Aristóteles”, las opiniones pueden diferir en lo que atañe al sentido. Por ejemplo podría ser aceptado como tal el siguiente: el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno.” (*Op. Cit.* Pág. 5).

referida nota 2 de su artículo Frege recurre a la descripción definida “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno” -que sí contiene un modo de presentar a Aristóteles- para explicitar el sentido de “Aristóteles”. Y esto último parece inclinar la balanza a favor de la afirmación de Russell de que no podemos comprender el *sentido* si no es por medio de frases denotativas.

Sin embargo me interesa detenerme en el modo en que Frege explicita el sentido de “Aristóteles” por medio de la descripción “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”, porque creo que es en gran parte responsable del uso “inadecuado” de las comillas en las críticas de Russell a Frege.

Frege introduce el sentido de “Aristóteles” del siguiente modo:

El sentido de “Aristóteles”: el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno.

Pero este modo de presentar el sentido no deja de ser oscuro. Por un lado está la cuestión de cómo debemos interpretar los dos puntos “:”. ¿Cómo estableciendo algún tipo de identidad? Por otro lado, la expresión de la derecha de “:” aparece sin comillas, con lo cual parece estar siendo usada y por lo tanto denotando a Aristóteles.⁸ Si por otra parte aceptamos, como parece ser el caso, que la expresión del lado izquierdo de “:” denota el sentido de “Aristóteles” parece que estamos muy cerca de la afirmación de Russell, de que “no podemos impedir que sean una y la misma cosa”. No solucionaría la cuestión poner entre comillas la expresión del lado derecho de “:” porque en ese caso, si bien evitaríamos la anterior identificación, no evitaríamos es que el sentido y el signo sean la misma cosa. Me parece que el modo más aceptable de dar el sentido de “Aristóteles” por medio de la expresión “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”, es poniendo en el lado derecho de “:” la expresión: El sentido de “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”. Con ello la expresión se limitaría a establecer una sinonimia:

El sentido de “Aristóteles”: el sentido de “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”

Pero se trataría de una sinonimia esclarecedora. Y resulta esclarecedora en la medida en que asocia al nombre “Aristóteles” un modo de presentación que el propio nombre no tiene. Es decir, en tanto que el signo “Aristóteles” no presenta a Aristóteles de ningún modo, el signo “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”, lo presentan como teniendo ciertos rasgos que permiten identificarlo.

Pero obsérvese que al establecer una sinonimia, no mostramos el vínculo de un signo con su denotación, sino con otro signo. Decir que el signo “A” tiene el mismo sentido que el signo “B” ¿en qué medida aclara cual es el sentido del signo “A”? ¿En qué

⁸ Por un desarrollo de estas observaciones véase mi “Nuevas observaciones acerca de las oscuridades de “On Denoting” reimpreso en Caorsi, Carlos E. *Observaciones Filosóficas*, UDELAR/CSIC, 2009.

se diferencia esta situación de la de dar la edad de Juan diciendo que es la misma que la edad de Pedro, cuando no conozco la edad de Pedro? En el caso de las edades la cuestión se solucionaría agregando, y la edad de Pedro es, digamos, 7 años. Sin embargo no se puede hacer lo mismo en el caso del sentido, agregando y el sentido de “B” es el sentido de “tal y tal”, porque todo lo que puedo hacer en este caso es apelar a otra sinonimia y este camino parece no tener fin⁹. Pero es precisamente en este punto donde creo que juegan un rol fundamental las observaciones de Wittgenstein que mencione al principio. Se trata de las siguientes proposiciones de su *Tractatus*:

(2.17) Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera – justa o falsamente – es su forma de figuración.

(2.172) La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra.

(2.221) Lo que la figura representa es su sentido.

Considero que estas proposiciones, y en particular (2.172) resultan esclarecedoras respecto del punto en que estamos. Un signo como “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno” contienen un modo de presentación de Aristóteles y ese modo de presentación debe ser tal que sea uno de los modos en que Aristóteles se presenta. Es la adecuación entre el modo de presentación contenido en el sentido y el modo en que la denotación se presenta, lo que hace que ésta sea la denotación de dicho signo. Sin embargo el signo no puede decir cuál es ese modo de presentación, (sin caer en una cadena infinita de sinonimias) sino que para usar una expresión de Wittgenstein, lo muestra. El sentido de “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno” no puede ser esclarecido por otro signo, como no sea estableciendo una sinonimia que nos remite a una regresión al infinito y si no se detiene en algún punto pierde su cometido, sino que se muestra en el propio signo. Así, “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno” muestra algo que el signo “Aristóteles” no muestra y por eso la sinonimia en este caso resulta esclarecedora.

Pero si este es el caso, ¿porqué no optar, como lo hizo Stuart Mill entre otros, por sostener que no todo signo tiene sentido y que en particular los nombres propios genuinos no lo tienen? La respuesta que se me ocurre es que ser competente en el uso de un nombre, supone saber a qué objeto se aplica, e *identificar* ese objeto supone la capacidad de reconocer ciertos rasgos del mismo. Pero podría decirse, tomando la distinción russelliana entre *conocimiento por familiaridad* y *conocimiento por descripción*, que esto sólo se aplica a aquellos nombres que, como en el caso de “Aristóteles” hemos aprendido por medio de frases descriptivas, pero no a nombres que hemos aprendido en base a tener familiaridad con su portador. Sin embargo, el

⁹ Porque en este caso se plantearía para ‘el tal y tal’ lo que observamos que se plantea para “el discípulo de Platón y el maestro de Alejandro Magno”.



conocimiento del portador de un nombre aún cuando se obtenga por familiaridad, no se obtiene con el portador despojado de todo rasgo. Y son esos rasgos los que nos permiten identificar el objeto en otras ocasiones, o saber a quién se aplica el nombre. Puede que no reconozca a Pedro, el hijo de Juan y de María a cuyo bautismo asistí hace años y no he vuelto a ver. Sin embargo, aún en este caso, sé que Pedro es el hijo de Juan y de María, aún cuando no pueda reconocerlo cuando lo veo. Con ello, el modo de presentación contenido en el sentido del signo muestra sus vínculos con la denotación.

A modo e somera conclusión. Considero que Frege está en lo correcto en exigir que todo signo tenga sentido y que en ese sentido se encuentra contenido el modo de presentación. Qué gran parte de los errores que se atribuyen a la interpretación russelliana de la doctrina de Frege se originan en no tener en cuenta lo señalado por Wittgenstein, que interpreto como afirmando que no puede explicitarse el sentido de un signo, sino que eso es algo que el signo muestra. Qué Russell parece estar en o cierto al sostener que no se puede entender el significado si no es por medio de frases denotativas, ya que sólo estas parecen contener un modo de presentación de la denotación. Y qué, finalmente el modo de presentación muestra esa doble faz que lo vincula al signo por un lado y a la denotación por el otro. Es decir que el modo de presentación contenido en el sentido, es tanto un modo de presentación a través del signo como un modo de presentación desde la denotación. Y que la fuente originaria de ese modo de presentación parece estar más del lado de la denotación que desde el lado del signo.



Algunas reflexiones sobre el “dilema de la participación” (*Parménides* 131a4-e6)

María Gabriela Casnati

mariagcasnati@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En los diálogos de madurez Platón explica el ámbito sensible a partir de su participación de Formas, sin dar cuenta acabadamente de dicha relación. Recién en la primera parte del *Parménides* trata aporéticamente el vínculo entre el ámbito inteligible y el sensible por medio de una serie de argumentos agudos y complejos. En este trabajo abordaremos uno de ellos, conocido como “dilema de la participación” (131a4-e6), cuya aparente conclusión implica que la relación participativa entre ámbitos resulta imposible.

Palabras clave: *Parménides* / participación / separación



Es sabido que en las obras de madurez Platón recurre a Formas para explicar el ámbito sensible, pero en ninguna ofrece un tratamiento sistemático de ellas ni explica acabadamente cómo opera la relación participativa. Solo en el *Parménides* las Formas se proponen como un tema central de discusión y, notablemente, su tratamiento es aporético. El propósito de este trabajo es abordar las líneas de *Parménides* 131a4-e6, conocidas como “dilema de la participación”, a la luz de los caracteres inmanentes que se reconocen en *Fedón* como las propiedades mismas de las Formas y que aparecen también en *Parménides* 130b2-4. Mostraremos, en primer lugar, la estrecha relación que puede trazarse entre el pasaje del “dilema de la participación” y las líneas inmediatamente anteriores (130b1-e4), donde se afirma enfáticamente la separación entre “algo que es la semejanza en sí”, las cosas que participan de ella y “aquella semejanza que nosotros tenemos” (I). A continuación, nos detendremos en los supuestos que Sócrates acepta en cada uno de los cuernos del dilema (II). Por último (III), ofreceremos algunas conclusiones acerca de cómo creemos que hay que interpretar el pasaje tratado.

Separación entre entidades

Después de sugerir a Sócrates que se ejercite en la filosofía debido a su inexperiencia juvenil, Parménides resume en pocas líneas la teoría de las Ideas tal cual Sócrates parece defender:

“-¿Te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas, reciben sus nombres, como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grandor, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?

-Sí, por cierto, respondió Sócrates”. (*Parm.* 130e5-131a3)

Parménides parte de que “hay ciertas Formas” y menciona la Semejanza, la Grandeza, la Belleza y la Justicia, que son justamente las que Sócrates había aceptado sin dudar en la sección inmediatamente anterior (130b3-d2). El espíritu parece ser el de seguir adelante con la discusión partiendo de los enunciados menos controvertidos, para dar paso a un aspecto filosóficamente esencial: aceptada la existencia de dos clases de realidades diferentes (Ideas y particulares sensibles) y habiendo acuerdo al menos acerca de algunos tipos de Ideas, cómo es posible ahora entender la relación



participativa entre ambos ámbitos. Por cierto, la cuestión de la extensión está estrechamente ligada a la de la separación de las Ideas,¹ sobre lo que Sócrates y Parménides han convenido que existen ciertas Formas en sí (εἶδη αὐτὰ ἄρτα), como la Semejanza, que está separada (χωρῖς) de las cosas que participan de ella y separada (χωρῖς) también de aquella semejanza que nosotros tenemos (ἤς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν) (130b1-5).

Aparece así una cuestión importante que es la referencia a la existencia de otro tipo de entidades: se distingue no solo entre Ideas y participantes, sino también entre Ideas y ciertas características poseídas por los particulares en virtud de su participación de las Formas. Platón retoma aquí un tema ontológico que ya había expresado -también de un modo sutil y sin ofrecer ningún desarrollo- al menos en *Fedón* 102a-e donde se decía que no es en razón de su naturaleza (που πεφυκέναι εἶναι) que un particular como Simias sobrepasa a otra persona, sino más bien por la grandeza que resulta tener (ὁ τυγχάνει ἔχων). Del mismo modo que tampoco sobrepasa a Sócrates por el hecho de que sea Sócrates, sino más bien porque Sócrates posee determinada pequeñez (σμικρότητα ἔχει) respecto de la grandeza de Simias. Y agrega que "no sólo la grandeza misma (αὐτὸ τὸ μέγεθος) jamás admitiría ser, al mismo tiempo, grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que está presente en nosotros (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) jamás recibe la pequeñez ni admite ser sobrepasada" (*Fed.* 102c1-d9).

Esto es, al afirmar que "Simias es más grande que Sócrates", no nos estamos refiriendo a lo que Simias es por naturaleza, sino a la grandeza que él posee de modo inmanente en tanto un cierto carácter o propiedad que adquiere y que está en él por su participación de la Forma de grandeza. Consideramos importante que en el *Parménides*, donde Platón hace una revisión de su ontología anterior, nos recuerda que estos caracteres inmanentes son ítems a tener en cuenta al explicar la realidad, aunque enigmáticamente deja de lado a la hora de responder a las objeciones.

Los supuestos del argumento

Revisemos ahora los supuestos que Sócrates acepta. Parménides plantea la cuestión en términos de un dilema y como una *reductio ad absurdum*: si hay participación, se participa de toda la Idea o de parte de la Idea; no puede haber participación ni de toda la Idea ni de parte de ella; por tanto, no hay participación. En esta estructura, la aporía

¹ Cf. R. E. ALLEN (1983:103).



se funda en una premisa aparentemente indiscutible: -si hay participación, ella se da respecto de algo (la Idea) y, en ese sentido, habrá participación o de la totalidad o de parte de la Idea (131a4-5, 131c6). A continuación muestra los absurdos a que llevan ambas posibilidades *bajo el supuesto* de que, como *consecuencia* o *contrapartida* de la participación, la Idea (sea en parte o sea toda ella) *está en* el participante (131a8-9, b1, c6) según el siguiente esquema: 1) hay participación (¿se estaría intentando negar la participación tal como está siendo planteada aquí o la participación *tout court*?); 2) entonces las cosas participan de las Formas enteras o de partes de las Formas; 3) esto es imposible, entonces no hay participación.

La fuerza del argumento parece puesta al servicio de conducir al joven Sócrates a reconsiderar los puntos de partida. Seguramente el personaje Sócrates de este diálogo no renunciaría ni a la noción de participación ni tampoco a la unidad de la Forma, con lo cual estaría obligado a revisar alguno de los siguientes supuestos: a) o no es cierto que la participación se dé respecto de la Forma entera o de una parte de ella; o, b) no es aceptable que las Formas estén en las cosas participantes. Creemos que ambas afirmaciones son problemáticas. Sócrates puede aceptar la distinción básica entre Formas y particulares sensibles, y que debe haber alguna relación entre ellos; pero eso no lo obliga a admitir que las características propias de las cosas (como la distinción "todo-parte") puedan ser aplicadas también a las Formas. Ser un todo es ser un todo de partes, y la división o separación en partes implica, al menos, espacialidad.² Con lo cual, al aceptar Sócrates la participación en términos de todo-parte, está aceptando también de algún modo que la Forma es una entidad física. En este sentido hay que leer las siguientes intervenciones de Parménides: "¿te parece, entonces, que la Forma toda entera está en cada una de las múltiples cosas, siendo una?" (131a8-9) y "entonces, al ser una y la misma, estará simultáneamente en cosas múltiples y que son separadas y, de ese modo, estará separada de sí misma" (131b1-2). Pero si Sócrates rechazara esta concepción física y espacial de la Forma, podría negar (b), esto es, que las Formas estén físicamente en las cosas participantes.

Llama la atención que no se haga intervenir en la relación participativa a la otra instancia ontológica sobre cuya existencia hubo acuerdo apenas unas líneas antes: "la

² Como bien afirma Allen, "El análisis de la participación en términos de todo y partes brinda las bases para una lectura locativa del dilema de la participación. Dado que los participantes, 'leños y piedras y cosas de ese tipo' (129d) están en un lugar o espacio, y dado también que las Ideas están en ellos como parte de ellos, de allí hay un corto paso para inferir que las Ideas también están en un lugar o en un espacio". También Miller destaca que el vocabulario eminentemente espacial, la imagen del velo aportada por Parménides y las paradojas propuestas en 131c-e (donde se toman las Formas de grandeza, igualdad y pequeñez como entidades que pueden dividirse en partes y añadirse a otras cosas), no dejan dudas respecto de que la estructura todo-parte aplicada a las Formas connota materialidad.



semejanza que nosotros tenemos" y que fue distinguida de la Semejanza en sí y de las cosas semejantes. No consideramos algo descuidado sino intencional por parte de Platón la falta de rigor y de análisis crítico al derivar que las Formas están en las cosas como consecuencia indiscutida de que haya participación. Podemos preguntarnos si el *estar en* físico-espacial -o presencia de la Forma en la cosa- es la única manera posible de establecer el vínculo causal, al punto de aceptar este aspecto sin oponer la menor objeción. El mismo Sócrates que fue tan cuidadoso al decidir qué Formas pueden ser admitidas, ¿acepta ahora irrestrictamente plantear la participación entre ámbitos en términos de *estar en*, sin discrepar con Parménides ni recordarle el tercer tipo de entidad que también interviene en la relación y ambos acaban de reconocer? Creemos que es desde estos interrogantes y dificultades que debemos aproximarnos al desarrollo de los dos cuernos del dilema que sigue a continuación en el texto.

Como hemos adelantado, dos son las hipótesis que se formulan (131a4-e6): la cosa empírica participa o bien (1) "de la Forma toda entera" (ὅλου τοῦ εἶδους) o bien (2) "de una parte" (μέρους) y de ambas posibilidades se desprenden consecuencias absurdas. Repasemos la primera posibilidad: si diferentes cosas se relacionan con una Idea única por participación, y la participación se entiende como una presencia física de la Forma en la cosa, esta relación implicará que la Idea participada esté entera en cada uno de sus participantes. Pero si la Idea entera está en *a* y en *b*, y se acepta también que *a* y *b* son múltiples cosas separadas entre sí (χωρῖς, 131b2), entonces la Forma estaría separada de sí misma en el sentido de que no sería la misma que sí misma, lo cual sería absurdo: no solo porque la Forma es única,³ sino porque es lógicamente imposible que algo físico esté en más de un lugar y todo entero al mismo tiempo.

Para evitar esto, en lugar de atacar las premisas Sócrates propone una analogía: la Idea no se separaría de sí misma "si ocurre con ella como con el día, que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier, y no está, empero, separado de sí mismo" (131b3-6). Esta analogía es sustituida por Parménides por la imagen del velo ante un Sócrates que, si bien no la acepta con decisión, tampoco defiende su propio ejemplo. De hecho, cuando Parménides intenta que Sócrates acepte que la analogía del velo expresa el tipo de presencia al que ellos se están refiriendo en relación a las Ideas, Sócrates simplemente afirma "Quizás (ἴσως)" (131c1) mostrando su falta de adhesión y entusiasmo frente a la imagen propuesta. Es posible que sus reservas no puedan convertirse en un argumento conclusivo debido a su inmadurez filosófica.

³ En *Metafísica* VII 1040b25-28 Aristóteles utiliza el mismo tipo de argumento pero para concluir que el universal no puede existir separado.



En tanto la distinción todo-parte se planteó como exclusiva y exhaustiva, los resultados indeseables obtenidos en el primer cuerno del dilema⁴ llevan a afirmar que el particular participa de una parte de la Forma. Hacia esa perspectiva conduce la analogía sustituta de Parménides que lleva al extremo la concepción que subyace a todo el planteo de entender la participación de un modo material, en tanto un *estar en* físico de la Idea (también física, en tanto totalidad compuesta de partes) en la cosa: el velo estará en partes en cada una de las cosas que están debajo de él, y en cada cosa ya no estará la totalidad sino una parte del velo cubrirá a cada una. En el segundo cuerno (131c5-7) la participación es formulada como participación en partes de Ideas y los distintos participantes obtienen, en virtud de la participación, partes de una Idea entendida como unidad sobre multiplicidad. La consecuencia es que "la Forma que es una, en verdad se nos vuelve divisible en partes y, sin embargo, sigue siendo una" (131c9-10). Este tipo de unidad, si bien no es lógicamente imposible como ocurría en el caso anterior, implica un tipo de unidad de la Forma que es diferente a la sostenida, por ejemplo, en *Fedón*.⁵ Dado que la disyunción se había formulado como exhaustiva, Parménides pone en duda que pueda haber participación y Sócrates queda perplejo (131e6-7).

A modo de conclusión

¿Qué conclusión podemos sacar de este dilema? En primer lugar, y atendiendo a su estructura, vemos que no se cuestiona que la participación sea entendida como particulares participando de Formas. La imposibilidad radica más bien en el matiz físico (y no metafísico o lógico-conceptual) que tiñe de materialidad a la relación entre entidades. Creemos que la interpretación que desliza Parménides es contraria a lo sostenido en la madurez donde, si bien no se explica cómo hay que entender la participación ni se ofrece un tratamiento acabado del tema, sí se establece claramente una diferenciación desde el punto de vista metafísico entre ambas entidades.⁶ Como vimos, los caracteres inmanentes mencionados en *Fedón* eran las propiedades mismas

⁴ Cf. L. BRISSON (1994:37 n.76) acerca de la diferencia entre el absurdo al que lleva el primer cuerno del dilema y las dificultades a que conduce el segundo.

⁵ Las Ideas aparecían allí como realidades simples, no compuestas, entidades ontológicamente primeras y no reducibles ni divisibles en partes más pequeñas. Cf., por ejemplo, *Fedón* 78c-d.

⁶ Cf. por ejemplo *Fedón* 96c-e donde se muestra que la participación no puede ser definida en términos físicos.



de las Formas, pero no aparece ninguna sugerencia de que se las pueda entender como partes físicas de Formas materiales.

Ahora bien, si son las Formas las que explican las propiedades de las cosas y los caracteres inmanentes están en los particulares sensibles, espaciales y temporales, ¿cómo se puede entender que las Formas y los caracteres no sean también espaciales y temporales? Si reafirmamos el carácter separado, en sí y por sí e inteligible de las Formas, ¿cómo pueden ellas ser causa de las propiedades de las cosas? Y si se aceptara que son espaciales y temporales, ¿cómo dar cuenta de su universalidad, de la que carece lo sensible, y que es necesaria para explicar la misma propiedad en todos los particulares?

Todas estas cuestiones son las que retoma el dilema de la participación, y es muy acertado y agudo su planteo en tanto reformula temas que efectivamente no habían sido desarrollados en el *corpus*. Cabe señalar que si bien ante la falta de explicaciones de la madurez es perfectamente lícita la posición que Parménides adopta en el dilema,⁷ el *Parménides* no ofrece pruebas de que la distinción todo-parte sea la única relación posible para explicar la conexión entre entidades ontológicas diferentes. De hecho, lo que se muestra es que es problemático entender la participación de un modo físico, y a la Idea como divisible e inmanente en la cosa.⁸ Sócrates podría haber rechazado estos supuestos, podría haber impugnado a la participación como una relación simétrica entre entidades independientes y el dilema se hubiera desarticulado. Por supuesto, mostrar que la partición material de la Forma es una interpretación insostenible de la participación, no implica señalar cuál es la correcta. De hecho, unas pocas líneas más adelante Sócrates va a proponer el caso del modelo y la semejanza, pero este intento acarreará nuevas dificultades que también destruirán la unidad de la Forma.

Tal vez haya que pensar que este planteo -que, en definitiva, o hace colapsar la diferencia ontológica entre particulares y Formas, o destruye la conexión entre los ámbitos- es fruto de la falta de entrenamiento filosófico, dado que Platón no abandona las Ideas ni su causalidad respecto de lo sensible. En ese sentido, constituye una invitación a repensar la relación participativa a la luz de la diferencia ontológica entre ámbitos, y no como una presencia del participado en el participante. La indicación parecería ser que hay que reconsiderar en qué sentido la Forma es *una*, indagando sobre su simplicidad y no en la distinción todo-parte más propia, por cierto, de las

⁷ Es bastante probable que esta posición sea el emergente de discusiones que se estuvieran dando al interior de la Academia respecto de una interpretación fisicista de la participación. Cf. *Metafísica* 991a15-19, 1079b18-22 y *Tratado Sobre las Ideas* 97,18-ss.

⁸ Cf. M. MIGLIORI (1990: 138-139).



cosas participantes; y que la trascendencia de la Forma puede salvarse ubicando la presencia en los caracteres inmanentes. Creemos que este espíritu de revisión y reflexión es el que deja abierta la pregunta de Parménides "¿De qué modo, entonces, crees tú, Sócrates, que las demás cosas participarán de las Formas, dado que no pueden participar ni de una parte ni del todo?", ante la cual el joven Sócrates solo atina a responder que esto no le parece nada fácil de responder (131e3-7).

Bibliografía

- Allen, R. E.** (1983): *Plato's Parmenides*, trans. and analysis by---, Oxford, Basil Blackwell.
- Brisson, L.** (1994): *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes par---, Paris, Flammarion.
- Burnet, I.** (1901): *Platonis Opera*, Tomo II, Oxford, University Press.
- Duke, E. A., et alia**, (edd.) (1995): *Platonis Opera*, Tomo I, Oxford, University Press.
- Migliori, M.** (1990): *Dialettica e Verità*, Milano, Vita e Pensiero.
- Miller, M. H.** (1986): *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton, University Press.
- Santa Cruz, M. I.** (1988): Platón, *Parménides*, trad., introd. y notas de---, Madrid, Gredos.
- Vigo, A.** (2009): Platón, *Fedón*, trad., notas e introd. de---, Buenos Aires, Colihue.



Naturaleza y objetividad de las *intenciones* en Herveo de Natal

Julio A. Castello Dubra

juliocastellodubra@conicet.gov.ar

Universidad de Buenos Aires (UBA) – Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

Herveo de Natal ha sido uno de los primeros en escribir un tratado específico acerca de las “segundas intenciones”, nociones de segundo orden como “especie”, “género”, “universal”, sobre las cuales se generaron arduos debates a partir de la segunda mitad del S. XIII. Característico del abordaje de Herveo es una aproximación lexicológica con la que se propone despejar toda serie de confusiones y malentendidos sobre estas nociones. El propósito de esta contribución es indagar el grado de originalidad de la posición de Herveo con respecto a la de Tomás de Aquino, y el grado de proximidad de su planteo respecto de la nueva problemática inaugurada por el escotismo y sus derivaciones posteriores.

Palabras clave: Herveo de Natal / intencionalidad / escolástica medieval



Introducción

El dominico Herveo de Natal aparece ligado a la historia de la teoría del conocimiento por dos datos elementales pero significativos: es el primero en haber compuesto un tratado sistemático expresamente dedicado a las *intentiones* segundas y, curiosamente, es en su obra donde se halla el primer registro lexical del término *intentionalitas*, que hará una larga carrera en la historia de la filosofía.

El término latino *intentio* alcanza en el latín de la escolástica tardomedieval un amplio y complejo espectro semántico. Resultado de la traducción árabe del término *ma'na*, alude al concepto o la noción de algo, tanto en lo que podríamos denominar su aspecto subjetivo, esto es, en tanto pertenece al plano mental, como en su aspecto objetivo, esto es, en tanto corresponde a la realidad de lo que es conceptualizado, el contenido del concepto mental. O como bien explica De Rijk, la *intentio* apunta a la realidad inteligible en tanto es conocida o aprehendida intelectualmente, no la *res* en sí misma y con independencia del *intelligere*, sino justamente la *res intellecta*, con lo que cabe distinguir y al mismo tiempo retener el doble matiz posible: como “la cosa aprehendida” o bien como “la cosa *aprehendida*” (De Rijk, 2005: 23).

Teniendo presente esta ambivalencia fundamental, la distinción entre *intentiones* primeras e *intentiones* segundas podría ser caracterizada, en una primera aproximación, como una distinción entre conceptos de “primer orden” —v.g., “hombre”, “animal”, etc.— y conceptos de “segundo orden” o “conceptos de conceptos” —v.g., “género”, “universal”, etc.—. Claro está que con ello desatendemos a la referida ambivalencia inicial y disolvemos lo que para los medievales constituye un problema: dónde terminan nuestros conceptos y donde comienza su contenido objetivo real. Esta distinción es paralela —aunque a veces se superpone y se confunde— con una análoga distinción a nivel del lenguaje externo entre nombres de primera imposición —v.g., “Pedro”, “hombre”, etc.— y nombres de segunda imposición —v.g., “bisílabo”, “sustantivo”, etc.—.

El debate sobre las segundas *intentiones* remite, en primera instancia, a un origen teológico. A propósito de la distinción 23 de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, los autores medievales se preguntan sobre si el nombre “persona” es un nombre de primera o de segunda intención. Si la afinidad o la asociación con el nombre de “individuo” sugiere que sea de segunda intención, la exigencia dogmática de afirmar la condición de persona como algo real con independencia de la acción del entendimiento humano sugiere que sea considerado de primera imposición. Por otra parte, la cuestión se relaciona con un problema epistemológico candente para los autores medievales: el



del *subiectum* u objeto de estudio de la lógica. Esta disciplina se presentaba como una *scientia* peculiar, que difícilmente podría ser asimilable a cualquier ciencia real o que tratase *de rebus*, y, al mismo tiempo, era inconveniente reducirla a un aspecto subjetivo, psicológico del pensamiento humano. El Avicena latino aportó una definición que sería ampliamente retomada por los autores medievales: la lógica se ocupa de las *intentiones secundae* como el género, la especie, la universalidad, etc.. En tal sentido, se ha afirmado que el objetivo central que articula la obra de Herveo no es tanto la naturaleza de las *intentiones* primeras y segundas, sino definir en qué sentido y hasta qué punto las *intentiones* segundas constituyen el objeto de la lógica (Dijs, 2012).

Puntos de partida y presupuestos ontológicos

Antes de entrar en el planteo de Herveo de Natal es conveniente considerar los que son sus puntos de partida iniciales. En primer lugar, se da por sentada la referida distinción entre los nombres de primera y segunda imposición y su relación con las *intentiones* primeras y segundas respectivamente. En una caracterización lo más neutra posible, podríamos decir que los primeros son signos convencionales de entidades no lingüísticas, mientras que los segundos son signos convencionales de entidades lingüísticas, o todavía más neutralmente, los nombres de primera imposición son nombres de algo que no son nombres, mientras que los nombres de segunda imposición son nombres de nombres. De algún modo queda presupuesta la correlación entre los nombres de primera y segunda imposición con las primeras y segundas intenciones respectivamente. Más precisamente, Herveo sobrentiende que los nombres de primera y segunda imposición *significan* respectivamente las primeras intenciones y segundas intenciones. Lo que queda a saldar en el debate es la naturaleza de aquello significado por los nombres de primera y segunda imposición, a saber, si se trata de verdaderas realidades, de actos o conceptos mentales, o de alguna peculiar articulación entre ambos.

El segundo punto de partida o dato inicial es bastante obvio: el de la relación de orden entre las primeras y segundas intenciones. Las intenciones segundas deben estar fundadas de algún modo en las intenciones primeras. Ello exige determinar por qué razón la intención primera guarda una cierta prioridad, y de qué modo la intención segunda está fundada en la primera.

El tercer punto de partida es ya un poco más sutil. Mientras que las intenciones primeras están relacionadas directamente con lo real —si acaso no son en algún sentido



realidades—, las intenciones segundas deben suponer la mediación de algún tipo de acción intelectual. Se sobrentiende que, por mucho que las *intenciones* segundas tengan algún grado de correspondencia con la realidad, o que —según algunas posiciones— puedan llegar a entenderse como “cosas”, no pueden serlo sin tener en cuenta la actividad del intelecto.

Además de estos puntos de partida, el planteo de Herveo se basa en una serie de principios o presupuestos de orden ontológico. El primero y fundamental es el reconocimiento de dos sentidos de “ente”: uno, real, que es el que se divide en alguno de los diez predicamentos o categorías aristotélicas, y otro, de razón, contrapuesto al ámbito del ente real. Su origen remite a la distinción de los cuatro sentidos de ente en la *Metafísica* Aristotélica, donde se enumeran cuatro sentidos de ser: por accidente, según las figuras de la predicación, según lo verdadero y lo falso, y en acto y en potencia. El ente de razón queda *contrapuesto* al ente real: su ámbito está totalmente fuera de las divisiones del ente real.

El otro presupuesto ontológico fundamental, que Herveo comparte con casi la totalidad de sus interlocutores, no es estrictamente hablando una “presuposición”, en el sentido de una posición no argumentada, sino por el contrario, el corolario o el resultado de una argumentación contundente, a saber, la crítica aristotélica a la “separación” de las Ideas platónicas. Los autores tardomedievales hacen suya toda la batería de argumentos que demuestran que no existe un “Hombre en Sí”, *el* hombre universal, separado y realmente distinto de los hombres singulares. En la realidad, por tanto, no encontramos más que individuos discretos los unos de los otros. Si existe algún ámbito de universalidad —que debe existir, pues de lo contrario no habría ciencia— debe quedar confinado al pensamiento. Esta posición ontológica quedó cristalizada en una expresión del comentador Averroes: el Intelecto Agente es el que literalmente “hace” (*agit*), actúa, causa activamente o produce la universalidad en las cosas.

Algunas herramientas conceptuales

Después de considerar estos puntos de partida y con estos presupuestos ontológicos, conviene introducirnos en parte del aparato conceptual fundamental que maneja Herveo en sus consideraciones. En primer lugar, una distinción fundamental que ocupa un lugar central en el planteo de Herveo —y que, por otra parte, tiene en común sus interlocutores— es la del par abstracto-concreto. Se trata de una distinción



que remite a los parónimos de las *Categorías* de Aristóteles: el ejemplo de “gramático” —el hombre que posee o ejercita el arte— que deriva de “gramática” —la ciencia o la disciplina misma— por una simple variación en la declinación. Así, una cierta cualidad como el color blanco, puede ser designada formal o abstractamente, como “blancura”, en cuyo caso refiere a la cualidad en sí misma con abstracción de aquello en lo cual se da, o bien puede ser designada material o concretamente, como “blanco”, en cuyo caso connota el sujeto que tiene esa propiedad —v.g., el cuerpo o la superficie que es blanca—. Pues bien, Herveo aplicará esta distinción ni más ni menos que a la *intentio*, de tal modo que, tomada abstractamente, la *intentio* será aquello en que consiste precisamente el ser *intentio*, vale decir, la propiedad de ser una intención, o la intencionalidad (de allí el término abstracto: *intentionalitas*), mientras que tomada concretamente, la *intentio* connotará aquello que tiene esa propiedad de la intencionalidad, aquello a lo cual se le atribuye. Así como lo que es blanco es denominado a partir de la blancura, del mismo modo la *intentio* tomada *in concreto* es la cosa denominada a partir de la *intentio* tomada *in abstracto*, esto es, la intencionalidad.

La peculiaridad del abordaje de Herveo consiste en que esta propiedad de ser intención, la intencionalidad, es comprendida como una relación: a saber, la relación de la cosa conocida con el intelecto. Desde el mismo momento en que Herveo define así la intencionalidad, comienzan a ser relevantes todas las peculiaridades y complejidades de la concepción medieval de las relaciones.

El pensamiento medieval, por influencia aristotélica, aparece dominado por una ontología de tipo atributivo en el que la división fundamental se da entre sustancia y accidente. Lo que hay en la realidad es algo que existe o se sostiene por sí mismo, o es algo que “es en”, inhiere o se sostiene en otra cosa. Ello determina una suerte de imposibilidad de concebir la relación como una estructura triádica donde figure como ítem que enlaza dos individuos (‘x’ tiene la relación R con ‘y’). Consecuentemente, se impone la tendencia a tratar de hacer encajar la relación en una estructura diádica (como la del individuo ‘x’ que tiene la propiedad F). Por tal motivo, se entiende que el individuo ‘x’ tiene cierta relación con ‘y’ en la medida en que ‘x’ tiene un cierto accidente F —el fundamento de la relación— en virtud del cual puede relacionarse con ‘y’ —que es designado como el *término* de la relación—. Donde nosotros tendemos a ver una relación de semejanza ‘S’ entre dos cosas blancas ‘x’ e ‘y’, para los medievales hay en verdad dos relaciones: la relación de semejanza que el sujeto ‘x’ tiene con el término ‘y’, en virtud de que ‘x’ posee el accidente de la blancura ‘B₁’ —que constituye el fundamento de tal relación— y la *otra* relación de semejanza que tiene el sujeto ‘y’ con



respecto al término 'x', en virtud de que 'y' posee *su propria* blancura 'B₂' —que constituye el fundamento de esta segunda relación—. ¹

La intencionalidad es, pues, una relación: la de la cosa conocida con el intelecto que la conoce, o, más precisamente, el acto de intelección. Esto significa que desde el momento en que el intelecto conoce la cosa, ésta entra en relación con el intelecto, a tal punto que puede decirse que en algún sentido la cosa está presente en el intelecto. Pero mientras que el acto de intelección es una entidad real, el “estar en” de la cosa en el intelecto, como veremos enseguida, no es un “estar en” real, esto es, el de un accidente en un *subiectum*, un *esse subiectivum*, sino un “estar en” de la cosa en cuanto algo conocido, en cuanto enfrentado o confrontado al intelecto, vale decir, como un objeto, un *esse obiectivum*.

Lexicología de la *intentio*

Característico del abordaje de Herveo es una aproximación inicialmente lexicológica. En efecto, Herveo se propone, ante todo, diseñar un sutil mapa de la multiplicidad de sentidos del término *intentio*, con el cual procurará despejar toda la serie de confusiones y malentendidos que han provocado teorías erróneas sobre el mismo. Como un claro contraejemplo del *locus* instalado por Heidegger, según el cual el pensamiento medieval nunca conoció la aplicación de la noción de intencionalidad al plano cognitivo, sino, a lo sumo, al volitivo, Herveo comienza afirmando expresamente que “la *intentio* pertenece tanto a la voluntad como al intelecto” (*De secundis intentionibus*, d. 1, q. 1, § 4; Hervaeus Natalis, 2012, p. 116). Que no se trata de un equívoco lo corrobora el que allí el mismo Herveo toma al término en cuanto comporta una cierta tendencia hacia algo distinto (*tendentiam in quoddam alterum*). Pues bien, así como [I] del lado de la voluntad, la *intentio* puede referirse tanto a [I.1] el acto de la voluntad como a [I.2] la cosa misma que es intentada, del mismo modo, considerada del lado del intelecto, la *intentio* puede tomarse [II.1] de parte del ser que entiende (*ex parte intelligentis*) o [II.2] de parte de la cosa misma que es entendida (*ex parte rei intellectae*). En el primer caso, o sea, *ex parte intelligentis*, la *intentio* comprenderá todo aquello que por modo de representación lleva al intelecto al conocimiento de una cosa, y comprende todo ítem mental existente realmente en el alma, como la especie inteligible, el acto mismo intelectual o el concepto intelectual, vale decir, toda serie de dispositivos noéticos que forman parte del proceso de conocimiento intelectual. En el

¹ Para la teoría medieval de las relaciones, ver Krempel (1952) y Henninger (1989).

segundo caso, o sea, *ex parte rei intellectae*, la *intentio* no es sino la cosa misma que es inteligida, en cuanto el intelecto tiende hacia ella como hacia algo conocido por medio de su acto intelectual. A su vez, esta *res intellecta* puede ser considerada [II.2.1] “formalmente o *in abstracto*”, y en tal caso es el término de aquel “tender” del intelecto hacia lo conocido, y consiste en una cierta relación, a saber, la relación de la cosa conocida al acto de inteligir. Pero también puede ser considerada [II.2.2] “materialmente o *in concreto*”, en cuyo caso es aquello mismo que es inteligido.

Herveo completa este cuadro terminológico con las siguientes distinciones. Por una parte, está la distinción clave entre dos sentidos de estar o existir algo en el intelecto (*esse in intellectu*): (1) un modo *subiective*, es decir, como una entidad real respecto de la cual el intelecto sería algo así como sujeto; y (2) otro modo *obiective*, es decir, sólo como un *ob-iectum*, como algo “puesto ahí delante” o representado. Ciertamente, esta noción de un ser objetivo no es sencilla de entender, o bien Herveo no aporta muchas precisiones sobre su alcance. Digamos que, en términos generales —puesto que no se trata de una invención de Herveo, sino de una noción presente en autores anteriores y posteriores— es susceptible de ser entendida en un sentido fuerte, comportando una cierta carga ontológica, como si equivaliera a algún tipo de existencia *sui generis*, cualificable como “mental”, “intencional”, “disminuida”, etc., pero un tipo de existencia al fin. Pero también es posible interpretarla en un sentido más débil, no comportando ninguna carga ontológica, si ello significa algún tipo de existencia, y reduciéndose a la representatividad o el “ser-para” el intelecto que la conoce. Y algunos pasajes de Herveo parecen avalar esta interpretación deflacionaria:

“... el ser objetivamente en el entendimiento no es otra cosa que el estar ante la mirada (*in prospectu*) del entendimiento como lo conocido está en la mirada del que conoce.” (d. 3, q. 1; Doyle, 2008, 421)

Por otra parte, para poder dar cuenta de la distinción y la precisión de las relaciones de prioridad y fundamentación entre las *intentiones* primeras y segundas, Herveo debe proporcionar aún una distinción más: entre los dos géneros de “inteligibles”. El término está tomado aquí en su significación original y más amplia: lo que puede ser captado por el intelecto, lo que constituye un objeto posible para cualquier intelección. Hay, pues, un primer género de inteligibles, que es el de todo aquello que le pertenece a las cosas apartando la acción del intelecto; y un segundo género de inteligibles, que es el de todo aquello que le pertenece a las cosas como consecuencia y por el hecho de ser entendidas, o, más precisamente, como



consecuencia y por el hecho de estar *objetivamente* en el intelecto. En otras palabras, hay un ámbito o espectro de la realidad que es lo que es y tiene las propiedades que tiene con prescindencia de la acción del intelecto humano, no porque al momento de ser conocidas carezcan de una relación con el intelecto —lo cual sería contradictorio—, sino porque al conocerlas, el intelecto humano no pone nada en ellas, o, mejor dicho, la acción del intelecto humano no tiene incidencia en su objetividad. Cuando yo conozco una realidad como el hombre o el buey, lo que conozco es lo que es y lo conozco como tal con prescindencia de la operación de mi intelecto. Por oposición, hay otro ámbito o espectro de la realidad que es lo que es y tiene las propiedades que tiene pero sólo como consecuencia de, en la medida en que es algo conocido por el intelecto. En efecto, cuando yo conozco ya algo como lo “universal”, lo “abstracto” y cosas semejantes, es imposible determinar ese contenido objetivo de mi conocimiento sin incluir la referencia al intelecto humano: algo es universal porque se predica de muchos, y en virtud del mencionado presupuesto ontológico aristotélico, ese universal no existe sino como consecuencia de la acción abstractiva del intelecto agente. Por tanto, el primer género de los inteligibles es el que da lugar al orden de las *intentiones* primeras, y el segundo género de inteligibles es el que da lugar a las *intentiones* segundas.²

Establecidas estas distinciones, Herveo puede ir respondiendo a las principales cuestiones que se propone plantear en su *De secundis intentionibus*. La primera distinción está dedicada a la *intentio* primera. Herveo demostrará que la intención primera no es la especie inteligible (d. 1, q. 1), ni el acto intelectual (d. 1, q. 2)³; que incluye incluye tanto a los universales como a los particulares (d. 1, q. 3); y responderá también en qué sentido puedan llegar a pertenecer a las primeras intenciones las privaciones y negaciones (d. 1, q. 4), y los entes ficticios (d. 1, q. 5). La segunda distinción está dedicada a la intención segunda. Herveo demostrará que la intención segunda no es el acto de entender (d. 2, q. 1), ni una cosa real existente *subiective* en el intelecto (d. 2, q. 2), ni algo real existente en la naturaleza de las cosas (d. 2, q. 3); y explicará si la intención segunda es solo una relación de razón (d. 2, q. 4), si la relación de la cosa entendida con el intelecto es una segunda intención (d. 2, q. 5), y si esa relación es la única segunda intención que hay (d. 2, q. 6). La tercera distinción se ocupa de cómo se fundan las intenciones segundas en las primeras, y la cuarta

² En rigor, Herveo presenta como tercera distinción la que hay entre dos sentidos del adjetivo “intencional” (*intentionale*): (i) cuando es aplicado esencialmente o en sentido propio, y (ii) cuando es aplicado derivadamente (*denominative*) a aquello de lo cual hay una *intentio*. E introduce la distinción entre los dos géneros de inteligibles al interior de la distinción entre el ser subjetivo y el objetivo, esto es, como dos modalidades del segundo.

³ En contra de una posición relevada que tiene una llamativa semejanza con la de Radulfo Brito: cf. Pinborg (1974).



distinción sobre la relación de las intenciones segundas con las primeras desde el punto de vista de la predicación. La quinta distinción cierra con el problema hacia el cual está orientado todo el tratado, a saber, si las intenciones segundas son el objeto de la lógica, y si lo son *todas* las intenciones segundas.

En suma, para Herveo, la *intentio*, desde el punto de vista que para él es relevante, a saber, en cuanto es objeto de la lógica, no se identifica con ninguna entidad psicológica como la especie inteligible o el acto intelectual, sino que debe ser considerada como la cosa misma *en tanto entendida* (*res ut intellecta*), la cosa misma que es objeto de intelección, en cuanto es término de aquella orientación o “tendencia” del intelecto hacia ella, tendencia que se manifiesta desde el momento que el intelecto tiene en sí un acto intelectual con respecto a esa cosa. Solo que la cosa real en cuanto tal, en su independencia ontológica, es decir, en cuanto existe y tiene las propiedades que tiene con independencia de la acción del intelecto, no es “por sí misma” una *intentio*, solo lo es accidentalmente, porque le ocurre o le acontece el estar siendo conocida. Entonces, esa cosa real que por sí misma no es *intentio*, puede, sin embargo, ser denominada *in concreto* una *intentio*. El fundamento de esa atribución, aquello a partir de lo cual se deriva esa denominación, es una relación: la de la cosa conocida para con el intelecto que la conoce, relación que, como hemos dicho, no es real, sino de razón, y que viene a ser la *intentio* tomada *in abstracto* o la intencionalidad.

Por tanto, por una parte, las intenciones no se identifican con el acto intelectual, aunque son implicadas por él. Por la otra, las intenciones tienen un fundamento en la realidad, pues corresponden en alguna medida a cosas reales, sin que por ello exista en la realidad un universal separado. En tal sentido, como bien ha afirmado Amerini (2009) contra Perler (1994), Herveo no es “más realista” —o “menos conceptualista— que Pedro de Auriol.

Observaciones finales

Con este análisis, creo que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que Herveo de Natal, por mucho que pueda ser considerado el “primer tomista” —de hecho, en su calidad de general de la orden dominicana, orientó buena parte de su actividad intelectual a sustentar la autoridad de Tomás de Aquino contra voces disidentes como las de Durando de Saint Pourcain— se mueve en un plano terminológico que excede en mucho los antecedentes de la cuestión en Tomás de Aquino. Y en tal medida, el prolijo y amplio uso de ese vocabulario técnico implica, como no podía ser de otra manera, un



cierto cuadro conceptual ajeno a las previsiones de Tomás de Aquino, que se inserta más bien en lo que será el contexto de discusión escotista. No solo la presencia de una noción como el ser objetivo anuncia un planteo próximo al de Escoto, sino que es posible rastrear en Herveo antecedentes de lo que será la argumentación escotista para restablecer la necesidad de la especie inteligible. Para Herveo, la especie inteligible no es una *intentio* de parte de la cosa entendida, sino, a lo sumo, una *intentio* de parte del que entiende, y dos de los argumentos principales que lo demuestran apelan a la condición de entidad real que le cabe a la especie inteligible en cuanto es un accidente inherente subjetivamente en el intelecto. Tal como argumentará Escoto, la especie inteligible es algo real, porque es un efecto realmente producido por una causa real —la acción de las cosas conocidas en el intelecto—, y porque también es ella misma una causa real de un efecto real —el acto intelectual, concebido como una cualidad igualmente inherente de modo real en el intelecto, respecto de la cual, la especie inteligible siempre es una condición previa (d.1, q. 1, §§ 10.11; Hervaeus Natalis, 2012, p. 115)—.⁴

Del mismo modo, en un pasaje fundamental en el que Herveo tiene que explicar ni más ni menos que en qué consiste la “inteligibilidad” de una cosa, Herveo definirá el conocimiento en términos de representación y semejanza: algo es inteligible en cuanto es “naturalmente apto para ser entendido por el hecho de que su representación es naturalmente apta para existir en el entendimiento”, lo cual establece una relación de semejanza entre esa representación y lo representado, que no puede ser entendida como relación de causalidad sino como una “relación de semejanza en el ser representado”, lo que bien parece corresponder a lo que Escoto caracterizará como ser inteligible, ser conocido o ser representado:

Y esta relación del representante a lo representado y viceversa no es una relación del efecto a la causa o de la causa al efecto, de suerte que pueda estar implicada en aquello en que consiste el representar o ser representado, sino que es una relación de semejanza según el ser representado, en cuanto uno representa a otro siendo tal y otro es representado siendo tal que pueda formarse una relación de tal tipo (q. 4, a. 1; Doyle, 2008, p. 463)

Para finalizar, volviendo ahora a la propuesta de Herveo sobre la noción de *intentio* como “cosa entendida”, podemos decir que la gran tesis que de alguna manera viene a presentar Herveo es que la cosa afirmada en su independencia ontológica y la cosa en

⁴ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* l d. 3, p. 3, q. 1, § 359 (Duns Scotus, 1954).



tanto entendida que guarda relación con el intelecto, aunque discernibles, no son dos entidades separadas. No estamos ante una duplicación de la cosa real externa en una cosa-objeto “inmanente” en sentido brentiano, sino que *son una y la misma*. Si esta interpretación es correcta⁵, Herveo estaría ofreciéndonos una sofisticada versión del “realismo” clásico, que intenta dar cuenta de la relacionalidad que es inherente al objeto de conocimiento, y, al mismo tiempo, de la no relacionalidad de una realidad cuya independencia respecto de la acción del intelecto se pretende salvaguardar.

Bibliografía

- Amerini, Fabrizio** (2009): “Realism and intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Auriol, and William Ockham in discussion” en Kobusch, T. et al. (eds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, pp 239-260.
- Dijs, Judith** (2012): “Introduction” en Hervaeus Natalis, *De secundis intentionibus I & II*. Critical edition with introduction and indices. Leiden, Universiteit Leiden.
- Doyle, John P.** (2008): *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323) The Doctor Perspicacissimus on Second Intentions*. 2 vols. Milwaukee, Marquette University.
- Henninger, Mark** (1989): *Relations: Medieval Theories 1250–1325*. Oxford, Clarendon Press.
- Hervaeus Natalis**, (2012): *De secundis intentionibus I & II*. Critical edition with introduction and indices by Judith Dijs. Leiden, Universiteit Leiden.
- Ioannis Duns Scotus** (1954): Opera omnia. Vol. 3, edited by C. Balić et alii. Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Krempel, Antoine** (1952): La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systematique. Paris, Vrin.
- Perler, Dominik** (1994): “Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with Introductory Remarks” en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 61, pp. 227-262.
- Pinborg, Jan** (1974): “Zum Begriff der ‘*Intentio secunda*’: Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion.” en *Cahiers de l'Institute du Moyean Age Grec et Latin* 13, pp. 49-59.

⁵ Recientemente, Taieb (2015) ha argumentado que para Herveo la *res intellecta* constituiría una entidad “intramental” (*mind-dependent*). No alcanzo a ver que esta conclusión se desprenda *necesariamente* de su argumentación o de los textos que aduce para fundamentarla, aunque no puedo detenerme en esta discusión aquí.



Rijk, Lambert-Marie de (2005): “A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350” en Giralduo Odonis, O.F.M., *Opera philosophica, vol II: De intentionibus*. Leiden-Boston, Brill, pp 19-357.

Taib, Hamid (2015): “The ‘Intellected Thing’ (*res intellecta*) in Hervaeus Natalis” en *Vivarium* 53, pp. 26-44.



Supuestos filosóficos y valores en la investigación psicológica

José Antonio Castorina

ctono@fibertel.com.ar

Filiación institucional: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA); Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

Siguiendo los aportes de la epistemología feminista, el trabajo analiza el papel de los valores no epistémicos en la construcción del conocimiento psicológico, entendiendo que este es producido siempre contextualizadamente. En este sentido, se analiza el concepto de objetividad científica en la psicología del desarrollo y de las representaciones sociales, como áreas específicas de investigación en psicología, mostrando cómo el examen epistémico de las prácticas de investigación colectiva aporta a un concepto de objetividad diferente a la noción tradicional que lo asimila a la neutralidad valorativa.

Palabras clave: objetividad / epistemología feminista / psicología del desarrollo



Ciertas concepciones del mundo, como sistemas de presuposiciones ontológicas y epistemológicas (en adelante ME), históricamente constituidas, han presidido – siempre- la investigación psicológica, constituyendo el contexto dentro del cual se han producido las investigaciones, posibilitando y limitando las indagaciones (Castorina, 2014). Básicamente, el ME de escisión, en su versión naturalista o contextualista, así como el dualismo individuo y sociedad, o naturaleza y cultura han marcado el *maistream* de las corrientes psicológicas (particularmente en la psicología del desarrollo y la psicología social) Por su lado, las notas de un ME dialéctico o relacional, inspirado en el pensamiento de Hegel y de Marx, o las tesis del enfoque sistémico, han dado lugar al planteo de nuevos problemas y principalmente, abordar el estudio de los cambios que dan lugar a novedades en la construcción de los conocimientos individuales y sociales.

Ahora bien, dichos ME vinculadas a un trasfondo social, y expresan los conflictos de grupos o clases sociales en ciertos momentos del proceso histórico. En verdad, hay una encarnadura social y contextual a las ideas y supuestos filosóficos que restringen la producción de los conocimientos. En este sentido, los “valores” son “vectores para la acción” asumidos históricamente por una comunidad científica, incluyendo niveles de acuerdo político, e incluso moral (Gómez, 2014; Dupré, 2007) Así, hay psicólogos que se han orientado al “control de los comportamientos individuales”, “al interés por la heterogeneidad de los grupos sociales”, “a la transformación de las condiciones de vida de sectores subordinados”, o perseguido “la justicia distributiva”, entre otros.

Como es sabido, la tesis positivista de la ciencia libre de valores dio lugar a la consiguiente imparcialidad de la investigación científica, y supone que se accede a la ontología de un mundo por completo existente fuera de nosotros, de modo compartido y desinteresado. Los procedimientos utilizados involucran, por lo tanto, la eliminación de todos los valores sociales e intereses del proceso de investigación, con su corolario de la neutralidad valorativa. A su vez, esta quedó asociada con una posición sobre el logro de la objetividad, en términos de defender un modo de conocer al mundo, por métodos únicos.

Putman (2002), entre otros, ha cuestionado convincentemente la dicotomía entre hechos y valores, que las vecciones políticas o de género, deban estar tajantemente separados de los hechos que se investigan, para garantizar la objetividad del conocimiento. Al examinar el modo peculiar en que los valores no epistémicos han intervenido en la investigación psicológica, se toma partido en la clásica discusión, considerando injustificable aquella dicotomía. Tales valores participan de las prácticas científicas, al interconectarse con la propia investigación empírica, junto a los valores



propriadamente epistémicos (como la coherencia o la simplicidad) en la producción y en el contexto de justificación del conocimiento científico. Más aún, si se sigue a la epistemología feminista (Anderson, 2004; Longino, 2002), los psicólogos y las instituciones psicológicas pueden alcanzar cierta objetividad, pero examinando sus propios compromisos históricos con lo que estudian.

Hay que preguntarse, entonces, cómo afectan los valores no epistémicos – situados en diferentes ME- a la investigación psicológica, siguiendo su “ciclo metodológico”, en la formulación de los problemas, en las unidades de análisis, incluso en las entrevistas. Y lo que va a constituir la cuestión central: ¿se puede sostener un concepto de objetividad diferente del tradicional y que no excluya a los valores sino que los incluya?

Valores no epistémicos en la investigación

En la historia de la psicología se reconoce que el pragmatismo hizo del valor “utilidad” el corazón de tu teoría y práctica psicológica, de lo que era falso o verdadero. La propia sociedad americana adhirió a una concepción del mundo, que competía con la visión religiosa, pero modificando los criterios de control sobre los individuos. La búsqueda de la “utilidad”, “la eficiencia” como “el control”, son vectores de la acción, valores no epistémicos, que se convirtieron en la religión laica del conductismo: un movimiento moralista, similar en algunos aspectos, al pragmatismo de su tiempo. Más aún, las clásicas disputas entre el conductismo radical y el cognitvismo pueden ser mejor comprendidas si se las ve también como una disputa entre el control de la conducta humana y el cognitvismo, que destacó la racionalidad y libertad (Lacey, 2003) Además, la teoría de las representaciones sociales ha desarrollado una larga e inacabada lucha contra la psicología social “cognitiva”, una confrontación de ME, entre una razón individual y los sesgos derivados de la vida social, versus la dialéctica dialogal entre sujetos sociales, los objetos y los otros (Marková, 2003) Pero la disputa es también entre el valor del individualismo y el reconocimiento explícito de los grupos estigmatizados.

¿Cómo afecta dicha intervención a la elaboración de los investigadores? Básicamente, para la epistemología feminista los valores no epistémicos (Anderson, 2004; Longino, 2015) orientan la búsqueda de evidencia empírica en las ciencias sociales, y también en la psicología, lo que no obliga ni a legitimar ni deslegitimar el logro de la evidencia o su fundamentación. Es decir, la formulación de los problemas



o el recorte de los objetos, guiados por valores, no obligan a una conclusión preconcebida, ni impide que la evidencia socave los juicios apoyados en valores. El diseño de investigación tiene que ser formulado de modo tal que la evidencia pueda falsar la hipótesis sugerida desde los valores, de lo contrario el rol de estos últimos es ilegítimo. Se deben utilizar las mismas precauciones metodológicas que son aceptables para investigaciones guiadas por otras presuposiciones.

Modalidades de Intervención

Un análisis provisorio intenta identificar la intervención de los valores no epistémicos en instancias del “ciclo metodológico” que consta de la interacción entre ME, teoría, métodos de investigación, construcción de datos y fenómenos (Valsiner, 2012). Se caracterizan aquí algunos niveles del ciclo, entre otros, influidos por los valores: cómo las indagaciones conciben al objeto de conocimiento; cuáles son los datos que se analizan, y qué relaciones entre las variables son significativas para los investigadores; de qué manera se involucran los entrevistados y los entrevistadores en la entrevista psicológica.

1. Lo que se pueden pensar y los que no se pueden pensar, dependen de los ME del sentido común de los investigadores, y de los valores no epistémicos que involucran, haciendo visible o invisible ciertos aspectos de los fenómenos psicológicos. Así, una valoración positiva del “control de los comportamientos individuales” lleva a concebir el objeto de la investigación, y a recortar los problemas en términos de la relación estímulo y respuesta, en el plano excluyente del comportamiento. No tiene sentido desde tales intereses el preguntarse cómo cada individuo da sentido a las condiciones de su existencia. A su vez, una concepción “individualista” asociada con un ME de la escisión entre individuo y sociedad, conduce a focalizar la investigación sobre factores que involucran al individuo considerado en aislamiento respecto del mundo social y cultural. Muchos psicólogos piensan sus objetos de investigación del desarrollo en términos de procesos que se “cumplen” en el interior del aparato mental (sea el procesamiento de la información o la elaboración solitaria de sistemas de conocimientos). También la psicología social cognitiva supone un procesador activo de información, una organización de la información que guía la acción, y los sesgos en la interpretación del entorno. El modo en que los psicólogos sociales “cognitivos” precisan las actitudes, el sentido común o las creencias está fuertemente condicionado por los valores del “individualismo”.



Por el contrario, Vigotsky formuló sus propias preguntas de investigación y dio significado a sus búsquedas psicológicas en función de los valores que caracterizaban al “hombre nuevo”, un programa dirigido a generar cierto tipo de efectos y posible de ser aplicado en un plazo corto. En términos generales, Vigotsky formuló sus propias preguntas de investigación y dio significado a su búsqueda psicológica en función de su creencia en otra sociedad que la capitalista.

2. Los valores como “el control del comportamiento de los individuos” llevan a adoptar como unidades de análisis la relación entre estímulo-respuesta, dejando excluido el sentido que tienen los estímulos para el sujeto. Por otra parte, la típica aproximación de la psicología cognitiva y experimental está centrada en los individuos con la operacionalización de las variables. Por el contrario, para una versión que implique una valoración política distributiva de la sociedad futura, se tenderá a crear “unidades de análisis” en el estudio del desarrollo, como es el caso de Vigotsky, que articula en la unidad de sus diferencias, o en la identidad de los contrarios, tales como la interacción social y la elaboración individual, los instrumentos culturales y la interacción simbólica. Las unidades de análisis de la psicología socio histórica son eventos, actividades y prácticas, o las relaciones entre individuo y contexto socio cultural, todas irreductibles a las propiedades de los individuos.

En este sentido, cabe recordar que la perspectiva política de Vigotsky, su identificación con los valores políticos de Marx ha influido en su propia elección de la dialéctica como una metodología de análisis teórico, de construcción de unidades de análisis en términos de “identidad en las diferencias”, y que son indispensables para comprender su teoría socio histórica. Además, podría decirse que la disociación de las funciones psicológicas, en lugar de la dinámica de sus interacciones; el trabajo intelectual basado en codificaciones de la observación, o las múltiples elecciones en cuestionarios, constituyen obstáculos epistemológicos para el logro de aquella unidad de los opuestos, propia de una metodología dialéctica capaz de enfrentar los problemas de la creación de novedades en el desarrollo psicológico.

En definitiva, los valores son una “guía social” de la investigación (Valsiner 2012), como el apego a una imagen del científico que se caracteriza excluyentemente por el uso de medidas cuantitativas o escalas estandarizadas, independientemente de los otros componente de ciclo metodológico, como los presupuestos, las teorías y otra perspectivas metodológicas que pudieran ser pertinentes. En este sentido, una psicología experimental o cognitiva, desvaloriza los métodos cualitativos. Claramente, se valoriza un “modelo de científico” debido a la identificación de muchos investigadores con la idealización de la “metodología”, con la creencia de que hacer



ciencia es aplicar el “método científico”, víctimas del prestigio de las ciencias naturales, en su versión positivista, con la exigencia moral de un deber ser de “seriedad”, al despojarse de los intereses subjetivos. Principalmente, la psicología ha sido “socialmente guiada” por imperativos morales, aunque sea completamente discutible que sea moral en sus decisiones metodológicas y su elaboración teórica. Desde el punto de vista histórico, las investigaciones psicológicas debieron liberarse de la religión primero y luego de su secularización en términos políticos y morales, lo que está lejos de finalizar.

3. Algunos autores han señalado que en el interrogatorio clínico el niño no sólo da respuestas a lo que interpreta del problema sino que también lo hace a las expectativas del interrogador (Castorina, Lenzi y Fernández, 1991). Y esas expectativas incluyen los valores del propio entrevistador, los que deben ser reexaminados y no supuestos como no existentes, sobre respuestas o nivel conceptual en función de sus diferencias sociales. Y mientras el investigador intenta comprender la subjetividad del entrevistado, éste se pregunta “qué quiere saber de mí [el entrevistador] y para qué”.

La entrevista clínica es una interacción social, un procedimiento en el que el entrevistado y el entrevistador están involucrados, en la que los protagonistas comparten un contrato experimental. Esto es, las hipótesis no pueden ser testeadas independientemente del significado que tiene el contexto para los interlocutores en situación de entrevista (Schauber- Leoni, Perret-Clermont y Grossen, 1992). Así, el entrevistado responde a las preguntas del entrevistador poniendo en juego sus experiencias sociales y culturales previas; el entrevistador pone en juego su compromiso con la situación, sus experiencias socio culturales, su involucramiento en términos de creencias, valores y emociones respecto del sujeto de entrevista, como ser los valores propios de su cultura o su etnia. Si el psicólogo cree en un sujeto individual de conocimiento o si lo considera como un actor social (y miembro de un grupo o clase social), o sea si se identifica con un valor individualista o de protagonismo social, ello puede marcar el modo en que se realiza la entrevista y el modo en que se analizan los datos.

Lo dicho involucra criterios para precisar los rasgos de una entrevista más o menos aceptable metodológicamente, pero la manera de preguntar y lo que se “espera” de las respuestas de los sujetos depende de los valores no epistémicos del entrevistador, éstos son ineliminables, aunque su intervención pueda ser relativamente situada en los cánones metodológicos compartidos por la comunidad de investigadores.



Objetividad y valores

Finalmente, ¿los valores pueden afectar negativamente el logro de la objetividad de las investigaciones, o son una condición indispensable de ella? ¿Puede el conocimiento psicológico alcanzar un nivel de objetividad estando orientado por valores no epistémicos?

Según lo dicho, se puede afirmar que los valores no epistémicos han guiado la construcción del conocimiento psicológico y muy especialmente la búsqueda de evidencia empírica. Pero el contenido evaluativo del recorte del objeto de conocimiento no garantiza que se garantice el logro de la evidencia ni de su fundamentación, su legitimidad depende del planteo de los problemas, y que la evidencia socave o no los juicios apoyados en valores. El diseño de investigación debe permitir que la evidencia pueda falsar las hipótesis sugerida o provocada por aquellos valores, de lo contrario, el rol de estos últimos es ilegítimo. Y ésta se puede corregir si se usa la misma clase de precauciones metodológicas que son aceptables para investigaciones guiadas por otras presuposiciones.

Es posible asumir una concepción de la objetividad diferente de la tradicional, dando por supuesto que hay una pluralidad de significados del término (Gómez, 2014). Hay un sentido que deriva de las prácticas de la investigación psicológicas, limitadas por el mundo del comportamiento, que resiste o no a los resultados alcanzados. Y esta adecuación o inadecuación empírica, no es independiente de aspectos normativos y valorativos. Además, y de acuerdo con lo anterior, la objetividad es resultado de la interacción, basada en los acuerdos alcanzados por los grupos de investigadores en el modo de arbitrar las discusiones. Justamente, se alcanza por el modo en que se produce e incluso por sus consecuencias sociales (Longino, 2015)

Si bien es arduo caracterizar la objetividad, se la puede interpretar como una construcción social e histórica, de logros alcanzados a través de consensos y de críticas. En una perspectiva de un racionalismo histórico, la objetividad es constituida durante los procesos de elaboración contextualizada de los conocimientos, “un proyecto” en términos de Bachelard (1971): una conquista a alcanzar por la investigación y no un hecho anterior al conocimiento mismo. En esta línea, las investigaciones de la psicología del desarrollo y las representaciones sociales hay una relación de ida y de vuelta entre los valores no epistémicos y la búsqueda de la objetividad, esta no puede ser solamente un ejercicio social de procedimientos técnicos o metodológicos.

Y si la actividad crítica de los valores es un componente del proceso de objetivación histórica, como lo han señalado Longino (2015) y Bourdieu (2003), no se juzgan los



valores para desentenderlos de la objetividad, sino como parte de su construcción social. Incluso, los propios juicios de valor pueden ser cuestionados por juicios fácticos y simultáneamente, los juicios fácticos no se aíslan de los juicios valorativos. En este sentido, se pueden dar argumentos bien fundados para cuestionar los valores no epistémicos (por ejemplo, para cuestionar los valores de los psicólogos que se inmovilizan frente a la estigmatización de ciertos grupos sociales)

En el ciclo metodológico, el cuestionamiento de ciertos valores es necesario para al logro de la objetividad: cuándo éstos obstaculizan el planteo de ciertos problemas, o dan lugar a consecuencias en la práctica psicológica que son cuestionables (el control de las conductas de sujetos, o dejar sin tocar al mundo social caracterizado por relaciones de dominación, entre otras). La crítica de las condiciones sociales de la investigación –en las que se incluyen las preferencias políticas o morales- se puede llevar a cabo por la apelación a las ciencias sociales o por la interacción crítica entre los miembros de una comunidad científica entre diversas comunidades. “No hay autoridad más alta o una posición aperspectivista trascendente desde dónde sea posible adjudicar una suposición fundamental” (Longino, 2015, pág. 35)

Conclusiones

Se ha sostenido que los valores no epistémicos son parte de la construcción de un conocimiento objetivo en psicología, en las prácticas intersubjetivas limitadas por el mundo real, que resiste o no a las hipótesis. La investigación, sea adecuada o inadecuada empíricamente, está fuertemente marcada por aspectos normativos y valorativos

Finalmente, y respecto al pensamiento “crítico”, que corresponde a la actividad reflexiva y autorreflexiva del investigador, hay que entenderlo en un doble sentido (Wacquant, 2006): una acepción que se podría denominar kantiana, esto es, el análisis evaluativo de las categorías y formas de conocimiento, para determinar sus condiciones de posibilidad, en relación a la intervención de los valores; y una acepción próxima a la escuela de Frankfurt, que cuestiona activa y radicalmente, las formas establecidas de la vida colectiva, el “sentido común” que involucra valores no epistémicos, que expresan disputas sociales y relaciones de poder, asumidas implícitamente por los investigadores.



Bibliografía

- Anderson, Elizabeth** (2004): "Uses of Value Judgment in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research of Divorce", *Hypatia*, 19, 1-24.
- Bachelard, Gaston** (1971): *Epistémologie*, Paris, P.U.F.
- Bourdieu, Pierre** (2003): *El Oficio de Científico*, Barcelona, Anagrama.
- Castorina, José** (2015): "La meta teoría y su intervención en la investigación psicológica de los conocimientos sociales", en *Trabajos Seleccionados del 8º Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Epistemología e Historia de la Ciencia*, Córdoba, Argentina, 40-48.
- Castorina, José** (2014): "La explicación para las novedades del desarrollo psicológico y su relación con las meta teoría", en Talak, Ana (Coord.) *Las Explicaciones en Psicología*, Buenos Aires, Prometeo.
- Castorina, José; Lenzi, Alicia & Fernández, Susana** (1991): "El Proceso de Elaboración de un Diseño Experimental en Psicología Genética: la Noción de Autoridad Escolar", *Revista Argentina de Psicología*, 41, 79-92.
- Dupré, John** (2007): "Fact and Value", en Kincaid, Harold; Dupré, John & Wylie, Alyson (Eds.): *Value-Free Science? Ideal and Ilusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Gómez, Ricardo** (2014): *La dimensión valorativa de las ciencias*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Lacey, Hugh** (2003): "The behavioral scientist *qua* scientist make value judgments", *Behavior and Philosophy*, 31, 209-223
- Longino, Helen** (2015): "The Social Dimensions of Scientific Knowledge" en Zalta, Edward (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring Editions <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/>
- Longino, Helen** (2002): *The Fate of knowledge*, Princeton, Princeton University Press
- Markova, Irina** (2003): *Dialogicality and Social Representations*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary** (2002): *The Collapse of Fact-Values Dichotomy and Other Essays*, London, Cambridge University Press.



Schauber-Leoni, Maria Luisa; Perret-Clermont, Anne-Nelly & Grossen, Michèle (1992): "The Construction of Adult Child Intersubjectivity in Psychological Research and in School" en von Cranach, Michael; Doise, Willem; Mugny, Gabriel (Eds.). *Social Representations and the Social Bases of Knowledge*, v. 1, p. 69-77. 1992.

Valsiner, Jaan (2012): *A Guided Science*. London, Transaction Publishers.

Wacquant, Loïc (2006): "Entrevista", *Adef*, 31, 129-134.



Movilidad, caída y resolución. Una lectura del Heidegger temprano en torno a la cuestión de la negatividad

Santiago Chame

santiago-chame@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En este trabajo nos proponemos examinar ciertos elementos conceptuales presentes en las elaboraciones tempranas de Heidegger tal como las plasmó en el *Informe Natorp*. La orientación particular del escrito gira en torno a la relación entre el carácter ontológico del *Dasein* en sus dimensiones propia e impropia y la determinada concepción del ser –y, por tanto, del tiempo– sobre la cual descansan. En tal sentido, pretendemos señalar que en este período la negatividad ocupa un lugar fundamental en tanto fondo abismático del *Dasein*, frente a la determinación sustantiva del ente que opera como condición de la existencia impropia.

Palabras clave: movilidad / caída / negatividad / temporalidad



En el presente trabajo nos proponemos examinar ciertos elementos conceptuales de *Ser y Tiempo* en contraste con las elaboraciones tempranas de Heidegger tal como las plasmó en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, que prefiguran los desarrollos de la obra magna del filósofo alemán. La orientación particular del escrito gira en torno a la relación entre el carácter ontológico del *Dasein* en sus dimensiones propia e impropia y la determinada concepción del ser sobre la cual descansan.

En el temprano *Informe Natorp* encontramos una serie de novedosas elaboraciones que inauguran decisivamente el proyecto filosófico heideggeriano que culminó en la publicación de *Ser y Tiempo*. Partiendo de la consideración de la estructura histórico-temporal del *Dasein*, que siempre se encuentra en una determinada situación hermenéutica, Heidegger indica la necesidad de un nuevo punto de partida radical para la investigación filosófica, en oposición a aquella privilegiada por la tradición.

El análisis comienza por la consideración de la *vida fáctica*¹, elemento que constituye el fundamento último e irrebable y punto de partida metodológico por medio del cual concebir cualquier investigación o preguntar filosófico. En este sentido, la determinación del sentido del ser (el horizonte último del preguntar heideggeriano) requiere de un estudio previo de las estructuras constitutivas de aquel único ente que posee una precomprensión del sentido de ser en su trato práctico con el mundo: el *Dasein*, o en el lenguaje del *Informe Natorp*, la vida fáctica. Sólo de este modo se está en condiciones de abordar el problema de la pregunta filosófica por excelencia: la pregunta por el sentido del ser. En este punto cabe mencionar que esta cuestión, el horizonte último de todo el pensamiento de Heidegger, se vislumbra muy tempranamente en relación a la lectura del célebre trabajo de Brentano sobre los múltiples sentidos de ser en Aristóteles. En términos del *Informe Natorp*, "el ente siempre es categorialmente algo que se muestra *como* esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio *diverso* (múltiple) (*mannigfaltig (mehrfältig)*)".² Ya entonces Heidegger muestra su insatisfacción con la lectura tradicional que otorga preeminencia a la *ousía* entendida como sustancia o entidad, cuyo origen retrotrae hasta Parménides: "La idea de que todo aquello que es experimentado existe en el modo del ser-objeto se convirtió en una tesis relativa al ámbito de lo real, de tal manera que este mismo ser-objeto se concibió en general como el ser que

¹ Encontramos en este concepto el antecedente directo a la noción de *Dasein*, central en SZ.

² Heidegger (2005), GA 62, p. 393.



«realmente» es, y a partir de esta concepción [objetiva del ser] las restantes determinaciones ontológicas se comprendieron negativamente y, por tanto, se procedió a su descarte".³ Concretamente, Heidegger ve que en Aristóteles se abre paso a una consideración de otra índole, en relación precisamente con el problema del movimiento en *Física*. El fenómeno del movimiento no puede ser asido con las categorías proporcionadas por la ontología tradicional (ser y no ser, alteridad, diferencia, etc.). En sus palabras: "El fenómeno se da a sí mismo sus estructuras originarias y últimas".⁴

En oposición a los esquemas trascendentales del Neokantismo, Heidegger retrotrae la cuestión ontológica a la vida misma, la realidad directamente vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que se desenvuelve el sujeto viviente.⁵ Es importante destacar aquí el gradual abandono que opera Heidegger de las posiciones gnoseológicas que privilegian un sujeto epistemológico ahistórico y atemporal, en favor del privilegio de los contextos práctico-operativos que detentan un mayor grado de originariedad respecto a la manera en que se desenvuelve habitual y corrientemente la vida humana histórica y fácticamente situada. En principio podemos notar cómo Heidegger recurre a Aristóteles precisamente para configurar una posición en cuyo centro se ubica el trato práctico con los entes. Para ello, debe confrontar las lecturas tradicionales del Estagirita. Es evidente, ya entonces, el lugar que ocupa Aristóteles como punto fontanal de todo tipo de especulación: si hemos de confrontar la tradición metafísica occidental, debemos cuestionar sus fundamentos y, por tanto, confrontar su interpretación de Aristóteles, allí donde se sustenta la mayor parte de su estructura conceptual categorial.

La tarea propia de la filosofía consiste en estructurar categorialmente la existencia humana en tanto sustrato vital, poniendo en primer lugar el sentido del ser de la vida. La propuesta consiste en abandonar la reducción del fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones —tal como hizo la tradición— para desvelar su carácter dinámico y temporal. La filosofía práctica aristotélica ofrecerá, en este contexto, una precisa fenomenología de la vida que Heidegger retraducirá en estructura existencial. La apropiación fructífera de la dimensión ontológica de la ética aristotélica constituye un elemento fundamental en su análisis de la existencia humana.⁶ De este modo se encamina

³ Heidegger (2005), GA 62, p. 394.

⁴ Heidegger (2005), GA 62, p. 396.

⁵ Cfr., Kisiel (1995), p. 21-25. Especialmente el esquema del *Kriegsnotsemester* (KNS).

⁶ "En Aristóteles cree poder reconocer un repertorio *completo* de las determinaciones ontológicas fundamentales de la vida humana, y además sin los presupuestos de las modernas filosofías del sujeto", Volpi (2012), p. 70.



al develamiento del ser del *Dasein* como cura (*Sorge*) y, por tanto, como temporalidad, dos figuras que, sostenemos, importan un fuerte carácter negativo en relación con la tradición afirmativa esencialista que ontifica el ser del existente humano, así como ontifica el ser en general (ontoteología). Pero ello requiere un lenguaje no objetivante, por lo que habrá de abandonar parte de la terminología tradicional, y en el caso de Aristóteles, cuestionar las traducciones canónicas de conceptos claves (*alétheia*, *ousía*, *phýsis*, etc.). En relación con la fenomenología, se da un tránsito desde el modelo de la filosofía de la conciencia al paradigma hermenéutico inaugurado por Heidegger, basado en la comprensión. Partiendo de la autocomprensión que la vida tiene siempre de sí misma se viabiliza el acceso a la existencia en su inmediatez, previa a la fractura entre sujeto y objeto, entre un yo y un mundo. La vida en su originariedad se revela como movilidad, como trato práctico con los entes, cuyo ser comprende de manera preontológica. La *comprensión*, junto con en el *encontrarse* y con el *habla*, configuran en *Ser y Tiempo* el ser del *Dasein* en tanto cura, en lo que se denomina *Estado de abierto* [*Erschlossenheit*].

En este sentido, el *Dasein* se revela como un ente cuyo carácter distintivo es el desenvolverse en un mundo, un ente cuyo ser se constituye por el trato en tanto cura o cuidado (*Sorge*). Este desenvolvimiento se revela como movilidad. Sin embargo, el movimiento tal como se deja entrever en la cotidianidad se manifiesta en la forma de la *caída*, es decir, de una tendencia a sumirse en un estado de *impropiedad*. En este estado, que constituye el estado *normal* de la existencia, la vida fáctica "vive en lo que está consagrado por el uso, en lo que le viene impuesto y en aquello de lo que se apropia de forma habitual y corriente"⁷. Se trata de distintas capas interpretativas que enmascaran el fenómeno originario e histórico de la vida. En este estado, el *Dasein* huye de su propio ser, la vida se oculta a sí misma. Esto se pone singularmente de relieve en el modo en que el *Dasein* se enfrenta con la muerte. En este sentido, Heidegger señala la existencia de una *contramovilidad* que redirige al *Dasein* hacia sus propias posibilidades en tanto existencia, en la relación específica que entabla con la muerte como «*negación*» de la movilidad cotidiana y cadente.⁸ Para Heidegger lo central respecto de la vida fáctica es el simple hecho de ser. Pero este peculiar carácter, el movimiento, no es pasible de ser captado con

⁷Heidegger (2005), GA 62, p. 366.

⁸ "El «*contra*», entendido como el «*no*» o la «*negación*», expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición. Y esto porque el carácter ontológico del hombre está fácticamente determinado por una caída, por una inclinación hacia el mundo.", Heidegger (2005), GA 62, p. 362.



una operación objetivante, es decir, por medio de una operación teórica. Es necesario, atendiendo estrictamente a los fenómenos, encontrar un elemento en la misma vida fáctica que revele su carácter fundamental. El 'no' específico como contramovimiento, signa el acceso a la vida en sí misma en su verdadero carácter de ser. El contramovimiento como facticidad asumida en su carácter de posibilidad existencial tiene la forma de una interpretación angustiosa de la vida en su ser. En contraste con el modo en que cotidianamente la vida se evade a sí misma en su actitud frente a la muerte, el tomar posesión y asumir la certeza de la muerte torna visible la vida en su carácter específico. Este elemento constitutivo de la facticidad, permite explicar la temporalidad específica del *Dasein*. De este modo, el ser de la vida es accesible tan sólo por medio del contramovimiento que enfrenta la movilidad cotidiana de la caída, en la cual el *Dasein* se absorbe de manera impersonal en el trato con los entes, evadiéndose de la posibilidad fáctica de la vida misma. En *Ser y Tiempo* encontramos este mismo planteo, precisado y desarrollado, en los dos primeros capítulos de la segunda sección de la primera parte. Allí, asumiendo la posibilidad más extrema y radical de la existencia, y por medio del llamado de la conciencia moral, el *Dasein* puede *resolverse*, es decir, asumir su existencia como más puro ser-deudor [*Schuldig-sein*] y dar paso a la constatación de su ser como temporalidad extática.

En el contexto del *Informe Natorp*, podemos congeniar estos desarrollos en lo que tienen de relación con el problema de la historicidad del *Dasein* y la *Destruktion* de la tradición ontológica, resaltando a su vez la íntima conexión entre las dos modalidades de la vida fáctica con determinadas concepciones del ser que operan como fundamento de las mismas. Nuestra hipótesis consiste en que así como el concepto de “caída” está esencialmente relacionado con la determinación sustantiva del ente, la resolución —como apropiación expresa de la posibilidad más extrema que constituye la muerte— está esencialmente vinculada con el carácter negativo-temporal constitutivo del *Dasein*. De este modo, distinguimos, en primer lugar, la presencia de un *paradigma afirmativo*, aquel signado por la concepción vulgar del tiempo que privilegia la dimensión del presente y consiguientemente la determinación del ser como ente y como *ousía*, dando paso a la modalidad impropia de la existencia y, podríamos decir, al imperio de la técnica. En segundo lugar, la presencia de un *paradigma negativo*, donde se pone de relieve el carácter negativo del *Dasein* en tanto ser finito, cuya constitución última es la temporalidad originaria; paradigma que abre a un preguntar auténtico por el sentido del



ser. Así, se manifiesta la originariedad ontológica del *paradigma negativo* sobre la cual descansa el afirmativo. Este último se comprende en su génesis como resultado de la concepción del ser como presencia, como verdad estática⁹ en función de un determinado concepto del tiempo. Sin embargo, tal como afirma en este temprano escrito¹⁰ y como lo hará luego, tanto en la segunda sección de *Ser y Tiempo* como en la célebre conferencia *¿Qué es Metafísica?*, la negatividad porta una prioridad ontológica como fondo abismático que opera a la base del *Dasein*, que es propia y estrictamente apertura y posibilidad.

El aporte decisivo de este punto señalado radica en que inauguró toda una serie de estudios que ponen en cuestión las bases del proyecto racionalista moderno, que retrotrae sus fundamentos a esta concepción estática del ser (la "sustancia" en la modernidad). Nos referimos a lo que usualmente se denomina de manera equivocada como "posmodernismo", aunque su influencia se extiende entre pensamientos no siempre compatibles entre sí, desde la hermenéutica del sujeto foucaultiana, pasando por la deconstrucción derrideana y las consideraciones biopolíticas de Agamben, entre muchos otros. Esta estela de pensamiento tiene como común denominador ese foco ontológico en la negatividad; de ahí su rechazo al proyecto moderno y su noción clásica de sujeto como fundamento, y sus interpretaciones divergentes a las canónicas del pensamiento antiguo (pensamos, por ejemplo, en Derrida y su *Khora*, como en Foucault y su célebre interpretación de *Edipo rey*).

Si bien la posición de Heidegger es particular y asume una cantidad de supuestos criticables y cuestionables, el viraje decisivo en relación a la ontología, la inauguración de un paradigma novedoso, abrió la puerta a toda una corriente de pensamientos aunados por ese foco en la negatividad y el rechazo a la noción de fundamento tradicional. Heidegger nos ofrece un modelo, pero que no es de ningún modo definitivo.

Rescatamos, entonces, el aporte decisivo de Heidegger, teniendo en cuenta el lugar fundamental que ocupa Aristóteles en él. Por medio del diálogo entre estos dos pensadores, se abrieron y se abren aún hoy nuevas posibilidades filosóficas que se posan en el ocaso de una tradición (cuyo punto máximo se encuentra en Hegel) que se ubicó a sí misma como definitiva. Se trata de una consecuencia que se desprende de aquel cambio de paradigma: desde la posición hacia la negación. O también: frente a la afirmación del ente, la pregunta por el ser.

⁹ A la verdad entendida como adecuación, Heidegger opone —en un gesto que se inscribe en este impulso de reconducir las distintas problemáticas a un estadio más originario— la consideración de la verdad como desocultamiento (*alétheia*). Ésta operaría como fundamento de la verdad judicativa.

¹⁰ "Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición". Heidegger (2005), *GA* 62, p. 362.



Bibliografía

Brogan, W. (2005). *Heidegger and Aristotle, The Twofoldness of Being*. New York: SUNY.

Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (SS 1922)*, GA 62. Frankfurt a. M.: Klostermann.

——— (1977). *Sein und Zeit, GA 2*. Tübingen: Max Niemeyer.

——— (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (SS 1924)*, GA 18. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Million.

Vigo, A.G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. México: FCE.



Las marcas de la *philia* en Hesíodo

María Cecilia Colombani

ceciliacolombani@hotmail.com

Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón.

Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata.

(UBACyT)

Nuestro proyecto consiste en efectuar una lectura antropológica de *Trabajos y Días*, refiriéndonos a la trama vincular que el poema abre al poner sobre el escenario de acción los distintos actores que constituyen el clima aldeano propio de la configuración epocal donde se inscribe el *logos* hesiódico.

Nuestro intento es valernos de un texto clásico del campo de la Antropología Filosófica, de Martin Buber, *Yo y Tú* para ver en qué medida algunas líneas de aportes antropológicos pueden servirnos como marco teórico para recorrer el poema de Hesíodo; preocupados por relevar en el poeta de Ascra ciertos antecedentes de preocupación ético-filosófica que luego cristalizarán en el pensamiento clásico en torno a la problemática aludida.

En el comienzo es la relación.

~ Buber, 1974: 20

a. Introducción

La cita que encabeza el presente trabajo nos marca el rumbo. Nuestro proyecto consiste en efectuar una lectura antropológica de *Trabajos y Días*, refiriéndonos a la trama vincular que el poema abre al poner sobre el escenario de acción los distintos actores que constituyen el clima aldeano propio de la configuración epocal donde se inscribe el *logos* hesiódico.



Nuestro intento es valernos de un texto clásico del campo de la Antropología Filosófica, de Martin Buber, *Yo y Tú* para ver en qué medida algunas líneas de aportes antropológicos pueden servirnos como marco teórico para recorrer el poema de Hesíodo; preocupados por relevar en el poeta de Ascra ciertos antecedentes de preocupación ético-filosófica que luego cristalizarán en el pensamiento clásico en torno a la problemática aludida.

Martin Buber sostiene que es imposible captar al hombre aisladamente, por fuera de la relación. El hombre sólo puede ser aprehendido en el haz de relaciones que entabla ya sea con los objetos, con los otros hombres o con lo trascendente. No hay hombre por fuera de las condiciones que la relación posibilita en la configuración de la subjetividad. Sólo este aspecto es el que queremos recoger y sólo en el marco de la relación que el hombre entabla con otros hombres, allí donde el lenguaje es el umbral que posibilita el vínculo.

Cuando Buber se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere siempre a pares de vocablos: al par Yo-Tú o al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos” (BUBER, 1974: 7).

Cuando el hombre es captado en relación, ya sea con los objetos o con otros hombres, se abre el universo personal, “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación” (BUBER, 1974: 8). El autor dice que tres son las esferas donde surge el mundo de la relación. En un primer momento, analiza la relación con la Naturaleza, allí donde carece de reciprocidad. La segunda esfera es la vida con los hombres: “La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el Tú” (BUBER, 1974: 10). Es este aspecto el que queremos recuperar; no pretendemos tomar el concepto de Tú que Buber trabaja; lo que sí proponemos relevar es la idea de que el hombre sólo se construye en relación con otro, ya sea con los objetos de la naturaleza, más allá de que en ese horizonte la relación no toma cuerpo de lenguaje y la reciprocidad es nula; ya sea con los otros hombres, donde la reciprocidad sí es posible y desde ella se entablan distintos tipos de relaciones, entre las que queremos indagar el escenario de la *philia* como modo de vinculación.

A la luz del marco precedente y sólo apuntando a la relación como hecho antropológico instituyente de la subjetividad, nos referiremos a los *Erga* para descubrir allí los ecos antropológicos de este “entre”, como espacio de construcción vincular.



b. Los *Erga* o la preocupación por los modos de vinculación

Si *Teogonía* ha sido el gran *logos* genealógico, los *Erga* constituyen un poema emblemático de la condición del hombre. El trabajo y la virtud son los dos grandes pilares sobre los que se apoya el relato, constituyendo las dos caras de una misma realidad. Montado sobre esa reversibilidad de valores, el texto transcurre binariamente mostrando los aciertos de la pertenencia a la diada o las desventajas de no comprender la solidaridad indisociable de la mentada ecuación. El hombre prudente y el intemperante encuentran su suelo de constitución en ese terreno común donde trabajo y virtud marcan las pautas de la configuración antropológica.

Si bien el relato del trabajo y la virtud toma ribetes de tipo económico, a partir de la problematización de lo que implica el tener o no el sustento necesario para la vida, la posibilidad del progreso material y la necesidad del cuidado de los bienes para evitar los males que la pobreza acarrea, hay otro relato paralelo que puede ser detectado en la lectura crítica de los *Erga*. La misma ecuación trabajo-virtud encamina distintos tipos de relación intersubjetiva. En este marco, el proyecto del presente trabajo consiste en pensar la perspectiva de la amistad como modo de instalación ético-político-estético.

Teniendo en cuenta que se trata de una experiencia que devuelve la capacidad humana de relación y apertura, proponemos pensar el tema desde tres ejes: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la experiencia, un eje ético que supone pensar al hombre como responsable de esa experiencia y como ser capaz de convertir la experiencia en *ethos* humano, y un eje político-estético, ya que la actividad responsable del hombre que conoce las desventajas del egoísmo se inscribe siempre en una dimensión política, entendida como dimensión instituyente de la propia subjetividad y de un territorio humano habitable, transido por las reglas de la solidaridad.

En efecto, la experiencia de la amistad constituye la condición de posibilidad de gestar un universo personal y de un orden humano más armónico. Hesíodo da cuenta de ese deseo de gestar una tipo de legalidad entre hombres transidos por lazos que se alejen de los “no vínculos” que las fieras instituyen, tal como en la fábula del halcón y el ruiseñor, donde resulta impensable la construcción de un lazo amigable pues impera la ley brutal de los animales (*Trabajos y Días* 200-213).

La primera condición de posibilidad es el reconocimiento del otro como par en la co-gestión de ese orden. Este reconocimiento proponemos pensarlo desde la dimensión del asombro o la maravilla que la presencia del Otro supone, en la posibilidad de fundar un espacio común que reúna a los hombres como pares antropológicos transidos por la



necesidad del encuentro de la coordinada humana. El texto da cuenta reiteradamente de esta presencia de la alteridad como consideración insoslayable a la hora de ordenar los valores que se juegan entre los hombres a partir de sus conductas sociales.

Así, la experiencia de reconocer al otro como un amigo deviene en *ethos* existencial. *Ethos* significa actitud, modo de vida, manera de vivir. Esta es la clave de la propuesta que presentamos: el hombre rompe la familiaridad de lo cotidiano, inserto en un territorio natural; neutraliza su estatuto individual para problematizar la relación con el otro, para captarse mutuamente en el “entre” de esa relación. El Otro como espejo desnaturaliza la propia subjetividad egoísta, encerrada en sí misma, y la abre a un espacio común. Quizás hayan sido los primeros hombres, los de la raza de oro los que conocieron este deleite natural del lazo compartido: “y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males” (114-116). La fiesta representa seguramente ese espacio de vida colectiva donde el otro aparece en su dimensión de camarada, de amigo, de vecino, en un espacio compartido y construido siempre de a dos. La idea retorna a partir de los consejos de Hesíodo a Perses para ensalzar las bondades del trabajo: “Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo” (230-232). Sin duda la fiesta constituye el espacio emblemático de construcción colectiva, producto del reconocimiento mutuo entre pares.

Tomamos la noción de asombro en el sentido de reconocer la presencia de un otro que rompe el *topos* de la individualidad más extrema. El par pone al hombre en relación relativa ya que advierte la co-existencia de un otro con quien ha de jugar lazos de distinto orden. Asombrarse significa mirar de otro modo, direccionar la mirada para descubrir un mundo transido por relaciones interpersonales: el hermano, la mujer, los hijos, el vecino, el amigo.

Asombrarse implica asumir la relación hombre-mundo, hombre-hombre para instalarse en él desde otro lugar. Genera la posibilidad de descubrir al otro como insustituible en la gesta subjetivante e invita a convertir en experiencia de *philia* aquello que en principio no se conoce, para que advenga un nuevo conocimiento: el conocimiento del par como posibilidad de la experiencia de *philia* y del propio enriquecimiento como hombre. Si pensamos en la contrapartida, la advertencia de Hesíodo a los reyes devoradores de dones explica el tópico: “El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó” (265-266). Dañar al amigo es dañarse a sí mismo por el tipo de relación que la *philia* instituye.



Asombrarse es con-mocionarse, moverse en otra dirección. La presencia del Otro moviliza al pensamiento clausurado del individualismo para instalarse en otro horizonte: la posibilidad de darse con el otro un domicilio existencial, un albergue común, que cobije de la intemperie existencial en la que cada hombre se halla arrojado: es la posibilidad misma de la apertura que enriquece el vivir mutuo y consolida “el ser en el mundo”, que sólo es captable a partir del “ser con” en términos de Heidegger. Creemos que Hesíodo da cuenta de ello cuando dice: “Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta (tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él). A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por él mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil” (293-298). La escucha es el puente hacia el otro; puente que no es tarea fácil por cuanto toda instalación antropológica implica instalarse frente al *pro-blema* que el par implica en su presencia. El término es rico y significativo a la presente propuesta: problema, cuestión, propuesta, pero también, saliente, promontorio, baluarte, barrera. El problema opera como una barrera a sortear, como un nudo a desanudar y allí radica la dimensión ético-estética de toda experiencia amigable.

La amistad se sitúa en el punto de querer superar el límite del yo para arrojarse al afuera, al espacio del tú. El desconocimiento del Otro opera como un límite y el desafío de la experiencia de *philia* se orienta a superarlo. Es por ello que “los dioses se indignan contra el que vive sin hacer nada” (303-304). Si pensamos que el trabajo es el hilo que borda el tapiz de la subjetividad, los versos pueden extenderse, a nuestro criterio, al no reconocimiento del otro como par ya que aquel que no trabaja no supera el límite de su individualidad, dependiendo de otro para sobrevivir. Si con anterioridad habíamos pensado la amistad en la dirección de la mirada sobre lo nuevo, a partir de la presencia del Otro como aquél que puebla el universo antropológico, ahora el nuevo ejercicio de la mirada se direcciona sobre cada uno como espacio ético, a partir de las consecuencias enriquecedoras de la experiencia de *philia*.

Nos gustaría a continuación pensar las consecuencias éticas de la amistad como *ethos*. Tal como venimos sosteniendo, el hombre no sólo tiene conciencia de sí, sino también conciencia del otro, sabiendo que su ser en el mundo implica también un ser con, su ser en relación. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales. Desde este horizonte, la cuestión ética se presenta en tanto acción con los otros hombres. Pensemos en las recomendaciones de Hesíodo como forma del “cuidado” que el amigo merece en su condición de tal; de la “atención” que se



le debe prestar en el juego intersubjetivo. En este marco sobrevuela la noción de *epimeleía*. El término se refiere al cuidado, y el verbo, *epimeléō* significa cuidar, preocuparse, cuidar de. El amigo merece cuidado y, al cuidarlo, el hombre se cuida a sí mismo: “Al que brinde su amistad invítale a comer, y al enemigo, recházalo. Sobre todo invita al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos acuden sin ceñir mientras que los parientes tienen que ceñirse” (343-347). La disposición inmediata del amigo para acudir allí donde se lo necesita en actitud solícita contrasta, muchas veces, con la demora del pariente, marcando nítidamente los distintos estatutos de vínculos que de ordinario se establecen entre amigos y parientes.

Podríamos entonces redefinir a la subjetividad y pensarla como un territorio existencial común, poblado por personas, cosas y discursos, atravesado por particulares relaciones. La constitución de sí se da siempre en un encuentro insoslayable con el mundo de los otros y de las cosas: la preocupación de sí y el cuidado de sí, como en un ritornelo, nos ponen fuera de sí y nos vinculan con un territorio común. Para Deleuze y Guattari, un ritornelo es un tipo de relación que nos pone en relación con un territorio, es decir, con un medio fuera de nosotros mismos, y en este sentido, es un tipo de relación que nos define como ese territorio con el cual nos vinculamos (DELEUZE-GUATTARI, 1997: 319). El compromiso es ese carácter constitutivo del yo con el territorio existencial, poblado de pares. Nuevas recomendaciones dan cuenta de esta percepción en Hesíodo: “Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino” (347-349).

Pensar la experiencia de *philia* como hecho político es pensar la posibilidad de que la experiencia se convierta en un agente productor de efectos. Y es desde este suelo desde donde pensamos la dimensión de la amistad, desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como sujetos capaces de tender puentes hacia el Otro, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar un universo más humano, en tanto universo cordial. Presentarse como un sujeto comprometido con la amistad es presentarse desde un modo de instalación que convoca a alguna acción posible, tendiente a recuperar, ante todo, la posibilidad del vínculo como bien común, como patrimonio a resguardar porque hace bien a unos y a otros: “Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si necesitas, también luego le encuentres seguro” (349-351). La amistad es cosa seria y como tal requiere de una serie de acciones que, al tiempo que la conservan, territorializan a los hombres en el lugar de la prudencia y de la hombría de bien.

Problematizar la dimensión política de la experiencia de la amistad es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. La amistad instituye así un espacio común en



donde los sujetos somos todos partes de un entramado que nos cobija en nuestra calidad de pares. El ser encerrado, se abre a los otros en un vínculo que trasciende las individualidades insustituibles.

c. Conclusiones

Desde la perspectiva ético-antropológica que hemos trabajado, la amistad define un tipo de subjetividad que plasma un espacio social dominado por la categoría de la intercambiabilidad. Una sociedad de amigos en donde el vínculo es siempre una cuestión que pasa entre los sujetos y que circula sin ser posesión exclusiva de nadie. Una sociedad de amigos es la sociedad en donde reinan los valores que definen a la amistad: el cuidado recíproco, la horizontalidad, la comunidad, la honestidad: “Aprecia al amigo y acude a quien a ti acuda; da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da” (354-355).

Hesíodo está, sin duda, preocupado por la construcción de una sociedad más justa y de una ladea más humana en términos de habitabilidad. Sus reflexiones explícitas o implícitas sobre la amistad no pueden ser comprendidas por fuera de este interés didáctico. En buena medida la consolidación de un orden más estable y armonioso depende de los modos de vinculación entre pares. Por eso quizás, sean estos versos la conclusión misma de nuestro abordaje: “No consideres al amigo igual que tu hermano; y si lo haces, no seas el primero en causarle mal ni en engañarle por el gusto de hablar. Si te empieza él con alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces, y si vuelve a la amistad y quiere presentarte excusas, acéptalas” (708-713).

Bibliografía

Hesíodo. (2000): *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos.

Bermejo Barrera, Juan Carlos; González García, Francisco Javier y Reboredo Morillo, Susana (1996): *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal.

Buber, Martin (1974): *Yo y Tú*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.

Deleuze, Gilles-Guattari, Félix (1997), *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, PRE TEXTOS.



Colombani, María Cecilia (2005): *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos.

Detienne, Marcel (1986): *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Barcelona, Editorial Taurus.

Heidegger, Martin (1974): *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, Werner Wilhelm. (1995): *Paideia*, México, DF, Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, Rodolfo (1978): *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Pérez Jiménez, Aurelio (2000). "Introducción general" en Hesíodo. *Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles*, Barcelona, Gredos.



Epigenética: del gen al no-gen. Nuevas cuestiones/Viejos dilemas

Silvina Damiani

sdamiani@criba.edu.ar

Universidad Nacional del Sur (UNS)

Resumen

Una disciplina científica que crece y se desarrolla considerablemente en estos tiempos es la biología molecular. Un tema que dio y seguirá dando qué pensar es la genética. Un tema reciente que resuena menos es la epigenética. En nuestra ponencia presentaremos esta disciplina y nos ocuparemos de algunas cuestiones epistemológicas relevantes en relación con ella. Concretamente, analizaremos: i)- Polisemia y origen del término. Definición y redefinición de Adrian Bird considerado actualmente *el padre de la epigenética*. ii) Examinaremos luego cómo el desarrollo de esta disciplina vuelve plantear dos antiguos debates filosóficos: a) el dilema genes/ambiente y b) el debate Darwin/Lamarck (neodarwinismo/ neolamarckismo). iii) Por último, antes de extraer nuestras conclusiones, presentaremos una reciente e interesante línea de investigación que concilia ambas posiciones.

Palabras clave: epigenética / genes-ambiente / Adrian Bird



Los genes, piedra angular del desarrollo y funcionamiento de los organismos, no pueden explicar por sí solos qué hace a las vacas vacas y maíz al maíz.

~ E. Pennisi (2004, Science)

Una característica común de los grandes filósofos -Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, por ejemplo- es que han conocido muy en detalle la ciencia de su tiempo. Hoy día, ello sería una pretensión prácticamente imposible de alcanzar, dado el continuo avance y el enorme desarrollo del conocimiento científico en casi todos los ámbitos del saber. Sin embargo, sigue siendo una tarea fundamental de la filosofía -o de quienes nos dedicamos a ella- pensar, reflexionar o presentar siquiera aquellas cuestiones que surgen de las disciplinas científicas particulares y que plantean algunos problemas filosóficos, éticos o epistemológicos. Una disciplina científica que crece y se desarrolla considerablemente en estos últimos tiempos es la biología molecular. Un tema que dio y seguirá dando qué pensar dentro de la biología molecular es la genética.

Un tema reciente y del que se habla muy poco por ahora es la epigenética. En nuestra ponencia no ocuparemos de esta disciplina y de algunas cuestiones epistemológicas que se plantean.

Polisemia y origen del término

El primer problema con el que nos encontramos cuando comenzamos a leer artículos sobre epigenética es la impresión de estar leyendo artículos sobre fenómenos diferentes. Después de seguir leyendo confirmamos que no se trata de una mera impresión: *epigénesis* es un término polisémico y, además, lo es en varios sentidos.

Por un lado, su referencia difiere según se use en diferentes ámbitos científicos. Así su significado cambia según se use en geomorfología, en mineralogía o en biología siendo en esta última disciplina el uso que más nos interesa. En biología alude a una hipótesis científicamente aceptada acerca del método por el cual se desarrolla un individuo, esto es, del desarrollo del embrión a partir de un huevo/cigoto que no se ha diferenciado. Ya en Aristóteles aparece el término en *De Generatione Animalium* para referirse al origen de los seres vivos en oposición a la hipótesis del preformismo que conjetura la existencia de un homúnculo en miniatura presente en el embrión.

Por otra parte, hay *otros* varios sentidos del término 'epigenética' (adjetivo derivado de *epigénesis*) dentro de la biología dependiendo su significado de



la disciplina biológica de la que se trate. Así en *genética del desarrollo* el término hace referencia a los mecanismos de regulación genética que no implican cambios en la secuencias de ADN; en *biología del desarrollo* se refiere a la dependencia contextual de los procesos embriológicos; en *biología evolutiva* se usa la expresión *herencia epigenética* para referir a los mecanismos de herencia no genéticos y en *genética de poblaciones* se emplea la expresión *variación epigenética* para denominar a la variación fenotípica que resulta de diferentes condiciones ambientales.

Primera definición del término

La primera definición del término *epigenética*¹ como “el estudio de todos los eventos que llevan al desenvolvimiento del programa genético del desarrollo” corresponde a Conrad Hal Waddington (1905-1975), un científico escocés. Él fue quien retomó el término aristotélico en la década del 40 para referirse a la manera en la que el genotipo da lugar al fenotipo en el desarrollo de los organismos. Waddington se percató de que existen interacciones causales entre los genes y sus productos y que precisamente es por medio de esas interacciones que se expresan los (diferentes) fenotipos. Waddington fue un destacado estudiante y científico que se especializó en el estudio de la embriología, la genética y la evolución transformándose así en uno de los fundadores de la biología de sistemas.

Seguimos con el término: redefinición actual.

Adrian Bird, catedrático de Genética de la Universidad de Edimburgo, propuso -en un artículo publicado en la revista *Nature* en el año 2007- una redefinición del término *epigenética* aclarando que la nueva definición no tiene el propósito de agregar un nuevo sentido a los ya existentes sino proporcionar un sentido unificador que dé cuenta de todos los eventos epigenéticos. En sus palabras: “The following could be a unifying definition of epigenetic events: the structural adaptation of chromosomal regions so as to register, signal or perpetuate altered activity states”. Concretamente

¹ Un dato curioso: el término tiene desde su inicio una impronta filosófica; no nos estamos refiriendo a ese primer uso que hace Aristóteles de *epigénesis*, sino al de *epigenética* acuñado por Waddington, ya que él por esa época estaba muy influenciado por la filosofía del proceso del filósofo inglés Alfred Whitehead. Más aún, su relación con la filosofía era bastante próxima según lo evidencia el dato biográfico que su investigación fue parcialmente financiada por una beca de filosofía.



propone que el término ‘epigenética’ signifique “la adaptación estructural de las regiones cromosómicas a fin de que registre, señale o perpetue los estados de actividad alterada”.

Más adelante volveremos sobre esta definición -cuyo sentido técnico, en principio, parece ininteligible para un público ajeno a la biología- con el propósito de aclararla. Sin embargo, cabe mencionarla ahora debido a dos razones importantes. En primer lugar, porque (como veremos después) da cuenta de dos características fundamentales de los cambios epigenéticos, a saber: i) que dependen del ambiente y ii) que pueden transmitirse a la descendencia. En segundo lugar, porque queremos destacar la actualísima repercusión de su autor.

Adrian Bird, el padre de la epigenética

El 28 de enero de 2014, el bioquímico británico Adrian Bird,² conocido como *el padre de la epigenética*, obtuvo en Madrid el premio de la Fundación BBVA *Fronteras del Conocimiento* en la categoría de Biomedicina³ por el resultado de su investigación en epigenética. Bird siempre estuvo dedicado a la ciencia básica enfocándose en el estudio de los factores que modulan la activación y desactivación de los genes sin cambiar la secuencia del ADN. Su valioso logro fue la construcción de un mapa que describe las regiones del ADN donde se activan los genes por la adherencia de un tipo de moléculas –grupos metilo– mediante el proceso llamado metilación. Esta aportación es fundamental porque –como señala el acta del jurado– “la metilación del ADN desempeña un papel crucial en numerosas enfermedades y en la evolución de casi todos los tipos de cáncer”.

Pero además, sus investigaciones sobre la metilación lo llevaron accidentalmente a un descubrimiento que podría ser clave en el terreno de las neurociencias. Comprobó que al corregir el defecto de una proteína vinculada a un tipo grave de autismo, el síndrome de Rett, los síntomas de la enfermedad desaparecen en ratones. “Es la

² Adrian Bird: nació en 1947 en Wolverhampton, Reino Unido y se doctoró en Bioquímica por la Universidad de Edimburgo en 1971. Ha realizado investigaciones en las Universidades de Yale (EEUU) y Zúrich (Suiza) y ejerció durante más de 10 años como Investigador en la Unidad del Genoma de los Mamíferos en Medical Research Council (Edimburgo). Ha sido Científico Senior en el Instituto de Investigaciones de Patología Molecular, Catedrático de Genética en la Universidad de Edimburgo 1990 y Director del Centro de Biología Molecular del Wellcome Trust en la Universidad de Edimburgo (1999-2011). Actualmente, relaciona la investigación básica con su implicación en la búsqueda de un tratamiento clínico para el síndrome de Rett.

³ <http://www.fbbva.es/TLFU/tlfu/esp/noticias/fichanoticia/index.jsp?codigo=1178>



primera vez que se revierte una enfermedad neurológica en un contexto experimental, lo que genera la esperanza de que este enfoque se pueda trasladar a la clínica”, señala el jurado del premio.

Retomando la definición de Bird

El contenido del ADN de todas las células de un organismo es idéntico. Esto quiere decir que cada gen contiene toda la información necesaria para la síntesis de todas las proteínas requeridas para el buen funcionamiento del organismo. Pero, como es sabido, no todos los genes se expresan al mismo tiempo ni en todas las células (Si no fuera así, no sería posible la diferenciación celular, por ejemplo. Es decir, no habría distintos tipos de células: células neuronales, musculares, epiteliales, óseas, etc., etc.)

Ahora bien, es importante tener en cuenta que cuando hablamos de epigenética nos referimos a fenómenos que no afectan la secuencia de ADN (ácidos nucleicos) de los genes, sino su expresión. Se llama *expresión* al proceso por el cual todos los organismos transforman la información codificada por los ácidos nucleicos en las proteínas necesarias para su desarrollo y funcionamiento.

Con ayuda de una metáfora quizá se entienda mejor cómo funciona un proceso epigenético: se puede pensar a los dispositivos epigenéticos como una especie de guante bioquímico que cubre al ADN desnudo. Si el guante es fino y transparente, entonces permite ver el ADN y los genes pueden expresarse. Si en cambio, el guante es grueso, no permite ver el ADN y no deja expresar los genes. Estos “guantes” son moléculas que se van adhiriendo al ADN y hasta ahora se conocen tres tipos: i) los grupos metilo que pueden adherirse al propio ADN, ii) los grupos metilo que pueden adherirse a las proteínas histonas que rodean al ADN y iii) los grupos acetilo que también pueden adherirse a las proteínas histonas. Estas moléculas adheridas al ADN son conocidas como ‘marcas’ o ‘etiquetas’ y ellas influyen en la expresión genética y determinan así la función especializada de todas las células del organismo.

La importancia de la investigación del catedrático escocés, Adrian Bird, consistió precisamente en que él fue el primero en elaborar un mapa de esas “marcas”, concretamente, un mapa de las regiones en las que se produce el proceso de metilación.

Si bien en el año 2002 Bird ya había definido a la *epigenética* como “el estudio de cambios heredables, mediante mitosis o meiosis, en la función de los genes, que no puede ser explicada por cambios en la secuencia de ADN”, después de su mapeo, en el



2007, la redefinió como ya citamos antes: “la adaptación estructural de las regiones cromosómicas a fin de que registre, señale o perpetue los estados de actividad alterada”

Evidentemente, su definición sigue sonando un poco técnica pero ahora -después de lo dicho- podemos comprenderla mejor: la *epigenética*, según Bird, se refiere, entonces, a los todos cambios que se han ido acumulando (a lo largo de una vida o de algunas generaciones) en regiones cromosómicas y que sirven de *marca* para señalar (o perpetuar) estados de actividad, esto es, de ciertas expresiones génicas.

El hecho de que resulte una definición unificadora -muy citada actualmente por otros investigadores- tiene una explicación técnica, ya es una definición que incluye a todos los rasgos esenciales de los mecanismos epigenéticos:

(...) the essential features of epigenetic mechanisms are (a) structural modifications to chromatin either at the level of the histone proteins or the DNA, (b) the associated regulation of the structure and function of chromatin, (c) the downstream effects on gene expression, and (d) the fact that these effects occur in the absence of any change in nucleotide sequence.

Qué nos interesa de su definición en orden a nuestro trabajo

La epigenética considerada como la herencia de ciertos patrones de expresión de genes que no están determinados por la secuencia genética. Lo que deseamos destacar acerca de los mecanismos epigenéticos es que son cambios que presentan dos características fundamentales y de capital importancia, a saber: (i) dependen del ambiente (Zhang & Meaney, 2010) y (ii) pueden transmitirse a la descendencia, es decir, son heredables (Daxinger & Whitelaw, 2012).

A la luz de estos nuevos conocimientos surgen –podemos afirmar- ciertos debates interesantes dentro de filosofía de la ciencia y/o de la filosofía de la biología.

Viejo dilema1: genes/ambiente (*nature/nurture*)

Desde los albores de la *actual era de la genética* -que podemos considerar que se inició a mitad del siglo pasado con la publicación del artículo de los científicos Watson y Crick en la revista *Nature* en el que se revelara la estructura helicoidal del ADN- se



proclama que *el poder está en nuestros genes*. No se trata de una afirmación *demasiado* descabellada, si se considera la importancia que tuvo en nuestro siglo el resultado del megaproyecto de investigación científica, el Proyecto Genoma Humano. Se cumplieron recién 14 años⁴ (este pasado 6 de abril) del anuncio público de la terminación del primer borrador del genoma humano secuenciado que localiza a los genes dentro de los cromosomas. En el año 2001, *Nature* y *Science*, las dos prestigiosas revistas científicas americanas, publicaron la secuenciación definitiva del Genoma Humano con un 99.9% de fiabilidad. Sucesivas secuenciaciones condujeron finalmente al anuncio del genoma esencialmente completo en abril de 2003. En mayo de 2006 se publicó la secuencia del último cromosoma humano en la revista *Nature*.

Con el advenimiento de este ambicioso proyecto se especuló muchísimo acerca del conocimiento del origen genético de las enfermedades y, cabe señalar, que en ciertos casos con acierto: por ejemplo, en la enfermedad de Gaucher, en la enfermedad de Huntington, en el síndrome de Marfan y en algunas otras.

Mucho se habló también acerca de las posibles terapias génicas y del advenimiento de una nueva medicina no ya preventiva, sino *predictiva*. Se propuso una *Nueva Teoría de Salud* basándose en las implicaciones del nuevo conocimiento, infiriendo, por ejemplo, que la tradicional dupla de conceptos *enfermo-sano* que está a la base de cualquier teoría de salud pierde vigencia y, por ende, debería ser corregida (Torres, 1995).

Pero, hoy día se sabe que las enfermedades debidas a la alteración de un único gen afectan sólo a un 2% de la población. La mayoría de las enfermedades que más afecta a la gente (diabetes, enfermedades coronarias y cáncer, por citar las más comunes) son provocadas por la interacción de causas genéticas y medioambientales. Los medios de divulgación y (tal vez cabría decir *por ende*) numerosa cantidad de personas habitualmente confunden la *correlación* de fenómenos con la relación *causa-efecto*. Eso explicaría la preponderancia del modelo *gen* para explicar el origen de las enfermedades. Lo cierto es que actualmente sólo en unos poquísimos casos se da la relación: un gen, una enfermedad. En la gran mayoría de los casos sólo se trata de una mera correlación en la que se sabe que ciertos genes se hayan relacionados con ciertas enfermedades.

Más allá de esto, lo que deseamos destacar es que las nuevas investigaciones en epigenética muestran que aun cuando haya genes específicos relacionados con determinados comportamientos y características de los organismos, esos genes no se activan a menos que algo los haga reaccionar. Se sabe ahora a partir del actual

⁴ 6 de Abril de 2015



conocimiento de los principales mecanismos de regulación epigenética –tales como la metilación del ADN, la modificación de las histonas y ARN no codificante- que lo que activa la expresión del gen es generalmente una señal del entorno. Dicho de otro modo, los genes nos son autoemergentes, esto significa que tiene que haber algo en el entorno que desencadene la actividad génica. Esos mecanismos moleculares mediante los cuales el entorno *controla* la actividad genética, se llaman *epigenética*. El entorno (o el ambiente, como queramos llamarlo,) se convierte entonces en un regulador de la actividad genética.

En síntesis y a la luz de los conocimientos a los que nos conduce la epigenética, ¿podremos afirmar que reaparece el viejo debate *nature/nurture*?

Viejo dilema2: Darwin/Lamarck (neodarwinismo/neolamarckismo)

Dado lo anteriormente expuesto, es evidente que podemos afirmar que la epigenética es un mecanismo que permite explicar científicamente la *herencia de los caracteres adquiridos* y, por tanto, una reminiscencia del mecanismo evolutivo lamarckiano es inevitable... Pero, una reminiscencia es sólo eso, no más. Por eso, grande fue la sorpresa cuando encontramos artículos cuyos títulos rezan: “Mutation processes at the protein level: is Lamarck back?⁵”, “Genetics. was Lamarck just a Little Bit Right?⁶” o más directamente “Is evolution Darwinian or/and Lamarckian?⁷”

En este sentido, Rafael Medina, un doctor en biología, señala acertadamente que: “Precisamente el motivo por el que el lamarckismo nunca podría ser el paradigma de una teoría de la evolución contemporánea es por la incapacidad de deshacerse de esa “fuerza interior” teleológica y ansiosa de complejidad y perfección que además nada tiene que ver con la observación de los procesos biológicos que nos rodean. Con todas sus carencias, que son muchas, el darwinismo consiguió dar un marco materialista y uniformista factible a los procesos evolutivos. Es esa la diferencia esencial entre darwinismo y lamarckismo, y no el asunto sobre la herencia de los caracteres, del que ni Lamarck ni Darwin tenían ni idea por motivos evidentes”

Si bien es incuestionable que la *teoría sintética* es el único modelo actualmente aceptado por la comunidad científica, no se debe desestimar el pedido de algunos

⁵ Chernoff, Y.O. (2001). “Mutation Processes at the Protein Level: Is Lamarck Back?”, *Mutat. Res.* 1, 39-64.

⁶ Balter, M. (2000) “Genetics. was Lamarck just a Little Bit Right?” *Science* 5463, 38

⁷ Koonin E.V. et al (2009) “Is evolution Darwinian or/and Lamarckian?” *Biol. Direct* , 4 , 42



científicos que está reclamando la necesidad de realizar una reforma, ampliación o sustitución de la teoría sintética para que sea capaz de integrar la *biología del desarrollo* o que permita, por ejemplo, incorporar los mecanismos hereditarios epigenéticos.

Un investigador argentino, Vicente Dressino, señala que “el debate actual en biología evolutiva está focalizado en los aportes de la epigenética, en los cambios conceptuales del término “gen” y sus repercusiones en la teoría sintética de la evolución”. Señala, además que se plantean dos corrientes: i) una que sostiene la expansión de la teoría a través del agregado de nuevas disciplinas como la epigenética y evo-devo y ii) la línea que sencillamente aboga por nueva teoría sin los supuestos teóricos de la anterior.

En busca de una solución mediadora...

Eva Jablonka y Marion J. Lamb son las autoras de *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, un libro muy interesante publicado en el año 2005 en el que se analizan estos problemas. Las autoras en abierta oposición a Richard Dawkins (y a los postulados que él establece en su tan conocida obra *El Gen Egoísta*) sostienen ya en el prólogo que su libro va dirigido a todos los interesados en las pruebas que cuestionan una perspectiva basada estrictamente en los genes. Afirman de plano que ellas pretenden convencer a sus lectores de que el ADN no es "el (mecanismo) explica-todo de la herencia".

Toda la argumentación de las autoras está en favor de una visión más pluralista de la evolución y de la herencia promoviendo una especie de puente entre el neodarwinismo y la reciente evidencia proveniente de la biología molecular. Finalizando el capítulo noveno del libro sostienen una síntesis excelente de sus principales ideas: “Estamos convencidas de que para todos los grandes cambios en la evolución hay que pensar al menos en dos dimensiones de la herencia: la genética y la epigenética. Con ciertos animales, también es relevante una tercera dimensión, aquella que involucra la información transmitida conductualmente y para los seres humanos se añade una cuarta dimensión, los sistemas simbólicos. Las cuatro formas de transmitir información introducen, en diferentes grados y de diferentes maneras, mecanismos instructivos dentro de la evolución. Sin embargo, hasta ahora, la existencia del aspecto instructivo ha tenido poco impacto en el pensamiento evolutivo. Esto debe cambiar pronto. A medida que la biología molecular descubre más y más sobre la



herencia epigenética y genética, y los estudios de comportamiento muestran cuánta información se transmite a otros por medios no genéticos, los biólogos evolucionistas tendrán que abandonar su concepto actual de la herencia, que fue formado en los primeros días de Genética, hace ya casi un siglo.”

Conclusiones

Enumeraremos algunas conclusiones a las que hemos arribado a partir de lo expuesto:

1- Dado el rápido desarrollo del conocimiento en esta disciplina que da cuenta de mecanismos de ciertos rasgos heredables es esperable que las cuestiones sobre la epigenética se conviertan en un tema de capital importancia dentro de la filosofía de la ciencia y/o de la filosofía de la biología.

2- La ambigüedad de ‘epigenética’ generada por la polisemia del término ha quedado bien resuelta a partir de la redefinición dada por A. Bird, al menos en el contexto de las disciplinas biológicas.

3- Pese a que la epigenética como disciplina científica está recién en sus albores, los dilemas y debates que plantea no son en absoluto novedosos; podemos ver como resurgen ciertos debates antiguos y muy tratados por las ciencias sociales y especialmente por la filosofía.

4- Muchos de esos viejos dilemas son cruciales en el ámbito de la filosofía de la ciencia. El debate *Genes/Ambiente*, por ejemplo, es de capital importancia por sus implicaciones en las teorías de salud. El debate *Teoría Sintética/ Neolamarckismo* es uno de los debates actuales más significativos dentro de la biología evolutiva.

5- Con el ambiente como factor susceptible de provocar modificaciones heredables cobra interés un concepto que creemos que será central en el tratamiento de muchas enfermedades, a saber, el concepto *futuras generaciones*.

Por último, me gustaría compartir una metáfora propuesta por un biólogo molecular⁸, Peter Becker, sobre genética y epigenética: “la diferencia entre genética y epigenética probablemente puede compararse con la diferencia que existe entre escribir y leer un libro. Una vez que el libro ha sido escrito, el texto (los genes o la información almacenada en el

⁸ Peter Becker, biólogo molecular, presidente interino del Centro Biomédico de Munich, Alemania y Profesor Titular y Jefe de la Sección de Biología Molecular, Instituto Adolf-Butenandt, Facultad de Medicina, Ludwig-Maximilians-Universität, München.



ADN) será el mismo en todas las copias que se distribuyan entre los lectores. Sin embargo, cada lector podría interpretar la historia del libro de una forma ligeramente diferente, con sus diferentes emociones y proyecciones que pueden ir cambiando a medida que se desarrollan los capítulos. De una forma muy similar, la epigenética permitiría diferentes interpretaciones de un molde fijo (el libro o código genético)”

Bibliografía

Aristóteles (1933) *Obras Completas XII. Generación de los animales*. Ed. Nueva Biblioteca Filosófica LXXI, Madrid

Bird, Adrian (2002): “DNA methylation patterns and epigenetic memory” en *Genes & Developmen*, Vol. 16, p.6–21 Cold Spring Harbor Laboratory Press.

——— (2007): “Perceptions of epigenetics” en *Nature*, Vol. 447, No. 7143, 24.05. p. 396-398.

Daxinger, Lucia y Whitelaw, Emma (2012) “Understanding transgenerational epigenetic inheritance via the gametes in mammals” *Nature Reviews, Genetics*, Vol. 13(3) p. 153-162.

Dressino, Vicente (2010): “La Encrucijada de la Teoría Sintética: expansionismo o Nueva Síntesis Teórica”. *Revista Argentina De Antropología Biológica* Vol 12, Nro 1, p.15-25.

Jablonka, Eva y Lamb, Marion (2005): *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England

Scott Gilbert, (1991): "Induction and the Origin of Developmental Genetics" en *A Conceptual History of Modern Embryology* S. F. Gilbert, ed. Plenum Press, NY. P. 181-206

Torres, Juan Manuel (1995) “The importance of accurate terminology in the field of human gene Transfer” en *Human Gene Therapy*, Vol.6 p.133-135

Waddington, Conrad (1939) *An Introduction to Modern Genetics*. The Macmillan Company. Nueva York

Watson, James y Crick. Francis (1953) “A structure for Deoxyribose Nucleic Acid”, *Nature* Vol 171, p. 737–738

Zhang, Tie y Meaney, Michael (2010) “Epigenetics and the Environmental Regulation of the Genome and Its Function” en *Annual Review of Psychology* Vol 61 p 439-466



El teorema de incompletud de Gödel: computabilidad y mecanicismo

Aldana D'Andrea

aldana.dandrea@gmail.com

Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC)-CONICET

Resumen

Es claro que el teorema de incompletud de Gödel es uno de los resultados más relevantes de la lógica matemática moderna, aun así permanecen ciertas disputas en torno a su significancia y sus consecuencias más allá de los límites disciplinares de las ciencias propiamente formales. Siguiendo el enfoque de Judson Webb, proponemos reflexionar en torno a las implicancias filosóficas que se le atribuyen al teorema de Gödel en relación al mecanicismo, analizando críticamente a la luz de la teoría de la computabilidad tres formas de argumentos “gödelianos”. Lejos de plantear un soporte sólido a la tesis mecanicista, nos proponemos mostrar las falencias de ciertos argumentos que apelan al teorema de Gödel, como pruebas definitivas del fracaso de cualquier tesis mecanicista.



Planteo del problema

En el año 1931 Kurt Gödel publica un importante resultado para la teoría de sistemas formales: el teorema de incompletud. Este teorema establece que cualquier sistema formal consistente P , en el cual pueda desarrollarse un mínimo de aritmética elemental¹, es incompleto, dado que puede construirse una fórmula en el lenguaje de P tal que ni ella ni su negación sean teoremas de P .²

Actualmente es claro que la incompletud de cierta clase de sistemas formales es uno de los resultados más relevantes de la lógica matemática moderna, aun así permanecen ciertas disputas en torno a su significancia y sus consecuencias más allá de los límites disciplinares de las ciencias propiamente formales. En particular, se han explorado las implicancias cognitivistas del teorema de Gödel, esgrimiéndolo como prueba definitiva de la imposibilidad de una explicación mecánica de la mente y del comportamiento humano, o sea, como prueba del fracaso de uno de los últimos bastiones del mecanicismo. John Lucas (1961) es quizá el representante más reconocido de esta línea de argumentos antimecanicistas: “Gödel's theorem seems to me to prove that Mechanism is false, that is, that minds cannot be explained as machines” (Lucas, 1961:255). La postura de Lucas, y otras similares, demandan un escrutinio cuidadoso tanto de la relación del teorema de Gödel con la teoría de sistemas formales como de su relación con las implicancias cognitivistas o anti-mecanicistas que han sido atribuidas a dicho teorema.

Es por lo menos llamativa la amplia adhesión que la línea de argumentación anti-mecanicista ha tenido en ámbitos extra-formales, sobre todo si pensamos en que probablemente las consecuencias sean exactamente las contrarias: “The more I study the history of mechanism, the more it looks to me as if Gödel (...) may have snatched mechanism from the jaws of defeat” (Webb, 1980: 310). Judson Webb entiende que el mecanicismo moderno está fundado, ya no en modelos de máquinas particulares, ni en las teorías físicas o químicas, sino en el concepto más general y abstracto de máquina, esto es, el concepto de máquina universal de Turing y, por ello, en la teoría de la computabilidad.

¹ Basta con asumir que en el sistema pueden desarrollarse la Aritmética Primitiva Recursiva o, al menos, una aritmética que contenga axiomas para las operaciones de suma, multiplicación y sucesor.

² Como corolario del teorema de incompletud se obtiene otro importante resultado relativo a la imposibilidad de demostrar la consistencia del sistema P en P mismo. Este resultado es conocido como el segundo teorema de Gödel. En este artículo nos centramos en el primer teorema de Gödel.



Siguiendo esta tesis de Webb, proponemos reflexionar en torno a las implicancias filosóficas que se le atribuyen al teorema de Gödel en relación al mecanicismo, analizando críticamente a la luz de la teoría de la computabilidad tres formas de argumentos “gödelianos” ampliamente difundidos: 1. Yo puedo señalar el límite de una máquina, luego, yo no soy una máquina; 2. La mente puede probar más cosas que una máquina; y 3. Las máquinas son predecibles, yo no.

El resultado de incompletud es relativo a cierta clase de sistemas formales y cualquier implicancia más allá de estos sistemas debe contemplar necesariamente la precisión de los conceptos y, con ello, la precisión de su significancia filosófica. Por ello es que en este artículo, lejos de plantear un soporte sólido a la tesis mecanicista, nos proponemos mostrar las falencias de ciertos argumentos que apelan al teorema de Gödel, como prueba definitoria del fracaso de cualquier tesis mecanicista.

Una máquina que *engaña* a otra máquina

Gödel mostró cómo construir dentro de un sistema formal P con un mínimo de aritmética una fórmula G tal que su significado semántico intuitivo sea “ G no es demostrable en P ”; asimismo, Gödel demostró que la fórmula G es demostrable si y solo si es demostrable su negación, $\neg G$. Si el sistema es consistente, como se espera que lo sea, tanto G como $\neg G$ deberían ser fórmulas indemostrables, no derivables. Sin embargo, pese a que G es una fórmula formalmente indemostrable, sabemos (por su semántica) que es verdadera, puesto que es indemostrable como ella misma asevera de sí. Entonces, si P es consistente, será incompleto puesto que hay una fórmula que es verdadera e indemostrable.

Para derivar este resultado Gödel se valió de una serie de procedimientos que, luego del desarrollo de la teoría de la computabilidad, reconocemos como procedimientos efectivos, o sea, como procedimientos mecanizables.³ Puede decirse, por lo tanto, que lo que Gödel ha demostrado, es que una máquina ⁴es capaz de desarrollar el argumento de incompletud, es decir, de construir el argumento diagonal mediante el cual se construye la sentencia indecidible G .

³ Gödel restringió su demostración a métodos recursivos primitivos, generalizados luego por Kleene a métodos recursivos generales.

⁴ Asumimos la identificación entre sistema formal y máquina, propia de la teoría de la computabilidad.



Webb señala que este resultado es fundamental para el mecanicismo al menos en dos aspectos: 1. Ahora las máquinas pueden computar fórmulas indecidibles; 2. La construcción efectiva de fórmulas indecidibles es una evidencia a favor de la tesis de Turing (1936) de que las máquinas pueden hacer todo aquello que nosotros, los humanos, podemos hacer si seguimos procedimientos efectivos o algorítmicos (Webb, 1980: 193).

Si una máquina puede elaborar el argumento de Gödel y demostrar la incompletud de otra máquina (o de sí misma), entonces eso ya no indica que quien lo demuestra exceda el límite demostrado para el sistema mismo, esto es:

Since a machine can apply Gödel's purely mechanical routine of diagonalizing a formal system or machine, being able to do this to any machine no longer implies that you are not a machine" (Webb, 1980:151)

Lucas elabora uno de sus argumentos en relación con esta idea de efectividad que hay en los métodos empleados por Gödel, aunque, claramente, es un argumento anti-mecanicista. Postula que dado que podemos construir la sentencia indecidible G para una máquina, entonces podemos *engañar* a esa máquina dándole a resolver una pregunta que no puede responder, esto es, dándole a resolver el problema de la deductibilidad de la fórmula indecidible de Gödel. El argumento de Lucas se dirige a mostrar que esa máquina no puede ser un modelo de mí, porque yo mismo la he confundido con una pregunta que no puede resolver, "the mind has the last word, it can always pick a hole in any formal system presented to it as a model of its own workings" (Lucas 1961: 260).

Lucas señala que la conclusión se aplica sobre todas las máquinas y no es un pequeño triunfo sobre alguna máquina en particular (Lucas, 1961: 261). Lo interesante de esta reflexión de Lucas es que ella se sostiene sobre la idea de efectividad que permite asegurar que para cada máquina habrá necesariamente una fórmula indecidible, su talón de Aquiles, que podremos calcular de manera general, pues, para cada máquina que podamos especificar Gödel demostró cómo construir de un modo general y efectivo la fórmula indecidible G. Este argumento de Lucas se fundamenta, en última instancia, en la efectividad con la cual él mismo puede calcular el talón de Aquiles de cualquier máquina, pero por la tesis de Turing, podemos afirmar que si Lucas puede construir mediante métodos efectivos la sentencia G, entonces una máquina también puede hacerlo. No hay nada esencialmente humano, o no-computable o no-mecanizable, en el hecho de



demostrar la incompletud de un sistema formal o, como lo plantea Lucas en el hecho de *engañar* a una máquina.

El antimecanicismo en este punto sucumbe bajo sus propias razones. La tesis mecánica de Turing implica, la mecanización de cualquier operación efectiva (esto por supuesto no implica que todas las operaciones sean, de hecho, efectivas). Entonces, el mecanicismo no puede ser refutado apelando a procesos efectivos, no puede colocar a la noción de efectividad como sustento de lo que un ser humano puede hacer de un modo general, puesto que el análisis de Turing ha mostrado que no hay ninguna diferencia fundamental entre el proceder efectivo de un humano y el de una máquina. Es por esta razón que la formalización de la demostración de la construcción de la sentencia indecidible G es un aporte crucial para el mecanicismo y la tesis cognitivista, pues impide razonamientos del tipo: “si yo puedo demostrar los límites de cada máquina, entonces yo no soy una máquina”.

De acuerdo a Webb, el dilema básico que debe afrontar el antimecanicismo actual en este punto es, o bien aceptar la refutación del argumento que utiliza el teorema de Gödel - puesto que una máquina puede desarrollarlo- y entonces abandonarlo como argumento, o bien concluir que ciertas máquinas no pueden ser modeladas por ninguna máquina: “In short, anti-mechanist arguments must either be ineffective, or else unable to show that their executor is not a machine” (Webb, 1980: 232).

La incompletud y las capacidades de la mente

El teorema de incompletud de Gödel ha sido frecuentemente interpretado como una evidencia absoluta en contra de la teoría computacional de la mente. Uno de los argumentos más difundidos al respecto señala que este teorema ha demostrado que la potencia de la mente humana excede los límites de cualquier mecanismo o sistema formal. Lucas se inscribe en esta línea de argumentación.

El argumento anti-mecanicista de Lucas sostiene que el teorema de incompletud demuestra que la mente humana posee capacidades de las cuales las máquinas carecen, en particular, que para cada máquina hay problemas que ésta no puede resolver y que, sin embargo, la mente sí puede:



(...) given any machine which is consistent and capable of doing simple arithmetic, there is a formula which it is incapable of producing as being true –i.e., the formula is unprovable in the system but which we can see to be true. It follows that no machine can be a complete or adequate model of the mind, that minds are essentially different from machines (Lucas, 1961: 256)

El argumento de Lucas parte de la idea de que para cualquier sistema formal consistente hay una sentencia G verdadera que el sistema no puede demostrar pero que la mente humana, no obstante, puede *ver* que es verdadera. El teorema de Gödel, evidentemente, no expresa nada acerca de lo que *la mente puede ver*- incluso considerando la metáfora que identifica visión con entendimiento-, ni tampoco acerca de la verdad de la sentencia G; lo que el teorema expresa tiene una forma condicional y se aplica a cierta clase específica de sistemas formales: si el sistema P es consistente, la sentencia G será verdadera pero indemostrable, y esta indemostrabilidad es, al mismo tiempo, demostrable dentro del mismo sistema P. Entonces hay dos cuestiones a remarcar en el argumento de Lucas: 1. Si es posible demostrar la consistencia de P-en algunos sistemas esto es posible-, entonces se demostrará la verdad de G, pero la verdad o falsedad de G no puede demostrarse en base al teorema de incompletud. 2. El teorema de incompletud demuestra la indemostrabilidad de G dentro del mismo sistema incompleto, no es necesario apelar a ninguna facultad especial de la mente para construir la sentencia G y demostrar su indecidibilidad.

Entonces, sobre la única base del teorema de Gödel, no es posible sostener un argumento como el indicado a favor de que la mente pueda probar más cosas que una máquina; aún más, desde el punto de vista de la teoría de la computabilidad, lo fundamental del teorema de incompletud se encuentra en la demostración de la incompletud recursiva de la teoría formal de números. Lo que el teorema pone en evidencia es, por lo tanto, el desafío de los conjuntos no recursivos, o lo que es lo mismo, conjuntos que no pueden ser generados siguiendo un proceso mecánico.

De cara al problema computacional de los conjuntos no recursivos tanto la mente como un sistema formal tienen los mismos límites, ya que los límites que establece la noción de efectividad son límites absolutos (no dependientes de formalismos particulares, ni de realizaciones físicas), por lo tanto cualquier procedimiento efectivo, sea llevado a cabo por un humano o por una máquina (la tesis de Turing) pierde la posibilidad de dar una respuesta ante una sentencia indecidible de Gödel o un problema recursivamente insoluble.



El foco de la cuestión debe estar entonces en la incomputabilidad de ciertos problemas, un límite al que estamos expuestos tanto humanos como máquinas en tanto actuamos de un modo efectivo. Entonces, la cuestión central de este argumento anti-mecanicista ya no radica en el resultado de incompletud, sino en la pregunta previa acerca de cuán efectivos (o mecánicos) son los procesos deductivos humanos, de ello dependerá la implicancia cognitivista del teorema de Gödel.

Asimismo, si la tesis anti-mecanicista se dirige a sostener, en base al teorema de Gödel, que el poder deductivo de la mente humana es mayor que el de una máquina (que un humano puede probar más cosas que una máquina) entonces la cuestión se puede dirimir en base a la sola cuestión de la computabilidad de los conjuntos, esto es, se debe probar que el conjunto de teoremas que produce la mente no es recursivamente enumerable (Webb, 1968:176), claramente, no contamos con ese resultado. Aún queda, sin embargo, otra opción para considerar el argumento de Lucas: la posibilidad de preguntar con qué facultades deductivas cuenta la mente humana para resolver los problemas formales de decisión, esto es, si la mente humana está limitada o no a métodos constructivos al enfrentarse con este tipo de problemas. Webb ha elaborado una respuesta a esta aparente alternativa: Si asumimos que la mente procede de un modo constructivo, el teorema de incompletud frustra tanto a humanos como a máquinas, pero si partimos de la tesis contraria, o sea, que la mente cuenta con más recursos deductivos, entonces no hay nada que nos impida asumir *desde el principio* que los recursos del ser humano son más que los de las máquinas, “But then Godel's theorem is no longer needed, since we have now assumed what we wanted to prove!” (Webb, 1968: 172).

El soporte teórico de la incompletud para la impredecibilidad de las máquinas

El resultado teórico fundamental del teorema de Gödel es la incompletud deductiva de la teoría formal de números. Este resultado ha sido comúnmente considerado como un teorema *limitativo*, sin embargo, revisándolo constatamos que la incompletud protege el pilar fundamental de la teoría de la computabilidad, esto es la tesis de Church-Turing, y se convierte así en un resultado *fecundo*.

La incompletud es fundamental para la computabilidad en el sentido que impide que el *Entscheidungsproblem* sea resuelto inmediatamente de manera positiva, ya que sabemos



que un sistema formal completo siempre es decidible (aunque la conversa no se aplica, esto es, no siempre un sistema incompleto es indecidible).⁵ La pregunta es, por qué el resultado de indecidibilidad es tan importante para el mecanicismo, o por qué una solución positiva del problema de la decisión hubiera afectado de manera negativa a la tesis mecanicista. De hecho, de acuerdo a las preocupaciones manifestadas por algunos matemáticos de principios de siglo XX, el planteo era el opuesto; se entendía que una solución positiva del problema de la decisión tendría como consecuencia precisamente la validación del mecanicismo, o sea, la posibilidad del reemplazo del pensamiento (esencialmente humano) por un conjunto de prescripciones absolutamente mecánicas. Sin embargo, los resultados en torno al concepto de procedimiento efectivo y, en particular, el análisis de Turing han constatado que la consecuencia es exactamente la opuesta, una solución positiva del *Entscheidungsproblem* hubiera apuntado la imposibilidad de construir modelos mecánicos del comportamiento humano, permitiendo la aplicación del clásico argumento antimecanicista que señala una diferencia fundamental entre la predecibilidad de las máquinas y la impredecibilidad de los humanos. De acuerdo a esta apuesta anti-mecanicista, en tanto que el ser humano es autónomo su comportamiento no puede ser establecido *a priori*, solo admite una descripción *a posteriori*; en cambio con las máquinas, al ser entes deterministas, sucede lo contrario, su comportamiento es predecible.

La insolubilidad recursiva del *Entscheidungsproblem* y la identificación de lo mecánico con lo efectivo vulneran precisamente este argumento, puesto que muestran que tanto se trate de una máquina como un humano actuando de manera efectiva es absolutamente imposible describir *a priori* su comportamiento. El concepto de efectividad aporta entonces un fundamento sólido a favor de la simulación mecánica de los comportamientos humanos.

Si pensamos en que la indecidibilidad sólo se da en sistemas incompletos, comprendemos la relevancia que las sentencias indecidibles de Gödel tienen en relación con el mecanicismo actual, ellas impiden que el *problema de la decisión* sea resuelto por un método efectivo y arroje así una distinción infranqueable entre el comportamiento efectivo de una máquina y el de un humano.

⁵ Se sigue que probar que un sistema formal es indecidible es otra forma de mostrar que es incompleto.



Bibliografía

- Lucas, John** (1961): "Minds, machines and Gödel" en Kenneth, Malcolm y Fedrick, James (1963): *The Modelling of Mind. Computers and Intelligence*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Gödel, Kurt** (1931): "On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems I" en Feferman, Solomon *et al.* (ed) (1986): *Kurt Gödel: Collected Works*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Turing, Alan** (1936): "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem (1936)" en Davis, Martin (ed.) (1965): *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvability Problems, and Computable Functions*. New York, Raven Press.
- Webb, Judson** (1980): *Mechanism, Mentalism, and Metamathematics*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- Webb, Judson** (1983): "Gödel's Theorems and Church's Thesis: A Prologue to Mechanism" en Cohen, R. y Wartofsky, M. (eds.), *Language, Logic and Method*, Boston, D. Reidel Publishing Company.
- Webb, Judson** (1968): "Metamathematics and the Philosophy of Mind" en *Phylosophy of Science*. Vol 35, no. 2. Pp. 156-178. URL: <http://www.jstor.org/stable/186484> .



Intuiciones pascalianas. Razón y orden del Corazón

Adrian M. Daulon

adriandaulon@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias - Universidad Nacional del Litoral (FHUC-UNL)

Resumen

Presentamos un extracto de las nociones más importantes del pensamiento pascaliano. Así, procuramos introducir su planteo antropológico a partir de intuiciones que entendemos trascienden su época. De este modo el objetivo del trabajo consiste en poner de manifiesto la vigencia de aquellas intuiciones y el modo, en que entendemos interpelan nuestro presente.

Palabras clave: razón, sentimiento, imprevisto.



Los límites de la razón

La cuestión de la naturaleza paradójica o contradictoria del hombre es central en el pensamiento pascaliano. Estamos constituidos tanto por la condición de seres finitos como por el estado de seres caídos. Por ello Pascal no aborda la problemática alrededor de la razón en tanto capacidad original y estructurante de las demás cualidades de nuestra humanidad.

A este respecto, cuestiona lo que estima como las dos orientaciones más importantes de su tiempo, ellas son: el dogmatismo, según lo entiende a partir de la lectura de Epicteto y que estaría bien representado en la figura de Descartes y el pirronismo que encuentra en las lecturas de Montaigne.

Ambas posiciones son unilaterales, “unos consideran a la naturaleza como incorrompida, otros como irreparable”¹. Para ambas, el hombre y su capacidad racional son el centro y la unidad de medida de la realidad. En consecuencia, será la razón o serán sus límites, lo que determina nuestra disposición frente a aquella.

Mientras Descartes insiste en acrecentar la luz natural de la razón, no sólo por dificultades de escuela, sino para que el entendimiento rijan todas nuestras elecciones², en contraste, Pascal pone en duda que este camino ayude a los fines prácticos. Además, la búsqueda de una certeza universal, desestimado metódicamente nuestras dudas, implica justamente despojarnos de lo más propio de nuestra humanidad.

Pascal reconoce el orden racional como distintivo del hombre y lo hace explícito cuando dice,

¿No es ésta una forma indigna de tratar a la razón y de ponerla al nivel del instinto de los animales, puesto que eliminamos la principal diferencia, que no es otra sino que los efectos del razonamiento evolucionan sin cesar mientras que el instinto permanece siempre en el mismo estado? ³

¹ Blas Pascal, *Pensamientos. Cartas provinciales*, Librería Bergua, Madrid, 1933, B435, p. 145; L208, p.83. Citaremos de acuerdo con esta traducción, que sigue la numeración de la edición de Brunswick, seguido de la numeración de la edición Lafuma según: Blaise Pascal, *Pensamientos*, Editorial Altaya, Barcelona, 1997. La edición de Brunswick la consignaremos precedida por la letra B y la edición de Lafuma precedida por la letra L.

² Rene Descartes, *Reglas para la Dirección de la Mente*, Ediciones Aguilar, Buenos Aires, 1974, regla n°1.

³ Blas Pascal, *Tratados de pneumática*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 129.



Lo que pone en cuestión, es el verdadero alcance de la razón. Es decir, cuáles son los ámbitos sobre los que tiene jurisdicción. Así dice que, “la última etapa de la razón es reconocer que hay infinidad de cosas que la sobrepasan. Muy débil es, si no llega a comprender esto”⁴. Pero también advierte sobre el riesgo de caer en los extremos: “Tenemos una impotencia de probar, invencible por todo el dogmatismo. Tenemos una idea de verdad, invencible por todo el pirronismo”⁵. Si nos guiamos por ellas terminamos en la soberbia o en la desesperación.

Por ello entiende que, para afrontar la realidad sin defraudarnos a nosotros mismos, debemos llegar a comprender que,

Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino, a más por el corazón. Y por este último modo es por el que conocemos los primeros principios y vano es que el razonamiento intente combatirlos (...) y sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es preciso que la razón se fundamente y apoye (...)⁶.

El reconocimiento de los principios primordiales (espacio, tiempo, movimiento, número) es una cuestión que envuelve y supera el aparato racional “si no podemos probar algo por la razón, sabemos que eso sólo concluye la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos (...)”⁷.

El talento de geometría y el talento de finura.

Cuando Pascal hace referencia al orden racional y a sus límites, nos habla el geómetra e investigador y también nos habla el hombre religioso. El primero ha orientado y aplicado aquel orden, para encontrar resultados concretos y verificables. Ha buscado controlar las condiciones que permitan reproducir aquellos resultados y por tanto poder predecirlos. Más aun, considera que en una relación de reciprocidad entre razón e imaginación ha llevado la primera hasta sus límites. Recordemos que Pascal no utiliza ningún método, ni ninguna nomenclatura en sentido estricto para sus investigaciones. Cuando observamos sus cálculos, encontramos bosquejos, operaciones

⁴ B267, p.105; L188, p.73.

⁵ B395, p.131; L406, p.124-125

⁶ B282, p. 107; L110, p.48.

⁷ Ídem



aisladas y una evidente articulación con la imaginación. No hay nada de álgebra, que reemplace y permita que esta descansa.

Es admisible suponer, que cuando diseña la idea de un polígono de lados infinitamente pequeños que termine asimilándose a una curva, esto le permita comprender que la razón sin la ayuda de otras capacidades no puede avanzar ni en su territorio específico. Pues, sólo nos podemos imaginar una figura de infinitas partes infinitamente pequeñas, sólo nos podemos imaginar una serie infinita de números enteros, que no podemos concebir ni como par, ni como impar. Luego si, devendrá el desarrollo geométrico y matemático.

Intentamos con esta interpretación darle algo de contenido a nociones muy importantes que utiliza nuestro autor para describir al hombre. Son nociones a las que nos acerca por descripción. Una de ellas es el *Espíritu de Geometría*. Aquel que permite reconocer principios palpables, que se pueden transmitir o enseñar aun a la persona menos apta. Por ello cuando procedemos en el orden de la geometría, “Muy imbuido en falsedad hay que tener el espíritu para razonar mal sobre dichos principios, cuyas consecuencias rigurosas es casi imposible que escapen a la mente”⁸.

A su vez debemos mencionar la otra noción que Pascal utiliza para definir al hombre: *El Espíritu o talento fino*. Éste procede sin arte, capta cosas numerosas y sutiles, “(...) estas cosas más se sienten que se ven (...) Es necesario ver la cosa de un modo intuitivo, es decir, con una sola mirada y de una sola vez, y no por un progreso del razonamiento...”⁹. No tiene reglas, ni puede enseñarse. El espíritu fino trabaja a partir de principios diferentes al talento geométrico.

Ahora bien, aunque nuestro autor sostiene que difícilmente estas dos cualidades o características, puedan desarrollarse simultáneamente en el mismo hombre, también nos permite comprender que no son contrarias entre ellas, sólo expresan distintas dimensiones de nuestra humanidad. La dificultad es lograr un equilibrio, una tarea recíproca entre ambas.

El riesgo del círculo vicioso

Pascal entiende que lo que provoca al hombre es el encuentro con lo que interpele toda su humanidad. En esta dirección nos dice, “Cuando se lee un libro escrito en estilo natural, queda uno sorprendido y encantado, porque esperaba habérselas con un autor

⁸ B1, p. 35; L512, p. 182.

⁹ B1, p. 36; L512, p. 182.



y se encuentra con un hombre (...)”¹⁰. Seguramente fue su propia vivencia con la lectura de Montaigne, “No es en Montaigne, sino en mí, donde encuentro lo que en mí veo”¹¹.

Depende de qué encontremos, pero antes depende de cómo direccionemos nuestra búsqueda. Por ello, piensa en realizar una apología que no sea un mero instrumento de defensa, sino también una herramienta para rescatar al hombre de la tendencia a evadirse; dado que, además, estamos seriamente condicionados por el entorno. Pascal explica esta cuestión con la dureza que merece el asunto:

“Como se deteriora el talento, se deteriora el sentimiento asimismo. Talento y sentimiento se forman o se deterioran por las conversaciones, según que estas sean buenas o malas. Importa pues, saber elegir las, para que ejerzan efectos formador y no deteriorador. Lo triste es que no cabe, hacer semejante elección sino cuando ya el talento y el sentimiento se han formado o se han deteriorado. Así, esto constituye un fatal círculo vicioso, de donde son harto felices los que salen”¹².

Estamos inmersos en una búsqueda que se encuentra condicionada y preformada desde un principio. No obstante, parece quedar sujeta a que pueda desplegarse en el orden dialéctico. Aunque es harto difícil escapar según la cita, nos descubre un escenario donde para encontrarnos, también debemos saber buscar “al otro”. Pues allí, empiezan las verdaderas preguntas existenciales, allí empieza el verdadero camino de la filo-sofía. A este respecto, Pascal nos muestra una posible respuesta,

No se imagina uno a Platón ni a Aristóteles más que con grandes vestiduras de pedantes. Eran buenas gentes, como los demás, se reían con sus amigos, y cuando se han entretenido en hacer sus Leyes y su Política lo han hecho como jugando: era la parte menos seria y menos filosófica de su vida. La más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si escribieron de política, fue para arreglar un manicomio y si ponían cara de hablar de ello como gran cosa, es porque sabían que hablaban a locos que soñaban en ser reyes y emperadores.¹³

Compartir una lengua, la palabra, el logos, tienen como pre-condición reconocer la alteridad. El carácter intrínsecamente comunicable de la palabra y la necesidad de

¹⁰ B29, p. 43; L675, p. 210

¹¹ B64, p. 51; L689, p. 213

¹² B6, p. 38; L814, p. 237.

¹³ B331, p. 119; L533, p. 187.



compartirla, se desarrolla y amplifica en tanto el contexto potencia “al otro” como alguien distinto de mi, pero con el cual hacemos un nosotros indispensable en la búsqueda de una humanidad auténtica. Pascal imagina a los padres de la filosofía, ejerciéndola en el transcurrir cotidiano, que significa según nos presenta, atravesarlo con otro.

Ahora bien, cuando las condiciones históricas coartan o disminuyen la posibilidad de la comunicación recíproca, este orden racional también se ve disminuido. Es muy difícil, acostumbrados a ese lento y progresivo retroceso que se naturaliza, poder reconocerlo, pues nuestro sentimiento ya está preformado, como dice Pascal más arriba.

A su vez, para nuestro autor, el hombre concreto, el hombre de carne y huesos no se mueve en el orden de la certeza. De hecho, esta falta de certeza, cotidianamente rige todos nuestros momentos. La realidad es incierta, frente a ella la razón deductiva, que opera procesualmente paso a paso, de premisas a conclusiones, es ineficiente. Necesita repasar los antecedentes y sería así improbable, que conduzca el orden práctico.

Pues este orden, la realidad toda, desafía nuestra naturaleza paradójica. Esta se ve desbordada y este excedente busca otras regiones de nuestro ser, que nos empujan para salir de nosotros mismos. Esto implica buscar al otro, con quien compartir lo cotidiano, eso significa un riesgo.

Esto nos permite introducir otra noción pascaliana esencial: lo imprevisto.

El ejercicio de trabajar sobre lo imprevisto

Como decíamos anteriormente el hombre debe ser conmovido en toda su humanidad. Una manera es cuando reconoce su estructural desproporción con la realidad. Es en la incertidumbre donde se experimenta plenamente hombre. No se revela para sí mismo, sino en el riesgo y Pascal lo reconoce cuando nos dice,

Cuando me he puesto a veces a considerar las diversas agitaciones de los hombres, y los peligros o trabajos a que se exponen (...) he descubierto que toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa, que es de no saber vivir en reposo, en una habitación¹⁴.

¹⁴ B139, p. 73; L136, p. 56.



Este pensamiento al igual que otros similares, nos hablan del hombre que no sabe vivir en reposo. Muestran como el hombre cae en espacios de vértigo, en un permanente “equilibrio inestable”. Ahora bien, lo que decíamos más arriba en cuanto al orden de la palabra, de igual modo podemos aplicarlo al orden de lo imprevisto. Cuando “lo otro” no nos interpela en toda su magnitud, cuando se diluye la conciencia de “acontecimiento” de todo lo que nos rodea, se minimizan las posibilidades existenciales, y se reduce la apertura heurística frente a la realidad. El vértigo puede terminar siendo sólo una distracción.

Por esto Pascal insiste en la noción de sentimiento. Nos dice, que la razón debe ceder al sentimiento¹⁵, pero no en un acto de renuncia sino en un movimiento de acompañamiento. El sentimiento es proporcional a la demanda de lo imprevisto. El sentimiento corresponde al orden del corazón.

En este orden, venimos mostrando que la ocupación de nuestro autor es ubicar las cuestiones más profundas que interpelan al hombre y por lo tanto, que nos orientan a la búsqueda del sentido de todo lo que nos rodea. Nos dice,

“...tan ridículo e inútil es que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios como que el corazón pidiese a la razón sentimientos de las proposiciones que demuestra, antes de admitirlos”¹⁶.

“El corazón tiene su orden y el talento el suyo, que es por principio y demostración. Otro es, pues, el del corazón. No se prueba que se debe ser amado exponiendo el orden de las causas del amor...”¹⁷.

La tarea a la que nos invita Pascal es investigar, explorar cuál es el camino más genuino para el hombre.

Su apelación podría entenderse como: tratar de verificar si compartir el orden de lo simbólico se sustenta o debiese sustentarse en el reconocimiento de una alteridad que lo justifica. Dicho de otro modo, para Pascal el camino filosófico, no podría desprenderse de su correspondencia vital y esta aparece esencialmente inscrita en el orden de lo imprevisto.

De este modo, Pascal explora, se ocupa de la realidad del hombre concreto, no de un universal que posiblemente pueda explicarse con lógica incontestable. Para Pascal esto no corresponde al hombre. El problema no exige una arquitectura prescriptiva. La

¹⁵ B274, p. 106; L530, p. 187.

¹⁶ B282, p. 108; L110, p. 48.

¹⁷ B283, p. 107; L298, p. 105.



categoría de lo imprevisto remite a una alteridad infinita, que interpela desde su propia actualidad y lo hace porque desafía el orden del concepto.

Cuando la realidad y la propia dinámica cotidiana se vuelven racionalizable, prescriptiva, pragmática, instrumental, es porque se va adormeciendo aquella dimensión, “Es una cosa tan extraña que hayan querido comprender los principios de las cosas y, a partir de ahí, llegar a conocer el todo, con una presunción tan infinita como su objeto (...)”¹⁸

Para concluir, digamos entonces, que la dimensión especulativa es provocada en toda su magnitud, si primero lo es propiamente nuestra humanidad. Esto despierta a una búsqueda irrenunciable. Pascal vivió esta exigencia con pasión. Quizá su pasión fue proporcional a las dificultades que el mismo no pudo superar.

Habló reiteradamente de ejercitarnos como funámbulos para encontrar el lugar que nos corresponde. Intuyó lo que estaba en disputa. Según el contexto histórico asigne significado a nuestras más profundas exigencias, es como se tensa la cuerda y como se modifica la tarea del equilibrista.

Entendió que quienes tensaban la cuerda en su época eran principalmente dogmáticos y pirrónicos.

Queda para nosotros explorar esta cuestión. Luego de haber sucedido la modernidad, nos encontramos con una ciencia tanto en el orden cosmológico, como en el cuántico, cuyo objeto aparece esencialmente inaprensible. Los modelos de investigación solo alcanzan constructos probabilísticos. Los procesos se inician básicamente por la imaginación y genialidad de los investigadores y sólo luego se plasman en un modelo físico-matemático solamente probable.

Trazando un paralelismo, es como volver al ejercicio pascaliano de una geometría proyectiva ante que analítica. Es trabajar buscando las teclas que tocar en el hombre, dado que están ordenadas de un modo misterioso como dice Pascal. Entre medio, la disminución de un logos que circunda la periferia del hombre, el desarraigo del sujeto de su propia interioridad, lo improbable de la construcción colectiva más allá del camino pragmático-instrumental.

La realidad provoca e invita. Nuestro autor propone la tarea más filosófica que nos compete, interpelar lo más profundo de nuestra humanidad como inicio de la práctica cotidiana.

¹⁸ B72, p. 52-58; L199, p.76-81



Así como Diógenes buscaba un hombre verdadero, pasado los siglos debemos volver a preguntarnos ¿Cómo evitar el riesgo de la insensibilidad frente a lo imprevisto? ¿Cómo conmover nuestra propia humanidad?

Bibliografía

Pascal, Blas (1933): *Pensamientos. Cartas Provinciales, (Pensamientos versión y prólogo de Edmundo González-Blanco. Cartas Provinciales traducción y estudio preliminar de Luis Ruiz Contreras)*, Librería Bergua, Madrid.P

Pascal, Blas (1997): *Pensamientos, (traducción, introducción y notas J. Llansó)*, Ediciones Altaya S.A., Barcelona.

Pascal, Blas (2010): *Pensées, opuscules et lettres, (édition de Philippe Sellier)*, Editions Classiques Garnier, Paris.

Pascal, Blas (1984): *Tratados de pneumática, (traducción, introducción y notas de Alberto Elena)* Alianza Editorial, Madrid.

Descartes Rene (1974³): *Reglas para la dirección de la mente, (traducción del latín, prólogo y notas por Francisco de P. Samaranch)*, Ediciones Aguillar, Buenos Aires.

Montaigne, Miguel de (1971), *Ensayos , (traducción de Enrique Azcoaga)*, EDAF, Madrid.

Caturelli, Alberto (1970): *En el corazón de Pascal*, Univ. Nacional de Córdoba, Córdoba.



Legitimación del dominio en la *Política* de Aristóteles

Giuliana De Battista

giudebattista@hotmail.com.ar

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

En la *Política* de Aristóteles la definición de la ciudad como “sociedad civil o política” (*koinonía politikê*) se halla fundada en la significación teleológica del concepto de “naturaleza” (*physis*). Desde esta perspectiva, me propongo ilustrar el modo en que la *physis*, entendida como *fin último del movimiento*, opera como noción legitimadora de las relaciones de poder que se desarrollan tanto en el ámbito doméstico, como en el ámbito político.

Dicho propósito se efectuará a través del análisis de los argumentos que, en cada caso, provee el autor para justificar el tipo de dominio en cuestión.

Palabras clave: sociedad civil / naturaleza / teleología / gobierno / poder

Consideraciones preliminares

La polis se caracteriza por tener una *physis* que la constituye en un determinado tipo de comunidad o sociedad, la llamada civil o política. Esta especificación del concepto de *koinonía* en general, a saber, la *kiononía politiké*, habilita a una expresión lingüística que retiene dos aspectos muy importantes para comprender cabalmente la concepción aristotélica de la ciudad: se refiere tanto a sus comienzos (puesto que en tanto comunidad comparte con las demás, más primitivas, el hecho de ser un tipo particular de aquellas) como a sus resultados u objetivos, a saber, a la particularidad de sus fines que la hacen ser una comunidad *política* y no otra. Desde esta doble óptica se ha de entender también la afirmación de Aristóteles según la cual la ciudad “*surgió con el fin de preservar la vida, pero existe con el fin del vivir bien*”¹: hay un punto de vista que hace referencia a la *génesis de la ciudad*², y otra perspectiva que señala su *definición o concepto*. Lo que subyace a esta división es la ambigüedad del concepto “*physis*” aplicado a la polis, toda vez que se afirma que ella “es por naturaleza”; en efecto, por éste se puede entender: a) el origen de todo lo existente; b) el principio del movimiento; o c) el objetivo o fin del movimiento. La modalidad argumentativa a través de la cual se intenta dar cuenta del ser por naturaleza de la ciudad a partir de la explicación de su génesis, concibe a la *physis* como origen del movimiento; según Riedel, dicha explicación se desarrolla según el *hilo conductor del tiempo*, es decir, teniendo en cuenta el surgimiento temporal de la ciudad, de allí que lo que se describa sea la formación y transición de las primeras sociedades (incompletas y dependientes) hacia la sociedad política (*koinonía politiké*), en virtud de un movimiento que surge por naturaleza. Otra serie de argumentos – regidos por el *hilo conductor de los fines* (fines de la polis y de sus ciudadanos)- atienden a la perspectiva teleológica y también concluyen en el *ser por naturaleza* de aquélla; siguiendo la explicación previa, en éstos se concibe a la *physis* como objetivo del movimiento.

¹ Aristóteles, *Pol.* I 2, 1252 b 30-31.

² Kullmann, W. advierte que Aristóteles sigue a Platón en lo que respecta al análisis genético de la ciudad: a través de éste, ambos pretenden visibilizar la estructura de la polis y el modo en que se constituye. Sin embargo, aunque ambos coinciden en la falta de autosuficiencia del individuo como punto de partida, es distinta su concepción acerca de cómo la ciudad *llega a ser*. Mientras que Aristóteles afirma que se origina a partir de las formaciones naturales primitivas – a saber, la casa y la aldea-, Platón cree que sucede como consecuencia de la división de las labores entre individuos dotados con distintas capacidades.



Ahora bien, si me detengo en esta cuestión relativa al significado adoptado por el término *physis* dependiendo del contexto argumentativo de que se trate, es porque este trabajo pretende analizar el modo en que se legitiman las relaciones de dominio presentes en la *Política* de Aristóteles, partiendo de la hipótesis según la cual el sentido teleológico de dicho término (*physis*) aplicado a cada una de las partes que integran una relación de poder, fundamenta la posibilidad de legitimación de la misma.

Legitimación del dominio en el seno doméstico

La polis está constituida por casas y, éstas, por las distintas partes que conforman la administración doméstica, a saber, por esclavos y hombres libres. Las relaciones que se establecen entre ellos tienen distintas características puesto que varían los individuos y, por tanto, el tipo de autoridad que debe ejercerse en cada caso. Tanto la potestad del progenitor sobre el hijo como la del marido sobre la mujer es un gobierno que, a diferencia de la potestad del amo sobre el esclavo, se ejerce sobre hombres libres. Sin embargo, mientras que el primer caso es análogo al gobierno de una monarquía -sobre los hijos el padre gobierna al modo de un rey en virtud del afecto y de la mayoría de edad-, el segundo es análogo al de un gobierno de ciudadanos (*politikoí arkhai*): “el marido (...) gobierna a la mujer a la manera de un político y a los hijos a la manera de un rey; el varón, en efecto, es por naturaleza más apto que la mujer para dirigir – salvo en algún caso que contravenga la naturaleza- y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro”³. Ahora bien, en el capítulo cinco del libro I se encuentra la causa que justifica estas relaciones de dominio: Aristóteles afirma que cada una de las partes que componen la casa han de participar de la virtud; lo que en cada caso difiere es el *modo* en que de ella participan. Todos cuentan con la parte racional y con la parte irracional propias del alma, pero éstas existen de una manera distinta en cada uno de ellos: en la mujer la parte deliberativa no posee plena autoridad, y en el niño existe en potencia o en forma inmadura. No se trata, entonces, de que éstos carezcan por completo de la racionalidad y de las virtudes morales, sino de que sólo las poseen en la medida en que *les corresponden*.

³ Aristóteles, *Pol.* I 12, 1259 a 40 - 1259 b 1-5.



En lo que se refiere a la autoridad del amo sobre el esclavo, es decir, aquella autoridad que en el seno del hogar se ejerce sobre hombres no libres, la argumentación se desenvuelve del siguiente modo: los seres nacen distintos unos de otros, unos para gobernar y otros para ser gobernados; ésta es una característica que se manifiesta en todo lo que está compuesto por una multitud de elementos (siendo que, en la composición de los seres vivos, el alma constituye lo gobernante y el cuerpo lo gobernado). Allí cuando dos seres difieren entre sí del mismo modo en que el alma difiere del cuerpo, entonces lo más conveniente para uno de ellos es someterse al gobierno del otro. Éste es el caso del esclavo con respecto al amo, puesto que uno planea con el entendimiento lo que el otro lleva a cabo físicamente.

Es de esta forma como se establece la lógica que justifica la autoridad que se ejerce en cada caso; se trata del gobierno del alma y de la inteligencia por sobre el cuerpo y los deseos respectivamente. Así como los animales aseguran su preservación al ser gobernados por el hombre, y la hembra es por naturaleza gobernada por el macho, los gobernados por la autoridad política, guían sus deseos a través de la inteligencia del gobernante, y los esclavos acatan con su cuerpo las órdenes de los amos, siendo tal cosa lo mejor y lo más conveniente para ambas partes en cada caso.

Legitimación del dominio en el seno de la ciudad

En el ámbito de la ciudad las relaciones de dominio están determinadas por el tipo de régimen político que tiene lugar en cada ocasión; este último constituye el modo en particular en que están distribuidos los poderes entre las distintas partes que componen la ciudad y, por ende, la específica predominancia de una clase u otra. La forma en que estas partes de la sociedad se vinculen con el poder político es lo que determina una “constitución”, entendiendo por ésta un sistema, justo o injusto, de leyes o reglas de acuerdo a las cuales deben gobernar los magistrados. Ahora bien, para definir este último sistema Aristóteles establece un criterio doble: a la clasificación tradicional que opera según la cantidad de personas que ejercen el poder, se agrega otra que depende del *objetivo* o *bien* que persiguen los gobernantes; lo que define al

régimen es, no tanto el número de hombres como sí el interés por el que pugnan⁴. A partir de la introducción del criterio de la *calidad* política, se establecen entonces tres tipos de regímenes políticos *rectos* que se distinguen entre sí por el número de gobernantes; a éstos le siguen sus respectivas desviaciones, dando lugar a seis especies posibles de dominio: la monarquía, la aristocracia, y la república o *politeia*, son todos gobiernos rectos que tienen en mira el bien *común* de la sociedad. La tiranía, en cambio, es el gobierno despótico de uno sólo que persigue su propio beneficio; la oligarquía el de unos pocos en beneficio de los ricos: y la democracia es el gobierno de la masa que tiene por fin el bien de los pobres.

Llegados a este punto, lo que me interesa señalar es lo siguiente: así como se prueba el ser por naturaleza de las relaciones establecidas en el ámbito del hogar a través de la explicitación de 1) los *fin*es que cada parte ha de alcanzar de acuerdo al modo en que le corresponde participar de la virtud, y 2) el *fin* de la casa misma -que dichas relaciones permiten alcanzar- en lo que se refiere a la satisfacción de las necesidades cotidianas, también en el campo político es la explicitación de los fines que un régimen político tiene, la que termina por posibilitar la legitimación de la relación de dominio. Tanto un ámbito como otro (el doméstico y el político) requieren que la autoridad sea, por así decir, justificada; lo interesante es observar que dicha justificación tiene lugar a partir de un mismo procedimiento, fundado en la perspectiva teleológica que subyace al concepto de *physis*. La *physis* de la ciudad, en tanto comunidad política, sólo puede ser alcanzada en virtud de un régimen político que tenga por objeto el bien de la comunidad entera; por ende, dicha comunidad es la única en donde el dominio encuentra su legitimación.

⁴ Según Riedel, es este aspecto lo que distingue a la filosofía política clásica de la teoría política moderna. Al duplicar el criterio de clasificación del dominio, Aristóteles establece la posibilidad de juzgar acerca de su *valor* – a saber, de si aquel es o no *justo*- y, por tanto, instala el problema de su legitimación. En cambio, las categorías de la teoría política moderna son neutrales al valor – es decir, son descriptivas y no normativas-; allí el problema de la legitimación del dominio desaparece porque la diferencia entre dominio legítimo e ilegítimo no puede aprehenderse a través de su lenguaje: el concepto de “reconocimiento” del poder por parte de los súbditos, que es el campo en el que se interesan, limita el problema al dominio que es meramente legítimo. Maquiavelo, con su concepción del poder según la cual éste busca la sola imposición y autoafirmación independientemente de cualquier fin, es un claro ejemplo de cómo el criterio clasificatorio del dominio se reduce aquí a una sola de las series que establece Aristóteles: aquella que ignora los objetivos del gobierno y constituye las desviaciones de los regímenes rectos.



Consecuencias derivadas del procedimiento legitimador del dominio

Con respecto a estas consideraciones Riedel afirma que, a diferencia de la teoría política moderna, “sociedad” y “dominio” no son contrapuestos en la *Política* de Aristóteles: el concepto de “sociedad” está *políticamente instituido* y se refiere a un *dominio que es particular a la polis*. En la medida en que la especificación del concepto de “sociedad” en general está determinada por el fin particular que caracteriza a la ciudad (y, por ende, requiere cierto tipo de dominio), resulta que la *polis* ha de ser necesariamente una *institución de derecho*; la justicia es algo que le pertenece exclusivamente en tanto que presupone la existencia de una constitución correcta que *habilita a una vida virtuosa y con vistas a las buenas acciones* (Pol. III 9, 1281^a 1-3). En efecto, un régimen cuyo objeto no puede ser otro que el bien de la comunidad, no cesará de estimular la justicia, la virtud y la bondad entre los individuos; en este sentido, la comunidad política es el lugar en donde éstos se realizan a sí mismos, es decir, alcanzan la felicidad o el modo de vida que les es propio, en la medida en que les permite desarrollar o actualizar sus virtudes cívicas latentes⁵. De allí la posibilidad de aseverar, siguiendo a Riedel, que cuando la ciudad tiene como causa de sí a un impulso que parte naturalmente del hombre (“así, el impulso hacia tal tipo de comunidad existe en todos por naturaleza”⁶), *la causa eficiente y la causa final* de la misma *coinciden*: al operar el movimiento que se constituye en origen de la ciudad, el individuo no sólo constituye el principio, sino también el fin del movimiento, puesto que al operarlo realiza su propia naturaleza. Ello explica, por un lado, uno de los aspectos de la aserción aristotélica según la cual “el hombre es por naturaleza un animal político”, y, por otro, el hecho de que, para Aristóteles, no exista diferencia entre el fin de la ciudad y el del individuo particular.

⁵ Según la perspectiva de Kullmann, el aspecto político constituye un factor *biológico* en el hombre (expresado en su comportamiento social) y no su *telos*: prueba de ello es que la vida contemplativa tiene primacía o superioridad frente a la actividad política, y que, en el desarrollo de aquella, el hombre se encuentra a sí mismo y se acerca a la divinidad (siendo que, ésta, constituye la autosuficiencia en su total expresión). “Thus, the real human *telos* (end) – even if it finally transcends mere human existence, in the sense of biological existence- supersedes the characteristic of the political”; Kullmann, W., “Man as a political animal in Aristotle”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*, 1991, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, P. 115.

⁶ Aristóteles, *Pol.* I 2, 1253 a 29.

Observaciones críticas

A propósito de lo que se ha desarrollado hasta aquí, Riedel afirma que Aristóteles no puede plantear la cuestión de cómo se debería estructurar la relación entre dominio y sociedad porque el lenguaje desde el que habla es un lenguaje meta-político, por así decir, orientado desde la metafísica (“... de acuerdo con la analogía de un orden de movimiento (de la “naturaleza”) dirigido a fines...?”). Según el comentador ello explica que sus principales constataciones no puedan ser consideradas como *principios políticos funcionales*; por ejemplo, de la aserción según la cual <el hombre es un animal político> no se deriva que, por derecho, todos ellos hubiesen de tener la misma participación u obligación en el gobierno de la ciudad. Lo mismo ocurre con su concepción de la “justicia” ligada a la igualdad: la justicia es lo igual *entre iguales* y lo desigual entre quienes son desiguales. Ahora bien, sabemos que lo que resulta determinante en estos casos es la naturaleza (*physis*) de cada hombre.

No obstante estas consideraciones, considero interesante suspender de manera momentánea el tono acusativo con que Riedel denuncia un traslado presuntamente injustificado de principios metafísicos al campo de la argumentación política, para contraponer una interpretación que, en vez de observar una intromisión ilegítima de conceptos ajenos al ámbito en cuestión, considera el funcionamiento del vocabulario metafísico presente en la *Política* en el contexto más general de la epistemología aristotélica: me refiero al planteo en virtud del cual Livov advierte la posibilidad de establecer una conexión entre la teoría de la ciencia presente en los *Analíticos Posteriores* y las investigaciones que se reúnen bajo el título de la obra que nos ocupa. Dicha posibilidad es la que nos permitiría pensar que el uso de las nociones teóricas metafísicas en cuestión, se inscribe dentro del conjunto de condiciones que hacen a un discurso un discurso científico, y, por ende, dentro del conjunto de condiciones que permitirían hacer de las investigaciones políticas aristotélicas una ciencia. Lo que Livov destaca es que, si bien en los *Analíticos Posteriores* se afirma que una demostración científica no puede realizarse a propósito de cualquier objeto, el requerimiento de que el punto de partida sea absolutamente necesario y de que la conclusión se siga apodícticamente de las premisas, ha de admitir un grado de flexibilidad que haga posible una *ciencia* política. Para probar dicha posibilidad, el comentador afirma que

7 Riedel, M., *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, 1976, Buenos Aires, Alfa, P. 65.



en *AnPo*. una demostración no sólo se da a partir de premisas necesarias sino también a partir de premisas probables que habilitan a una demostración menos rigurosa que aquellas propias de la matemática. Ahora bien, si –a diferencia de la concepción de Kullman- se admite que en la *Política* hay demostraciones, sólo que éstas son demostraciones propias de una ciencia práctica, es posible re-considerar la adjudicación que se hace a Aristóteles de metapolítica: en lugar de pensar que el esquema de las cuatro causas aplicado a la argumentación política constituye un intento por fundamentar esta última desde principios metafísicos que le son ajenos, es posible pensar que su presencia responde al carácter de ciencia que se pretende imprimirle, es decir, a la necesidad de explicar el por qué de los objetos que toma bajo su dominio de análisis: “no hay discurso científico posible sin referencia a causas, y cualquier referencia posible a patrones explicativos respecto de cualquier fenómeno tiende a caer en uno o más de los tipos de causalidad contenidos en el cuádruple módulo”⁸.

Considero que desde la hipótesis de trabajo que plantea Livov con respecto al papel que desempeña el vocabulario metafísico en el seno de la *Política*, se plantea una sólida alternativa a la actitud acusativa con que Riedel observa su presencia en la obra; alternativa que, además, posee la virtud de establecer sus análisis en relación a la epistemología aristotélica, y al funcionamiento que los conceptos metafísicos en cuestión desarrollan en otras obras –de carácter más teórico que empírico- como la *Física* o *Sobre las partes de los animales*-. No obstante, considero que la falta de funcionalidad que el comentador observa en los principios políticos aristotélicos, difícilmente puede refutarse desde la lectura que Livov hace en defensa de Aristóteles; el problema ya no radicaría en la presencia del esquema causal cuádruple en la obra, sino en la predominancia que la causa finalística posee por sobre las demás y en el modo en que ella determina la naturaleza de los hombres.

⁸ Livov, G., “Sentido y función del vocabulario metafísico en la *Política* de Aristóteles”, p. 12.



Bibliografía

Aristóteles (2005), *Política*, Buenos Aires, Losada.

Livov, G. “Sentido y función del vocabulario “metafísico” en la *Política* de Aristóteles”

Keyt, D. (1991), “Three Basic Theorems in Aristotle’s Politics”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell.

Kullmann, W. (1991), “Man as a Political Animal in Aristotle”, in Keyt, David and Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A companion to Aristotle’s Politics*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell.

Riedel, M. (1976), *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa.



Sobre la falacia Mereológica de la Neurociencia, una crítica conceptual a la atribución de predicados psicológicos al cerebro

Augusto Gabriel del Corro
augustodelco@gmail.com
Universidad Nacional de Salta (UNSa- CONICET)

Resumen

Luego de las dos revoluciones acontecidas en el campo de los estudios psicológicos durante el pasado siglo, se anuncia hoy en el ámbito de las neurociencias cognitivas tiempos de avances revolucionarios en cuanto a estudios del cerebro se refiere.

Pero ante este entusiasmo la crítica filosófica se hace oír. En este trabajo recuperare los argumentos de aquellos que critican la atribución de predicados psicológico al cerebro. Para esto revisare los argumentos críticos elaborados por el Profesor Peter Hacker y el Neurocientífico Maxwell Bennett en contra de lo que llaman la “falacia Mereológica” de las Neurociencias.

Palabras clave: Neurociencia / Mereológica / Predicados psicológico



No se pueden buscar los polos de la Tierra mientras no se sepa qué es un polo, es decir que significa el término “polo”, [...]. De no ser así, uno podría embarcarse, como Winnie-the-Pooh, en una expedición hacia el Polo Este.
~ Hacker y Bennett (2008:34)

1.

Las neurociencias cognitivas son actualmente uno de los campos de investigación científica que más desarrollo han exhibido desde entrado el siglo XX. Son muchos y muy importantes los avances y descubrimientos en lo que refiere a estructura del sistema nervioso, anatomía del cerebro, funcionamiento de la célula neuronal, proceso de sinapsis nerviosa, identificación de procesos complejos de la conducta en áreas puntuales de la corteza cerebral, base biológica de la memoria, y un larguísimo etcétera. Con merecido orgullo los científicos de esta área de investigación han realizado en un mismo siglo al menos dos grandes revoluciones.

Primero, con Wundt y Watson que fundaron la psicología científica y establecieron el método experimental de la conducta como la piedra angular de la ciencia psicológica. Con esto dejaron atrás el lastre espiritualista y metafísico de las teorías psicológicas previas. Fue Wundt quien emprendió este desafío fundando en 1879 el primer laboratorio de psicología experimental midiendo la atención y sus umbrales de fatiga. Esto, muy sencillo en principio, reveló que era posible trazar parámetros objetivos para medir fenómenos psicológicos refutando el privilegio del informe de 1° persona, postulando la posibilidad de un informe objetivo de 3° persona.

Luego Watson en *“La psicología desde el punto de vista conductista”* (1913) resolvió las dificultades que generaba trabajar con informes de 1° y 3° persona tomando la parte observable y contrastable empíricamente expresada en el discurso de la 3° persona. Se abocó al estudio de la conducta y evitó hablar de sucesos de naturaleza mental. Limitado objeto y método, los psicólogos conductistas lograron el éxito e influyeron en el llamado conductismo filosófico.

La segunda revolución tuvo lugar con el surgimiento del modelo computacional de la mente, que reintrodujo problemas que el conductismo había dejado fuera de la discusión. Esta revolución se produjo en el paso del paradigma conductista al cognitivista, generada entre otras cosas por la crítica de Noam Chomsky (1957) a los



principales postulados del libro *Conducta verbal* (Skinner, 1957). El nuevo paradigma nacido en los años 50, fue el resultado de la confluencia de investigaciones interdisciplinarias de las nuevas ciencias de la mente y significó el fin del largo invierno del objetivismo. El marco de estos cambios fue una serie de congresos en los que confluieron físicos, químicos, neurobiólogos, teóricos de la información, etc. Frente a la tesis conductista que sostiene la imposibilidad de estudiar estados mentales, la nueva psicología cognitiva aceptó y dirigió sus estudios a estados internos y retomó así el estudio de la mente como parte esencial de la psicología. Esta se puso la tarea de explicar *el pensar*, y a partir de la metáfora computacional de la mente dio cuenta de procesos cognitivos, dejando fuera otros estados mentales como: deseos, voliciones, intenciones, etc.

El nuevo modelo computacional de la mente permitió ingresar algo que había quedado fuera, el modelo de mente-maquina permitió distinguir entre el “*hard*” (la parte dura) y el “*soft*” (la parte blanda), distinciones provenientes del mundo de la informática y la programación. La nueva ciencia cognitiva usaba el lenguaje físico del “*hard*” pero también usaba un lenguaje para dar cuenta del “*soft*”. En este escenario, aparece un nuevo dualismo no sustancial, en el que la diferenciación no es ontológica, sino que atiende las propiedades características de lo físico y lo mental. Estamos ante un dualismo de propiedades.

Pero el problema de la conciencia y el lugar que esta ocupa dentro de la filosofía de la mente y en la nueva ciencia cognitiva continuó sin resolverse. Los aportes de la teoría computacional que tanto sirvieron a las nuevas ciencias de la mente no resolvieron finalmente el viejo problema filosófico de la conciencia. Hoy, en los albores del “siglo del cerebro” como anuncian los más optimistas, los neurocientíficos cognitivos unen disciplinas tales como la neurobiología, la psicobiología o la propia psicología cognitiva y anuncian una nueva revolución en el campo de los estudios relativos al pensamiento y la conciencia, proponiéndose explicar lo cognitivo y lo emocional desde las bases biológicas del cerebro. Entre sus objetivos está, a partir de bases biológicas, explicar *la conciencia*.

Pero ante este entusiasmo que contagia, también se escuchan voces que, desde la Filosofía, critican las explicaciones dadas desde la investigación neurocientífica. Atentos a estas críticas presentaremos a continuación argumentos que llaman a la reflexión y a la reconsideración de algunos de los planteos actuales de las neurociencias. Para esto se revisan los argumentos críticos elaborados por el Profesor Peter Hacker y el Neurocientífico Maxwell Bennett (en contra de lo que llaman la “falacia Mereológica” de las neurociencias. Las críticas expresadas *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (2008), lejos de ser correcciones superficiales a



las actuales teorías neurocientíficas, son críticas que atacan el sentido mismo de estas investigaciones y no fueron pasadas por alto por la comunidad neurocientífica que no tardo en replicar cada una de las críticas. En este trabajo se atienden únicamente las críticas hechas por Hacker y Bennett.

2.

Los argumentos que se recuperan de la polémica sostenida entre los críticos y los defensores de la nueva neurociencia cognitiva, no se dirigen contra el quehacer empírico de los científicos, sino que apuntan contra la manera en que estas investigaciones se expresan y las consecuencias que estas equivocadas expresiones pueden generar. Como talante analítico, Hacker distingue entre preguntas empíricas (que puede encontrar respuestas verdaderas o falsas según sea el caso) y preguntas conceptuales. Las respuestas verdaderas forman teorías, pero estas presuponen siempre una determinada forma de representar de la realidad. Estas formas de representar un determinado estado de cosas, están precedidas por conceptos que son los que dan consistencia lógica a las construcciones teóricas. La pregunta que realizan Hacker y Bennett es de índole conceptual, no empírica. Su interés no es constatar la verdad o falsedad de las respuestas dadas por los neurocientíficos, sino que está en determinar la claridad conceptual de sus preguntas y sus respuestas.

Hacker detecta en la floreciente producción científica relativa al cerebro, una persistente pero infundada adscripción de atributos psicológicos al cerebro o a partes de nuestro sistema nervioso. Según él, dichas adscripciones no son ni como verdaderas ni falsas, estas directamente carecen de sentido. Explicar los descubrimientos relativos al funcionamiento del cerebro con conceptos provenientes de la psicología, solo aplicables con sentido a la persona como un todo, conducen inevitablemente a construcciones de combinaciones de palabras carentes de sentido, que desembocan fatalmente en errores teóricos:

“[...] Nuestra preocupación [...] no radica en el uso de nuevos conceptos técnicos, sino en el uso indebido de viejos conceptos no técnicos, los conceptos de mente y cuerpo, pensamientos e imaginación, sensación y percepción, conocimiento y memoria, movimiento voluntario y conciencia y autoconciencia.” (Hacker y Bennett, 2008:24).



Hacker y Bennett, con autentico compromiso analítico, examinan el uso de todos los términos de raíz psicológica utilizados por los neurocientíficos en búsqueda de expresiones mal empleadas contrarias a las reglas de uso en su contexto originario. Esta es la tarea de la crítico conceptual, y en ella radica el mayor aporte a la investigación empírica y es la única forma en que una investigación conceptual puede ayudar a una disciplina empírica. Con este plan, Hacker pasa revista a numerosos extractos en los que reconocidos neurocientíficos expresan sus descubrimientos y las interpretaciones de los datos obtenidos en sus experimentos. En dichas expresiones se observan repetidas adscripciones de atributos psicológicos al cerebro. Es común en estos informes expresiones tale como: “el cerebro cree que hay”, “el cerebro interpreta”, “el cerebro decide”, etc. Hacker detecta una preocupante confusión mereológica¹ en estas expresiones y conjetura que esta atribución de predicados psicológicos al cerebro es una herencia del dualismo que profesaron las primeras generaciones de neurocientíficos cuando atribuían predicados psicológicos a la mente, solo que ahora solapado en el dualismo cuerpo-cerebro: “(...)se abandonó el dualismo sustancial pero se mantuvo el dualismo estructural” (Hacker y Bennett, 2008:163).

En este sentido, el argumento que queremos recuperar no tiene término medio: ¡es ininteligible la adscripción de atributos psicológicos al cerebro! Sobre el uso de predicados psicológicos para describir las funciones del cerebro y explicar las causas de las capacidades de pensamiento y percepción, nos hacemos con Hacker las siguientes preguntas:

“¿[...], sabemos lo que es para **el cerebro** ver u oír, tener experiencias, saber o creer algo? ¿Tenemos alguna idea de lo que sería para **el cerebro** tomar una decisión? ¿Intuimos qué es para **el cerebro** (y no digamos para una neurona) **razonar** (de modo inductivo o deductivo), calcular probabilidades, exponer argumentos, interpretar datos y formular hipótesis a partir de sus interpretaciones?” (Hacker y Bennett, 2008: 33).

Para la perspectiva filosófica de Hacker, la discusión sobre si es posible adscribir atributos psicológicos al cerebro es una cuestión conceptual y por lo tanto tarea de la filosofía y no de la ciencia. Predicados como el pensamiento, la creencia o la duda, no son conceptualmente aplicables al tipo de procesos que se dan en el cerebro. Como el

¹ Siguiendo a su maestro Wittgenstein, entiende que la adscripción de atributos psicológicos al cerebro incurre en lo que él llama “una falacia mereológica”. (Wittgenstein: 1988) §§281-284, §§357-361.



error categorial que anticipadamente marco Gylbert Ryle (2005), son planos categoriales distintos. Esta nueva versión del dualismo, ya no sustancial sino de las propiedades (Churchland: 1992), es para Hacker una forma degenerada de cartesianismo, y “[...] fue consecuencia de una adhesión no meditada a una forma mutante de Cartesianismo” (Hacker y Bennett, 2008:36). Los predicados psicológicos que hoy los neurocientíficos usan para hablar del cerebro son los mismos que otrora los dualistas usaron para hablar de la mente inmaterial. Esto es algo que un filósofo analítico del siglo XXI no puede permitirse el lujo de desatender.

Esto es lo llamativo: evitar el dualismo sustancial es un mandato al que se someten sin recelos los científicos de nuestro tiempo, pero ¿por qué, si el rechazo al dualismo cartesiano es tan extendido, reaparece ingenuamente en la coloquialidad de los informes de los estudiosos del cerebro? Pareciera que la falta de claridad conceptual a la hora de emplear términos de raíz psicológica generó una suerte de recaída en un tipo de dualismo, que aun rechazando su origen cartesiano, reedita sus contradicciones y tropieza de nuevo con sus dificultades.

3.

Los neurocientíficos alegan que los predicados psicológicos atribuidos al cerebro son usados de forma metafórica o metonímica. Blakemore², quien es uno de ellos, asegura que no es que los científicos no se percaten que el cerebro no razona, discute, formula y responde a preguntas tal como lo hacemos las personas. De hecho, asegura que la atribución de predicados de este tipo al cerebro responde a una manera figurativa de hablar. Para él se trata de una *licencia poética* que habilita a los científicos a expresarse de esta manera, ya que ellos saben muy bien lo que quieren decir, pero carecen de las palabras para decirlo.

Frente a esto Bennett y Hacker hacen notar que no es la neurociencia actual la primera en cometer este tipo de falacias y citan a Wittgenstein (*Investigaciones Filosóficas* § 281): “¿Pero lo que tú dices no viene a ser que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin conducta de dolor?”—*Viene ser esto: sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tiene*

² C. Blakemore, “Understanding Images in the Brain”, H. Barlow, C. Blakemore y M. Wetson-Smith (comps.), *Images and Undertanding* (Cambridge, Cambridge University Press., 1990), pág. 257-283. (trad. Cast.: *Imagen y conocimiento*, Madrid, Crítica, 1994). Cita hecha por Hacker y Bennett, 2008: págs. 41 y 42.



sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes.”, para prevenirnos de un error que está presente desde el dualismo platónico.

Es notable que la polaridad entre la oscila la reflexión sobre la naturaleza de nuestras facultades mentales, sobre el cuerpo y el alma, se retrotraigan al pensamiento griego de la Atenas socrática. La escuela platónica, honrando su herencia órfico-pitagórica, fue la encargada de instalar la concepción antropológica de combinación de cuerpo mortal y alma inmortal. Luego el cristianismo, vía Agustín, la mantendrá viva, y se reformulará en la modernidad con el planteo cartesiano de la existencia de dos substancias: la *res extensa* y la *res cogitans*.

Fue Aristóteles en *Sobre el Alma* el primero en criticar al dualismo. Alrededor del año 350 a.C. el Estagirita se daba perfecta cuenta que:

“afirmar [...] que es el alma (psuchē) quien se irrita, sería como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (Acerca del Alma, 1978: 155)

En la misma sintonía Hacker advierte que:

“[...] el ser humano es una substancia unificada, en la que el alma (psuchē) es la forma del cuerpo. Describir esta forma es describir las capacidades características de los seres humanos, en particular las capacidades distintivas del intelecto [...]”. (Hacker y Bennett, 2008: 163)

4.

Volviendo a la atribución de predicados psicológicos al cerebro, solo aplicables al humano en su integralidad, veamos que resulta del argumento de la “licencia poética”. Hacker y Bennett aseguran no querer restringir el intento de ampliar el conocimiento de las ciencias a través de usos metafóricos del lenguaje, pero si es importante tener en cuenta que la prueba que debe superar un intento como este es la evaluación de las consecuencias de sus propios dichos. Aquí es donde las consecuencias del uso del vocabulario psicológico generan dudas acerca del sentido de lo que trata de expresarse. Para Hacker es claro que:



“[...] para hacer justicia a la estructura de nuestro esquema conceptual y ofrecer descripciones coherentes de los grandes descubrimientos de la neurociencia cognitiva post-sherringtoniana, es necesaria una explicación aristotélica, con el debido énfasis en las capacidades activas y pasivas de primer y segundo orden y sus manifestaciones conductuales, complementada con intuiciones de Wittgenstein que se añaden a las de Aristóteles.” (2008:163-164).

5.

Sin duda los avances en los estudios de nuestro sistema nervioso, el cerebro y los estados neurales han hecho contribuciones de incalculable valor en los últimos cincuenta años. Hoy entendemos aspectos del funcionamiento de nuestro cerebro que permiten, por ejemplo, intervenciones quirúrgicas con resultados concretos indiscutibles. Sin embargo, dichos avances corren el riesgo de degenerar en explicaciones que desconocen los aportes de la clarificación conceptual más significativos de la filosofía del siglo XX. La advertencia sobre la falacia mereológica en neurociencia es según nuestra perspectiva, una crítica ineludible para cualquiera que pretenda explicar la acción humana a partir de la descripción del funcionamiento de nuestro cerebro.

Bibliografía

- Aristóteles.** (1978). *Acerca del Alma*. (T. Calvo Martínez., Trad.) Madrid: Gredos.
- Chomsky, N.** (1999). *Estructuras sintácticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Churchland, P.** (1992.2ª ED.). *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker y John Searle.** (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. (R. Filella, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Ryle, G.** (2005). *El concepto de lo mental*. (E. Rabossi, Trad.) Paidós.
- Skinner, B. F.** (1957). *Verbal behavior*. New York: Appleton Century Crofts.
- Wittgenstein, L.** (1988). *Investigaciones Filosóficas*. (A. García Suárez, & U. Moulines, Trads.) Barcelona: Crítica.



Amigos y enemigos: ¿Más lejos de lo que creen o más cerca de lo que piensan?

Augusto Nicolás Dolfo

augusto.n.dolfo@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Distinguidos comentaristas han sostenido la idea de que Carl Schmitt, no sólo se presenta como un rabioso antiliberal sino también como el defensor de un conflictualismo con altas dosis de violencia. Por nuestra parte creemos que Carl Schmitt es susceptible de interpretaciones más interesantes que las que optan por sostener que su teoría política es netamente antiliberal o totalitaria y de una naturaleza fundamentalmente basada en la violencia. Por ello, en lo que sigue revisaremos algunas de sus tesis que a nuestro entender ilustran que los compromisos de Carl Schmitt acerca del conflicto y de la autonomía de lo político no se ajustan a ciertas interpretaciones estándares de su filosofía política.

Palabras clave: Carl Schmitt / violencia / conflicto político



1.

Distinguidos comentaristas han sostenido la idea de que Carl Schmitt, no sólo se presenta como un rabioso antiliberal sino también como el defensor de un conflictualismo con altas dosis de violencia¹. Por nuestra parte creemos que Carl Schmitt es susceptible de interpretaciones más interesantes que las que optan por sostener que su teoría política es netamente antiliberal o totalitaria y de una naturaleza fundamentalmente basada en la violencia. La naturaleza de las interpretaciones estándar, pueden englobarse en lo que Jorge Dotti ha llamado la *vulgata schmittiana*².

En este trabajo voy argumentar en favor de una interpretación más superadora que la de bien llamada *vulgata schmittiana*. Por ello me voy concentrar fundamentalmente en algunas tesis expuestas en *El concepto de lo político*, donde Carl Schmitt no sólo pareciese no comprometerse con lo que se suele atribuírsele, sino que pareciese estar más próximo al conflicto liberal republicano de lo que se suele creer.

2.

Durante el semestre invernal de 1925-1926 Schmitt dicta en la Universidad de Bonn un seminario sobre “Filosofía Política”, las controversiales tesis que defiende en aquellas clases despiertan la atención del público interesado y lo llevan a repetir su seminario en mayo de 1927 en la *Hochschule für Politik* en Berlín³, tres meses más tarde, se publica por primera vez *El concepto de lo político*⁴.

¹ Cf. Córdova Vianello L: *Derecho y Poder*, México, FCE, 2013. p. 221. Cf. Henrich M: *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo político*, Katz, Buenos Aires, 2008, p. 56.

² Schmitt C: *Romanticismo Político*, “Definidme como queráis, pero no como romántico”, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2000, p. 37. Como también denuncia Jorge Dotti, la identificación de la política con la guerra es solo una parte de la famosa *vulgata schmittiana*. En efecto, Schmitt creía que existía cierta relación, pero en ningún caso identidad entre política y guerra. Después de todo para Schmitt la guerra es la *ultima ratio* de la política. A ello agregaríamos que sólo basta con tener en cuenta su interpretación de Clausewitz para poner ello en evidencia y haber leído naturalmente algunos pasajes de *El concepto de lo político* como los que presentamos a continuación, “guerra no es ni la meta ni el fin o ni siquiera el contenido de la política” y por lo tanto que “lo políticamente correcto (...) podría residir en la evitación de la guerra” Schmitt C: *Der Begriff des Politischen*, München und Leipzig, Duncker und Humblot, p. 21. Dotti también amplía la interpretación vulgar de Schmitt a las interpretaciones que ponen énfasis la posición de Schmitt como un teórico del tercer Reich. Dotti J: *Carl Schmitt en Argentina*, Buenos Aires, Homo Sapiens, 2000.

³ Pinto J: *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*, Buenos Aires, Proyecto, 2003, p. 114. Cf. Vita L: *Legitimidad del Derecho del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar*, Buenos Aires, Eudeba, 2014, p.



Es *vox populi* que Carl Schmitt acepta que “la distinción políticamente específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo y enemigo*”⁵, ahora bien la pregunta es ¿Cómo es posible llegar a esta distinción? A esta pregunta Schmitt tiene una buena respuesta:

“Todos los conceptos, ideas, y palabras poseen un sentido *polémico* se formulan con vistas a un antagonismo concreto, y están vinculados a una situación específica cuya consecuencia última es la agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución) y que se convierte en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia ésta situación.”⁶

En primer lugar, podemos decir que Carl Schmitt pareciese aventajarle algunas intuiciones de la teoría de los actos de habla a John Austin⁷. Ya que, según parece, Schmitt cree que el contenido conceptual, en su aspecto *polémico*, supone en cierto sentido una apuesta política proclive al antagonismo de amigos y enemigos⁸. Ahora bien, las apuestas

105. Leticia Vita señala que Hermann Heller fue uno de los asistentes al seminario que dictará Carl Schmitt en la *Hochschule für Politik* en Berlín, y que si bien Heller compartía con Schmitt su visión respecto de la soberanía, no aceptaba su teoría conflictualista de lo político.

Cf. Bendersky J: *Carl Schmitt teórico del Reich*, Bologna, Il Mulino, 1989.

⁴ *El concepto de lo político*, aparece por primera vez en forma de artículo, y recién en 1932 verá por primera vez la luz en forma de libro. Schmitt volvió repetidas veces sobre esta obra, y cada oportunidad fue ocasión de modificaciones, tal es así que la obra tal y como la conocemos hoy se aleja mucho de su primera edición. Schmitt agregó tres corolarios (1931, 1938 y 1950) y en 1963 añadió un prefacio. El prefacio de 1963 no es un dato menor ya que la *Teoría del partisano*, “*Cuatro acotaciones al concepto político*”, que tiene su origen en una conferencia que Schmitt dió en la Universidad de Zaragoza en 1962. Aquella conferencia que Schmitt pronunció en el Tercer curso sobre defensa nacional, fue bautizada como “Teorías modernas sobre el partisano”. Por lo tanto, podemos sospechar de que Schmitt escribió su teoría del partisano bajo alguna influencia del *El concepto de lo político*.

Recomendamos a los interesados acerca de los aspectos históricos y discusiones en torno a *El concepto de lo político* la lectura de Henrich M: Op. cit. p. 56.

⁵ Schmitt C: *El concepto de lo político*, trad. Roberto Agapito, Op. cit., p. 14. Encuentro conveniente bautizar a esta tesis como *Tesis de la esencia de lo político*.

⁶ Schmitt C: *El concepto de lo político*, trad. Roberto Agapito, Op. cit., p. 60. Esta tesis podríamos llamarla *Tesis de la polemicidad*.

⁷ Andrés Rosler señala que “Bastante antes que Skinner aplicara la teoría de los actos de habla a la metodología de la historia del pensamiento político, Carl Schmitt ya había propuesto esencialmente la misma idea”. Rosler A: *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010. p. 9.

⁸ La *tesis de la polemicidad* de los conceptos políticos parece incluir otra tesis fundamental, a saber, la *tesis de la simetría* de las partes. Puesto que, el material del discurso político está formado fundamentalmente de opiniones y argumentos, esto parece obligarnos a creer que las posiciones de ambas partes deben ser atendidas, o mejor dicho, que ambas partes aceptan que sus posiciones son atendibles. Justamente esta



políticas suelen caracterizarse por sus pretensiones prácticas. De allí que los compromisos políticos en general también pretenden dar indicaciones sobre el curso de acción a seguir. Sobre este mismo asunto Carl Schmitt había notado en 1938 que:

“No todo activismo filosófico, ni toda doctrina de la acción, son ya por sí pensamiento político. Hobbes vio certeramente que los conceptos y las doctrinas eran armas de la lucha política.”⁹

Este pasaje debería hacernos notar dos cosas. Por una parte, que no todo discurso es susceptible de ser instrumento político, de manera que en principio no cualquier clase de argumentación es solvente para el discurso político. Por otra parte que, los conceptos y doctrinas políticas son aquellos susceptibles de controversia política, o al menos pueden ponerse a su servicio¹⁰.

Si atendemos estos pasajes, no tendríamos suficientes razones para creer que Schmitt se compromete con una teoría del conflicto político basada en la violencia. Muy por el contrario, estos pasajes parecen sugerirnos que la distinción amigos y enemigos hace pie en diferencias en principio discursivas, y fundamentalmente semánticas. A su vez, que el lenguaje político es un instrumento, para la acción política. De hecho, como hemos visto Schmitt nos da buenas razones para creer que el antagonismo político parte de un

parece ser la razón por la cual las partes están dispuestas a discutir, pues como observa Hannah Arendt, “Vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico.” Y como bien observa De Maistre en los *Du Pape*, “Quien demuestre que el Papa está equivocado, tiene derecho a desobedecerlo.”, esto no da pauta que una posición que se jacte de tener la verdad no tiene por qué estar dispuesta a discutir, y por otra parte no tiene por qué obedecer a quien está equivocado.

⁹ Schmitt C: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Op. cit., p. 85. No es un dato menor que Schmitt haga estas observaciones en 1938, ya que es el mismo año en que revisa por segunda vez y agrega el segundo colorario a *El concepto de lo político*. Ahora bien, *El leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, es el resultado de dos conferencias que Schmitt pronunció, primero el 21 de enero de 1938 en Leipzig en la Sociedad Filosófica, dirigida por el profesor Arnold Gehlert, y una segunda conferencia dictada en Kiel, el 29 de abril del mismo año, en la Sociedad Hobbes, que se encontraba bajo la presidencia del profesor barón Cay von Brockdorff. Del mismo modo varias ideas y formulaciones de trabajos y conferencias anteriores aparecen también reformulados en esta obra, por lo tanto podemos sospechar que *El leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, resulta no sólo del estudio del *Leviatán* de Th. Hobbes sino también de una interpretación de esta obra a la luz de las propias ideas de Schmitt.

¹⁰ Esta cuestión no es tan inocente como parece a primera vista, después de todo Schmitt pareciese comprometerse con la idea de que un texto manifiestamente político, es más que una mera enunciación o cuerpo de argumentos lógicamente ordenados. Muy por el contrario se trata de una acción mediante la cual se defiende una posición en particular que a su vez se coloca frente a un adversario respecto de esa cuestión en particular.



desacuerdo conceptual. Sin embargo, la distinción entre amigos-enemigos puede llegar, en el peor de los casos, a mostrar el semblante violento de los hombres, pero debemos recordar que si esto fuese así es en el caso extremo. De allí que la guerra civil en realidad sea la *ultima ratio* de la política. De hecho, Schmitt es consciente de ello y nos recuerda que: “[la] guerra no es ni la meta, ni el fin o ni siquiera el contenido de la política” y por lo tanto que “lo políticamente correcto (...) podría residir en evitar la guerra”¹¹. Por otro lado, Schmitt nos recuerda que:

“La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye su presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humano y origina así una conducta específicamente política.¹²”

Si bien Schmitt no es un pacifista en *strico sensu*, ello no significa que sea un promotor de la violencia política o de la desobediencia política como anarquismo y el marxismo¹³. En realidad lo que parece sugerir Schmitt es que la distinción de amigos y enemigos en el caso extremo puede desembocar en violencia política. De hecho, sin pelos en la lengua Schmitt acepta que “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es la negación óntica de un ser distinto.¹⁴”

¹¹ Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 64.

¹² *Ibidem*.

¹³ Como es de público conocimiento, tanto el marxismo como el anarquismo, coinciden en la idea de que la aplicación de una última gran violencia finalizara con todo conflicto político. Para el marxismo la última gran violencia disuelve de una vez por todas el antagonismo de opresores y oprimidos, mientras que para el anarquismo entre gobernantes y gobernados. En ambos casos la situación que resulta de la anulación del antagonismo es una suerte de paz perpetua donde el Estado ya no tiene lugar y donde las relaciones políticas y económicas ya no tienen sentido. Schmitt en tal sentido no cree en que mediante una última gran violencia se diluyan de una vez y para siempre las condiciones que pueden dar lugar nuevamente a la distinción de amigos y enemigos. A su vez considera que “No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí.” De tal manera Schmitt parece descartar todas las vías que pueden exigirle al hombre dar la vida en pos de un ideal. Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 78.

¹⁴ Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 63.



A pesar de todo lo dicho, según vimos Schmitt parece estar la tesis latina *a verbis ad verbera*. Y si bien no descarta la vía de la violencia, eso no implica que la recomiende¹⁵.

Si sumamos a lo dicho que si “[e]l sentido de la distinción amigo-enemigo marca el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación¹⁶”. Detrás de esta tesis tenemos dos cuestiones, por una parte que el máximo de intensidad de la unión es la indiferencia entre amigos y enemigos, y por otra que el máximo de intensidad de la separación entre amigos y enemigos es el conflicto. Ahora, si lo político es llegara a ser autónomo respecto a la guerra. Cuando comienza la guerra se termina la vía de la política, y cuando comienza la paz se resuelve la distinción de lo político. Si esto fuera así, resulta entonces plausible que para Schmitt, la guerra no sea la política por otros medios, sino su supuesto. Por lo tanto, se despejarían varias dudas respecto a la visión estandar que sostiene que Schmitt traslada la lógica de la guerra a la vida política.

3.

Veamos ahora, que sucede si a lo dicho hasta aquí le sumamos la *tesis de la autonomía de lo político*. Según Carl Schmitt, “Lo político puede extraer su fuerza de las más diferentes esferas de la vida humana, de oposiciones religiosas, económicas, morales y otras; no demarca un territorio propio sino sólo el grado de intensidad de una asociación o disociación de seres humanos”¹⁷. Esto sugiere que, si el estándar schmittiano es cierto, un desacuerdo *público* que se vuelve lo suficientemente intenso da lugar al conflicto político.

¹⁵Dante observa que “Lo que se adquiere por duelo, se adquiere legítimamente. Pues cuando el juicio humano falta, ya por estar envuelto en las nieblas, ya porque no existe recurso ante un juez (...) Cuando dos adversarios con todas las fuerzas de sus cuerpos y de sus almas, luchan sin odio y por amor de la justicia, apelan de común acuerdo al juicio divino. Esta lucha, por haber sido primitivamente de uno contra uno, es lo que llamo duelo.” Dante, *De monarchia*, II, 10. Sin embargo Dante lejos de ser un belicista y de usar este argumento como un consejo a favor de la guerra nos advierte, “Pero hay que tener cuidado, en los asuntos bélicos, de agotar primero todos los medios que ofrece la negociación.” Dante, *De monarchia*, II, 10. Es decir, Dante no rechaza la guerra sin embargo entiende que esta debe tener lugar en caso de que la intensidad de la controversia haya agotado toda vía diplomática. Por tanto el conflicto no es más que un recurso extraordinario que surge de la imposibilidad de la resolución pacífica, instancia que lejos de ser suprimida es considerada como la instancia primordial y más importante. Schmitt se aproxima a la postura de Dante en su interpretación de la famosa expresión de Clausewitz, de tal modo entiende que la guerra no es uno de los tantos instrumentos de la política, sino que esta es la *última ratio* en que se expresa la intensidad de la dicotomía amigo-enemigo.

¹⁶ Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 57.

¹⁷ Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 68.



Ahora bien, Schmitt en ningún momento restringe la esfera política a la moral, económica o estética, muy por el contrario acepta que un desacuerdo en alguna de estas esferas es susceptible de convertirse en político. Por lo tanto lo político es autónomo de la moral y lo económico. Con lo cual, en realidad lo económico o lo moral, tiene una disposición a convertirse en un fenómeno político. De tal manera quedaría trazada una línea de autonomía, donde la intensidad en el desacuerdo en las distintas áreas hace que estos asuntos puedan convertirse en un contenido para la política¹⁸.

Esta tesis que hemos presentado como la *tesis de la autonomía de lo político* nos lleva a considerar la *tesis schmittiana de la prioridad de lo político*¹⁹. Para Schmitt el derecho es subsidiario de lo político, y la crítica liberal se entenderá con mayor facilidad si asociamos esta idea al famoso eslogan liberal, *Estado de Derecho*²⁰. Esto explica la naturaleza histórica del fenómeno político y constitucional. En pocas palabras “que las constituciones son, armas forjadas al calor de lo que fue literalmente una lucha”²¹.

Para Schmitt en toda discusión tenemos siempre que tomar una decisión final. Si la naturaleza política es conflicto y el desacuerdo, esto significa que las partes implicadas no sólo discrepan sino que están dispuestas a explotar estos dos rasgos. Aquí la tesis central es que la política se basa en el conflicto y que ello trae algunas ventajas a la hora de explicar exitosamente los fenómenos de la vida política.

4. Conclusiones

El discurso schmittiano se preocupa fundamentalmente por la posibilidad de una distinción superable que se escapa de la neutralización²². Schmitt se ocupa de la posibilidad real y de la condición de posibilidad del conflicto político. Las categorías de

¹⁸ “Toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o cualquier otra” escribe Schmitt, “se transforma en una antítesis política si es suficientemente fuerte para agrupar efectivamente a seres humanos en amigos y enemigos.” Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 67.

¹⁹ Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 49. “El concepto de Estado supone el de lo político”, voy a llamar a esta *tesis de la prioridad de lo político*.

²⁰ “La crítica schmittiana al racionalismo liberal reposa en la idea de haber pretendido legitimar las instituciones del Estado de derecho recurriendo a una presunta capacidad de la norma para autofundarse.” Cf. Dotti J: *Teología política y excepción*, en Revista de filosofía Daemon, n° 13, Julio-Diciembre 1996, p. 132.

²¹ Cf. Rosler A: *El constitucionalismo político de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Hydra – UCSE, 2011. p. 19.

²² Para Schmitt el conflicto siempre está supuesto como una posibilidad incluso en aquellos casos donde pareciera no ser posible. “*Bellum manet, pugna cessat*”. Cf. Schmitt C: *El concepto de lo político*, Op. cit., p. 131.



amigo-enemigo intentan categorizar una forma de vida, asumen el pesimismo antropológico, pero no queda reducido ello.

Como hemos visto, Schmitt acepta la tesis de la *autonomía de lo político*, y por tanto preserva ciertos asuntos de la injerencia política. Pues las condiciones no la pone la política sino la intensidad del debate público.

Si esto fuera así, varias interpretaciones quedarían desactivadas. Si para Schmitt, lo político es una *relación*, y las categorías de amigo y enemigo son un *código de interpretación*. La política – revolución o guerra – es una *práctica*, que por su naturaleza contingente puede darse o no. Ahora bien, que no se dé el conflicto, no implica una negación de su posibilidad, muy por el contrario su suposición.

Finalmente, la distinción específicamente política que Schmitt no puede ser atrapada desde su pesimismo antropológico. De allí su validez para observar casos políticos donde no hay violencia política, como la guerra fría, o una guerra sin batallas.

Bibliografía

- Bendersky, Joseph** (2003): *Carl Schmitt teórico del Reich*, Bologna, Il Mulino.
- Pinto, Julio**, *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*, Buenos Aires, Proyecto.
- Córdova Vianello, Lorenzo** (2013): *Derecho y Poder*, “Kelsen y Schmitt frente a frente”, México, FCE.
- Dotti, Jorge** (1996): *Teología política y excepción*, Revista de filosofía Daemon, n° 13, Julio-Diciembre.
- Geuss, Raymond** (2004): *Historia e ilusión en la política*, Barcelona, Tus Quest.
- Vita, Leticia** (2014): *Legitimidad del Derecho del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar*, “Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller, Buenos Aires, Eudeba.
- Hume, David** (2003): “Investigación sobre la moral”, Buenos Aires, Losada.
- Meier, Henrich** (2008): *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo político* [1998], “Un dialogo entre ausentes”, Katz, Buenos Aires.
- Rasch, William** (2004): *Un ser peligroso y dinámico*, “Carl Schmitt: la prioridad lógica de la violencia y la estructura de lo político”, publicado en Revista *Deus Mortalis*, n° 3.
- Rosler, Andrés** (2011): *El constitucionalismo político de Carl Schmitt*, AAVV. Cuadernos de Derecho Constitucional, I. Historia y Constitución, Buenos Aires, Hydra – UCSE.



Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des politischen*, München und Leipzig, Duncker und Humblot.

———, (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, United States of America, Greenwood Press.

———, *Romanticismo Político*, “Definidme como queráis, pero no como romántico”, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2000.



¿Es el Cosmopolitismo político, poco político y poco moral?

Augusto Nicolás Dolfo

augusto.n.dolfo@gmail.com

Universidad Nacional del Litora (UNL)

Resumen

En este trabajo examinaré algunos de los varios sentidos de la crítica de Carl Schmitt concepto de *humanidad* y a los problemas internos, que según él, éste concepto ocasiona a la noción de *Cosmopolitismo* como forma de gobierno. Me detendré principalmente en la argumentación ensayada en *El concepto de lo político* y en la *Doctrina de la constitución*, sin embargo con esto no descarto ni agoto los recursos que voy a citar. Veremos entonces, dos críticas centrales, por una parte lo que podríamos llamar la crítica político jurídica y por la otra parte la crítica político moral.

Palabras clave: Enemigo/ humanitarismo/ cosmopolitismo



1.

El universalismo moral entendería, por ejemplo, la diferencia y discusión entre, Estado de Derecho Liberal y Comunismo, pero tendría algunos problemas a la hora de la distinción entre un ciudadano alemán y otro francés. Por lo tanto, el universalismo moral implicaría entonces la necesidad de pasar por alto toda clase de distinción de nacionalidad o particularismo político. El asunto que nos interesa es la crítica schmittiana al régimen cosmopolita como paroxismo de la moralización de la política.

Uno de los caminos que podemos tomar para comprender las objeciones schmittianas al régimen cosmopolita de la humanidad viene dado por varios de los argumentos que ha expuesto en *El concepto de lo político* y en su *Doctrina de la constitución*¹. Una de las ideas fundamentales que Schmitt defiende en aquellas obras es, por una parte, que toda institución debería contar con una autoridad o gobernante para el caso de instituciones políticas, y por la otra que esta idea implica cierta clase de *subordinación*, o para usar la jerga schmittiana lisa y llanamente, una *dominación* [*Herrschaft*]² sin importar su clase, pues podemos encontrarnos bajo el dominio de un monarca, de una aristocracia o de la mayoría. Sobre dos puntos queremos llamar la atención en que, por una parte podemos notar que para Schmitt el problema en sí mismo no consiste en que cualquier forma política de gobierno se trate acerca del dominio. Es decir, Schmitt entiende que la justificación del dominio, si bien es un desafío para la teoría política, no lo es sin embargo su aceptación si, naturalmente, es que estamos dispuestos aceptar la necesidad de vivir bajo una forma de gobierno. Pareciese entonces que lo que a Schmitt en el fondo le preocupa es que aquello que está en juego es la idea misma de autoridad o de gobierno.

Un régimen democrático cosmopolita que dicte disposiciones bajo la legitimidad de la humanidad³, dictaría disposiciones que en vez de descansar sobre la *naturaleza política* de esta forma de gobierno – *democracia constitucional* – tendrían un ojo puesto en la moral y por lo tanto cerraría la puerta a una serie *objeciones morales*, fruto de su aspiración y

¹ Si bien las críticas a la forma de gobierno cosmopolita se concentran en estas dos obras, esta destacan fundamentalmente aspectos políticos y jurídicos del compromiso cosmopolita con el concepto de humanidad. Ahora bien, esto no implica que Schmitt no se dedique a observar y criticar aspectos de este mismo asunto, de hecho nos encontramos que en su obra *Interpretación europea de Donoso Cortés* [1950] dedica largos pasajes a mostrar los problemas que encierra en concepto de humanidad. Cf. Schmitt C: *Interpretación europea de Donoso Cortes*, Madrid, Rialp, p. 65.

² Schmitt C: *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker und Humblot, pp. 4-5.

³ “Para proteger a unos y desarmar a otros hace falta necesariamente apelar a una fuerza superior a todos”, “Le déclin du Droit” de Georges Ripert, citado por Carl Schmitt en una carta enviada a Ernst Forsthoff por su sesenta cumpleaños, fechada en noviembre de 1953. Sosa Wagner F: España, Marcial Pons, p. 59.



justificación moral. Esto quiere decir, que a una disposición política justificada moralmente nadie razonablemente podría oponerse. En efecto, si bien nadie firmo un contrato que prohíbe matar, a nadie se le ocurre discutir acerca de la despenalización del homicidio. Esto se debe fundamentalmente a que el principio guarda la posibilidad de aplicarse tanto a otro como a mí. Ahora bien, si me reconozco como hombre *eo ipso* me reconozco como miembro de la comunidad humana. Y si acepto un régimen con bases en este principio, acepto que su justificación descansa en un principio moral, por lo tanto mi subordinación antes que con la política tiene que ver con una convicción moral.

Ahora bien, si todo esto cierto, la situación parece ponerse más grave cuando tenemos que atender a los opositores al régimen cosmopolita. Pues, según parece, todo aquel que no acepte los principios establecidos como base del gobierno de la humanidad, sólo podrían ser inmorales o personas incapaces de razonar bajo el mismo estándar moral⁴.

Ahora bien, en tal caso la autoridad del Estado se manejaría mediante la oposición o antagonismo inmorales y morales, y con lo cual por una parte reduciría el conflicto político a mero encuentro entre buenos y malos. Es decir, el Estado cosmopolita manejaría sus decisiones bajo la guía de un estándar moral, con lo cual quedan de lado las razones políticas y pareciese que preponderan sobre las decisiones cierta inclinación moral. En este caso, la autoridad del Estado cosmopolita no tomaría decisiones genuinamente políticas, y por lo tanto no ejercería una autoridad netamente política, sino que se limitaría a motivarnos a hacer lo que teníamos razón en hacer con anterioridad a sus disposiciones, y de tal modo reduciría todo castigo al incumplimiento moral. Además, debería concentrarse en motivar, aquellas personas que no están dispuestas o que son incapaces de razonar moralmente, a cumplir con sus dictámenes o tendrá que conformarse con lidiar con ellas.

Esta aquí hay algo de cierto en esto, pues todos sabemos que en el mundo existen agentes inmorales y aquellos que son incapaces de razonar moralmente. Ahora, lo interesante del asunto es una confusión fundamental, a saber, si seguimos el camino del cosmopolitismo estamos más cerca de sostener la idea de que atribuirle a una persona inmoralidad o incapacidad de actuar moralmente responde a razones políticas. En

⁴ Un caso ejemplar de esta posición es la de Osvaldo Guariglia en *Una ética para el siglo XXI*, donde sostiene que “El núcleo del presente libro está centrado en una concepción de la ética como disciplina basada en la capacidad de argumentación razonable que compartimos los seres humanos como una característica emergente de convivir en sociedades, de compartir un mismo lenguaje y de estar integrados en instituciones jurídicas y políticas mediante las cuales acordamos recíprocamente derechos y deberes simétricos”. Guariglia O: *Una ética para el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 7.



palabras de Schmitt, no es improbable que detrás de un régimen cosmopolita subsista el agrupamiento según amigos y enemigos pero camuflado por términos morales.

Según Schmitt, en efecto, la “humanidad de la doctrinas iusnaturalistas y liberal-individualistas es una construcción social universal, i.e., abarcadora de todos los seres humanos sobre la tierra, un sistema de relaciones entre seres humanos individuales” y “recién existe en verdad cuando ésta excluida la posibilidad real de la guerra y es imposible todo agrupamiento amigo-enemigo.⁵”

Se podría sostener sin embargo que el nuevo régimen cosmopolita podría ser acompañado por una educación acorde, que colaborara en contrarrestar todo resabio de particularismo político, o si se quiere de política en general. Esto supone al menos que, i. los agentes humanos no son necesariamente malvados sino esencialmente buenos y educables, y que son las instituciones sociales y políticas las que distorsionan las capacidades racionales y morales de los individuos [podríamos llamar a este camino la vía roussoniana]; y por otra parte tenemos ii. los seres humanos sólo actúan razonablemente cuando lo hacen de acuerdo con razones con cuyo contenido están de acuerdo.⁶

De ser plausibles las tesis de cosmopolitismo, parece seguirse de ello que una vez alcanzada una educación apropiada que permita, el libre flujo y desarrollo de la razón y de la moral, dado que la misma conllevaría unanimidad respeto de las condiciones de bien, de la moral, etc., la autoridad política, pareciese en un principio se volverse superflua, por no decir innecesaria. Tanto el desacuerdo político, por la unanimidad, como la necesidad de la autoridad para resolverlo perderían su razón de ser bajo dichas condiciones ideales, pues según parece no hay mucho que discutir, ni mucho que ordenar⁷. Ahora bien, como todos estarán pensando, si por alguna razón el conflicto se animase a reaparecer, una vez que ya se ha instituido el nuevo orden, o mejor dicho el nuevo régimen, la única explicación posible en última instancia, sería nuevamente que la irracionalidad y la inmoralidad de los agentes, es a prueba de balas. Pues, no cabe otra explicación a la oposición al cosmopolitismo humanitario.

⁵ Schmitt C: *Der Begriff des Politischen*, Op. cit., p. 55.

⁶ Quiero diluir la diferencia entre razonabilidad y racionalidad, tan defendida por algunos pensadores como Stephen Tulmin. Entiendo por lo tanto que la racionalidad es una consecuencia de la razonabilidad, en tanto y en cuanto por razonabilidad entendamos un comportamiento acorde a las razones compatibles con el contenido que se acepta, y racionalidad a un comportamiento acorde al contenido de que se acepta. Parece un poco extraño que alguien no encuentre buenas razones para actuar sin aceptar ni encontrar buenas razones para ello en el contenido que acepta, tanto razonable como racionablemente.

⁷ Lucano: *Farsalia*, Op. cit. I, 60. “Entonces el género humano, depuestas las armas, mire por su propia felicidad y todos los pueblos se amen entre sí; que la paz, extendida por el universo mantenga cerradas las puertas de hierro del belicoso Jano.”



2.

Donde mejor se nota, según Schmitt, la moralización de la política que suele acompañar al empleo de la humanidad con fines políticos, es en el caso de la teoría de la guerra justa. Para Schmitt “el que dice Humanidad hace trampa⁸”. En efecto, la “*humanidad* como tal no puede librar una guerra, pues ella no tiene enemigo alguno, por lo menos en este planeta. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo, porque también el enemigo no deja de ser humano.” El hecho de que se libren guerras en nombre de la humanidad tiene “solo un sentido político especialmente intenso. Cuando un Estado lucha en contra de su enemigo político en nombre de la humanidad” eso no es “una guerra de la humanidad”, sino “una guerra en la cual un Estado determinado intenta ocupar un concepto universal respecto de su oponente de guerra”, para identificarse con la humanidad “a costa de su oponente”. La humanidad en realidad es un “instrumento ideológico de expansiones imperialistas, y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico”. Por todo esto tal vez se entienda mejor aquella expresión schmittiana según la cual al enemigo político, el cosmopolitismo, le niega “la calidad de ser humano⁹” y queda declarado “*hors-la-loi* y *hors y l'humanité*¹⁰”.

Frente a la posición cosmopolita, podríamos poner al pacifismo, que sobre el asunto que nos interesa pareciese ser mucho más interesante, en primer lugar porque al renunciar a la aplicación de la violencia, renuncia a la teoría de la guerra justa, pues si aceptamos la tesis central de pacifismo, es decir, la inmoralidad de la aplicación de la violencia – y por lo tanto su prescripción –, en tres direcciones: i. de ejercerla, ii. de quien la ejerce contra mí, y iii. de terceros que se la aplican mutuamente. Entonces reconozco la inmoralidad de la violencia, o en otras palabras asumo que no hay justificación para la aplicación de la violencia. Ahora, lo interesante de esta posición es que su premisa es netamente moral, lo

⁸ “Wer Menschheit sagt, will betrügen”. Schmitt C: *Der Begriff des Politischen*, Op. cit., p. 42.

⁹ “La humanidad como un todo y como tal no tiene enemigo alguno en este planeta. Cada hombre forma parte de la humanidad. Incluso el criminal, al menos cuando está vivo, tiene que ser tratado como hombre (...) Hasta entonces empero sigue siendo, ya sea bueno o malo, un hombre, es decir, un portador de derechos humanos. Humanidad se transforma de este modo en un concepto antitético asimétrico.” Carl Schmitt señala que el problema viene dado por la violación de la autonomía de lo político, es decir de la grave confusión entre un criminal y un enemigo. Confusión que conlleva a una moralización del enemigo o a una criminalización de enemigo, sin más a una pérdida de su constitución irrenunciable, a saber, la de hombre. A su vez la asimetría que ocasiona la concepción de humanidad coloca al enemigo como aquel disvalor que es preciso aniquilar, para instaurar el orden. Cf. Schmitt C: *La revolución legal mundial*, p. 96-97. Cf. Schmitt C: *Der Begriff des Politischen*, Op. cit., p. 132.

¹⁰ Schmitt C: *Der Begriff des Politischen*, Op. cit., p. 65.



que no niega su coextensión política llegado el caso, pero fundamentalmente es una posición moral y no política. Ahora bien, lo curioso del asunto es que el cosmopolitismo es justamente una propuesta netamente política, es decir, pretende llevar adelante una forma de gobierno. Entonces, mientras que los pacifistas rechazan la violencia, no niegan su posibilidad pero si la inmoralizan, los partidarios del cosmopolitismo, rechazan la violencia, pero se permiten la excepción de aplicarla llegado el caso, por lo tanto se asumen pacifistas pero aceptan la guerra justa en nombre de los principios - humanitaristas - que aceptan, con lo cual tenemos el combo perfecto, principios morales por una parte, vg.: rechazo a la violencia, mientras que por la otra una institucionalización de este principios guardando las reservas de la aplicación de la violencia si el caso lo amerita. Es decir, el cosmopolitismo adquiere inmoralidad o excepción en virtud de violar la segunda y tercer clausula o dirección del pacifismo, a saber, queda exceptuado para la aplicación de la violencia de quien recibe la violencia, y para aplicarla a quienes se la aplican mutuamente.

Por otra parte debemos mencionar, que algunos de los opositores del cosmopolitismo suelen apelar al argumento contextualista o comprensivo, para justificar la violencia. El argumento de estos opositores al cosmopolitismo se puede resumir del siguiente modo, dado que x recibe la violencia de y en tal y cual contexto, x tiene derecho a responder a y . Es decir, para los partidarios de esta posición, no es en el fondo el recibir la violencia lo que justifica su revés, sino muy por el contrario es el contexto lo que justifica el revés violento de quienes son violentados. Uno de los problemas que enfrenta esta posición es por una parte una alta dosis de subjetivismo interpretativo del contexto y de las razones que autorizan a x a ejercitar la violencia. Por otra parte, parecen ser inconscientes acerca de que el argumento puede volverse en su contra, pues, ¿Por qué el contexto no ha de justificar a y ?¹¹. Como bien estarán notando esta forma de justificar la violencia no es más que una versión de la teoría de la guerra justa, y podemos encontrarla principalmente en posiciones como las del conflictivismo marxista o anarquista, es decir, en teorías de corte revolucionario.

¹¹ Se repite la pregunta "Quien empuño con más derecho las armas, es impiedad saberlo; cada uno se apoya en un poderoso valedor". Lucano: *Farsalia*, Op. cit., I, 138.



3. Consideraciones finales

Las críticas de Schmitt toman dos direcciones, por una parte como hemos visto en el primer apartado los inconvenientes político jurídicos que debe asumir la posición cosmopolita. Por otra parte, y como hemos visto en el segundo apartado, tenemos una serie de inconvenientes políticos morales que debe asumir una posición cosmopolita.

En la primer serie de críticas radican fundamentalmente en una moralización de la política, es decir, en una pérdida de la función propiamente política de la autoridad, a cambio de una función de control meramente moral de la autoridad. Función que de fondo, llevaría a una superficialidad de la función de la autoridad y de la deliberación.

La segunda tanda de críticas, que consideran aspectos políticos morales reposan sobre la idea de una injustificación para la aplicación de la violencia sobre el presunto enemigo del régimen cosmopolita.

De tal manera pareciese repetirse nuevamente aquella pregunta de Hume anticipara y que Kant supiese hacernos recordar a modo de conclusión de su *Reiteración a la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, “¿Cómo va esa enfermedad, amigo mío?, ¡Como ha de ir! ¡Me estoy muriendo a fuerza de mejorar!”.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto** (1997): *El tercero ausente*, trad. Pepa Linares, Madrid, Cátedra.
- Corbetta, Juan Carlos y Piana, Ricardo Sebastián** (2007): *Política y orden mundial*, “Ensayos sobre Carl Schmitt”, Buenos Aires, Prometeo.
- Fernández Pardo, Carlos** (2007): *Carl Schmitt en la teoría política internacional*, Argentina, Biblos.
- Galli, Carlo** (2011): *La mirada de Jano*, “Ensayos sobre Carl Schmitt”, trad. María Julia de Ruschi, Argentina, FCE.
- Lucano** (2011): *Farsalia*, España, Gredos.
- Rosler, Andrés** (2014): *Estado de Derecho, Delito político y terrorismo*, en Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano, Bogotá, pp. 803-820.
- San Agustín, (1958): *Cuidad de Dios*, trad. José Moran, T. VIII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.



Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*, München und Leipzig, Duncker und Humblot.

———, (1998): *El Concepto de lo político*, trad. Roberto Agapito, España, Alianza.

———, (1952): *Interpretación europea de Donoso Cortes*, trad. Francisco Asís de Caballero, Madrid, Rialp.

———, (2012): *La revolución legal mundial*, trad. y notas de Sebastián Abad, Argentina, Hydra.

———, (1996): *Teoría de la constitución*, trad. Francisco Ayala y Epilogo de Manuel García-Pelayo, España, Alianza.

———, (1989): *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker und Humblot.

Sosa Wagner, Francisco (2008): Carl Schmitt y Ernst Forsthoff: Coincidencias y confidencias”, España, Marcial Pons.

Villacañas Berlanga, José (2008): *Poder y conflicto*, “Ensayos sobre Carl Schmitt”, España, Biblioteca nueva.



Dialéctica e imagen. La figura del lector en *Das Passagen-Werk*

Eduardo Elizondo

eduelizondo@gmail.com

Conicet / Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Las críticas de la lectura de Theodor W. Adorno sobre los escritos del proyecto de los Pasajes se emplazan como condición de posibilidad para indicar el lugar que ocupa la dialéctica en los ensayos tardíos de Walter Benjamin. En el siguiente trabajo, intentaremos redireccionar la pregunta acerca de la *dispositio* de la dialéctica en *Das Passagen-Werk* – inescindible de la cuestión de la imagen–, a través de la figura del lector que se perfila en ciernes en la construcción de dicha obra inconclusa.

Palabras clave: dialéctica / imagen / lector

Dialéctica, retórica e imagen

Si partimos de una visión sistemática o neutralizada de las tradiciones de la dialéctica y de la retórica, desde su aséptica unilateralidad, ambas formas se presentarían ajenas. La dialéctica se situaría como un proceder riguroso que expone sus tensiones por fuera de todo rasgo edificante, artificioso o constructivo, mientras que, por el contrario, la retórica sobre la base de esos rasgos constituiría su basamento. Esta ilusión, configurada desde las lecturas sistemáticas de las filosofías dialécticas de Marx y de Hegel, ha sido un tópico a derribar tanto por la filosofía de Benjamin como por la filosofía de Adorno. Sin dejar de señalar las irreverencias irreductibles y los modos dispares de hacer vacilar a las tradiciones –la crítica inmanente en el caso de Adorno, el estallido de lo que en el habla de una tradición funciona como inmanencia en el caso de Benjamin–, cada uno, por caminos diferentes, intentará leer la tradición dialéctica a través de la tradición retórica.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel lleva a cabo una caracterización de la dialéctica que, a la luz de sus mismas *Lecciones sobre la estética*, puede leerse como de cuño estrictamente retórico. Allí enuncia que el objeto de la experiencia del movimiento dialéctico, en su inevitable doble referencialidad (el *en sí* y el *para sí*), se presenta bajo la forma de la ambigüedad. Esta caracterización, que por la vía sistemática puede entenderse como solamente fenomenológica, no deja de estar necesariamente atravesada por el torbellino de las *figuras* que la tradición retórica en nuestra contemporaneidad no ha desatendido su conceptualización. La ambigüedad, tópico que siempre insiste y nutre el mundo de los tropos, ha sido un núcleo temático recurrente en las interpretaciones posteriores de los hegelianos de izquierda, en sus interpretaciones históricas y filosófico políticas (como lo es en el caso de Marx), así como también, sumadas a ellas, en sus interpretaciones estético-retóricas de Benjamin y de Adorno.

Ansgar Hillach subrayó la ambigüedad insalvable que disponen las imágenes dialécticas en Benjamin. Al respecto, señaló lo siguiente:

a primera vista no puede haber ninguna “imagen dialéctica”. Según la concepción tradicional, una imagen es una figura en la cual el tiempo, que tomó parte en su origen, se ha detenido [...] Como resultado de un proceso, del carácter que sea, una imagen ha conseguido una cierta estabilidad que, como figura sintagmática, no puede ser introducida nuevamente en el flujo del tiempo –que todo lo modifica– o en el quehacer



humano, sin que al mismo tiempo la imagen se disuelva como *dicha* imagen (Opitz, Michael y Wizista, Erdmut –Comps.–, 2014: 643)

Esta forma de la ambigüedad, que se torna el centro sobre el cual se instituirán los ensayos de la obra de madurez de Benjamin, se perfila sobre el intento de poner en juego dos artificios expositivos irreconciliables: el de la tradición dialéctica –por cierto, revisitada– y el montaje literario propio de las vanguardias artísticas. En un fragmento del Fichero (*Konvolut*), “[Ciudad y arquitectura oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung]”, así como también en cartas y en otros fragmentos de la inconclusa *Passagen-Werk* (*Obra de los pasajes*),¹ Benjamin comenta lo siguiente:

Hay una experiencia absolutamente única de la dialéctica. La experiencia compulsiva, drástica, que refuta toda «progresividad» del devenir y muestra todo aparente «desarrollo» como un vuelco dialéctico sumamente complejo, es el despertar de los sueños [...]. El método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado (2011: 394).

Sobrepuesto a la caracterización del ‘método’ dialéctico, en otro Fichero de la misma obra, intitulado “[Teoría del conocimiento, Teoría del progreso]”, hallamos la siguiente caracterización sobre el modo de construcción de la *Obra de los pasajes*: “Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos” (462). En la superposición de ambas formas de exposición, Benjamin producirá un giro en el interior de su estética que consistirá en pasar de una crítica inmanente de las obras de arte a una estética de la recepción, en la que, sin dejar de atender al análisis compositivo de las formas artísticas, integra a dicha reflexión la función social y/o política de las obras (Agamben, Jameson, 2010; Didi-Huberman, 2006; Buck-Morss, 1995; Mosès, 1997) y, dentro de este marco de índole retórico y estético-político, la figura del lector.

¹ Principalmente en el Fichero N (cf. 2011: 459-490).



Disquisiciones críticas: la figura del lector

A partir de las minuciosas lecturas que Adorno hace de los escritos tardíos de Benjamin, podemos interpretar los vuelcos y transposiciones que se producen en la práctica de la crítica de la estética de Benjamin de ese período. Claro está que ello no se debe a la sola contingencia histórica de compartir una amistad intelectual en el contexto de determinadas situaciones histórico-intelectuales, sino, más precisamente, a los efectos de lectura que ese vínculo en particular generó dentro de sus propios escritos, convirtiéndose en algunos aspectos condición de posibilidad de la interpretación de sus textos. Las críticas de Adorno –quien no consideraba las vanguardias bajo el epíteto de arte propiamente *moderno*² y, como lo testimonian sus cartas³, no le parecían favorables las influencias ‘políticas’ de Brecht sobre Benjamin– refieren al uso que hace Benjamin del material de la París del siglo XIX. En dos cartas fundamentales se pueden detallar tales objeciones. Adorno en ellas recurre, o pone sobre trasfondo, al modo clásico de la tradición dialéctica que Benjamin escenificó en escritos anteriores al proyecto de los Pasajes. Una carta, de 1938, alude al primer ensayo sobre Baudelaire –que Benjamin concebía como “un modelo muy exacto del trabajo de los Pasajes” (2011: 955-956)–, y otra, de 1935, refiere al primer *Exposé* del Proyecto. Estas críticas ponen en cuestión aspectos epistémicos con respecto a los cuales curiosamente Benjamin siempre dispuso de un cuidado minucioso. Adorno insiste, en esas cartas, hallar en los escritos de Benjamin la presencia de pasajes psicologistas, historicistas y provistos de excesos sociológicos en el uso de datos y citas que no pone en funcionamiento explícito la mediación y, diríamos hegelianamente, la transfiguración inherente al modo en que la Dialéctica representa las referencias internas de las alteridades. En las críticas referidas particularmente al primer *Exposé*, señala un proceso de psicologización de la imagen dialéctica al identificar los restos históricos que expondría la *Obra de los pasajes* como restos de una historia onírica, una reducción del contenido de la obra a la inmanencia de la conciencia, la presencia tácita de un modelo causal lineal propio de la historiografía evolutiva decimonónica, una unificación entre época y conciencia colectiva (acepción en la que según Adorno Benjamin borra la polaridad dialéctica individuo-sociedad), una desdialectización del agón entre lo arcaico y lo nuevo,

² Nos referimos a los planteos de *Teoría estética* y a su recepción en el ámbito de la crítica en *Teoría de la vanguardia* de Peter Bürger y *Después de la gran división* de Andreas Huyssen.

³ Cf. la carta del 02 de agosto de 1935, en la cual Adorno insiste en su “verdadera reserva” hacia Brecht, en conceptos no dialectizados como los de “colectivo” y “su concepto inmediato de función” (1995: 129).



la ausencia de especificaciones de nombres propios en relación a ideas y abstracciones en determinadas alusiones terminológicas (principalmente, y no casualmente el concepto de *construcción*, el cual será central en la diagramación retórica del Proyecto) y sobre todo la réplica de que en determinados contextos la interpretación debe ser inferida por el *lector* (es decir, no ha de estar inscrita como momento inmanente de la trama narrativa misma).

En un pasaje de una carta dirigida en 1949 a Scholem, en la cual Adorno habla de su sorpresa y vacilaciones en el momento de recibir y leer los materiales del proyecto de los Pasajes, la figura del lector de la inconclusa *Obra de los pasajes* logra su forma más exacta, de modo paradójico, por el rechazo de quien la encuentra. Citamos:

A comienzos del año pasado, finalmente, conseguí el material sobre los Pasajes escondido en la Bibliothèque Nationale. Durante el último verano lo estuve estudiando con extrema minuciosidad y se fueron dando problemas que necesito discutir con usted. Hoy, al menos, quiero bosquejarlos. Lo que más me preocupa es el extraordinario retroceso de elaboración de reflexiones teóricas frente al inmenso tesoro de extractos. Eso se explica en parte con una idea formulada explícitamente en un párrafo (que a mí me resulta problemática) de meramente “montar” el trabajo, es decir, ensamblar las citas de modo tal que la teoría salte a la vista sin que sea necesario añadirla en forma de interpretación. En el caso de que esto efectivamente hubiera sido posible, solo Benjamin mismo habría estado en condiciones de lograrlo, pero yo, desde luego, en ese sentido soy fiel al punto de vista de la fenomenología del espíritu de Hegel: que el movimiento del concepto, de la cosa [Sache] misma, es a la vez también el movimiento pensante explícito del sujeto que contempla. [...] Si, como yo quisiera, no se toma el plan de montaje tan à la lettre, es probable que innumerables citas hayan despertado reflexiones en Benjamin, pero que él no las haya puesto por escrito, del mismo modo que por ejemplo un compositor al apuntalar una idea no deja constancia de la instrumentación, porque la tiene presente por el timbre (2016: 63-64)⁴

Las observaciones de Adorno, como el mismo hace explícito, son realizadas desde un punto de vista dialéctico circunscripto a la fenomenología hegeliana, la cual exige, conforme a la figura de la conciencia natural, un *trabajo inmanente* del concepto, en el cual las figuras establecen la función interpretativa *en el interior mismo de la obra*, es decir, en el despliegue del concepto en sus figuras, en su configuración (*Gestaltung*)

⁴ La figura de esta última parte de la carta es retomada por Adorno en el epígrafe de Karl Kraus en el ensayo *Caracterizaciones de Walter Benjamin*: “... y escuchar los sonidos del día como si fueran los acordes de la Eternidad” (1995: 11).



inmanente, sobre la cual, el lector –identificado con la figura de la conciencia natural–, experimenta un camino ya allanado por la experiencia histórica, transfigurado como momentos lógicos-fenomenológicos en la composición cabal de la obra filosófica. En esa dirección, la crítica adorniana de la primera *Exposé*, termina radicalizándose del siguiente modo: “la ambigüedad no es la traducción de la dialéctica en imagen [tal como la entendería Benjamin según Adorno], sino la «huella» de esta imagen, que la teoría aún ha de dialectizar plenamente” (2011: 933). La dialéctización plena que exige Adorno va en contra de la forma dialéctica benjaminiana, la cual, en sus escritos tardíos, funciona mediante la puesta en suspensión de las imágenes en el despliegue de la escritura.

La ambigüedad (*Zweideutigkeit*) será una forma privilegiada del imaginario figurativo que atraviesa los materiales de la inconclusa *Obra de los pasajes*. Benjamin la caracteriza como “la presentación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en reposo [*die bildliche Ercheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand* (1991: 53)]” (2011: 45). Esta presentación *plástica* de la dialéctica refiere precisamente a las imágenes en su disposición significativa, extremadamente materiales, en su textura a secas, articuladas por el principio del montaje, a través del cual Benjamin lleva a cabo una presentación materialista en un sentido radical, esto es: forjada mediante las “imbricaciones de hechos” y “analogía inimaginables” (1990: 51) que leía en la poética del surrealismo; y que, desde una agonística de la lectura, Adorno identificará como una filosofía fragmentaria que se vuelve víctima de su fragmentarismo (1995:24). En este sentido, la ambigüedad, forma retórica privilegiada desde la dialéctica hegeliana, se torna en Benjamin, en contraposición a la lectura *inmanente* de la tradición idealista, una recurrencia estrictamente espacial dentro del horizonte extremo de sus escritos. Fragmentos como los siguientes sostienen esta idea, citamos: “Ambigüedad de los pasajes como una ambigüedad del *espacio*” (2011[“Proyectos iniciales. Pasajes de París II”]: 869); “ambigüedad de los pasajes: calle y casa”, “Sobre el entrelazamiento de la calle y el interior: los números de los portales se le convierte<n> en fotos familiares” (2011 [“Primeras anotaciones”]: 854); “las figuras en los museos de cera. Las estatuas y bustos de cera, de los cuales uno representa hoy un emperador, mañana un criminal político, y pasado mañana un centinela condenado” (2011 [Fichero Q]: 544).

A modo de consideración final, traemos a cuenta un fragmento de los “Proyectos iniciales”, en el que Benjamin, aludiendo a los pasajes parisinos, evoca la figura de un paseante que transita en ellos, que funcionaría como una metáfora del lector de la *Obra de*



los pasajes una vez terminada. Citamos: “El aspecto puramente externo y secundario de la ambigüedad de los pasajes lo proporciona su abundancia de espejos, que amplían el espacio como un cuento de hadas, dificultando la orientación. Quizá eso no diga mucho. Y, sin embargo, aunque este mundo de espejos pueda tener varios e incluso infinitos significados, sigue siendo ambiguo, en el sentido de un mundo especular” (2011: 169-170). En este fragmento aparece nítidamente la caracterización fundamental que Hillach interpretó en torno a la relación entre las ambigüedades gráficas del proyecto de los Pasajes y su escenificación dialéctica. En su artículo, citado al inicio de este trabajo, Hillach considera que la “superposición de capas gráficas, que aparece en el sustrato cósmico como ‘ambigüedad’ es el acervo para la imagen dialéctica, no ya su constitución (a pesar de que Benjamin pueda dar motivo para este malentendido)” (2014: 671). La indicación o exposición del mundo especular de las ambigüedades materiales en los escritos críticos, remite a la apertura que se produce en los ensayos de Benjamin en el traspaso de una estética de la obra a una estética de las obras atravesada por el problema de la recepción de las éstas y la función política del arte; cuestión tematizada explícitamente en *El autor como productor* y también luego en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En los ensayos de su período tardío, Benjamin ha puesto en juego tres de sus incansables oficios: su condición de escritor, su búsqueda de reinventar la crítica como género⁵ y su *praxis* política. La inconclusa *Obra de los pasajes*, paradójicamente, quizás sea el mojón más fiel de esta interrelación. En ella el escritor sólo expondría conglomerados especulares de cultura, dentro de los cuales, los comentarios del autor, no dejarían de funcionar en esa sintonía, bajo una nervadura retórica que podemos nominar como *autocitas*, práctica que aparece visiblemente en los “Apuntes y Materiales” del proyecto de los Pasajes bajo la forma del comentario, pero que también puede ser extensiva a momentos menos explícitos de sus trabajos críticos a partir de reverberaciones o *repeticiones* que ponen en juego sus ensayos. En estas autocitas, el autor, en tanto productor, se sabe inextricable del mundo histórico social *desde el cual* escribe y *a partir del cual* puede devenir fragmento de cultura. La tarea del lector consiste en *dialectizar* imágenes allí donde se yuxtaponen escisiones o fragmentos escriturales. Ese lector, que perfila la *Obra de los pasajes*, lo podemos hallar citado en los ensayos del propio Benjamin: es el lector *moderno*, que

⁵ Esta cuestión, que Hannah Arendt ha remarcado en su ensayo *Walter Benjamin. 1892-1940*, aparece explícito en la carta enviada por Benjamin a Scholem en 1930 desde París (cf. Benjamin, 1978 [Vol. II]: 505).



ironizaba Baudelaire en *Las flores del mal* en el punto de su aparición y para quien las vanguardias, en relación dialéctica con su tiempo, le proporcionarían las formas artísticas críticas –hasta entonces inéditas– para la exposición de las ambigüedades materiales de las cuales debería redimirse una época.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W.** (1995): *Sobre Walter Benjamin*, trad. de de Carlos Fortea, Madrid, Cátedra.
- (2004): *Teoría estética*, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal.
- Adorno, Theodor W. y Scholem, Gershom** (2016): *Correspondencia 1939-1969*, trad. de Martina Fernández Polcuch y María Graciela Tellechea, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Agamben, Giorgio** (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, trad. de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah** (2001): “Walter Benjamin: 1892-1940”, en *Hombres en tiempo de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa.
- Baudelaire, Charles** (2006): *Las flores del mal*, ed. bilingüe, trad. de Américo Cristófalo, Buenos Aires, Colihue.
- Benjamin, Walter** (1991 [1972-1989]). *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhauser, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1978): *Briefe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (2011): *Libro de los pasajes*, trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera, Fernando Guerrero, Madrid, Akal.
- (1967): *Ensayos escogidos*, trad. de Héctor Murena, Buenos Aires, Sur.
- (1990): *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.
- (1980): *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.
- (1975): *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.



- (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. de Andrés E. Weikert, México, Ítaca.
- (2008): *El origen del Trauerspiel alemán* (Obra completa, Libro I. Vol. I), trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, ABADA.
- Buck-Morss, Susan** (1995): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, trad. de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor.
- Bürger, Peter** (1997): *Teoría de la vanguardia*, trad. de Jorge García, Barcelona, Península.
- Didi-Huberman, George** (2006): *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Hegel, G. Wilhelm Friedrich** (1989): *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal.
- (2007): *Fenomenología del espíritu*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Buenos Aires, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica.
- Huysen, Andreas** (2006): *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, trad. de Pablo Gianera, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Lukács, Georg** (1985): *Historia y conciencia de clase*, Buenos Aires, trad. de Manuel Sacristán, Ediciones Orbis.
- Mosès, Stéphane** (1997): *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de Alicia Martorell, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Opitz, Michael y Wizista, Erdmut** (Comps.) (2014): *Conceptos de Walter Benjamin*, ed. castellana al cuidado de María Belforte y Miguel Vedda, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Jameson, Fredric** (2010): *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, trad. de María Julia de Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.



Arte, verdad y mundo. La génesis tropológica del conocimiento en el joven Nietzsche

Fernando Fava

ferjfava@hotmail.com

Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER)

Resumen

El siguiente trabajo profundiza en la crítica nietzscheana a la metafísica dogmática a partir de una lectura detenida de los póstumos pertenecientes a los años 1872-73. De este modo, trataremos de mostrar cómo, a partir de estos esbozos, ensayos y fragmentos, referentes al lenguaje, la verdad y el mundo, el joven Nietzsche comienza a formular en un lenguaje cada vez más propio, su crítica a la cultura de occidente desde sus cuestionamientos a la noción correspondentista de la verdad a partir de la dilucidación de la génesis tropológica del conocimiento.

Palabras claves: verdad / Nietzsche / tropos



El hombre “artífice del lenguaje”

Si leemos los póstumos nietzscheanos referentes a *Darstellung der antiken Rhetorik* y las notas para *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, además de algunos apuntes de los *Nachgelassene Fragmente*, todo ellos pertenecientes a los años 1872-1873, notaremos no sólo cómo poco a poco se va difuminando el legado romántico mantenido en su obra publicada, sino también, el empleo de un lenguaje diferente. Incluso los temas, como el modo de radicalizar los problemas denotan un cambio, un giro en sus consideraciones.

A partir de estos textos Nietzsche comienza a esbozar los lineamientos generales de lo que luego se convertiría en método de análisis, indagación y auscultación de la cultura; retrotoyéndose genealógicamente al surgimiento de los elementos básicos de la conformación del conocimiento, de la cultura moderna. Consecuentemente, sus notas dejan de indagar sobre el “fin” u “origen” del conocimiento-lenguaje para reorientarse hacia el esclarecimiento de los “procesos” de formación de las representaciones.

Es la toma de contacto con la obra: *Die Sprache als Kunst* de G. Gerber, a la que acude en septiembre de 1872 para preparar sus cursos universitarios, lo que le permitirá este giro interpretativo, el quiebre con su legado metafísico. Proporcionándole los medios para expresar sus reflexiones gnoseológicas, en términos que hacen del lenguaje un escenario privilegiado para la verificación de los procesos que llevan a la constitución del mundo como representación.

La tesis central sostenida por Gerber consistente en evidenciar desde el modelo topológico del arte retórico, el origen sensible del lenguaje y su “esencialidad” metafórica, se le presenta al joven Nietzsche como un valioso instrumento crítico para desenmascarar la ilusión propia del conocimiento, a la vez que le permite una síntesis superadora de las diversas intuiciones y lecturas realizadas hasta el momento.

Para Gerber, la representación conceptual se manifiesta como una producción marcada por la libertad propia de la creación artística. El conocimiento, los conceptos con que opera el lenguaje, son originariamente tropos, es decir, figuras retóricas que en su nacimiento configuran una imagen (inapropiada, ilógica y artística) que luego será introducida y estabilizada en el lenguaje. Incluso los conceptos más abstractos se forman siguiendo este proceso, que partiendo de la “cosa en sí” (Ding an sich) alude al “impulso nervioso” (Nervenreiz) el cual provoca la “sensación” (Empfindung) que a su vez se trasforma (como imagen externa) en sonido (Laut) y (como imagen interna) en representación (Vorstellung) mediante la agrupación de las distintas observaciones de



la “cosa en sí”. Así, ni aún en el origen del lenguaje se nos mostraría una esencia de lo “en sí” (an sich).¹

Muy apegado a estos postulados, Nietzsche ensaya desde los *Escritos de retórica*² dicha preocupación por la génesis del lenguaje:

“(…) la retórica tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (übertragen) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (Reize): él no trasmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (Tonbild). Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño – el sonido - ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una imagen?”³

Estas mismas cuestiones, fuertemente presentes en los *Escritos de Retórica (Darstellung der antiken Rhetorik)*, aparece más sintetizadas y plenamente asimiladas en el contexto de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*:

¹ Para una mayor profundización en el estudio comparado de la obra de Gerber con los escritos nietzscheano de este período, consultar Sánchez Sergio: *El problema del conocimiento en el joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba (ARg.) Umbrales, 1993

² Los textos principales donde Nietzsche explicita sus reflexiones en relación a la retórica son *Darstellung der antiken Rhetorik*, (*Descripción de la retórica antigua*) *Anhang. Abriß der Geschichte der Beredsamkeit (Anexo. Compendio de la Historia de la Elocuencia) Geschichte der griechischen Beredsamkeit (Historia de la Elocuencia griega)* todos comprendidos entre los semestres de invierno de 1872-1873. Posteriormente a esta fecha (entre 1874-1875) Nietzsche aborda dicha problemática en los apuntes relacionado a su proyectado curso sobre Retórica Aristotélica, denominado *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles (Introducción a la retórica de Aristóteles)* y de manera más ensayística o abocetada en *Lesen un Schreiben (Leer y Escribir)*. En nuestro caso abordaremos principalmente el texto *Darstellung der antiken Rhetorik* denominado normalmente con el título genérico *Curso sobre Retórica* ya que es en él donde Nietzsche trata de manera sistemática e histórica la cuestión de la retórica. A los fines de nuestra investigación hemos utilizado la reconocida compilación y edición crítica realizada por De Santiago Guervós, Luis E. (Ed. y Trad.): *Escritos sobre retórica*. Ed. Trotta.2000.

³ *Darstellung der antiken Rhetorik* §425-426. Traducido por: De Santiago Guervós, Luis E.: *Escritos sobre retórica*. “Descripción de la retórica antigua. (Darstellung der antiken Rhetorik) (Septiembre de invierno de 1872) ” Ed. Trotta.2000 .p.91-92



“[el creador del lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas acude a las más audaces metáforas. ¡En primer término, un estímulo nervioso traspuesto en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta”⁴

Siguiendo los lineamientos básicos de la teoría de las afecciones: el sujeto es estimulado sensitivamente, y mediante analogías establece una imagen inadecuada de la cosa, una primera metáfora fruto de la experiencia particular y concreta, desde la cual se opera una segunda traducción a otro tipo de instancia, ya no de los sentidos sino del pensamiento abstracto–conceptual el cual tiene por objeto la experiencia general. Este segundo universo metafórico sigue siendo una manera inadecuada (que no se presenta como la dogmática *adaequatio*), una transposición arbitraria, que progresivamente se aleja del canon de certeza, “...la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta, en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido”.⁵

De este modo, “nunca se capta la esencia de las cosas”, ni son las cosas las que penetran en la conciencia, sino que somos nosotros los que estando frente a ellas captamos mediante la sensación sólo una señal (no las cosas mismas) que extrapolamos artísticamente, retóricamente, hacia la expresión lingüística. Así, la representación (como resultado de un proceso artístico-ilógico y arbitrario) está lejos de corresponder fielmente a la percepción originaria, pues constituye una imagen de una imagen de la misma. Pero semejante naturaleza del lenguaje permanece oculta en los usos conscientes-conventionales que hacemos de las palabras y los conceptos; de ahí que sea necesaria una consideración de las dimensiones inconscientes y vivas del lenguaje.

Nietzsche retrotrae el desarrollo del lenguaje hasta el plano más elemental de la sensación, la cual como resultado de un estímulo nervioso no re-presenta la percepción original, sino que es sólo una imagen suya.

Enfrentándose a la teoría correspondentista del conocimiento, del significado de las palabras, Nietzsche plantea el surgimiento de la imagen conceptual desde un doble quiebre o desplazamiento que interrumpen la supuesta continuidad lineal planteada

⁴ eKGWB/WL-1 Las obras de Nietzsche, y los fragmentos póstumos consultados directamente del original alemán, se citan según la edición Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlín, de Gruyter, 1967 y ss. (edición digital corregida disponible en: <http://www.nietzschesource.org/>), con las siglas y referencias usadas en sus aparatos críticos. Así, cuando se cita una obra, a cada sigla sigue en cada caso un número que indica el capítulo o el aforismo correspondiente o bien, en los casos de los fragmentos póstumos, la sigla es sucedida por el año y la numeración del fragmento.

⁵ *Ibid.*



por la tradición. Para Nietzsche el conocimiento, la palabra, es re-presentación en el sentido de que no es una imagen-copia, un espejo o calco de la realidad, sino una nueva presentación, o producción del original.

Ambos pensadores tratarán de evidenciar a partir de dichos planteamientos el carácter artístico del lenguaje, su origen inconsciente y su naturaleza esencialmente metafórico-transpositiva. El lenguaje, las palabras, en su origen, son tropos, es decir, imágenes inapropiadas originadas artísticamente, a partir de un proceso no regido por leyes lógicas, sino, por el contrario, por saltos ilógicos, así como por extrapolaciones y equiparaciones esencialmente arbitrarias.

Es imposible, por lo tanto, llegar mediante el lenguaje a describir la realidad. El lenguaje no transmite más que un contenido subjetivo, la impronta del hombre que como «artífice del lenguaje», lejos de adentrarse a un mundo esencial, se maneja con sensaciones y copias de sensaciones.

El lenguaje es una obra de arte construida por tropos y figuras que establece el individuo y que luego mediante el uso común se estabilizan en figuras gramaticales, en conceptos abstractos:

“Hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración. El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría”⁶

Esquemas figurativos que no tienen por fin adentrarse en una verdad eterna, sino relacionar, estructurar, “dar sentido” a lo real. En definitiva, el lenguaje no transmite más que un contenido subjetivo; el hombre como «artífice del lenguaje», lejos de adentrarse a un mundo esencial, se maneja con sensaciones y copias de sensaciones. La verdad nace en la impresión subjetiva nerviosa siendo luego catapultada mediante la estructura del lenguaje a verdades lógicas conceptuales, a figuras gramaticales, que posteriormente avaladas por el consenso social, se constituirán en “verdad”.

En este sentido Luis de E. Santiago Guervós sintetiza la relación entre ambos pensadores del siguiente modo:

“En resumen, se puede decir que las ideas fundamentales que Nietzsche sostiene con Gerber son: que el lenguaje es una especie de arte inconsciente; que la génesis del

⁶ *Darstellung der antiken Rhetorik* §427 en: De Santiago Guervós, Luis E.: *Escritos sobre retórica*. “Descripción de la retórica antigua. (Darstellung der antiken Rhetorik) (Septiembre de invierno de 1872)” Ed. Trotta.2000 .p.93



lenguaje va de imagen en imagen; la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje puede describir la realidad”⁷

Nietzsche encuentra en el paradigma tropológico heredado de Gerber, el marco referencial adecuado para describir el carácter arbitrario e ilógico que define la génesis del lenguaje y las categorías de la razón. Una perspectiva oportuna para expresar su programa de ver la ciencia (el concepto-conocimiento) desde la óptica del arte (dimensión retórica-metafórica del lenguaje) y éste desde la óptica de la vida (la instancia instintiva-prelingüística- fondo vital de la existencia)

Desde el material teórico que le proporciona la lectura de Gerber, Nietzsche negará que los procedimientos retóricos constituyan artificios yuxtapuestos a una esencia natural no retórica del lenguaje. Lo “retórico” como un arte inconsciente en el lenguaje y su desarrollo

“es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje. No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje (...) Los artificios más importantes de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos”⁸

La esencia del lenguaje es trópica, es decir figurativa. El tropo no es una forma derivada o marginal del lenguaje, sino que es el paradigma lingüístico por excelencia.

La afirmación de la naturaleza retórica del lenguaje quita a éste toda posibilidad de caracterizarse como episteme: “Este es el primer punto de vista: el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir una doxa (opinión) y no una episteme (conocimiento)”.⁹

Nosotros y nuestro mundo estamos configurados por el lenguaje. El lenguaje no es

⁷ De Santiago Guervós, Luis E.: *op. cit.* “Introducción” p. 18

⁸ *Darstellung der antiken Rhetorik* § 425-426, en: De Santiago Guervós, Luis E.: *Escritos sobre retórica*. “Descripción de la retórica antigua. (Darstellung der antiken Rhetorik) (Septiembre de invierno de 1872)” Ed. Trotta.2000 .p.91

⁹ *Ibid.* § 426. En Luis E. De Santiago Guervós: *op. cit.* p. 92. En referencia a este pasaje Luis de Santiago Guervós comenta: “El lenguaje es esencialmente retórica, porque se articula sobre la *doxa*, y no sobre la episteme, en la medida que todo lenguaje “traspone” o trasfiere una excitación o impulso. Esta limitación significa, no obstante, que lo verdaderamente importante es la “persuasión”, la fuerza de convencimiento, que es lo que en realidad ha de jugar un papel esencial en nuestra percepción del mundo y en nuestra comunicación con los demás” *Op.cit.*: p24



una actividad desinteresada e inminente, ni pasivamente teórica, sino un proceso que organiza el mundo de nuestras impresiones, experiencias y valores bajo el signo de nuestra voluntad.

De este modo, mediante la dimensión retórico-artística del lenguaje, Nietzsche señalará el desencuentro, desplazamiento o desfasaje entre lenguaje-concepto y cosa en sí, desde las figuras retóricas (tropos) de metáfora, metonimia y sinécdoque. Las cuales paralogísticamente realizan una tasación antropomórfica-fisiológica de la realidad, estableciendo el esquema de todo valor. Así, cuando conocemos o designamos, sustituimos una visión plena e integral del objeto, por una parcial (sinécdoque), desplazamos significaciones (metáfora) conmutamos la causa y el efecto (metonimia).

“In summa: los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una “significación propia”, que es traspuesta a otra cosa sólo en determinados casos”¹⁰

El joven Nietzsche enfatiza el carácter figurativo del lenguaje supeditando el concepto al tropos, la lógica a la retórica. Los tropos no son un agregado artificial u ornamento, que el sujeto emplea para embellecer, o decorar un supuesto lenguaje del todo “más profundo” y de impronta conceptual (referencial- esencialista), sino la “esencia” misma del lenguaje. El lenguaje es considerado como un conjunto de figuras retórico-metafóricas que postulando el tropos como paradigma lingüístico por excelencia, se clarifica sus límites, a la vez, que comienza a minar las bases de las teorías tradicionales del lenguaje, las cuales postulaban la supremacía del lenguaje (conceptual) desde su *adequatio* a un referente o significado extralingüístico.

Esta reconstrucción retórica del pensamiento lógico que Nietzsche emprende, le permitirá desvelar la dirección unidireccional de las ilusiones epistemológicas de la metafísica tradicional,¹¹ que en su ambición desmedida de conocimiento ha pretendido apropiarse del mundo mediante los conceptos.

¹⁰ *Ibid.* § 427. En op. cit. p. 93.

¹¹ En este sentido Luis de Santiago Guervós comenta: “Lo que el lenguaje conceptual, que se fundamenta en el logos, pretende pensar como un todo y articular en un lenguaje referencial de la relación idéntica de objetos, lo desfigura el lenguaje metafórico en una visión perspectivista. El pensamiento lógico categoriza, objetiva y generaliza, porque deduce de una observación la esencia completa de las cosas. Y eso no es más que el resultado de un proceso de simplificación que totaliza una parte en el todo y opera, por eso, como una sinécdoque. Lo mismo habría que decir de los procesos abstractivos que propone la lógica en el cambio de lo individual a lo general, pues también las abstracciones son metonimias. De esta manera, Nietzsche puede argumentar que tanto el lenguaje conceptual como el conocimiento se fundamentan en inversiones sustitutivas.” De Santiago Guervós *op.cit.* p. 32



Bibliografía

- Nietzsche, Friedrich.** *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke un Briefe*, ed. Por Paolo D'Iorio, Paris: Nietzsche Source, 2009-. <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>.
- Nietzsche, Friedrich.** (1967 ss) *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (KGW) ed. De G. Colli y M. Montinari, (Kritische Gesamtausgabe Werke) Berlín, Walter de Gruyter
- Nietzsche, Friedrich.** (1996) "Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral": *F. Nietzsche-HansVahinger, Sobre verdad y mentira*, Trad. Luis Ml. Valdés. Madrid. Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich.** (1998) *El Nacimiento de la Tragedia..* Trad. Madrid. Ed. Alianza.
- Nietzsche, Friedrich.** (2011) *Volumen I : Escritos de Juventud* Dir. Diego Sánchez Meca. Intr. Trd. y notas: Diego Sánchez Meca, Joan B. Llinares, Luis Enrique de Santiago Guervós Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich.** (2007) *Fragmentos Póstumos I (1869-1882)*. Ed. D. Sánchez Meca, intr.. tr. y notas L. E. De Santiago Guervós. Madrid. Tecnos.
- Crawford, Claudia.** (1998) *The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*, Berlín, Walter de Gruyter.
- De Santiago Guervós** (2004) *Arte y Poder. Aproximación a la estética de F. Nietzsche*, Madrid, Trotta.
- (2000) *Escritos de Retórica*. Madrid. Trotta
- Müller, Daniel.** (1995) *Wider die «Vernunft in der Sprache». Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben Nietzsches*, Tübingen, Gunter Narr.
- Sánchez Sergio.** (1993) *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba Arg. Umbrales.



Intuiciones morales e intuiciones lingüísticas en la crítica de R.M. Hare al intuicionismo

Fernanda Flores
f.flores016@gmail.com
Universidad Nacional del Litoral

Resumen

La propuesta ética del filósofo analítico Richard M. Hare consiste en una teoría prescriptivista y universalista, desarrollada mediante el análisis lógico de los enunciados y las palabras morales. Los principios lógicos universales deben asegurar la invariabilidad de las prescripciones, de manera que los enunciados puedan ser utilizados en una discusión racional, sin desembocar en el relativismo. Conforme a sus objetivos, Hare realiza una serie de críticas a determinadas teorías éticas. En el presente trabajo nos centraremos en su obra *Moral Thinking* (1981) con el propósito de analizar las críticas que realiza al intuicionismo.

Palabras clave: prescriptivismo / intuicionismo / principios



Introducción

En este trabajo nos ocuparemos de algunas nociones vinculadas a la lectura que hace Richard Hare del intuicionismo, en particular de la teoría de William David Ross. El propósito general de la investigación donde se enmarca este trabajo, es contribuir al análisis del prescriptivismo universal, una de las principales corrientes de la ética contemporánea de tradición analítica. Desde su posición universalista, Hare se opone terminantemente al relativismo al que se según él, arriba la teoría de las intuiciones *prima facie* de W.D. Ross. Atendiendo a esto, en esta ocasión nos centraremos en la diferenciación que realiza Hare entre “intuiciones morales sustanciales” e “intuiciones lingüísticas”. En el uso que hace este autor, la intuición se vincula a la capacidad de expresar proposiciones morales básicas, pero no se la trata como una facultad especial. Este filósofo sostiene que las llamadas intuiciones morales sustanciales comparten algunas características con los principios *prima facie* de Ross, y ocupan un lugar importante en nuestro pensamiento moral pero, en sus palabras, no constituyen su base; en cambio otorga un papel relevante a las intuiciones lingüísticas, noción que toma de la lógica y de los estudios lingüísticos. Nos proponemos ver, entonces, qué características atribuye Hare a los mencionados tipos de intuición, qué papel cumplen en el pensamiento y sus niveles, y cómo se relacionan entre sí. De esta manera, creemos que podemos dar cuenta en algunos aspectos importantes de la valoración que hace el filósofo analítico del intuicionismo.

Intuiciones morales e intuiciones lingüísticas

En primer lugar, nos referiremos a la distinción entre intuiciones morales e intuiciones lingüísticas. En MT la separación de estos tipos de intuición es muy importante y se sostiene a lo largo de la obra. La diferencia más notable se basa en que las intuiciones morales establecen enunciados o preceptos morales sustanciales; y las intuiciones lingüísticas, a las que apelan lingüistas empíricos y la lógica filosófica, no lo hacen¹. La discusión aquí no yace en la cuestión de la existencia de una facultad especial de las intuiciones o de qué tipo de disposición se trata, la crítica apunta a la afirmación de que a partir de las intuiciones morales sustanciales (o, simplemente “intuiciones morales”), se afirman asuntos *de hecho*, es decir, con contenido fáctico.

¹ Hare, Richard M.: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p.11.



Por ejemplo “debo cumplir mis promesas” (uno de los principios que señala Ross²) constituye una proposición que no sólo indica una prescripción sino también un contenido que excede el aspecto formal, a saber, el cumplimiento de las promesas. Esto es lo que Hare llama un juicio con contenido *sustancial*.

Respecto a las intuiciones lingüísticas, éstas están íntimamente relacionadas al aspecto formal del razonamiento moral, esto es, a las propiedades lógicas de las palabras o razonamientos del tipo “si debo hacer *A* y hacer a *A* excluye hacer *B*, no debo hacer *B*”³. Además de los ejemplos, que Hare dice que dependen de intuiciones lingüísticas, no nos provee de una definición más precisa acerca de este tipo de intuiciones. No obstante, para acercarnos más a la noción podemos tener en cuenta que en *Ordenando la Ética* relaciona su idea con la teoría de los universales del lenguaje de Chomsky, de acuerdo a la cual se podría sostener que existe una estructura común del lenguaje moral que todos estamos genéticamente predispuestos a aprender⁴. Hare sostiene que esa idea es compatible con su teoría, pero deja la cuestión del innatismo a los estudios empíricos. Sí afirma, en cambio, la posibilidad de una estructura común del lenguaje moral (sea innata o no) aun cuando cambien los contenidos de acuerdo a las distintas culturas.

De acuerdo a esto, en MT, a modo de advertencia, el filósofo analítico sostiene que no hay que dar un “paso fatal” en ética que consiste en pasar a hablar de intuiciones lingüísticas en la base de la lógica, a intuiciones sustanciales en la base del pensamiento moral⁵. Por ejemplo, no sería válido que al determinar las propiedades lógicas de “debo” o “no debo” de acuerdo a su uso, pasemos sin más a establecer una premisa como “no debo mentir”, ya que en lo que concierne al mentir la cuestión es sustancial. El punto importante es que las intuiciones lingüísticas *nunca* pueden dar lugar a afirmaciones o preceptos morales sustanciales por sí solas. Hare afirma “Son en este sentido muy diferentes de las intuiciones morales, aunque éstas ciertamente existen y ocupan un lugar en nuestro pensamiento moral.”⁶.

El problema de aceptar las intuiciones sustanciales como base, es el relativismo. Pero ¿qué significa considerar las intuiciones *base* del pensamiento moral? Para comprender esta idea, nos dirigimos a otros escritos de Hare (1995, 1997) donde hallamos una explicación en términos de “condiciones de verdad”. Las condiciones de

² Ross, William D.: *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 1930, p.21.

³ Hare, Richard M.: *Moral Thinking*, p.27.

⁴ Hare, Richard M.: *Ordenando la Ética. Una clasificación de las teorías éticas*, trad. Joan Vergés Gifras, Barcelona, Ed. Ariel, 1997.

⁵ Hare, Richard M.: *Moral Thinking*, p.11

⁶ Ídem.



verdad, es decir, las condiciones bajo las cuales sería correcto decir que un enunciado es verdadero, determinan el significado de los enunciados morales. Si afirmamos que las intuiciones morales son base del pensamiento moral podemos sostener, siguiendo a Hare, que la disposición o sentimiento determina el significado de los enunciados morales. Y eso es lo que Hare no admite en su teoría. Para ilustrar esto supongamos que en una sociedad rige la convicción de que las mujeres deben obedecer a sus maridos. Desde el punto de vista intuicionista, que Hare clasifica como una forma de descriptivismo⁷, tendríamos que aceptar que la legitimidad del enunciado reside en el hecho de que cada uno tenga el sentimiento de aprobación, lo que observa que podría derivar en relativismo, pues considera que para la gente criada con otros valores (incluso en la misma sociedad) podría no ser considerado correcto. Para este autor tanto él como los intuicionistas buscan evitar este tipo de consecuencias relativistas pero el intuicionismo falla.

El intuicionismo concede a las intuiciones morales un lugar básico determinante de nuestra conducta moral, pero para el autor de *Moral Thinking* considerarlas de esa manera conduce al relativismo. Entonces, si “ciertamente existen” ¿cuál es su importancia? ¿qué lugar ocupan? Intentaremos dilucidar estas preguntas en el siguiente apartado, donde veremos su análisis de los niveles.

Niveles del pensamiento moral y resolución de los conflictos

Habiendo visto cómo se establece una diferencia tajante entre los contenidos sustanciales y las estructuras lógicas, haremos referencia a la distinción de niveles del pensamiento. Esta es una de las tesis más importantes de Hare. Nuestro autor afirma que la distinción de niveles ya se encontraba en Platón y Aristóteles y que recuperarla es fundamental para la teoría del pensamiento moral. Los niveles son llamados *intuitivo* y *crítico*, y a ellos se agrega un tercer nivel metaético que es en el que se opera cuando se discuten los significados de las palabras morales y la lógica del razonamiento moral. Los niveles intuitivo y crítico, a diferencia del tercero, están en contacto con cuestiones morales sustanciales. Partiendo del análisis de los conflictos morales, Hare intenta explicar el funcionamiento de ambos y su relación. Sostiene que a lo largo de los análisis de ética se han presentado ciertos dilemas o conflictos de deberes que han permanecido irresolubles. Esto lo atribuye al hecho de que los filósofos han

⁷ Hare, Richard M.: *Ordenando la Ética*.



permanecido en el nivel intuitivo. Dicho nivel se rige por intuiciones morales expresadas en principios *prima facie*. Éstas (aquí Hare sigue a W.D. Ross) expresan deberes *prima facie*, prescripciones universales asociadas a disposiciones y sentimientos profundos. Ross sostuvo que no todos los deberes expresados en principios *prima facie* eran igual de importantes⁸, sin embargo Hare señala que a menudo surgen dos intuiciones distintas al mismo nivel y no es posible realizar ambas. Para Hare aunque en este nivel intuitivo los conflictos son irresolubles, en el otro nivel que postula es un requisito su resolución. Por lo tanto, los principios del nivel intuitivo son insuficientes.

Aún así sostiene que hay razones prácticas y psicológicas para tener principios relativamente simples para comportarnos moralmente⁹ y es aconsejable que se cultiven “las mismas intuiciones a las que apelan los intuicionistas, unidas a una fuerte inclinación a seguirlas, y con otros sentimientos (...) que las refuercen.”¹⁰. Citando una de sus analogías fuera del ámbito de la moral, si aprendemos a manejar un auto es mejor que las indicaciones sean simples para poder recordarlas fácilmente, y una vez que las hemos incorporado no necesitamos traerlas a nuestra mente constantemente, simplemente realizamos las acciones aprendidas cuando es necesario. Algo similar sucedería en nuestra vida ética cuando incorporamos determinadas normas simples que funcionan como intuiciones. Para que esto sea posible, dice Hare acordando con los intuicionistas, es necesario que los principios sean simples y generales, para que puedan ser útiles en distintas situaciones. Sin embargo a pesar de su utilidad, ese carácter simple y general de los principios también presenta otro aspecto como fuente de algunos problemas. En la práctica, un principio de este tipo puede resultar muy vago o amplio para su aplicación inmediata, como sucede en los conflictos de deberes. Allí radica la insuficiencia de los principios del nivel intuitivo. En MT, Hare expresa:

“Se sigue de aquí que, aunque los principios relativamente simples que son utilizados en el nivel intuitivo son necesarios para el pensamiento moral humano, ellos no son suficientes. Ya que cualquier situación nueva será distinta en *algunos* aspectos, la cuestión que surge inmediatamente es si las diferencias son relevantes para su valoración, moral u otra. Si son relevantes, los principios que hemos aprendido al lidiar con situaciones pasadas pueden no ser apropiados para la nueva

⁸ Ross, William D.: *The Right and the Good*, p.21.

⁹ Hare, Richard M.: *Moral Thinking*, p.37.

¹⁰ Hare, Richard M.: “El prescriptivismo universal” en Singer, Peter (comp.) *Compendio de Ética*, trad. Jorge Vigil Rubio, Madrid. Alianza, Editorial, 1995, p.618.



situación. Así surge la cuestión de fondo de cómo tenemos que decidir si son apropiados.”¹¹

Si permanecemos en el ámbito de las intuiciones *prima facie*, no podemos decidirnos por un sólo principio cuando éstos entran en conflicto. Sostiene Hare “Usar la intuición misma para responder tales cuestiones es un procedimiento viciosamente circular; si las disposiciones (...) están en tela de juicio, no podemos apelar a ellas para resolver la cuestión.”¹². Por lo tanto para el autor es necesario apelar a un nivel superior, para poder elegir el curso de acción adecuado. El pensamiento crítico no sólo tiene como tarea resolver los conflictos entre intuiciones *prima facie*, sino también seleccionar los mejores principios, son sus dos funciones fundamentales.

Retomaremos ahora la noción de intuiciones lingüísticas. Es necesario precisar que en el nivel crítico no se puede apelar a ninguna intuición sustancial. Introducir principios sustanciales en el nivel crítico sería afectar el pensamiento con el mismo problema del nivel intuitivo. El nivel crítico

...procede de acuerdo a cánones establecidos por la lógica filosófica, por lo tanto, está basado sólo en intuiciones lingüísticas. (...) El pensamiento crítico consiste en hacer elecciones bajo la restricción impuesta por las propiedades lógicas de los conceptos y por elementos no morales, nada más.¹³

Es lo que Hare llama una decisión de principio¹⁴. Para este filósofo, a través del pensamiento crítico podemos llegar todos a las mismas conclusiones, logrando evitar el relativismo, pero sostiene que los seres humanos actuamos a través de los dos niveles, siendo imposible que puedan actuar sólo bajo las prescripciones del nivel crítico. No obstante se debe aspirar a que el pensamiento crítico seleccione los mejores principios *prima facie*. Las intuiciones seleccionadas deben considerarse prescripciones universales, lo que implica que los dos tipos de principios (de niveles distintos) dan lugar a prescripciones universales. Pero debemos mencionar que además de la diferencia sustancial-formal, otra diferencia yace en la dimensión de la generalidad o especificidad: los principios *prima facie* son simples y generales, pero un principio moral crítico puede tener una especificidad ilimitada¹⁵.

¹¹ Hare, Richard M.: *Moral Thinking*, p.39.

¹² Ídem, p.11.

¹³ Ídem, p.41.

¹⁴ Hare, Richard M.: *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1957, cap.4.

¹⁵ Hare, Richard M.: *Moral Thinking*, p.51.



Intuiciones innatas vs. intuiciones aprendidas

Hemos revisado la importancia de las intuiciones sustanciales en el pensamiento moral, como también la insuficiencia que tienen por sí solas, pero además cabe destacar otra diferencia entre el modo de Hare de concebir el nivel de las intuiciones y la teoría intuicionista de Ross. A diferencia de lo que sostiene este filósofo respecto al surgimiento de los principios *prima facie* en cada uno de nosotros (esto es, que se “despiertan” en ocasiones determinadas donde entran en juego disposiciones innatas), para Hare todos nuestros principios intuitivos son aprendidos, principalmente en nuestra educación más temprana y luego a lo largo de nuestras vidas. Apunta:

“Las intuiciones que dan lugar al conflicto son producto de nuestra educación y de la experiencia de toma de decisiones en el pasado. Éstas no están en sí mismas justificadas; siempre podemos preguntarnos si nuestra educación fue la mejor que podríamos haber tenido, o si las decisiones pasadas fueron las correctas, o, incluso, si los principios formados deberían ser aplicados a una nueva situación, o, si no pueden ser todos aplicados, *cuáles* deberían ser aplicados.”¹⁶.

Luego, como ya hemos visto, es tarea del pensamiento crítico elegir los principios intuitivos adecuados.

Es mediante un aprendizaje y/o experiencia comunes, que las costumbres morales de una cultura determinada se vuelven, hasta cierto punto, homogéneas, no por un carácter innato. Para Hare esto se evidencia en las cuestiones complejas en las que no todos estamos de acuerdo, por ejemplo, el aborto o comer carne. Pero un intuicionista no se contentaría con esta tesis ya que desea afirmar que lo común entre las personas de diferentes culturas no sólo es la forma de la moralidad sino también su contenido.

Conclusión

En síntesis, hemos visto que Hare distingue claramente las intuiciones lingüísticas, formales, de las intuiciones morales sustanciales, fácticas; y afirma que éstas existen y que son necesarias para la vida moral. De este modo, respecto a las intuiciones morales, coincide con la teoría de Ross. Sin embargo para Hare sólo se trata de una parte del pensamiento moral, de un nivel que necesita de una instancia superior. Pues las

¹⁶ Ídem, p.40.



intuiciones prima facie, por sí solas, conducen a callejones sin salida. Además el nivel superior, que se rige por las reglas de la lógica, debe seleccionar los principios más apropiados que, por su pretensión antirrelativista, deben ser los mismos para todos. También resaltamos que, contrario a lo que plantea el intuicionismo, para Hare las intuiciones se adquieren por aprendizaje y hace hincapié en la educación de las personas. Por todo esto creemos que no se limita a destacar lo que considera los defectos de la teoría intuicionista sino que encuentra allí un importante respaldo para sus propias ideas.

Bibliografía

Fuente

- Hare, Richard M.:** “El prescriptivismo universal” en Singer, Peter (comp.) *Compendio de Ética*, trad. Jorge Vigil Rubio, Madrid. Alianza, Editorial, 1995.
——— *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
——— *Ordenando la Ética. Una clasificación de las teorías éticas*, trad. Joan Vergés Gifras, Barcelona, Ed. Ariel, 1997.
——— *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Ross, William D.:** *Fundamentos de Ética*, trad. Dionisia Rivero y Andrés Pirk, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
——— *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 1930.

Consulta

- Hudson, William D.:** *La filosofía moral contemporánea*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- Miller, Alexander:** *Contemporary Metaethics: An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2013.



Derrida y Artaud: entre lengua y habla

Virginia Fosero

vfosero@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Entiendo que los viejos y quizá gastados conceptos de lengua y habla de Saussure nos pueden ayudar a comprender nuestro momento actual, concretamente en lo concerniente a la enseñanza de la filosofía. Estas cuestiones me han sido sugeridas especialmente con la lectura de dos conferencias en las que Jacques Derrida aborda a Antonin Artaud: “La palabra soplada” y “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”. Pero al ser aplicados, aquellos conceptos aparecerán problemáticos.

Palabras clave: Lengua / habla / Derrida / Artaud



Con los viejos y gastados conceptos de lengua y habla de Saussure podríamos comprender situaciones relativas a la enseñanza de la filosofía. Esta cuestión me ha sido sugerida básicamente por mi experiencia, y por dos textos en los que Jacques Derrida se dirige a la obra de Antonin Artaud: “La palabra soplada”, artículo aparecido en la revista *Tel Quel*, 20, en 1965, y “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, conferencia presentada en el coloquio Antonin Artaud, en 1966, en Parma. Ellos fueron editados en *La escritura y la diferencia*. No me abocaré a todos los complejos problemas que Derrida aborda en ellos, sino a algunos incidentalmente, ni será mi tema su escritura agujereada en los desarrollos de estos dos textos.

Derrida refiere a Saussure. Y en Saussure lo lingüístico mantiene dualidades: es social e individual, sistémico e histórico, etc. Pero él quiere mantener la unidad de la lengua y las dualidades del fenómeno lingüístico, sus dos caras, sin reducciones. Por ello entiende que la lengua es “*norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje*” (Saussure, 1994: 37, subrayado en el original).

Saussure considera a la lengua social y convencional; una totalidad, un sistema de signos homogéneo, un principio de clasificación, que permite el ejercicio del lenguaje en los individuos (Saussure, 1994: 37). Por el contrario, el habla es un acto individual del hablante, quien utiliza el código de la lengua.

“Entre todos los individuos así ligados por el lenguaje, se establecerá una especie de promedio: todos reproducirán –no exactamente, sin duda, pero sí aproximadamente- los mismos signos unidos a los mismos conceptos.” (Saussure, 1994:41).

Pero si bien para este lingüista es imposible concebir lengua sin habla (Saussure, 1994:36), este último texto me parece que abre a la cuestión. Si el habla reproduce la lengua; ¿se mantendría la dualidad entre lengua y habla? El signo es repetición. Pero al hablar, ¿sólo repetimos, reproducimos, nos mimetizamos en un sistema previo?, ¿no se reduce así el habla a la lengua? ¿Habría entonces singularidad, originalidad, creación, locura?

Vayamos a las redes sociales, por ej., Facebook. Sólo cliqueo en “Me gusta” o en un emoticón, y, a lo sumo, tengo un lugarcito -cada vez más censurado- para un comentario, generalmente breve, en el que se reiteran siempre algunas cortas frases-. Pero, ¿quién habla en mí, por mí entonces, en mi lugar? Ahora diré que dijo Derrida que dijo Artaud, o Saussure...



Parte de la enseñanza de la filosofía consiste en adiestrar a los estudiantes para que detecten conceptos, definiciones, textos y autores. ¿Quién dijo qué en tal texto? ¡Soplame la respuesta, por favor! ¿Quién habla en el estudiante, por él, en su lugar?

Para Artaud, se nos ha robado la palabra; la palabra es soplada. Este decir -que concibo sería una perfecta síntesis de la obra de Artaud- resuena, resopla, retumba, trueno en mí.

¿Qué significa la palabra soplada? Nosotros como docentes, recepcionistas, comentaristas, intérpretes, sustraemos la palabra del otro, y la ubicamos en un orden, ya sea esencial, estructural, etc. (Derrida, 1989 (a):240-241). Somos violentos, sin pretenderlo. ¿Quién habla en esa violencia del docente?

¿Qué significa entonces la palabra soplada? Para entenderlo, pensemos que Artaud quiere destruir la metafísica dualista que desgarró cuerpo-alma, texto-cuerpo, palabra-comentario, palabra-existencia. Él pretende una unidad previa a los desgarramientos, las grietas, como “aventura del pensamiento”; el grito, el gesto. A la metafísica de la representación él opone la vida como expresión, teatro, acontecimiento.

Es muy bueno el análisis de las acepciones que hace Derrida del término “soplar”, coincidentes con los usos que le da Artaud -incluso en la acepción de lo furtivo, en desuso en lengua francesa-. La palabra soplada es sustraída, furtiva, robada, hurtada, callada, antes de que yo la haya encontrado (Derrida 1989 (a): 242), es el aliento ajeno de la inspiración poética. Otro habla en mí, por mí.

También sopla el apuntador en el teatro. ¿Quién es ese apuntador que hurta? Puede ser el docente. O en general, el comunicador.

¿Quién es ese ladrón furtivo? Para Artaud la vida imita al arte. Pero en el teatro clásico se valora el texto por sobre la escena representada y no expresada, y el apuntador invisible sopla las palabras de un texto escrito por un Dios, autor no divino, a quien el director del teatro interpreta, adecuándose a las palabras y adecuando a ella a los artistas. A ellos en la escena se les roba la vida, el cuerpo, la existencia. Otro habla en mí, por mí, en mi nombre; la urgencia de la palabra se confunde con la ausencia de la palabra, con el “impoder” (Artaud, 1983:87), “con el ‘no tener nada que decir’ en su propio nombre” (Derrida 1989 (a): 242-243) antes aún de haber encontrado alguna palabra. Las palabras son reproducidas, repetidas, no me pertenecen. ¡Es terrible! Y más aún en cuanto que la metafísica tradicional es la que también nos sustrae la vida, el cuerpo y la existencia. En *Fedro*, la escritura del alma es una metáfora salvífica de Platón para recuperar la escritura,



aunque él critica la escritura como cuerpo (Derrida 1967 (a): 254). Pero Artaud critica la escritura como anulación o negación del cuerpo. (Derrida 1989 (b): 339). También Artaud critica a la Biblia como primera escritura.

Es un hecho silenciado que la nota evaluativa del estudiante está en relación directa con la repetición de lo que quiere el docente: la nota será más alta cuanto más y mejor el estudiante repite. Así, el “serás como mi boca” (Jeremías: 15:19) es el criterio del docente que juzga y sojuzga, es un apuntador, es casi Dios que lacera, despedaza, desmembra, quiebra, destroza los cuerpos y las almas, las palabras y las existencias.

Lo robado -mi bien, mi verdad-, cae lejos de mi cuerpo: la obra es el excremento (Derrida 1965 (a): 250). Dios fractura mi cuerpo al robar, me priva de mí, “tengo que morir a mi muerte para renacer ‘inmortal’” (Derrida, 1989 (a): 249).

“La estructura del robo (se) aloja ya (en) *la relación del habla con la lengua*. El habla es robada; robada a la lengua, robada, pues, al mismo tiempo, a ella misma, es decir, al ladrón que ha perdido ya desde siempre su propiedad y su iniciativa. Como no se puede prevenir su atención, el acto de la lectura agujerea el acto de habla o de escritura. A través de ese agujero me escapo de mí mismo...” (Derrida 1989 (a): 245, el subrayado me pertenece.)

Ahora, si la palabra soplada tiene esas significaciones, entonces, ¿no hay habla?, porque las palabras no me pertenecen, no habría singularidad, unicidad; sólo habría lengua, o bien, sólo un hablante: Dios, la Biblia, el docente, el apuntador. Entonces, no habría dualidad, las dos caras en que pensaba Saussure.

Si así fuera, y podríamos pensar: ¿así es?, no sólo tambalearía Saussure, y también Derrida con la desconstrucción; sino fatalmente nosotros.

Se tambalearía Saussure, al derrumbarse tanto sus dualidades como la unidad con que él concibe la lengua. ¿Y también Derrida en cuanto que, al no haber diferencia ni repetición, no habría desconstrucción?

Es sugestivo el siguiente texto en que Derrida confiere a Hölderlin y a Artaud un carácter único, singular, opuesto a lo universal, estructural, crítico:

“Por otra parte, si parecemos inquietos por el tratamiento reservado a lo único, no es por pensar, créansenos, que sea necesario, por precaución moral o estética, proteger la existencia subjetiva, la originalidad de la obra o la singularidad de lo bello contra las violencias del concepto. Ni, inversamente, cuando parecemos lamentar el silencio o el



fracaso ante lo único, es que creamos en la necesidad de reducir lo único, de analizarlo, de descomponerlo, rompiéndolo aún más. Mejor dicho: creemos que ningún comentario puede escapar a esos defectos, a no ser destruyéndose a sí mismo como comentario al exhumar la unidad en la que se enraízan las diferencias (de la locura y de la obra, de la psique y del texto, del ejemplo y de la esencia, etc.) que sostienen implícitamente la crítica y la clínica.” (Derrida 1989 (a): 239, 240).

Parece un texto extraño. ¿Por qué parece inquietarse Derrida?

Quizá fuera preciso contextualizar el artículo, cuyo nudo que menciona Derrida: el comentario, que refiere a la problemática de los 60', incluso en Argentina, entre crítica y clínica, creación, genialidad y locura, singularidad y universalidad, experiencia y metafísica, etc. También importa considerar a qué refiere Artaud cuando habla de su yo, de su propio nombre: si a un sujeto en el sentido moderno, por ej., o no. Para Derrida, Artaud queda en la red de la metafísica moderna de la presencia.

Derrida coloca lo único, lo original, lo singular, la locura, como el polo en una oposición que no puede –¿acaso quiere?– proteger. Ese polo requiere su alteridad: la crítica, la metafísica, lo universal; pero que a la vez, le es negada. Si tal cosa ocurre, no habría desconstrucción; no hay desconstrucción de una sola nota, de un grito, de lo que no es aún palabra. La desconstrucción requiere una unidad y una alteridad, tal como lo expresa Derrida al final de la cita, y como antes lo vimos en Saussure. Así, por ej., para Derrida, el signo implica repetición, pero también diferencia. Pero, ¿qué pasa si no existiera tal unidad y diferencias? Si la diferencia se borrara, como sostiene Artaud; entonces con tal borrón habría una acción que desdibujaría la desconstrucción teórica, y también la crítica. Lengua y habla son requisitos para una desconstrucción. Si sólo hay lengua, o sólo hay habla, para Saussure, no hay ni lengua ni habla; en tal caso, no habría desconstrucción.

De ahí el carácter sugestivo del texto; Artaud piensa en un límite a la desconstrucción y también a nuestra realidad. Pero ¿qué noción de sujeto él presupone?

Cuando digo “yo digo”, “me gusta” o clickeo un emoticón, o cuando escucho al estudiante para evaluarlo, o también cuando escucho programas que tienden a repetir continuamente consignas dadas para formar opinión ¿quién habla? ¿a qué refiere el yo, o a quién? ¿A un sujeto moderno? ¿O a un sujeto disociado –Deleuze dice de Kant: “Yo es otro”; o por caso barrado, lacaniano –aunque no fueran referencias para Artaud? ¿Qué presupone el yo, el sujeto? No acepto el sujeto moderno, pero aun así este problema me



asalta personalmente, y es difícil responder a él. Podría preguntarme si no es posible ser crítica frente a la palabra que me es hurtada, que no puedo decir en mi nombre. Opondría yo así ser crítico o acrítico. Derrida considera precisamente que la oposición entre crítica y clínica no deja de hacer comentarios que no entienden cómo comprender la teoría y la vida, porque la crítica se enlaza con la representación de la filosofía moderna. Pero entonces, ¿soy –si puede decirse soy- sólo el efecto de un flujo de decires? ¿Adónde buscar la unidad que menciona Derrida?

“La palabra soplada” y “El teatro de la crueldad” conciben a Artaud afirmando sólo la lengua, o bien un solo hablante: Dios, el docente, el apuntador, el comunicador. La palabra soplada hace hincapié en las acepciones de “soplar”, como sustraer, hurtar, robar, apuntar, etc. separadas de la vida, del cuerpo, de nuestro ser, con la problemática que ello implica.

“El teatro de la crueldad”, opone la distinción entre representación y expresión, afirma la clausura de la representación por la expresión; la representación con la que se relaciona el sustraer, y la expresión de la vida cruel como aventura del pensamiento.

El soplar se enlaza con el límite, la presencia, la locura y la metafísica dualista. La representación con la repetición teatral como espectáculo, opuesta al acontecimiento, a la irrupción y a la vida.

En “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” Derrida relaciona el teatro de la crueldad con la vida y lo opone a la falta de imaginación: la mimesis, forma ingenua de representación que tiene un lugar privilegiado en el teatro y en la vida occidental, que mantiene el dominio de la cultura muerta, mera reproducción, reiteración, repetición que impera sin que seamos conscientes de ella.

Vivimos en un mundo sin habla y sin vitalidad, en un mundo replicado según la voz de Otro invisible que manda; y como comentaristas dejamos sin voz a quienes se aventuran a pensar. Este mundo se cree comunicativo por las tecnologías, por los cambios constantes en los regímenes de enseñanzas, lo cree porque es esclavo de ese Otro.

Artaud pretende volar en pedazos, destruir el teatro clásico y la metafísica dualista de un Dios autor que dicta –dictador-, por el teatro de la crueldad (Derrida 1989 (a): 242) pretende un teatro sin obra, “una metafísica de la carne” (Derrida 1989 (a):246), del cuerpo, de la vida, de la existencia, y no del robo y la mera reproducción; una palabra que me fuera devuelta, anterior a todo texto (Derrida 1989 (a): 245). Por ello es necesario un nuevo lenguaje del grito, del cuerpo sin órganos, y una nueva palabra expresiva, gestual, jeroglífica, onomatopéyica que no privilegie el texto sino rigurosamente a la escena teatral.



Lo importante para Artaud es la escena, el espectáculo, y no el texto –lengua-; ni, por consiguiente, las interpretaciones, las representaciones –obras de esclavos y no de creadores- ni tampoco el público como espectador. Es claro que la palabra no desaparece, pero es un elemento más entre otros, y no el privilegiado.

La escena teatral que propone Artaud es “Una vez”, sin repetición. Pero “la escritura es el espacio mismo y la posibilidad de la repetición en general” (Derrida 1989 (b): 340), y el teatro el ámbito de la repetición, la cual conlleva para Artaud una afirmación y una tragedia, la repetición originaria de lo que no se repite (Derrida 1989 (b):343).

Artaud propone ir al borde del lenguaje, a la unidad previa a las diferencias entre significado y significante, cuerpo y alma, Dios y hombre, autor y actor, etc. Entonces “...cuando la repetición es *casi* imposible, y con ella la lengua en general...” (Derrida 1989 (b): 328) se da la víspera del origen de las lenguas, del habla que precede a las palabras (Derrida 1989 (b): 329). Ese origen sin origen vuelve permeable la diferencia entre lengua y habla.

En síntesis, puedo entender que ser crítico y acrítico, singular y universal si sé del robo de la palabra, y entonces de la unidad que tendría que recobrar, “unidad en las que se enraízan las diferencias” (Derrida 1989:239) y que para Artaud son anteriores a la diferencia.

Bibliografía

Artaud, Antonin (1983): “Fragmentos de un diario de infierno” en *Carta a los poderes.*

El ombligo de los limbos. El pesa-nervios. Trad. Cristina Depau, Ediciones La Gárgola, Bs. As.

Artaud, Antonin (2014): *El teatro y su doble*, trad. Silvio Mattoni, El cuenco de plata, Bs. As.

Derrida, Jacques (1989 (a)): “La palabra soplada” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalber, Ed. Anthropos, Barcelona.

——— (1989 (b)): “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” en *La escritura y la diferencia*, edición citada.

Saussure, Ferdinand de (1994): *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Editorial Losada S.A., Bs. As.



Problemas de la “empatía” husserliana

María Fernanda Frangella

ferfrangella@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

La experiencia del Otro conlleva una particularidad problemática que no posee ningún otro fenómeno de la propia conciencia: ¿cómo construyo a un Otro que es un Yo para sí mismo, desde lo que jamás me puede ser dado a mi conciencia, a saber, esa interioridad de vivencias ajena, extraña? Husserl buscará una fundamentación fenomenológica a través del concepto de empatía. En este trabajo se considerarán las críticas formuladas por Alfred Schütz a la pretensión husserliana y se evaluará una posición superadora que permita una mejor comprensión de la relación Yo- Otro y la posibilidad de un Nosotros, si la hubiera.

Palabras clave: empatía / Husserl / fenomenología



La pregunta por el Otro en la fenomenología: actitud natural y actitud trascendental

Una "filosofía sin supuestos" tiene que poder explicar cómo es posible el conocimiento objetivo (aquél que trasciende mi experiencia inmediata y la de cualquier otro sujeto). A la vez debe poder hacerlo remitiéndose a lo dado en carácter evidente: las experiencias constituidas en la inmanencia. Partiendo de estas exigencias y sin perder de vista la experiencia del mundo de la vida y su correspondiente actitud natural, Husserl emprende el análisis de aquellos actos que no se dirigen a objetos físicos, sino a otra conciencia: éstos son los actos de empatía (*Einfühlung*).

En nuestra experiencia cotidiana, se nos presenta una multiplicidad de objetos en un tiempo y un espacio. Entre ellos también se nos (a)presentan hombres, seres vivos comprendidos como unidades en una doble dimensión (física y psíquica), portadores de un cuerpo humano y de una vida anímica interior. Junto con esta experiencia están supuestas además las relaciones mutuas, la comunicación y los enlaces sociales de todo tipo. A su vez, en ella se funda el sentido del mundo como "mundo para todos", lugar de experiencia común. Éste es el sentido que subyace a todo conocimiento científico.

Ahora bien: ¿qué tipo de conocimiento subyace a la creencia en otros sujetos? ¿En dónde reside su evidencia? Si nos atenemos a los fenómenos, encontramos primeramente percepciones: sensaciones táctiles o visuales de un cuerpo similar al mío (por sus gestos, movimientos, fisionomía). Este ser bidimensional me muestra sólo su ser empírico. Yo veo al otro y lo juzgo como otro, pero al hacerlo presupongo fenómenos que no tengo y que no puedo tener y que son los que constituyen la vida de conciencia ajena. Si se ha admitido desde la fenomenología que la apercepción implica la posibilidad de ser plenificada (es decir, de poder pasar de lo co-percibido a lo propiamente percibido), eso mismo en la experiencia del otro está excluido de principio: pues un fenómeno sólo puede pertenecer a una conexión yoica. El otro supone un lado encubierto al que yo nunca puedo acceder originalmente. Esto no sucede en el caso del conocimiento de objetos, por ejemplo, cuyos lados no percibidos pueden eventualmente convertirse en percepciones. Los actos de empatía me dan el objeto pero no en persona, como la percepción. Husserl denomina a esto dado "presentificación". Veamos cómo se tematizan las dificultades planteadas.



Fundamentación trascendental de la empatía: la segunda *epojé* y la esfera de primordialidad. Primera crítica de Schutz

El término "empatía" es un compuesto de *én* (en, dentro de) y una forma derivada de *pathos* (afección). La expresión alemana *Einfühlung* repite el compuesto griego: *Ein* es un prefijo que significa "en, dentro" y un movimiento de penetración, inmersión, o introducción desde afuera hacia adentro. También puede aludir a "uno", unidad, unificación, o fusión de dos en uno. Y *fühlung* proviene de *fühlen*, "sentir". La experiencia empatizante involucra así dos momentos: un movimiento desde el sujeto hacia lo otro (el otro sujeto extraño, el ser humano ajeno; o un objeto, viviente o no viviente), de acuerdo con una estructura bipolar, dual; y además el proceso de cancelación de esa alteridad, dualismo, o polaridad: el "hacerse uno" de dos, gracias a ese movimiento de identificación. En Husserl el término connota un significado similar: "en lugar de empatía podemos también decir 'pensar-se-dentro' (*sich hinein denken*), 'fantasearse-dentro' (*sich hinein phantasieren*)" (IRIBARNE, 1988: 9).

En la *Quinta Meditación Cartesiana* Husserl se pregunta por la posibilidad de constituir la experiencia de otro sin acudir precisamente a sentidos que estén co-determinados por una subjetividad extraña. La cuestión es saber si puedo fundar desde mí mismo la alteridad sin partir de ésta como ya dada. Para ello Husserl efectúa una segunda *epojé* dentro de la reducción trascendental: primero hago abstracción de lo que a los hombres y a los animales les da su sentido específico en el modo del yo, es decir, de toda referencia a una vida anímica interior. Luego dejo fuera de juego los significados culturales que por su sentido remiten a otros sujetos. Finalmente, queda reducido el sentido del mundo como "mundo para todos" del que "cualquiera puede tener experiencia" a "mundo para mí", limitado a mis propias presentaciones y a las apresentaciones que yo podría eventualmente efectivizar. Queda así delimitado para el yo el ámbito de sus propias pertenencias (en la que todo lo ajeno, en la medida en que es subjetividad ajena, está negado). A éste ámbito lo llama Husserl "esfera de la primordialidad". El sentido literal de la expresión *alter-ego* afirma a Husserl en su convencimiento de que el otro debe ser comprendido a partir de mi experiencia originaria (HUSSERL, 1986: 173) puesto que por su sentido remite a mí mismo. La relación entre mi Yo (cierto e indudable) y el Tú (intencionado y supuesto) se quiebra aún más luego de esta segunda *epojé*: su legitimidad dependerá ahora de la capacidad que tenga el Yo de constituir la experiencia del otro... sin el otro como correlato.

La primera crítica de Alfred Schutz se dirige a mostrar esta paradoja (SCHUTZ,



1968: 296). Señala que la esfera de "pertenencia" incluye tanto los sistemas constitutivos que intervienen en el flujo de experiencia vivida, como las unidades que se constituyen allí, en las que la presencia del objeto intencional es necesaria y no puede separarse de las operaciones de la conciencia (HUSSERL, ídem: 165). ¿Cómo es posible entonces eliminar la conciencia extraña productora de sentido (de lo extraño cultural, lo intersubjetivo, etc.) y sostener a la vez la subsistencia de una experiencia de lo ajeno para el yo? ¿Es posible hacer una diferencia entre el sujeto extraño negado y el atributo de "extraño" del que aún "tengo experiencia"? Husserl se ha desplazado de la experiencia del otro-allí a la experiencia de otredad originada y constituida por mis propios medios. Lo cual para Schutz es contradictorio e imposible, pues yo puedo constituir en actitud solipsista objetos y atribuirme como creación mía su sentido, pero ¿cómo yo podría pretender constituir desde mí mismo el sentido "otro sujeto" sin admitir que existen otros? ¿Cómo puede haber "no-yo" desde la pura identidad del yo?

En un grupo de textos pertenecientes a los años 1914-1915 Husserl se plantea este problema de la siguiente manera: ¿cómo es posible para el yo en actitud solipsista una experiencia de la alteridad antes de tener efectivamente la experiencia de un otro-allí concreto? Únicamente –afirma– apelando al recurso de la imaginación. Husserl ensaya una serie de situaciones ficticias¹ por las que sería posible tener desde sí mismo una experiencia de la otredad entendida como "aparición externa de un yo extraño". La reducción a la esfera primordial me conduce al estrato más básico donde se funda mi experiencia. Allí descubro mi ser empírico, esto es, mi estar inseparablemente unido a un cuerpo que percibo de una manera como no percibo ningún otro cuerpo: mi cuerpo propio². Gracias a él puedo trazar la distinción entre cuerpo físico y cuerpo propio. Yo puedo pensar –prosigue Husserl– mi cuerpo propio aquí como desplazado hacia allá, siempre y cuando sustraiga de él mi ser su sujeto. Para ello debo situarme en la ficción de un yo observador puro sin cuerpo propio, para no caer en el imposible de ser sujeto aquí y allí. Puedo observar así un cuerpo orgánico semejante al mío pero que no es gobernado por mi yo³. Este cuerpo orgánico no es mero cuerpo físico. Es verdad que

¹ Para Husserl el recurso a la fantasía en la fenomenología es de suma importancia: "Así, se puede decir, si se aman las paradojas... que la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética, que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las verdades eternas." (HUSSERL, 2005: § 70)

² Como no nos detenernos en el desarrollo del concepto husserliano de cuerpo propio, remitimos a esta síntesis de J. Iribarne: "Mi 'cuerpo propio' es el único cuerpo del que tengo una apercepción inmediata, originaria, mediante el estrato estesiológico-kinestésico. Se me aparece por estados de sensación, de deseo sensible, de dolor, etc. Mi cuerpo propio se presenta con una referencia al punto cero de orientación, es percibido como con un aspecto encubierto. (...) Yo me expreso como yo-sujeto en mi cuerpo propio, el cuerpo en que yo 'gobierno'." (IRIBARNE, op.cit. : 98)

³ Este tipo de apercepción del cuerpo de uno visto "desde fuera" suele ocurrir en los sueños.



pierdo acceso a las vivencias del cuerpo representado como externo- allá, sin embargo, es posible unir ambos cuerpos (propio: apercepción interna, extraño: apercepción externa) en un enlace de identidad y concebir, por lo tanto, el cuerpo extraño como soporte de un sí mismo. Lo que se busca con este artificio es entender la "duplicación del yo" como tal: como la posibilidad real de que yo y otro igual a mí (ego y alter ego) puedan estar aquí y allí, puedan ser constituidos en el modo de aparición cero y en el modo de aparición externa.

La experiencia fáctica del Otro. "Transferencia aperceptiva" y semejanza

Hasta ahora lo que tenemos es un mundo circundante en el cual sólo se halla mi cuerpo propio y objetos externos, más la posibilidad de tener cierta experiencia a priori de la alteridad. "Supongamos ahora –dice Husserl- que otro hombre entra en nuestro campo perceptivo". Se presenta la cuestión de saber cómo, a partir de la aparición de un cuerpo orgánico extraño, se motiva en mí la presentación de "otro hombre". Un cuerpo semejante al mío puede ser sin psique: muñecos, imágenes, figuras. Pero entonces, ¿cómo distingo yo al sujeto, con su vida psíquica interior, sobre la base de este cuerpo externo que es lo único que percibo?

En la reducción primordial lo que se me aparece del otro es un cuerpo físico que llamativamente aprehendo como cuerpo vivo. Este sentido le es dado en virtud de una "transferencia aperceptiva" que excluye toda posibilidad de comprobación directa de los estados de esa otra conciencia. Y esto es de alguna manera necesario, ya que si yo tuviera acceso inmediato a la conciencia del otro, él y yo confluiríamos en una unidad de conciencia: no habría "otro"⁴.

La "transferencia aperceptiva" (o "aprehensión analogizante") encuentra su motivación en "una semejanza que vincula dentro de mi esfera primordial aquél cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico" (HUSSERL, 1986: 174). Este recurso también ha sido objeto de la segunda crítica de Schutz a Husserl. Schutz se pregunta en qué puede consistir esta semejanza entre el cuerpo propio y el cuerpo orgánico extraño, si en primer lugar, "el otro cuerpo es percibido visualmente, en cambio yo sólo percibo visualmente el mío de modo excepcional y siempre parcial". Pero ante todo se pregunta en qué residiría la pretendida similitud entre aquel cuerpo y mi cuerpo propio, que por

⁴ A esto se refiere Husserl cuando habla de la necesidad de "una cierta mediatez de la intencionalidad". Sin esta condición mediadora seríamos conducidos al tipo de experiencia narrada en la película *Being John Malkovich*.



principio fenomenológico posee para mí “un ‘relieve’ fundamentalmente diferente a aquél con que se presenta el cuerpo del otro” (SCHUTZ, 1968: 300) es decir, con total diferencia. Ante esta crítica cabe recordar que Husserl no afirma que el cuerpo del otro se asemeja a “mi cuerpo propio”, sino al *físico*, pues sabe que la vivencia del cuerpo propio es única e irrepetible y no puede anteponerse como dato frente a otra vivencia del mismo tipo. Por tanto, la semejanza ha de ser física. Aunque es cierto que yo percibo mi cuerpo de forma parcial o indirecta -por ejemplo, cuando digo que “siento mi corazón” al apoyar mi mano en mi pecho (HUSSERL, 2005: 207), todas esas experiencias se me aparecen conectadas, “co-presentes”, como “indicándose”, y eso es lo que hace a la unidad del yo psicofísico. Luego esta experiencia es trasladada en la empatía a los cuerpos análogos extraños. Percibo similitudes en el cuerpo del otro respecto del mío: sus movimientos, comportamiento con su entorno, apariencia física, figura, color, etc. También puedo presionar sobre su cuerpo y “entresentir” sus huesos, repetir la experiencia del corazón, su mano es visualmente parecida a la mía, etc. Yo extrapolo mis propiedades subjetivas al otro. La co-presencia en su caso adquiere la forma implicativa “si-entonces” para mí. Su exterior se me da en el original y de una forma que “me recuerda” a mi yo gobernante, suscita en mí una asociación pasiva (*Paarung*) que “empareja”, “parifica” nuestros cuerpos; y se presentifica inmediatamente para mí su interior.

En respuesta a la crítica de Schutz sobre el problema de la semejanza, recordamos que Husserl indica que la “parificación” (dos o más datos que aparecen como distintos pero fundan fenomenológicamente una semejanza y conforman un par) consiste en un “solapamiento”, un trasponer uno sobre otro que posee grados, pudiendo llegar a ser total (igualdad) o parcial. En gran medida esto hace que el otro, si bien se constituye como modificación intencional de mí mismo no sea para mí una duplicación de mi yo, sino que se presente como subjetividad concreta diferente con sus diversos contenidos de experiencia. Es preciso considerar además que él es parte de un horizonte indeterminado de mi percepción, es decir, incompleto, en el cual hay percepciones que quieren plenificarse. Por otra parte, en toda “parificación” por analogía opera un cúmulo de experiencia tipificada constituida en mi esfera primordial: “aunque no precisamente esta cosa de aquí, ya hemos visto antes algo así”. El objeto “nuevo” es puesto como “semejante” por una transferencia analogizante que anticipa sentidos (que luego serán confirmados, rechazados, o enriquecidos). En el caso de la empatía, lo que encuentro en mi cuerpo propio como heterogéneo (mi vivencia de corporalidad específica) lo presupongo en todos los cuerpos del mismo tipo (y aquí, la tipificación alude ciertamente a lo que tenemos en común, lo *homogéneo*).



Consideraciones finales. De la experiencia del Otro a la experiencia con Otros

Por razones de espacio, no hemos podido desarrollar en el presente trabajo el punto referente a la "verificación" de la empatía y al cuerpo en tanto "lenguaje", el último estadio en la construcción de la experiencia empatizante. A pesar de ello, hemos expuesto las dificultades que presenta un análisis solipsista en los primeros niveles de una experiencia que es esencialmente práctica: la de un mundo de vivencias comunes con otros sujetos. Husserl reconoce que el análisis constitutivo no responde a una génesis temporal (pues los hombres nacen, en efecto, de sus madres). Su esfuerzo teórico se ha orientado a mostrar cómo es posible para el yo "hacer lugar" en su identidad a la alteridad y luego reconocerla como existente y trascendente, siempre desde la vía fenomenológica. Sin embargo, Husserl parece no tener en cuenta que la posibilidad misma de reflexionar al otro se funda, según nos recuerda Schutz, sobre la experiencia originaria de un "nosotros". ¿Será, como afirma este último, que Husserl desplazó el sentido del término "constitución" el cual ya no significa "aclaración del sentido de estructuras de experiencia en la conciencia" sino "fundamento o creación de la estructura del ser" (SCHUTZ, 1968: 315) ?

En el mundo de la vida no observo las acciones del otro como si examinara un insecto o como si fuera un antropólogo frente a una tribu completamente extraña, sino que las comprendo y las reconozco en un contexto de significados y prácticas sociales ya dados que les dan sentido. Esto incluye además mi conocimiento acerca de esquemas de expresión e interpretación y mi conocimiento de sistemas objetivos de signos, en particular de un lenguaje. Por medio de estos esquemas puedo aprehender la vida consciente del Otro, la cual es accesible para mí a través de una multiplicidad de síntomas. Todo el cúmulo de experiencia que se pone en juego puede ser más o menos detallado, y es lo que determina mi posibilidad de efectuar un acto de empatía más o menos pleno respecto del otro. También captó la actitud del Otro hacia mí (quien a su vez experimenta mis acciones según un contexto de interpretación objetivo pero además como expresión de mi vida consciente), elemento esencial de la empatía que escapó al análisis de Husserl. La coexistencia con el otro implica que ambos somos parte de una reciprocidad que hace que todo en aquél "extraño" encaje plenamente en



el sentido que el mundo tiene para mí, y viceversa: "nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra" (MERLEAU-PONTY, 1985: 366). Me experimento a través del Otro y él se experimenta a través mío, y esta experiencia se vuelve reflectiva. Debo aceptar, así, que mi yo no está constituido por experiencias mías originales que provienen de mi propia creación, sino por todo aquello que pertenece al plano intersubjetivo y en lo cual yo me reconozco y reconozco a los demás.

No creemos que la relación social pueda ser satisfactoriamente analizable desde uno de sus términos. Como afirma B. Waldenfels, el encuentro con el otro no está dado por un primer momento de centros apartados de irradiación de actos, sino en virtud de un juego recíproco de interpelación y respuesta en el que aquél que se comunica o actúa debe ser comprendido a partir de la interacción o de la interlocución, es decir, en su estar inmerso en la práctica social.

Bibliografía

- Di Gregori, M.;** "Crítica de Schutz a la quinta meditación cartesiana de Husserl", en Revista latinoamericana de filosofía, Vol. XIII, N°2 (Julio 1987), pp.221- 230
- Husserl, E.;** *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, traducción de A. Zirión, FCE, México, 2005, 2° ed.
- ; *Meditaciones cartesianas*; trad. de José Gaos y M. García Biró, FCE, México, 1986, 2° ed.
- Iribarne, J.;** *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988, 1° ed.
- Merleau-Ponty, M.;** *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, ed. Planeta-De Agostini, 1985, 1° ed.
- Pinotti, A.;** "Empathy", en Handbook of Phenomenological Aesthetics, HR Seep & I. Embree (eds.), Springer Science+Business Media B.V. 2010, pp. 93-98
- Schutz, A.;** "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", en VV AA, Tercer coloquio filosófico de Royaumont, Paidós, Bs., As., 1968, pp. 291-316
- Schutz, A. y Luckmann, T.;** *Las estructuras del mundo de la vida*, trad. N. Míguez, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, 1° ed.
- Walton, R.;** "Fenomenología de la empatía", en Revista Philosophica, Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Nro. 24-25, año 2001-2002, pp. 409-428



Replicación e internacionalización: valores epistémicos e ideología científica

Luciano Nicolás García

lngarcia@psi.uba.ar; lucianonicolasgarcia@gmail.com

Filiación institucional: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA);

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Resumen

Esta ponencia expone problemas epistemológicos relativos a la replicación y la internacionalización de los saberes científicos, con ejemplos de la psicología. Se reconstruirá brevemente la construcción de un ideario científico que propone a los saberes como bienes universales, y por tanto a la ciencia como una empresa que requiere investigación conjunta en distintos contextos. Al mismo tiempo, se considerará al proceso de replicación como una de las condiciones metodológicas y epistemológicas para garantizar la objetividad de un saber científico. Se sostendrá la replicación y la internacionalización de la ciencia conforman dos caras de un mismo valor político-institucional y epistémico.

Palabras clave: Epistemología / objetividad / historia / circulación de saberes



Introducción

En el último lustro numerosos artículos abordaron un problema recurrente en la psicología: la replicación. El psicólogo premio Nobel de economía Daniel Kahneman (2012) llamó a una organización colectiva para sostener la credibilidad de la psicología como ciencia. Aunque se enfocaba en la psicología social, fue evidente que los problemas aludidos no se limitaban a esa especialidad. Estas dificultades no son nuevas; apenas comenzado el siglo XX, Wilhem Wundt polemizó con la escuela de Würzburg respecto de qué fenómenos podían ser replicados y de qué modo. Para Wundt, la replicación sólo era posible para los fenómenos sensoriales bajo estricto control de estímulos en el laboratorio. Karl Bühler consideró que esta concepción impedía estudiar otros fenómenos relevantes, y que la replicación no podía limitarse a la reproducción exacta de experimentos en el laboratorio (Danziger & Shermer, 1994). En el escenario actual son numerosos los autores que buscan una solución al problema de la replicación mediante un análisis estadístico más robusto (ej. Francis, 2012; Bakker, van Dijk & Wicherts, 2012; Davis-Stober & Dana, 2014). Aquí este punto, si bien pertinente, no será detallado, ya que se intentará indagar otros aspectos no contemplados –e incluso oscurecidos– por el análisis estadístico.

Uno de los presupuestos centrales del pensamiento científico reside en asumir, en mayor o menor medida, algún tipo de realismo como fundamento de las regularidades en fenómenos y objetos. A tales regularidades apunta la replicación como procedimiento sistemático para poner a prueba las hipótesis, garantizaría mayor objetividad y la posibilidad de intervenir sobre la realidad. Se ha sostenido en numerosas ocasiones que esta concepción científica no aplica a las ciencias sociales y humanas, dado que sus objetos y fenómenos varían constantemente, en un mismo contexto o entre varios. Ya que a psicología abarca fenómenos y objetos que la ubican al mismo tiempo entre las ciencias naturales, sociales y las humanidades existen discusiones permanentes sobre su estatuto epistémico: si es una ciencia, de qué tipo y qué procedimientos resultarían más confiables. Con todo, en esas discusiones, los debates sobre la replicación han tendido a coincidir en un punto: es un modo de hallar regularidades independientes de los contextos. Así, acorde al pensamiento científico estándar, la psicología ha tendido a asumir las cualidades de sus objetos y métodos no se vinculan a las variaciones contextuales. Desde fines del siglo XIX hasta hoy, la psicología ha recurrido a la replicación como un modo de circunscribir la cultura, la historia y la sociedad al plano de las “variables” a controlar mediante cláusulas *ceteris paribus*. Considerado lo anterior, lo que se ponen en juego en la definición de



replicación es, al mismo tiempo, nociones de objetividad, práctica científica e historia. Es posible ubicar entonces a la replicación como un punto de partida para reconstruir problemas contribuir a una filosofía de la ciencias que incluya una noción fuerte de historia, tanto en plano ontológico como epistémico (Hacking, 2001; Rheinberger, 2014).

Replicación y objetividad

La replicación suele ubicarse como un pilar del “método científico” ya que permite la condición de intersubjetividad, es decir, que diversos observadores acuerden (o no) sobre los fenómenos estudiados y la adecuación de las teorías a ellos. Deviene así un modo de autocorrección al detectar problemas metodológicos, descartar datos o teorías infundamentadas, minimizar los errores imprevistos, y evitar los fraudes y el relativismo de los juicios subjetivos. Empero, se acepta que una reproducción exacta de condiciones, procedimientos, fenómenos, e interpretaciones es muy difícil, sino imposible, y por tanto los peligros no se eliminan del todo. Las variaciones en la replicación puede deberse al nivel de comunicación y homogenización del vocabulario; las disímiles formaciones de los investigadores; las diferentes agendas y condiciones materiales entre equipos de investigación, entre varias otras. Las diferencias entre replications también pueden deberse la incorporación de variables en la investigación en pos de hipótesis superadoras, ya que resultados similares con diversas variaciones indicaría una mayor objetividad. La introducción de variables entonces puede contribuir a un modelo virtuoso de replicación, siempre que se haga de modo planificado. Con todo, las replications, incluso en las ciencias naturales, son infrecuentes por su bajo estatus en la investigación. Por lo regular, no se intenta reproducir un experimento y las modificaciones introducidas se deben más a intereses prácticos y diferencias inadvertidas que a la búsqueda mayor objetividad (Collins, 2009).

La replicación ideal entonces sería entonces emular en la mayor medida posible la experiencia original, sin esperar una reproducción literal sino una aproximación suficientemente aceptable. Eso trae aparejado dos problemas: los consensos sobre la homogeneidad y la delimitación de fenómenos, métodos, teorías y vocabularios, lo cual no será aquí atendido; y que las variables no relevantes pueden ser eliminadas o marginadas de la investigación en cuestión. En psicología, las variables “no relevantes” suelen ser culturales, sociales, históricos, políticos, económicos, etc., si bien tales factores no pueden



reducirse a meras variables, dado que suelen ser parte de las condiciones de realización de la investigación.

Según Rouse (1987) el laboratorio, locus ideal de producción y replicación, requiere como condición una organización sistemática de sus elementos obtener ciertos resultados. Así, la replicación o aplicación de esos resultados en otro contexto requieren una disciplinarización de éste. Para obtener el mismo rendimiento en el crecimiento de las legumbres de un laboratorio, un campo tiene que laboratorizarse: reproducir lo más posible las condiciones de luz, riego, y nutrición de las plantas. Por tanto, la replicación dependería de modificar un medio para obtener ciertos resultados; no depende sólo de la muestra y de instrumentos similares, sino también de instituciones, financiamiento, formación, agendas y medios de comunicación similares, etc.

Caben aquí algunos ejemplos; Ivan Pavlov necesitó de intenso apoyo político, de la monarquía rusa, y luego los bolcheviques para organizar un laboratorio-fábrica semejante a los de en la medicina experimental de Koch y Pasteur. Sus vínculos con la medicina estatal y militar ruso-soviética le permitieron contar con cientos de perros y colaboradores para replicar permanentemente los experimentos, tanto para formar investigadores, como para introducir variables significativas. Si bien las teorías sobre el condicionamiento de Pavlov tuvieron mucha trascendencia en la psicología, pero en ninguna otra parte del mundo su laboratorio fue reproducido; incluso colaboradores cercanos como Horsley Gantt jamás tuvo en EE.UU. condiciones cercanas para replicar esas investigaciones. Sin sorpresa, sus hallazgos tuvieron diferencias sustanciales a los de Pavlov (Todes, 2002).

En el hospital de la Sapterière de París, Jean-Marie Charcot introdujo la hipnosis como método experimental en psiquiatría para recrear sistemáticamente los síntomas de la histeria y definirla como psicopatológica. En el hospital Saint Charles de Nancy, Hyppolite Bernheim utilizó ese método para mostrar que la histeria no era una psicopatología sino mera sugestión. Esta polémica tuvo repercusión internacional y la hipnosis como modo de experimentación se difundió ampliamente (Carroy, 1991). En la Argentina, José Ingenieros polemizó con los franceses a la luz de sus propios resultados con el procedimiento (Talak, 2008). Sin embargo, esa discusión muestra que ni ingenieros ni buena parte de los comentaristas del momento consideraron las diferencias entre psiquiatras argentinos y franceses, ni las de los establecimientos o de los pacientes.



Para la psicología, las variaciones en la replicación no sólo provienen de las diferencias de sus objetos, sino también del conjunto de condiciones de posibilidad señalados. Con todo, la replicación sigue siendo imprescindible para el pensamiento científico, en tanto permite el escrutinio de otros investigadores. La objetividad y relevancia de un estudio dependen tanto de la evidencia como de los consensos, y por esto la replicación sigue siendo un criterio central de demarcación: si una investigación no es posible de ser replicada, entonces no es científica. Es en la tensión entre esa demarcación y las diferencias en las condiciones de posibilidad de las replications, donde se cabe introducir el análisis filosófico e histórico.

Replicación e internacionalización de la ciencia.

Las nociones de regularidad y objetividad están estrechamente ligadas a las de universalidad y unidad. La idea de la universalidad de la ciencia, como supuesto de regularidad y unidad ontológica de los fenómenos del mundo, y como ideal de articulación de todo saber por una comunidad científica mundial, se sostuvo sin cuestionamientos importantes desde el Iluminismo y hasta la década de 1970 (Somsen, 2008). Su última versión sistemática fue el programa del positivismo lógico, cuyo ideario internacionalista se inspiraba tanto en la formalización filosófica como en el socialismo europeo (Han, Neurath y Carnap, 2002[1929]; Carus, 2007). Tal internacionalismo buscó herramientas epistemológicas para asegurar la plena unidad de la ciencia y fomentar la cooperación científica de todas las latitudes. Aunque luego el optimismo científico haya mermado, la universalidad como ideal regulativo perdura en el sentido común de la ciencia.

Durante los siglos XIX y XX, el ideal universalista conllevó una dispersión geográfica de científicos, quienes llevaron consigo saberes y pautas de organización, acompañada de las mutaciones de los Estados-Nación e imperios (Livingstone, 2003). En rigor, la ciencia no ha sido “metanacional”, aun cuando parte de su dinámica haya sido y sea transnacional, ya que ha necesitado de los estados nacionales para organizarse – y de hecho, muchos científicos fueron nacionalistas. En todo caso, dicho universalismo adquirió una doble faz: por un lado, si algo es objetivo vale para todo tiempo y lugar, al menos como norma para considerar fenómenos divergentes; por otro, la ciencia es un bien de la “humanidad” que debe estar disponible en todo contexto para que sus beneficios sean plenamente aprovechados, y por tanto generar condiciones de replicación.



Sin embargo, esa internacionalización puede ser fuente de problemas. En psicología, los individuos y colectivos están intersecados por múltiples temporalidades: social, biológica, cultural, y específicamente psíquica. Este problema suele ser poco atendido, salvo ciertas psicologías del desarrollo que contemplan dichas intersecciones (Greene, 2015). No obstante, siguiendo a Rouse, toda ciencia está cruzada por una historicidad compleja, puesto que la estabilidad del fenómeno depende de condiciones técnicas e institucionales y socio-económicas. Incluso aceptando, bajo un realismo mínimo, que los átomos solo están afectados por la temporalidad de sus propiedades físicas, las condiciones de posibilidad para su estudio son invariablemente históricas. Además, como es sabido, no basta con evidencia contraria para que las teorías científicas sean abandonadas, por lo que, incluso en la replicación, el impacto y sostenimiento de las teorías y los mecanismos de acreditación debe entenderse en términos históricos.

Al respecto, las discusiones recientes han puesto en el tapete una cuestión insoslayable, no presente en la época de Wundt: el rol de la industria editorial. Se ha advertido que las revistas científicas publican pocos estudios de replicación, y de ellos casi siempre versiones “miméticas” del estudio original que confirman resultados. Si bien las diferencias en la replicación pueden ser productivas, eso no se refleja en las publicaciones; las innovaciones metodológicas o los resultados contrapuestos rara vez son publicados, lo cual es una tendencia estable desde mediados de la década de 1970 (Ferguson & Heene, 2012). Parece haberse impuesto el criterio editorial de que los datos novedosos son más importantes que la replicación, y que la obtención de resultados disímiles se debe más a fallas en la investigación replicante que en la original. Asendorpf y otros (2013) señalan más problemas: falta de transparencia en la obtención de datos; excesivo fomento a las publicaciones breves y atractivas para los medios masivos de comunicación; falta de incentivos para lograr resultados nulos de alta calidad, entre otros. La fuerte tendencia a publicar solo resultados positivos y que los investigadores sólo consideren los datos que confirman sus hipótesis resulta más problemática si se considera el poder que han acumulado las publicaciones en la evaluación de las carreras científicas y la asignación de financiamiento, lo que incide fuertemente en las prácticas y acreditación de los investigadores. Entonces, al proceso de replicación se han sumado figuras e instancias que, al contrario de la investigación, no dependen del buen método y la buena teoría: docentes, editores y evaluadores de las publicaciones, políticas editoriales y universitarias, agencias de financiamiento. Las publicaciones ya son una parte intrínseca de las condiciones de



replicación y, aun cuando no se ajusten a parámetros epistémicos, modulan fuertemente qué saberes se presentan como sólidos y relevantes y cómo se investiga.

Frente a esto, los científicos han intentado algunas alternativas; el proyecto *The Reproducibility of Psychological Science* de la Open Science Collaboration (2012) busca coordinar, mediante internet, la comunicación y colaboración entre científicos antes y durante la investigación, para el diseño conjunto de protocolos experimentales. Esta vía de comunicación, con un poder nunca antes visto, nuevamente refuerza el ideal universalista, lo que no para sus los organizadores, quienes afirman “Este proyecto es una oportunidad para demostrar cómo puede hacerse *Big Science* en psicología” (s/f, p. 3, las cursivas son mías). Con todo, es fácil acceder a una computadora e internet, pero no a los materiales, financiamiento, formación y la acreditación necesaria para dialogar con “pares”.

La paradoja de que la replicación sea considerada uno de los pilares de la objetividad científica pero a la vez sea muy poco publicada puede esclarecerse si se advierte que, como parte del ideario de los científicos, la replicación cumple una función de diseminación de saberes y prácticas ya acreditados, a pesar de las diferencias en las condiciones de posibilidad de diversos contextos. Los ideales epistémicos no se sostienen por que sean realizables, sino porque organizan a las comunidades científicas, aun cuando luego éstas no los sigan estrictamente. Una mirada histórica de la replicación como un proceso trans e internacional permitiría elucidar las articulaciones y tensiones entre los valores epistémicos y los políticos, éticos, culturales, entre otros, y así esclarecer cómo los procesos históricos se traducen a prácticas científicas concretas y saberes específicos. Ello permitiría además estudiar las variaciones en los saberes y prácticas al moverse de un contexto histórico y/o geográfico a otro, como un proceso inherente a la “universalidad/universalización” de la ciencia.

Conclusiones

Entonces la replicación resulta un punto ventajoso para indagar múltiples dimensiones de la psicología como actividad científica: la dispersión disciplinar, la organización institucional, la confiabilidad en los saberes y el impacto de los mismos en diversas comunidades. La articulación entre la replicación y la internacionalización de la ciencia resulta en dos caras de un mismo un mismo valor político, institucional y epistémico: la universalidad motorizada por la inter y trasnacionalización de la ciencia como garantía de



objetividad. Este doble carácter imprime una serie de presupuestos ontológicos, epistemológicos e historiográficos que modulan fuertemente la tarea científica. El modelo de replicación al tiempo que requiere medios de comunicación entre científicos, exige la homogenización de prácticas y de condiciones materiales bajo la idea de que la ciencia es una empresa colectiva que, en tanto bien de toda la humanidad, debe expandirse y ser apropiada por todas las comunidades y estados.

Sin embargo, la circulación de científicos, saberes, prácticas y modos de organización institucional no son procesos transparentes. La replicación es fundamentalmente un proceso histórico, dado que implica discutir consensos y cánones “universales” o reactualizar y adecuar saberes generados en diversos contextos a las condiciones locales. Por esta vía, el ideal de la replicación como garantía de objetividad, la circulación de ese ideal, los cuestionamientos, las alternativas y la práctica efectiva de las replications que se puede encausar un estudio que sea, a la vez, histórico y epistemológico.

Bibliografía

- Asendorpf, Jens; Conner, Mark; de Fruyt Filip; de Houwer, Jan; Denissen, Jaap; Fiedler, Klaus; Fiedler, Susann; Funder, David; Kliegl, Reinhold; Nosek, Brian; Perugini, Marco; Roberts, Brent; Schmitt, Manfred; Vanaken, Marcel; Weber, Hannelore & Wicherts, Jelte** (2013): “Recommendations for Increasing Replicability in Psychology”, *European Journal of Personality*, 27, 108–119.
- Bakker, Marjan; van Dijk, Annette & Wicherts, Jelte** (2012): “The Rules of the Game Called Psychological Science”, *Perspectives on Psychological Science*, 7, 543-554
- Carroy, Jacqueline** (1991): *Hypnose, suggestion, et psychologie. L'invention des sujets*, Paris, PUF.
- Carus, André** (2007): *Carnap and Twentieth-century Thought. Explication as Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Collins, Harry** (2009): *Cambiar el orden. Replicación e inducción en la práctica científica*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Danziger, Kurt & Shermer, P.** (1994): “The varieties of replication: A historical introduction” en Van der Veer, Rene; van IJzendoorn, Marinus & Valsiner, Jaan (Eds.) (1994): *Reconstructing the mind. Replicability in research of human development*, Norwo, Ablex Publishing Corporation.



- Davis-Stober, Clinton & Dana, Jason** (2014): “Comparing the accuracy of experimental estimates to guessing: a new perspective on replication and the “Crisis of Confidence” in psychology”, *Behavior Research Methods*, 46, 1-14.
- Francis, Gregory** (2012): “Publication bias and the failure of replication in experimental psychology”, *Psychonomic Bulletin & Review*, 19, 975-991.
- Greene, Sheila** (2015): *The Psychological Development of Girls and Women. Rethinking Change in Time*, New York, Routledge.
- Hacking, Ian** (2002): *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hahn, Hans; Neurath, Otto y Carnap, Rudolph** (2002): “La concepción científica del mundo”, trad. Pablo Lorenzano, *Redes*, 9, 103-149.
- Khaneman, Daniel** (2012): “A proposal to deal with questions about priming effects”, mimeo, disponible en www.nature.com/polopoly_fs/7.6716.1349271308!/supinfoFile/Kahneman%20Letter.pdf
- Livingstone, David** (2003): *Putting Science in its Place. Geographies of Scientific Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- Open Science Collaboration** (s/f): *The Reproducibility of Psychological Science. The Open Science Collaboration. Executive Summary: Project Plan*, disponible en <https://osf.io/ezrsc/?action=download&version=3>
- Open Science Collaboration** (2012): An Open, Large-Scale, Collaborative Effort to Estimate the Reproducibility of Psychological Science, *Perspectives on Psychological Science*, 7, 657–660.
- Rheinberger, Hans-Jörg** (2014): *Introduction à la philosophie des sciences*, Paris, La découverte.
- Rouse, Joseph** (1987): *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca, Cornell University Press.
- Somsen, Geert** (2008): “A History of Universalism: Conceptions of the Internationality of Science from the Enlightenment to the Cold War”, *Minerva*, 46, 361–379.
- Talak, Ana María** (2008): *La invención de una ciencia primera. Los primeros desarrollos de la psicología en Argentina (1896-1919)*, Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Todes, Daniel** (2002): *Pavlov's Physiology Factory: Experiment, Interpretation, Laboratory Enterprise*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.



La perspectiva de primera persona desde la filosofía de la mente de John R. Searle

Pablo Emanuel García

pgarcia@ucsp.edu.pe

Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú (UCSP)

Resumen

En el presente texto estableceré los argumentos de John R. Searle sobre la necesidad de referir a la perspectiva de primera persona en filosofía de la mente. Su propuesta será clarificada y profundizada con algunos aportes de la fenomenología. Para esto, en primer lugar realizaré algunas aclaraciones sobre la perspectiva de tercera persona para entender adecuadamente su sentido. En segundo lugar explicaré la necesidad de la perspectiva de primera persona para entender los hechos con ontología subjetiva. Y en tercer lugar concluiré refiriendo a la posibilidad de un conocimiento objetivo.

Palabras clave: perspectiva de primera persona / John Searle / fenomenología



Límites de la perspectiva de tercera persona

Muchos filósofos de la mente consideran que para llegar a propuestas objetivas y universales es necesario dejar de lado la experiencia subjetiva. Para un conocimiento científico sería fundamental eliminar toda *contaminación* proveniente del sujeto particular, por lo que en este ámbito solo sería válida la *perspectiva de tercera persona* en oposición a la de *primera persona*. Según Searle (1995) la perspectiva de tercera persona corresponde solo a *un* tipo de conocimiento, al de las ciencias naturales, que estudian «hechos brutos» (p. 21), cosas que poseen una *ontología objetiva* o de tercera persona. Pero como afirma este autor existen realidades para las que la perspectiva de tercera persona resulta insuficiente. Hay casos en los que es indispensable considerar la referencia al sujeto para entender de qué estamos hablando, realidades que no pueden ser estudiadas en absoluto poniendo entre paréntesis la referencia a la experiencia. Para ellas se requiere una perspectiva de primera persona. Pero antes de analizar este modo de conocimiento conviene que hacer algunas aclaraciones con respecto a la perspectiva de tercera persona.

Como algunos ya han sostenido (Gallagher y Zahavi, 2013, pp. 44-45; Franck, 2012, p. 4), la distinción entre perspectiva de tercera y primera persona puede resultar engañosa. Si al hablar de perspectiva de tercera persona se pretende una visión totalmente objetiva, libre de cualquier injerencia del sujeto, entonces esta denominación no tiene sentido porque una tarea así es imposible.

Como afirman Gallagher y Zahavi (2013) «[n]o hay una perspectiva *pura* de tercera persona, del mismo modo en que no hay un punto de vista desde ningún lugar. Creer en la existencia de una perspectiva pura de tercera persona es sucumbir a una *ilusión objetivista*» (p. 78). Aunque con algunas dificultades de fondo, pienso que Searle es consciente de la presencia inevitable de la perspectiva de primera persona en cualquier conocimiento, ya que acepta que cuando se enuncia desde la tercera persona se utiliza un lenguaje determinado, es decir, un hecho con ontología de primera persona, como se verá más adelante.

No es posible sostener un objetivismo absoluto, una *objetividad pura* que excluya la experiencia subjetiva, porque el acto cognoscitivo es un acto personal, realizado por un sujeto consciente. Toda perspectiva es de primera persona ya que corresponde a un sujeto que conoce. Solo de un sujeto se puede decir que tiene perspectiva, un objeto no tiene perspectiva porque no puede conocer, sentir, querer. La cosa no es un *quien* sino *lo que* es conocido, sentido, querido por *alguien*. La perspectiva de tercera persona,



como la denominación indica, es *de* una persona y por tanto desde su existencia particular.

Esta referencia a la subjetividad resulta patente incluso en las conclusiones de las ciencias naturales aplicadas al hombre, como las de la neuropsicología, que solo son posibles si se las relaciona con la experiencia del sujeto estudiado (Gallagher y Zahavi, 2013, pp. 27, 39, 41; García, 2017).

Hechas estas aclaraciones no es necesario eliminar la expresión perspectiva de tercera persona sino entenderla adecuadamente, no ya como una aproximación hecha por *nadie* sino como un modo de conocer la realidad (las cosas y el hombre), realizado por uno o varios sujetos concretos, en cuya consideración *no está implicada la existencia subjetiva de modo directo*.

Necesidad de la perspectiva de primera persona

En la propuesta de Searle, además de reconocerse la presencia inevitable de la subjetividad, se afirma que existen realidades que solo pueden conocerse cabalmente desde una perspectiva de primera persona. Los estados mentales son hechos con una «ontología subjetiva o de primera persona» (2006, p. 145) porque su modo de ser implica necesariamente la vinculación a «agentes intencionales conscientes» (2005, p. 91). Estas realidades dependen en alguna medida de la subjetividad para existir como tales. Sin la referencia a un sujeto que los experimente no podemos entender lo fundamental de los mismos.

Que estas realidades dependan de agentes intencionales conscientes significa por lo menos dos cosas. Por un lado, que no podrían existir en absoluto como lo que son si no hubiera un sujeto consciente. Si eliminamos el sujeto eliminamos esos hechos. Y por otro lado, esta referencia a la subjetividad indica que para entender *qué son*, la naturaleza de estas realidades, debemos incluir en la explicación el *modo* en que son experimentadas por el sujeto. No es posible entender esencialmente el dolor, la libertad, el conocimiento, el lenguaje, el dinero, etc., sin hacer referencia a un sujeto que lo sienta, piense, quiera, o le otorgue un significado.

Searle clasifica los estados mentales en dos tipos (1995, pp. 132-136): *intencionales*, como el deseo o el conocimiento, y *no intencionales*, como el dolor. Dentro de los primeros establece que algunos son *singulares* y otros *colectivos* o *sociales*. Entre estos se encuentran los *hechos institucionales*, como el dinero, el lenguaje, el matrimonio, la presidencia, etc., que surgen de la asignación intencional de funciones por parte de un



grupo social. Como el mismo Searle afirma (1995), puede resultar extraño que un hecho institucional posea una ontología de primera persona, pero esto se debe al «carácter relativo al observador de todas las atribuciones funcionales» (p. 134) que posee el hecho. Pienso que podríamos decir que son fenómenos mentales *extrínsecos* al sujeto, a diferencia de un dolor, un pensamiento, un deseo, que en la interpretación searleana son fenómenos mentales también pero *intrínsecos*.

En orden a entender mejor los *estados mentales intrínsecos* resulta interesante la comparación que realiza entre hechos institucionales y naturaleza por un lado, y mente y cuerpo por otro (1995, p. 28). Podríamos decir que los hechos institucionales son a la naturaleza lo que la mente es al cuerpo. Y aquí podemos encontrar dos puntos de encuentro entre estos dos pares de conceptos.

En primer lugar, tanto los hechos institucionales como la mente —o los hechos mentales intrínsecos al sujeto— poseen una *ontología subjetiva*, trascienden de algún modo la materia bruta. Aunque en los estados mentales intrínsecos al sujeto el carácter de primera persona es *originario* y en los otros *derivado*, por eso dice Searle que los hechos institucionales son «una especie de hecho mental» (Searle, 1995, p. 134), ya que reciben el carácter subjetivo de su dependencia de los estados mentales intrínsecos al sujeto. Si analizamos los hechos institucionales vemos que la dependencia del sujeto es patente, por lo que no pueden ser estudiados del mismo modo que los *hechos brutos*. Para existir como lo que son «requieren de instituciones humanas» (Searle, 1995, p. 21), ya que tienen ese sentido determinado por la acción de un grupo de personas. Los ejemplos habituales que propone Searle para ilustrar este tipo son el dinero y el lenguaje, donde comprender su manera de ser implica referir a los sujetos que han dado un significado nuevo a una realidad que lo carecía (en estos casos a un pedazo de papel o metal y a un grupo de sonidos o grafismos). Los hechos institucionales poseen rasgos «*en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.*» (Searle, 1995, p. 28)

Si bien Searle se distancia de la propuesta fenomenológica¹ pienso que es posible encontrar este paralelo entre lo cultural y lo antropológico en la tradición fundada por Husserl. Francisco Leocata afirma que el lenguaje (uno de los hechos institucionales

¹ Searle dice (1995) que «[n]o podemos limitarnos a describir cómo [la estructura de la realidad social] se nos aparece desde un punto de vista 'fenomenológico' interno, porque el dinero, la propiedad, los matrimonios, los abogados y las bañeras no parecen tener una estructura compleja. Sólo son lo que son, o al menos eso es lo que parece» (p. 24). Searle parece tener una visión limitada de la fenomenología, como una teoría puramente descriptiva de características que se presentan en los sujetos particulares. Para una propuesta clarificadora de la corriente fenomenológica ver el libro de Gallagher y Zahavi (2013).



fundamentales para Searle) es una «*intencionalidad encarnada*» (2003, p. 115), dotado de una materialidad que es trascendida por la significación. Para él (2003, pp. 119-120) la consideración de este hecho institucional no puede reducirse a la dimensión física, es decir a un mero sonido o grafismo. Y lo mismo sucede con el cuerpo del hombre, que para comprenderlo adecuadamente es necesario considerarlo no solo como *Körper* sino también como *Leib* (2010), es decir, un cuerpo vivificado por el espíritu.

Si los hechos institucionales implican una dependencia del sujeto para ser entendidos como tales, mucho más los estados mentales intrínsecos al sujeto de quienes dependen los anteriores. Es imposible entender qué es el dolor sin explicar en qué consiste padecerlo, es decir, sin hacer referencia al modo en que algo es sufrido por un sujeto. Lo mismo sucede con la libertad, que implica haber experimentado el salto entre las causas y el efecto (Searle, 2000b, p. 26; García, 2014); o el acto de conocimiento, donde nos dirigimos intencionalmente a la realidad (Searle, 1992, p. 17).

Searle dice que podríamos explicar el dolor o la conciencia desde una perspectiva de la tercera persona, como solemos hacer con la explicación del color, donde se deja de lado la experiencia subjetiva para hacer referencia a la refracción de la luz. Pero en el caso de los primeros hay una asimetría, porque eliminar la experiencia subjetiva de la explicación de dichos fenómenos haría que perdimos de vista lo fundamental de ellos.

El segundo aspecto de vinculación entre los hechos institucionales y la naturaleza por un lado y la mente y el cuerpo por otro en la postura de Searle consiste en que así como la cultura se construye desde la naturaleza, la mente emerge del cerebro. Según él, esto puede verse en el uso del lenguaje, que implica ser comprendido de igual modo por el hablante y el oyente. Y esta comprensión por parte de diversas personas reclama la referencia a un hecho de acceso público, «a una realidad que es ontológicamente objetiva. Pero la condición de accesibilidad pública para las clases de fenómenos de estos ejemplos es que la manera de ser de las cosas no dependa de mis representaciones o de las suyas» (Searle, 1995, p. 193).

En el caso de los hechos socialmente construidos, con ontología subjetiva —como el lenguaje, el dinero, los matrimonios, etc.—, el argumento de Searle es que pueden construirse en última instancia en base a hechos brutos, ontológicamente objetivos. Si bien la representación de los mismos es una condición para que podamos conocerlos, ya que «a diferencia de las montañas y los átomos, no existen independientemente de *todas* las representaciones» (Searle, 1995, p. 196), esto no alcanza. Estos hechos sociales, por ejemplo, reclaman sonidos y marcas —para el caso del lenguaje—, papel o metal —para el dinero—, las personas —para el matrimonio—. Por tanto, dos son los elementos



propuestos por Searle: «un lenguaje público presupone un mundo público» y «una realidad socialmente construida presupone una realidad no socialmente construida» (1995, p. 197). Esto es lo que sucedería también en los estados mentales, que en última instancia se fundamentarían en la neurobiología (Searle, 1995, pp. 231-232).

Esto último se entiende mejor considerando que la doctrina de la primera persona en Searle se inscribe en un contexto más amplio que llama «naturalismo biológico» (2000a, p. 14; 2006, p. 147) y que puede sintetizarse del siguiente modo:

He aquí, pues, el esqueleto de nuestra ontología: vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolucionariamente consciencia. Con la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para representarse objetos y estados de cosas mundanos. (Searle, 1995, p. 27)

Pero aquí pienso que si, como dice Searle, «el grueso de nuestra metafísica deriva de la física (incluyendo en ella a otras ciencias naturales)» (Searle, 1995, p. 26), esto puede traer dificultades en cuanto a su consideración de los hechos con ontología de primera persona. El emergentismo searleano, como adecuadamente algunos lo han catalogado (Sanguineti, 2007, p. 33), parece no terminar de explicar el modo de ser propio de los hechos subjetivos. Afirma (1996, p. 121) que es posible una reducción causal de los estados mentales al nivel neuronal sin que esto implique una reducción ontológica. Pero esto es poco claro, ya que si hay un salto cualitativo entre lo mental y lo neurológico, como parece manifestar Searle, entonces no se entiende bien cómo el cerebro causa la mente; y si no hubiera un salto cualitativo, entonces la reducción debería ser no solo causal sino también ontológica, con lo que los hechos subjetivos se reducirían a los objetivos.

Conclusión: objetividad desde la perspectiva de primera persona

Para concluir, me parece relevante incorporar una última distinción presente en los textos de Searle. La diferencia entre objetividad y subjetividad *epistémicas*. Que algo sea ontológicamente subjetivo, y que por consiguiente deba ser conocido desde una perspectiva de primera persona, no implica que sea epistemológicamente subjetivo también. A diferencia de la objetividad y subjetividad ontológica, que refería a aspectos



de lo real, la distinción epistemológica indica «propiedades de las aserciones» (Searle, 2005, p. 92). Así, una proposición será epistémicamente objetiva «si su valor de verdad puede determinarse de manera independiente del sentimiento, las actitudes y las preferencias, etc., de quienes la hacen o de quienes la interpretan» (Searle, 2005, p. 93). Por el contrario, será epistemológicamente subjetiva si depende de los sentimientos y actitudes del sujeto que las realiza, como por ejemplo establecer si una persona es más simpática que otra (Searle, 2006, p. 175).

Como dicen Gallagher y Zahavi (2013), los términos *objetivo* y *subjetivo* son ambiguos. La fenomenología también busca la objetividad, como la ciencia, «en el sentido de evitar prejuicios o sesgos» (p. 45). Y agregan:

[...] una explicación subjetiva de la experiencia debe distinguirse de una explicación de la experiencia subjetiva. De manera similar, algunas personas confunden una explicación objetiva de la experiencia con la idea de que podemos entender la experiencia subjetiva convirtiéndola en un objeto que puede ser examinado usando los métodos de tercera persona (2013, p. 45).

La posibilidad de llegar a la objetividad epistémica de realidades ontológicamente subjetivas radica en última instancia en que lo entendido trasciende el hecho particular. Por eso resulta pertinente aclarar que la propuesta searleana y la fenomenológica son algo más que una enumeración de descripciones correspondientes a un único sujeto.

La captación de nosotros mismos como siendo en el mundo, permite trascender las características particulares y alcanzar lo esencial. Por ejemplo, desde nuestra propia experiencia nos percibimos como pensantes, libres, dotados de un cuerpo que sentimos como propio, de un modo diverso a como sentimos el cuerpo de los demás o el de las cosas.

Una filosofía de la mente desde una perspectiva de primera persona debería tener como finalidad lo que corresponde, según Gallagher y Zahavi (2013), a la fenomenología:

La fenomenología no tiene como meta una descripción de la experiencia idiosincrática –‘aquí y ahora esto es precisamente lo que experiencio’– sino que más bien intenta captar las estructuras invariantes de la experiencia [...] está



interesada en comprender *cómo es posible* para *cualquiera* experimentar un mundo. (pp. 54-55).²

Bibliografía

- Franck, Juan Francisco.** (2014): "Person' as Converging Notion for Neuroscience, Philosophy and Religion" en Silva, Ignacio (ed.) (2014): *Latin American Perspectives on Science and Religion*, London, Pickering & Chatto, pp. 123-133.
- Gallagher, Shaun, y Zahavi, Dan** (2013): *La mente fenomenológica* (2º ed.), traducción de Marta Jorba Grau, Madrid, Alianza Editorial.
- García, Pablo Emanuel** (2014): "La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle", *Eikasia. Revista de Filosofía*, 32, 203-206.
- (2014): "La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle", *Revista de Investigación de la UCSP*, 5, 5, pp. 29-46.
- (2017): "The Relationship Between Philosophy and Neuroscience from Dan Zahavi's Phenomenology of Mind" en Gargiulo, P. A. y Mesones-Arroyo, H. L. (eds.) (2017): *Psychiatry and Neuroscience Update – Vol. II: A Translational Approach*, Switzerland, Springer, pp. 21-35. DOI 10.1007/978-3-319-53126-7_3
- Leocata, Francisco** (2003): *Persona, lenguaje y realidad*, Buenos Aires, Educa.
- (2010): *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: Educa.
- Sanguineti, Juan José** (2007): *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, Palabra.
- Searle, John R.** (1992): *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, traducción de Enrique Ujaldón Benítez, Madrid, Tecnos.
- (1995): *La construcción de la realidad social*, traducción de Antoni Domènech, Barcelona, Paidós.
- (1996): *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- (2000a): *El misterio de la conciencia*, traducción de Antoni Domènech Figueras, Barcelona, Paidós.

² Las ideas fundamentales de este texto han sido publicadas en *Revista de Investigación de la UCSP*, 2014, 5, 5, pp. 29-46 bajo el título «La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle».



- (2000b): *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Barcelona, Nobel.
- (2005): *Libertad y neurobiología*, traducción de Miguel Candel, Barcelona, Paidós.
- (2006): *La mente: una breve introducción*, traducción de Horacio Pons, Bogotá, Norma.



La analogía como recurso para interpretar a la constante h :

Boltzmann vs. Planck

The analogy as a resource to interpret the constant h :

Boltzmann vs. Planck

Paula Giglio

(CONICET/UNC)

Resumen

Cuando Max Planck obtuvo su nueva ley de radiación en 1900, debió suponer, en su formulación, un elemento que daría origen a la teoría cuántica: la constante h . Si bien la ecuación que contenía esta constante resultaba satisfactoria a la hora de predecir los resultados experimentales, Planck todavía buscaba darle a h un significado físico real. Para esto, utilizó como analogía la interpretación de la probabilidad que había formulado Boltzmann para la teoría de los gases. El objetivo del trabajo será analizar el caso bajo los tipos de analogía que propone Mary Hesse (1963/6), y ver que la estrategia de Planck fue filosófica, a este respecto, y comporta las características mencionadas por Hesse en el tratamiento que se realiza de la noción de analogía.

Palabras Clave: analogía / descubrimiento / constante h / probabilidad / teoría cuántica.

Abstract

When Max Planck obtained his new law of radiation in 1900, he supposed in his formulation an element that would give origin to the quantum theory: the constant h . Though the equation that was containing this constant was turning out to be satisfactory at the moment of predicting the experimental results, Planck's intention was to attribute to h a physical meaning. For this, he used as an analogy the interpretation of the probability that Boltzmann had formulated for the theory of gases. The aim of this paper will be to



analyze the case under the types of analogy that Mary Hesse proposes (1963/6), and to see that Planck's strategy was philosophical, in this regard, and it endures the characteristics mentioned by Hesse in the treatment of the notion of analogy.

Key words: analogy / discovery / constant h / probability / quantum theory.

1. Analogía y descubrimiento

El descubrimiento científico se ve ayudado por una de las maneras en las que los seres humanos nos defendemos en nuestro medio: utilizando conocimiento que ya tenemos en un nuevo contexto. Esta exportación, que lleva conocimiento bien entendido en un dominio de investigación a otro en el que se puede aportar algo nuevo, es conocida como *analogía*.

Los trabajos de Mary Hesse (1963) son uno de los primeros y más importantes aportes a una mirada desde la filosofía de la ciencia del rol de las analogías en el descubrimiento científico. La autora distingue entre tres clases de analogía a las que denomina positivas, negativas y neutrales. La analogía positiva entre dos análogos A y B se refiere a las cosas que *efectivamente* comparten A y B, aquello que sabemos que tienen en común. Por otra parte, la analogía negativa entre los análogos describe las características que sabemos que *no* comparten, esto es, que hacen a una diferencia real entre los tipos de objeto bajo estudio. Por último tenemos la “analogía neutra” entre A y B, que viene a cumplir el rol heurístico que necesitamos para conectar los dos dominios y ampliar nuestro conocimiento. Esta clase de analogía nos indica que hay algo que vale la pena seguir investigando, en particular usando la analogía completa como criterio para esclarecer esa *neutralidad*.

El rol de la analogía surge casi naturalmente cuando exploramos un *modelo* de algún fenómeno. Hesse plantea una conexión entre las moléculas y las bolas de billar. Podemos ver que la analogía positiva consiste principalmente en el movimiento azaroso que pueden tener las bolas de billar y el de las moléculas de un gas. Sabemos que van a existir propiedades de las bolas de billar que no van a estar en las moléculas: el color, que son esferas casi perfectas, suaves, brillantes, que pueden tener números impresos, etc. Estas son las analogías negativas. La riqueza de pensar a un gas como un billar azaroso está en aquellas propiedades que no sabemos si están presentes en uno o en otro y por lo tanto,



pueden estarlo en ambas. Estas propiedades son las más significativas porque son las que permiten generar mejor conocimiento sobre cierto fenómeno: dado que nos es mucho más familiar el movimiento de unas bolas de billar que el de los gases, podemos usar el primero para predecir el comportamiento de un gas, y luego evaluar si podemos convertir esa analogía neutra en una analogía positiva.

Hesse continúa su exploración de la analogía en ciencia introduciendo dos distinciones más: una entre analogías verticales y horizontales, y otra entre analogía formal y material.

La analogía horizontal considera la similitud *entre* las propiedades de los dos dominios. El ejemplo de Hesse (1966, 60) compara las propiedades de las ondas de luz y las del sonido. Una similitud entre éstas es que así como la luz se refleja, el sonido produce un eco. Consideramos el brillo de la luz y consideramos la intensidad del sonido. La relación vertical, en cambio, nos dice algo acerca de cómo se relacionan esas propiedades *intra* dominio. Las propiedades que describe esta relación son las propiedades causales en ese dominio: por ejemplo, la relación causal que hay entre un tono fuerte que escuchamos y el sonido, o entre una luz brillante que vemos y las propiedades físicas de la luz.

A su vez, la analogía horizontal puede darse de dos maneras. Una es la meramente formal, en contraste con la analogía material. Hesse sostiene que dos dominios son formalmente análogos si los dos son interpretaciones de una misma teoría formal, por ejemplo cuando usamos ecuaciones que tienen la misma forma matemática para describir dos dominios distintos, como ser un flujo eléctrico y un flujo hidráulico. Hay cierta estructura formal que se comparte. En cambio, una analogía material se basa en que los elementos de los distintos dominios comparten propiedades o atributos que son *observables*,¹ lo que equivale a decir que son pre-teóricos, en tanto surgen desde la historia personal y de la cultura. Algunas similitudes entre la luz y el sonido eran ya conocidas mucho antes de tener una teoría ondulatoria que nos especificara las razones de esas similitudes. El ejemplo específico de Hesse es sobre la Tierra y la Luna: los dos son cuerpos esféricos, opacos, que reciben luz del sol, atraen a otros cuerpos, giran sobre sus ejes, etc. Según Hesse, un argumento por analogía en ciencias debe referir a analogías materiales, y son estas clases de analogías las que guían la construcción de una teoría formal.

¹ Si bien en principio Hesse insiste en que deben ser observables, hacia el final de su trabajo atenúa en algunos casos esta cláusula. A veces uno de los análogos es un término teórico y la analogía puede ayudar a definirlo. Al parecer, Hesse tampoco quiere caer en los problemas usuales de mantener una distinción tan tajante entre términos teóricos y observacionales. (Hesse 1966, 96).



Por otra parte, del poder de los argumentos por analogía para generar y seleccionar hipótesis, proviene de encontrar relaciones causales que estén en funcionamiento en los dos dominios. Debemos descartar aquéllos que no hacen referencia a una transferencia de conocimiento causal entre los dominios, y que tienen como origen dominios sobre los que no disponemos conocimiento causal.

También es necesario para la validez de esta clase de argumentos, haber podido descartar las analogías negativas; es decir que “las propiedades esenciales y las relaciones causales del modelo no hayan sido caracterizadas como analogías negativas entre el modelo y el *explicandum*” (Hesse 1966, 91).

Entonces, para ser aceptado como científicamente válido, un argumento por analogía debe satisfacer tres condiciones: (i) hacer uso de una analogía material (es decir que las relaciones horizontales deben incluir similitudes entre las propiedades observables); (ii) las relaciones verticales deben referir “en un sentido científicamente aceptable” (Hesse 1966, 87) a relaciones causales; y (iii) debe mostrarse que las propiedades consideradas y las relaciones causales no son parte de la analogía negativa entre los dominios que se comparan.

2. Max Planck y el descubrimiento del *quantum de acción*

A fines del siglo XIX, Max Planck se encontraba intentando resolver el problema del llamado cuerpo negro.

Si una cavidad de paredes perfectamente absorbentes (es decir, negras) se mantiene a una temperatura fija T , su interior se llenará de energía radiante de todas las longitudes de onda. (Kuhn 1978, 22)

Según las leyes de espectroscopia de Kirchhoff, el estado de radiación del cuerpo negro tendría la misma temperatura, y la densidad espectral (es decir, la distribución de energía por unidad de volumen) de la radiación llegaría al estado de *distribución normal de energía*.

Dado que al flujo de energía total contribuye la radiación de longitudes de onda muy diferentes, la intensidad admitía una especificación más precisa mediante una función de distribución. El problema que entonces se suscitaba era el de determinar y explicar esa distribución. Planck emprendió la tarea de esta búsqueda.



Existía, además, *la ley de desplazamiento* de Wien, compatible con las leyes de Stefan-Boltzmann que proporcionaban la energía total a la temperatura T , y que brindaba además la distribución de esa energía según la longitud de onda.

Si bien esta ley funcionaba para longitudes de ondas cortas, fallaba para el otro extremo del espectro.

El problema original de Planck fue, entonces, explicar la ley de Kirchhoff, es decir la distribución de la radiación en la cavidad. Esto trajo como consecuencia la naturaleza discreta de la radiación que le permitió no sólo dar cuenta de la manera en cómo estaba agrupada la energía dentro de la cavidad, sino también englobar el fenómeno de la radiación del espectro completo en una sola fórmula. Es en torno a la manera en cómo llegó a pensar esa *distribución* que vamos a basar la discusión.

Planck pensaba que la energía total de un sistema aislado debía permanecer constante en el tiempo, mientras que su entropía sólo podía aumentar o permanecer constante en el caso límite. El segundo principio de la termodinámica pasó entonces a ser para el físico “el principio del aumento de entropía”. A su vez, era más afín a la interpretación de la entropía de Clausius y no a las ideas estadísticas y probabilísticas de Boltzmann. Para Clausius, la entropía era vista como una magnitud que representa un devenir universalmente válido. Para Boltzmann, en cambio, la entropía era “una medida de una probabilidad física, y el significado de la segunda ley de la termodinámica es que mientras más probable es un estado, ocurrirá con más frecuencia en la naturaleza” (Boltzmann 1892, 7).

A partir de la hipótesis atómica, estos hechos podían interpretarse considerando una de las teorías estadísticas más sencillas: la teoría cinética de los gases. El número de choques de las moléculas es tan grande que la mecánica se vuelve incapaz de prever exactamente la evolución del caos molecular. Sólo pueden esperarse resultados estadísticos. Reflexionando sobre esto, Maxwell encontró que el estado de equilibrio del gas no puede corresponder más que a una distribución estadística estacionaria, en la cual el número de moléculas que a causa de los choques abandonan una cierta velocidad está compensado por un número equivalente de moléculas que adquieren esta misma velocidad: es éste el estado más probable del gas. Así, Maxwell introdujo la noción de equilibrio estadístico. Más tarde, Boltzmann encontró una ecuación que asocia las leyes de la mecánica a los métodos probabilistas y demostró que un gas que se encuentra en un estado cualquiera tiende irreversiblemente a volver al estado más probable que Maxwell había calculado.



Boltzmann utilizó entonces la entropía como medida de la probabilidad de un sistema físico. Si un sistema se ha desviado de su estado de equilibrio estadístico, la probabilidad de que vuelva a dicho estado es mucho más grande que la de que se aleje aun más.

Es decir, mostró que un estado observable a escala macroscópica puede ser realizado por una gran cantidad de configuraciones microscópicas indiscernibles a nuestra escala. Todos los estados microscópicos posibles que llevan a un mismo estado macroscópico tienen, entonces, la misma probabilidad.

En octubre de 1900 Planck pudo obtener una nueva ley que suplantaba la ley de Wien, que llevó luego su nombre (Planck 1900). Ahora disponía de una ley correcta para la distribución de radiación del cuerpo negro aunque desconocía su explicación teórica, tema que lo llevó a considerar la relación entre entropía y probabilidad a partir del pensamiento de Boltzmann.

Si aplicaba tal método al equilibrio entre materia y radiación, se evitaba la transformación continua de energía en radiación bajo el supuesto de que la energía permanecía agrupada en cuantos. Así como Boltzmann había pensado en múltiples moléculas, Planck pensó en el uso de múltiples resonadores.

Su objetivo era derivar la entropía de un oscilador que vibra monótonamente, y en consecuencia la entropía de la distribución de energía en un estado de radiación estacionaria. Pero se suscitaba el problema de cómo contar la energía de la radiación que, al ser una magnitud continua, podría dividirse en infinitas formas. Planck entonces supuso que el sistema tenía un conjunto de N osciladores, todos vibrando a la misma frecuencia ν , con una energía total Un , siendo la energía media de un oscilador U . Como la entropía es una magnitud aditiva, la entropía total del sistema será n veces S . Esta misma hipótesis es la que había hecho Boltzmann: la probabilidad de que se dé una configuración es la misma de que se dé otra. Para calcular W , el número de configuraciones posibles compatibles con la energía total Un , era necesario suponer que la energía no fuese infinitamente divisible. Tenía que estar formada por un número P de partes iguales tal que: $Un = PE$.

Bajo esta suposición, W venía dado por el número de formas en que los P elementos de energía se podían distribuir entre los n osciladores. Así, para calcular la entropía de una distribución arbitraria Planck tuvo que introducir la combinatoria para luego poder seguir los pasos de Boltzmann al subdividir el continuo de energía en celdas de tamaño finito. “En este punto es donde introduce una novedad adicional: el tamaño de [las celdas] de energía $e, e', e'',$ etc, debe ser fijo y proporcional a la frecuencia” (Kuhn 1978, 130).



Planck lo esbozó del siguiente modo:

Si consideramos a E infinitamente divisible, entonces son posibles un número infinito de distribuciones diferentes. Nosotros, sin embargo, suponemos –y este es el punto esencial– que E está compuesta de un número determinado de partes finitas iguales y empleamos en su determinación la constante natural $h = 6,55 \times 10^{-27}$ (ergios por seg.). Esta constante multiplicada por la frecuencia del resonador, da el elemento de energía e en ergios, y dividiendo E por e obtenemos el número P de elementos de energía a distribuir entre los n resonadores. (Íbid. 131)

Boltzmann había introducido esas divisiones en 1877, cuando presentó su derivación probabilística de la distribución de entropía y velocidad de un gas. Pero para Boltzmann el tamaño de la e no hacía diferencia. Tenía que ser lo suficientemente grande como para que las celdas pudieran contener muchas moléculas y lo suficientemente pequeñas como para permitir la sustitución de integrales para sumas. En contraste, las derivaciones de Planck requerían que el tamaño de la celda fuese proporcional a la frecuencia del oscilador. Con h como la constante de proporcionalidad, las celdas de Planck adquirieron el valor fijo finito $h\nu$.

Para Boltzmann, la subdivisión del continuo de energía era un recurso matemático y el tamaño del elemento utilizado para introducirlo no importaba. Para Planck, esa subdivisión era una necesidad física, y el tamaño del elemento venía dado por la relación $h\nu$. (Kuhn 1978,158)

La restricción entonces se encontraba en las celdas, no en los resonadores de energía. Con respecto a esto último, los osciladores o resonadores de Planck eran como las moléculas de Boltzmann. Éstas se movían libremente entre las celdas de energía como requerían las leyes de Maxwell. Lo que diferenciaba la derivación de Planck de la de Boltzmann era la constante h , a la que Planck se refirió como “el cuanto de acción”.



3. Planck y las analogías

Para resumir nuestra reconstrucción anterior podemos decir que Planck utilizó la interpretación probabilista de la entropía de Boltzmann como guía heurística para dotar de significado físico la constante h . ¿Podría, entonces, pensarse esta estrategia como un razonamiento por analogía? Pensamos que sí, y que es posible una descripción detallada de dicha analogía en los términos específicos que plantea Mary Hesse en relación al concepto de analogía y sus diferentes tipos.

Diremos que Planck se basó en una analogía a partir de la interpretación probabilística de Boltzmann de la entropía para el caso de los gases dentro de un sistema cerrado. Así como Boltzmann había supuesto a los gases como distribuidos probabilísticamente en una serie de celdas, Planck pensó en cavidades que contenían un cierto número de resonadores. El hecho de pensar en un fenómeno que parece continuo a nivel macroscópico pero que microscópicamente está dividido en unidades más pequeñas, las moléculas en el caso de Boltzmann y los resonadores en el caso de Planck, constituye el primer paso de un análisis en los términos que plantea Mary Hesse: tenemos aquí nuestros análogos, que usaremos como punto de partida para ir luego desglosando sus características específicas. Al decir esto, estamos afirmando también, que Planck debió ubicarse en el rol de un atomista; en otras palabras, debió “convertirse” al atomismo del cual era partidario Boltzmann para poder aceptar una posible división de la radiación de las cavidades. La W de la ecuación de Boltzmann fue la E que Planck debió subdividir; representando ambas una suma de pequeñas configuraciones probables entre los elementos de las celdas de energía e para dar cuenta de la entropía total del sistema. Esto constituye una analogía positiva: el comportamiento de los resonadores en las cavidades es similar al de las moléculas en las celdas. Pero una diferencia entre ambos casos nos lleva a la parte de la analogía negativa. Dijimos anteriormente que para Boltzmann no era importante el tamaño de las cavidades. Lo único que necesitaba era que fuesen más o menos grandes como para poder abarcar muchas moléculas y lo suficientemente pequeñas como para permitir la sustitución de integrales para sumas. Por el contrario, las celdas de Planck debían ser proporcionales a la frecuencia de los osciladores, y por eso es que adquirieron el valor fijo finito $h\nu$. Tenemos entonces una restricción en las celdas de Planck, que no está presente en las cavidades de Boltzmann. Como se mencionó anteriormente, los resonadores de Planck eran como las moléculas de Boltzmann, y se



movían libremente entre las celdas de energía como requerían las leyes de Maxwell, pero la diferencia en el caso de Planck era la restricción que impone la constante h , asociada en la frecuencia de la onda, a la que Planck llamó “el cuanto de acción”.

Hasta aquí hemos identificado un aspecto positivo y otro negativo de la relación de analogía. Exploremos ahora cómo Planck trabaja sobre el espacio de posibilidades que le abre la analogía neutra. Sabemos que Planck era afín a la concepción que tenía Clausius de la entropía, donde ésta era una magnitud relacionada con la temperatura. A mayor temperatura en un sistema aislado, mayor cantidad de entropía en dicho sistema. Mientras que Clausius, y por ende Planck, descreía en las teorías atómicas, lo único que le era de interés era poder medir la temperatura del sistema y en base a eso calcular el nivel de entropía. Lo vemos más claramente en la siguiente cita:

La cantidad de calor realmente presente en un cuerpo depende sólo de su temperatura, y no en el arreglo de sus partículas constituyentes. (Clausius 1879, 236)

Cuando Planck adopta el punto de vista de Boltzmann, debe aceptar (aunque momentáneamente) que la entropía es la medida de probabilidad del estado de un sistema cerrado. Si Clausius demostró que la entropía de un sistema siempre aumenta, Boltzmann mostró una posible forma de cómo es que siempre aumenta. Para él, un sistema siempre tiende al estado más probable, y el estado más probable es el de equilibrio termodinámico (una clase de equilibrio estadístico). Para lograr este equilibrio, debía pensar en una forma de distribución de las moléculas dentro del sistema que le permitiese calcular configuraciones probables para llegar finalmente al estado de equilibrio. Es ésta última idea la que constituye una analogía neutra, dado que Planck no necesitaba plantear una noción de equilibrio estadístico para la radiación (pues ya contaba con la ley de Kirchhoff) sino que requería de la *estrategia* o de la metodología que había usado Boltzmann para subdividir el sistema en cavidades. Los fines de ambos físicos no eran ni siquiera opuestos: Boltzmann necesitaba plantear en términos probabilistas una subdivisión del sistema en cavidades conteniendo moléculas que luego interaccionarían dando lugar al estado de equilibrio estadístico, mientras que Planck quería averiguar la entropía total del cuerpo negro, entendida a la manera de Clausius, en celdas de energía fija para poder luego contar la entropía de cada una por separado y llegar al total de la entropía del sistema. La riqueza que Planck supo extraer de la teoría de Boltzmann fue pensar que, así como cada configuración en teoría de gases tiene la misma probabilidad de llegar al equilibrio



estadístico, las celdas con resonadores dentro tenían un mismo valor asociado a la frecuencia que determinaría la entropía total del sistema. Entonces, la *probabilidad* involucrada en la teoría de Boltzmann, para Planck resultó meramente un punto de partida heurístico. El resultado de su nueva ley de desplazamiento y el significado físico que luego le atribuyó a h no conllevan a una teoría probabilista. La probabilidad enmarcada en la teoría de los gases fue para Planck sólo un recurso para pensar en una distribución que acabó siendo completamente distinta y de valor *fijo*. En ese caso, podemos decir que Planck utilizó una idea que *conllevaba* la noción de entropía como medida de probabilidad en Boltzmann, pero no la probabilidad *per se*. En el caso de Boltzmann, la probabilidad puede verse concretamente en la distribución de las moléculas en las cavidades y también las posibilidades que esas configuraciones tienen de alcanzar el estado más probable, es decir, de equilibrio estadístico. La idea con que se queda Planck de todo esto es la de poder dividir algo en partes (esto por aceptar la hipótesis atómica) y la de poder armar una *distribución* específica de esas partes. Luego, las “partes” de Planck resultan ser los cuantos de acción, cuyo valor dista mucho de ser probabilista.

¿Hace Planck lo que Mary Hesse llama argumento por analogía, o simplemente apela a una relación de analogía como método heurístico de descubrimiento? En este último caso, estaríamos diciendo que Planck hizo un *razonamiento* por analogía. Creemos que es éste el caso, dado que no se cumplen las condiciones que Hesse propone como necesarias para establecer un argumento por analogía. No es fácil encontrar relaciones causales ni analogías materiales entre el caso de Planck y el de Boltzmann. Sin embargo nos parece muy rico el hecho de que sea posible apelar a la primera construcción que hace Mary Hesse sobre las analogías para realizar un análisis del contexto de descubrimiento. Parte de la motivación del trabajo de la autora parece ser plantear que la escisión entre los contextos de descubrimiento y de justificación es mucho menos tajante de lo que proponían las concepciones clásicas acerca de la ciencia; aunque la preocupación de Hesse por una *lógica* de las analogías parece dejarla en un punto intermedio.



Referencias

- Boltzmann, L.** (1886). The Second Law of Thermodynamics. (*PopulareSchriften*. Essay No. 3 (Address to Imperial Academy of Science in 1886)). Reprinted in English in: *Theoretical Physics and Philosophical Problems, Selected Writings of L. Boltzmann*. D. Riedel, Dordrecht.
- (1892). On the methods of Theoretical Physics. *Proceedings of the Physical Society of London*, 12(1), 336.
- Clausius, R.** (1879). *The mechanical theory of heat*. MacMillan.
- Hesse, M. B.** (1966). *Models and analogies in science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kuhn, T.** [1978] (1986) *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica 1894-1912*. Alianza.
- (1984). Revisiting Planck, *Historical Studies in the Physical Sciences*, Vol. 14, No. 2, pp. 231-252.
- Planck, M.** 1950. *Scientific Autobiography*. Philosophical Library, New York.
- Sánchez Ron, J. M. (2001). *Historia de la física cuántica*. Crítica.



La transformación de la negatividad en su tránsito desde la atemporalidad de la negación hacia el Abismo del espacio-tiempo

Mario Martín Gómez Pedrido
jovenmariomartin@hotmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En el presente trabajo se analizan tres sentidos de negatividad en la obra de Martin Heidegger. En primer lugar examinaremos su expresión lógica en el juicio, en segundo lugar analizaremos la forma del aburrimiento profundo que revela la denegación del ser del ente en el horizonte temporal. Consideraremos que la diferencia entre ambos sentidos de negatividad: lógico-atemporal y ontológico-temporal se explica por un tercer sentido: abismo espacio- temporal, como condición de posibilidad de toda expresión lógico-ontológica del ser.

Palabras claves: negatividad / juicio / abismo / temporalidad



I. La negatividad en la Tesis Doctoral

Un primer sentido de negatividad es presentado por Heidegger en su Tesis Doctoral de 1913 *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. En ella se argumenta que el fenómeno lógico debe ser comprendido en la validez ideal de su significado y no en el marco de los fenómenos psíquicos. La lógica se ocupa de las cuestiones sustantivas del campo normativo y no de las cuestiones temporales de los procesos psicológicos.

La crítica al psicologismo constituye la objeción a la fundamentación de la lógica en la Psicología y a las leyes lógicas en las psicológicas. Para lo cual Heidegger defiende la importancia del carácter lógico puro expresado en el juicio como “valer (*Geltung*)”¹ y “sentido (*Sinn*)”². El juicio en tanto tiene su razón de en la consecución de un sentido en el que vale la posibilidad de ser verdadero o falso³. De allí la importante distinción entre “ello es (*das ist*)” y “ello vale (*das gilt*)”⁴. En tanto la afirmación de validez es trascendente a la afirmación de existencia⁵ hay una redefinición de la filosofía en su conjunto, pues lo que está en juego es el acceso mismo a lo real. Como señala Philippe Capelle-Dumont: “A falta de una filosofía de la existencia, puede proponerse una filosofía de la validez”⁶.

La noción de negatividad es analizada por Heidegger a través del juicio negativo el cual “todavía no encontró una solución unánime”⁷. Analizando el ejemplo “la tapa del libro no es amarilla” se vuelve evidente “la significatividad del problema de la negación”⁸. Heidegger explica la relación entre el juicio: “para la tapa vale el no ser amarillo” y el “ser amarillo no vale”. La finalidad de este análisis es especificar el lugar específico de la negación⁹. Heidegger diferencia la existencia de un objeto de la expresión lingüística sobre el. “Cuando algo *no existe*, *no* puedo decir: existe; esa existencia es únicamente una no

¹ Cfr. Heidegger Martin, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, (1913), GA. 1, pp.166-170 (108-112)

² Cfr. *Ibid.*, pp.171-173 (112-115)

³ Cfr. *Ibid.*, p. 172 (113-114)

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 170 (111)

⁵ Cfr. Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, pp. 33-34.

⁶ Capelle- Dumont, Philippe, *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, p. 177.

⁷ Heidegger Martin, *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1913), GA. 1, p. 181 (123)

⁸ *Ibid.*, p. 182 (123)

⁹ *Ibid.*, p. 184 (125)



existencia (*Nichtexistierende*)”¹⁰, la no-existencia, por el contrario, no vale. De aquí se derivan una serie de notas fundamentales. En primer término que el lugar de la negación se encuentra originalmente en el juicio. “La negación reposa *primariamente* en la cópula”¹¹ y no tiene su estatuto ontológico en la realidad. En segundo término, hay que diferenciar entre una afirmación que habla de la existencia y otra la que habla sobre el valer de una existencia¹². No se puede decir que una no existencia, exista, pero sí se puede expresar en un juicio negativo el no ser de algo, por ejemplo el no ser amarillo de la tapa del libro, hay allí un valer del no-ser amarillo de la tapa. Señala Jesús Adrián Escudero. “El carácter estático de la lógica entra en una relación tensa con una realidad temporalmente dinámica y cambiante. Heidegger explora este tema mediante el ejemplo de un problema que será importante para su filosofía posterior: el problema de la “nada”. De momento se investigará el fenómeno de la negación en el acto de juicio”¹³.

La negatividad encuentra su validez en los juicios negativos. “La ontología de Heidegger también coloca la esfera del sentido lógico en el ámbito autónomo y distinto al de la realidad espacio-temporal de los actos psíquicos del juzgar y del mundo físico sobre el que se juzga...”¹⁴. El tiempo de esta forma queda asociado al acto psíquico y diferenciado de la esfera de validez intemporal. “El joven Heidegger insiste en la *diferencia ontológica* entre la validez atemporal del sentido y la existencia espacio-temporal de los entes psicofísicos”¹⁵. Frente a un psicologismo que confunde idealidad del juicio con realidad de los entes espacio-temporales Heidegger procura “mantener la prioridad atemporal de la validez como fundamento”¹⁶.

¹⁰ Ibid., p. 184 (125). Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹¹ Ibid., pp. 184-185 (126) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

¹² Cfr. Ibid., p. 184 (125)

¹³ Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, p. 88. Los términos entrecomillados son del autor.

¹⁴ Ibid., p. 84.

¹⁵ Ibid., p. 84. Los términos destacados en bastardillas son del autor.

¹⁶ Ibid., p. 87. Esta argumentación tiene sus antecedentes, y gran parte de sus fundamentos, en dos textos de 1912. *Das Reallität Problem in der modernen Philosophie* y *Neuere Forschung über Logik*. Este aspecto se modificará paulatinamente en el transcurso de la Tesis de Habilitación (Cfr. Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 34).



I.2. El lugar de la negatividad en la Tesis de Habilitación.

En la Tesis de Doctorado quedó establecida la diferencia entre dos ámbitos del ser, el ámbito del ser ideal, lógico, atemporal y el ámbito del ser real y temporal. Establecida esta diferencia la explicitación de la articulación de ambos ámbitos implicara una teoría de las categorías y del significado. “En su tesis de habilitación, de 1915, Heidegger se esfuerza por mostrar que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteóricas ancladas en la vida histórica”¹⁷. Por lo tanto, la constitución del problema de conocimiento implica una dimensión pre-teórica. “La metafísica de Duns Escoto y la filosofía del lenguaje de Thomas von Erfurt asumen que las categorías están enraizadas en las formas gramaticales del lenguaje cotidiano. El análisis gramático descubre la estructura ontológica de la realidad histórica// Aquí es donde Heidegger cree reencontrar el tema fenomenológico por excelencia: la intencionalidad y su capacidad de acceder a la estructura preteórica del ser histórico”¹⁸.

Los problemas lógicos solo pueden ser comprendidos en su especificidad si la esfera lógica es puesta en relación al dominio “translógico (*translogischer*)”: “No se puede arrojar verdadera luz sobre la lógica y sus problemas en general, si no se interpreta la conexión *con lo que se halla fuera de ella, lo que deviene translógico*”¹⁹. Por lo tanto, el sentido metafísico del espíritu viviente es esencialmente histórico²⁰. De allí que Heidegger inicie un camino desde esta dimensión temporal subyacente a la lógica hacia la más profunda esencia de la filosofía²¹ expresada en el carácter ontológico de la negación.

¹⁷ *Ibid.*, p. 91

¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹ Heidegger Martín, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en GA. 1, p. 404 (346) El término destacado en bastardillas es de Heidegger.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 407 (349)

²¹ Como señala Sean J. Mc Grath “Heidegger asumió de Scoto dos principios hermenéuticos fundamentales que codeterminan esencialmente la continuidad de su trabajo filosófico: (1) lo comprensible sobrepasa lo teórico. (2) El horizonte de comprensibilidad originario es el tiempo. El principio escotista de conocimiento pre-teórico del individuo, esto es, la doctrina de la *haecceitas* es la inspiración de la analítica del Dasein” (McGrath J. Sean, “Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger”, p. 244).



II. La Negatividad en *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*.

Gracias a estos desarrollos el juicio negativo dejará de ser el lugar primario de la negatividad y se descubrirá un segundo sentido en el curso del Semestre de Inverno de 1929/30 *Die Grundprobleme der Metaphysik, Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Este curso busca un “temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*)” que sustente nuestro filosofar. Heidegger lo encuentra en el “aburrimiento (*Langeweile*)” cuya esencia se fundamenta en su temporalidad porque en el aburrimiento el tiempo “mora (*Weile*)” y por ende se nos hace “largo (*lang*)”. Se distinguen tres formas del aburrimiento, la primera “el ser aburrido por algo (*das Gelangeweiltwerden von etwas*)”, la segunda “el aburrirse en /con (*das Sichlangeweilen bei etwas*)” y la tercera “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”. Esta última patentiza la negatividad bajo la forma de la “denegación (*denegación*)” del ente en su conjunto que hace visibles las posibilidades del Dasein²². Esta denegación de lo ente es el producto específico de la intervención del tiempo: “Todo ente se deniega en su qué y su cómo a la vez, hemos dicho: *en conjunto*. Esto significa en un *horizonte acordante originario del tiempo*... Este horizonte de todo el tiempo que de esta manera está totalmente abierto, tiene que estar operando si es que lo ente *en su conjunto* ha de poder denegarse”²³.

La primera forma del aburrimiento el “ser aburrido por algo (*das Gelangeweiltwerden von etwas*)” es la situación en la cual hay algo determinado que nos aburre. El ejemplo que analiza Heidegger es aquel en el cual estamos en la estación de trenes aguardando la llegada del mismo y tenemos que esperar un tiempo largo su arribo. Nos oponemos al aburrimiento e intentamos expulsarlo mediante el “pasatiempo (*Zeitvertrieb*)”²⁴. “El pasatiempo es *un ahuyentar el aburrimiento, impeliendo al tiempo*”²⁵, que nos defiende frente al demorarse del tiempo²⁶ que nos enfrenta al carácter opresor del tiempo moroso²⁷. La segunda forma de aburrimiento es “el aburrirse en /con (*das Sichlangeweilen bei etwas*)”, el ejemplo es aburrirse en una reunión ante algo indeterminado.

²² Cfr. Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA 29/30, p. 218.

²³ *Ibid.*, p. 218. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 136.

²⁵ *Ibid.*, p. 140. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 148.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 149.



En la tercera forma se habla de un “eso le es aburrido a uno (*Es ist einem langweilig*)”. Esta tercera forma es más originaria, por lo cual el tiempo tendrá una función más profunda en ella²⁸. En esta tercera forma nos elevamos por encima de nuestra propia persona y de todo ente determinado a la mano que nos rodea hacia una “indiferencia (*Gleichgültigkeit*)”. “Esta *indiferencia de las cosas y de nosotros mismos con ellas* no es el resultado de una suma de valoraciones, sino de un golpe todo se vuelve indiferente... Lo ente, como decimos, se ha hecho indiferente *en su conjunto*, sin excluirnos a nosotros mismos como estas personas... Pero lo ente en su conjunto no desaparece, sino que *precisamente se muestra como tal* en su indiferencia”²⁹. En esta indiferencia el ente se deniega y es la condición del aburrimiento del Dasein.

“El Dasein encuentra por este aburrimiento precisamente al ente en conjunto, en la medida en que, en este aburrimiento, el ente que nos rodea ya no ofrece una posibilidad de obrar o una posibilidad de omitir. Se deniega (*Es versagt sich*) en conjunto respecto de estas posibilidades... El Dasein se encuentra sí entregado al ente que se deniega en conjunto (*Das Dasein findet sich so ausgeliefert an das sich im Ganzen versagende Seiende*)”³⁰.

Este particular carácter de “denegarse (*Versagen*)” lleva a la indiferencia porque es una negación del ente en su conjunto³¹. Gracias a este denegarse del ente en su conjunto se alcanza la posibilidad original de la existencia en cuanto tal³² para el Dasein, esto es, el vértice más alto de sus posibilidades³³:

“De este ser abandonado por lo ente que se deniega en su conjunto forma parte al mismo tiempo el ser forzado a este vértice extremo del propio posibilitamiento del Dasein en cuanto tal”³⁴.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 204.

²⁹ *Ibid.*, pp. 207-208. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³⁰ *Ibid.*, p. 210. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 214-215.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 211.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 215-216.

³⁴ *Ibid.*, p. 216. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.



III. La Negatividad en los *Beiträge zur Philosophie*.

El análisis de la negación como denegación temporal permite identificar un tercer sentido de negatividad desarrollado en *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* donde la temporalidad, el espacio-tiempo, implica una negatividad definida como abismo. En este marco Heidegger interpretará la “Historia del ser (*Seynsgeschichte*)” como onto-teo-lógica. Con lo cual la metafísica, la ontología y la lógica son concebidas como el resultado del abismarse espacio-temporal del ser. La negatividad definida como abismo se ha ontologizado, al punto que ella es el modo en que el ser esencia.

“El ser como acontecimiento –vacilante negación como (rehuso)... Lo noedor en el ser (*Das Nichthafte im Seyn*) y el impulso contrario; *conflictivo* (ser y no ser).

El ser se esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse...

El fundamento funda como *a-bismo (Ab-grund)*; la indigencia como lo abierto del ocultarse (no el “vacío”, sino abismosidad inagotable)

El abismo como el *espacio tiempo (Der Ab-grund als der Zeit-Raum)*

El espacio tiempo, el *sitio instantáneo* de la contienda ser y no ser”³⁵.

Heidegger señala: “Los “Aportes” preguntan por una vía que recién se abre a través del tránsito al otro comienzo (*Übergang zum anderen Anfang*), en el que ahora ingresa el pensar occidental”³⁶. El tránsito hacia el otro comienzo es una confrontación con la historia del primer comienzo³⁷ en el que se delinea el acontecer de la esencia del ser como espacio-tiempo. Este tiempo es la forma de la temporalidad del ser en general, expresada como pregunta por el esenciar de la verdad del ser en el acontecimiento. La verdad del ser queda abrigada en su extrema ocultación y funda el abismo de la nada. “Abismo de la nada” significa un juego de mostración –en tanto la verdad del ser queda abrigada- y al mismo tiempo de no mostración –en tanto la verdad del ser esta a su vez oculta.

El espacio-tiempo como modo originario del tiempo no deben comprenderse en un sentido metafísico clásico³⁸. En ese sentido el acontecimiento apropiador se articula, en tanto en él esencia el ser, con el espacio-tiempo. “El acontecimiento-apropiador y su

³⁵ Ibid., p. 20.

³⁶ *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* 1936-1938, GA 65, p. 4. El término destacado en bastardillas y el término entrecorillado son de Heidegger.

³⁷ Cfr. Ibid., pp. 227.

³⁸ Cfr. Ibid., p. 261.



disposición en la abismosidad del espacio tiempo es la red de la que se suspende a sí mismo el último dios, para desgarrarla y hacerla terminar en su singularidad, divina y raramente y lo más extraño en todo ente”³⁹. Emerge de este señalamiento que el espacio-tiempo tiene las notas distintivas “de un tiempo más originario (*einer ursprünglicheren Zeit*)”⁴⁰.

Este señalamiento en torno al tiempo originario como espacio-tiempo y a su articulación con la negatividad, entendiendo por esta las referencias al abismo de la nada, permite caracterizar la noción de acontecimiento como lugar donde el ser esencia en su verdad. Un acontecimiento así definido por la temporalidad abismal del espacio tiempo permite explicar como el esenciarse de la verdad del ser en tanto esencia tiene se sustrae al ser en su verdad. “El acontecimiento como el *vacilante rehuso* y en ello la madurez del “tiempo”, el poder del fruto y la grandeza del obsequio, pero en la *verdad* como *claro* para el *ocultarse*”⁴¹. Este esencia de la verdad se revela como originaria: “La esencia como esenciarse nunca es meramente representable, sino que solo es captada en el saber de la espacialidad-temporal de la verdad de ser y de su respectivo abrigo”⁴².

“1. El *fundamento funda*, esencia como fundamento ...

2. Este fundamento fundante es alcanzado como tal y asumido.

A-hondamiento (Er-Gründung):

... La esencia del fundamento originariamente a partir de la esencia de la verdad, verdad y espacio-tiempo (a-bismo) (*Wahrheit und Zeit-Raum (Ab-grund)*)”⁴³.

Conclusión

En un primer nivel la negatividad es analizada como un fenómeno lógico-atemporal que se contrapone a un segundo nivel de análisis que la expresa como la retracción temporal del ente bajo el dominio de un temple de ánimo. La aparente contradictoriedad entre el carácter lógico-atemporal y el ontológico-temporal de la negatividad encuentra su

³⁹ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

⁴¹ *Ibid.*, p. 268. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son de Heidegger.

⁴² *Ibid.*, p. 287.

⁴³ *Ibid.*, p. 307. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.



solución en un tercer nivel donde es entendida como abismo del espacio-tiempo, esto es, como el fundamento de la ontología y la lógica.

Bibliografía

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana** (2000): *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Capelle- Dumont, Philippe** (2012): *Filosofía y Teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Guatemala, Perú, Venezuela, Fondo de Cultura Económica,
- Escudero, Jesún Adrián** (2010): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, España, Herder.
- Heidegger Martin** (1978): *Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Lögik* (1913) en GA. 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger Martín** (1978): *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915) en GA. 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger Martin** (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA, 29/30Frankfurt am Main Vittorio Klostermann.
- Heidegger Martin** (1994): *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) 1936-1938*, GA 65, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann.
- McGrath J. Sean** (2014): “Die scotische Phänomenologie des jungen Heidegger” en Denker Alfred, y Zaborowsky Holger (comp) (2014): *Heidegger und der Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, München, Freiburg, Karl Albert Verlag.



Facultad del lenguaje, la hipótesis de unicidad y el problema de la evidencia empírica*

Adriana Gonzalo
adriana.n.gonzalo@gmail.com
UNL / CONICET

Daniel Blanco
danielblanco.fb@gmail.com
UNL / UADER

Federico Giri
fedegiri@gmail.com
UNL / CONICET

Resumen

Esta contribución aborda la discusión en el marco del generativismo lingüístico en relación con la evolución de la facultad del lenguaje humano. Se evidencia cómo, en la literatura contemporánea, la discusión relativa a la unicidad de dicha facultad suele estar abarrotada con la relativa a la explicación filogenética. Ambos debates están relacionados, pero no deben confundirse: lo primero impacta en el modo en que se conceptualiza el *explanandum*, mientras que lo segundo involucra a las teorías evolutivas que actúan como *explanans*. Con todo, en los textos tematizados aparece un claro énfasis en la singularidad del rasgo en aquellos que, con Chomsky y en desmedro del protagonismo de la selección natural, acentúan la incidencia de explicaciones alternativas a ésta para su emergencia.

Palabras clave: Chomsky / Programa adaptacionista / *Spandrels*

* Contribución producida bajo el subsidio del CAI+D 2011, N°: 50120110100231 (Mayo 2013 – Abril 2016), Res. C.S. 205/13. Unidad Ejecutora, FHUC, UNL.



1. Introducción

El propósito de este escrito radica en abordar la polémica que se ha dado recientemente en el campo de la lingüística cognitivista, en particular en lo que suele englobarse como “generativismo” en relación con la hipótesis de la unicidad de la facultad del lenguaje humano (FL) y de su explicación filogenética. Para esto, vamos a hacer un uso parcial del aparato metateórico de la Concepción Estructural de las teorías científicas (CE).

Como es bien sabido, el referente dentro del universo del Generativismo, en la lingüística contemporánea, es Noam Chomsky. La lingüística chomskiana ha tenido el objetivo de constituirse en una teoría que aporta elementos a los *explananda* de diversas teorías explicativas de FL.

Es importante considerar que el aporte teórico por parte de la lingüística de Chomsky constituye un complejo (en adelante, “TCH”, la macro “teoría chomskiana”) que intenta dar cuenta de diversos problemas. Dentro de esos problemas, uno de ellos es el relativo a la adquisición del lenguaje, otro la problemática de la existencia de universales lingüísticos, y otro lo relativo a la generación oracional. Fuera de este ámbito explicativo, aunque todavía dentro de la agenda de Chomsky, está la preocupación por la naturaleza del lenguaje considerada ontogenética y filogenéticamente.

El último de los tópicos mencionados, el de la explicación filogenética de FL, ha sido uno de los últimos incorporados a la agenda de problemas. Sin duda, un disparador fundamental lo constituyó la serie de trabajos de Pinker y Boom (1990), Newmeyer (1991), entre otros.

En diálogo o disputa con estos, aparece una serie de escritos (Hauser et al., 2002; Fitch et al., 2005; Chomsky, 2012) en los que se sostiene la hipótesis de la unicidad de FL. La idea central es que FL no consistiría meramente en un mecanismo de comunicación, al modo del que está presente en otros animales, sino en un sistema computacional singular, dotado de al menos una propiedad única en la naturaleza. Dar cuenta de las particularidades de FL, como de su origen evolutivo se ha convertido en un objetivo primordial de Chomsky y de varios otros autores que se alistan junto a él.¹

El presente trabajo parte del análisis de los textos antes mencionados, y plantea la necesidad de diferenciar, por un lado, (1) lo que se quiere explicar: FL (esto es, qué es el

¹ En Blanco y Gonzalo (2011) hemos caracterizado a esta posición como “spandrelista”, haciendo uso de la metáfora de los *spandrels* usada por Gould y Lewontin (1979).



lenguaje humano y como funciona en el ámbito de una determinada teoría lingüística); y, por otro, (2) cómo explicar la emergencia evolutiva de FL.

En el marco del generativismo, gran parte de las polémicas desatadas no logran diferenciar estos dos tópicos. La hipótesis de la unicidad de la FL viene justamente a estar en el centro de la discusión, precisamente porque en ella se sostiene una concepción singular de qué es FL. A partir de allí, la explicación de la filogénesis de FL se hace deudora de esta concepción.

2. Breve presentación de la concepción estructuralista

La concepción estructuralista de las teorías científicas (Balzer et al. 1987) concibe a una teoría dada T en términos de modelos, y no de enunciados. Existen modelos empíricos, que potencialmente pueden convertirse en aplicaciones intencionales de T; y existen modelos teóricos, que expresan condiciones sobre los modelos empíricos, que éstos deben satisfacer para ser efectivamente aplicaciones intencionales (pretendidamente exitosas) de T.

En el vocabulario de T pueden distinguirse conceptos o términos para cuya determinación se requiere necesariamente de la aplicación de T de otros términos cuya determinación puede lograrse de modo independiente de tal aplicación. Así, hay términos que presuponen la validez de los modelos actuales, los “términos T-teóricos”; y otros que no, los “términos T-no teóricos”. Por su independencia de T, los términos T-no teóricos constituyen la base empírica de la teoría, lugar de donde se nutre de “parcelas del mundo” a explicar mediante la aplicación de la teoría, términos T-teóricos mediante.

Responder a cómo se origina evolutivamente FL no es algo que le competa a una teoría lingüística, sino más bien a una teoría evolutiva. En cambio, la pregunta acerca de la naturaleza de FL (cuáles son las semejanzas, y –si las hubiera– cuáles las diferencias con formas de comunicación en otros animales) es una cuestión que sí compete a la lingüística, y acerca de la cual Chomsky se ha manifestado durante los últimos dieciocho años. Lo interesante es ver que esa caracterización chomskiana de FL influyó en su toma de posición respecto de qué teoría evolutiva es la más adecuada para explicar la aparición del rasgo.

Así, mientras que el papel explicativo de la evolución de FL será propio de alguna teoría evolucionista, las teorías lingüísticas procurarán contribuir a la determinación de aquello que tales teorías biológicas habrán de explicar, constituyéndose, desde la



lingüística, un aporte de términos que serán no teóricos para la teoría evolutiva encargada de la explicación.

En el panorama contemporáneo, uno de los debates al respecto, que excede, pero incluye, a posturas como la chomskiana es el que muestra, por un lado, a los autores que defienden desde una perspectiva sintética típica a la teoría de la selección natural como marco explicativo excluyente para el origen de FL (entre otros, Pinker y Bloom 1990; Newmeyer 1991; Pinker y Jackendoff 2005). Por otro lado, y en oposición a esto último, encontramos otra perspectiva que, sin desconocer el rol genuino que pudiera haber tenido la selección natural en la filogenia, subraya el protagonismo de otras fuerzas evolutivas para dar cuenta de este rasgo específico (se inscriben aquí Chomsky y sus seguidores).

Conviene entonces caracterizar brevemente los dos marcos explicativos aludidos sobre la cual basaremos nuestra discusión final.

3. Teorías explicativas del origen del lenguaje humano

3.1. El marco explicativo pinkeriano

Como hemos mencionado, Pinker es partidario de que la mejor explicación para la aparición del lenguaje es la teoría de la selección natural. No obstante, su defensa muestra un claro conocimiento de la alternativa rival. En cuanto al papel crítico de la posición a la que se enfrenta, sostiene:

“Se trata de un error general, difundido por Gould, el que la selección natural se ha convertido en un concepto obsoleto o de menor importancia en la biología evolutiva, y que las explicaciones en términos de productos (lo que él llama 'enjutas') o las limitaciones físicas son en cambio preferibles [...]. Este es un error porque la selección natural sigue siendo la única fuerza evolutiva capaz de generar el diseño adaptativo complejo.” (Pinker 2003, 24)

Al tratar de aplicar la teoría de la selección natural a un caso específico, sus usuarios inexorablemente le atribuyen a éste al menos una función específica. (Puede probarse sistemáticamente que la teoría de la selección natural involucra una teoría funcional inherente. Cuál sea la función concreta asignada a un rasgo determinado constituye una controversia menor.)



Otra cuestión, íntimamente ligada esta vez a la cinemática de la acción de la selección natural, es que ésta se conduce de manera continua, esculpiendo los rasgos, regularmente, de manera gradual, lo cual usualmente genera la expectativa de encontrar evidencia fósiles de estructuras intermedias que documenten la ausencia de “saltos” en la evolución. Otra vez, siempre y cuando exista una función atribuible al rasgo en todas estas instancias, será casi irrelevante para la pretensión explicativa de la teoría que esa función fuese diferente, mientras cumpliera al menos una función específica a lo largo de toda su historia. Que el proceso actúa (mayoritariamente o permanentemente, según el autor de que se trate) de este modo aparece descrito ya en textos de factura darwiniana que son bien conocidos.

El caso de FL, considerarlo como un rasgo, “obliga” al científico normal que trabaja en el seno de la teoría seleccionista a asignarle una función (como “debe” hacer cada vez que pretenda aplicar su teoría a nuevos “trozos del mundo”, procurando extender su dominio de aplicación) y luego estipular “historias plausibles” para su evolución, que se convierten en predicciones paleontológicas.

Para los autores identificados con este enfoque nada hay de especial en FL, y no difiere de otras habilidades. Dada su obvia incidencia en la comunicación y el transparente valor adaptativo de ésta, todo parece indicar que se trata de un poco interesante nuevo caso de aplicación de la teoría. Decimos que es poco interesante en un sentido kuhniano: este caso se resuelve de un modo casi idéntico (*mutatis mutandis*) al modo en que se resolvió un caso particular similar que actúe como ejemplo para salvar problemáticas del mismo tipo; es decir, se echará mano de porciones de la estructura teórica ya existentes con sus respectivos ejemplares que actuarán de modelo para resolver la cuestión.

De este mismo modo, el lenguaje, según estos autores, recibirá un tratamiento explicativo idéntico al efectuado con otros rasgos: es la presión de la acción progresiva, constante e incansable de la selección natural la que da cuenta de su aparición y posterior optimización. De este modo, lo que hay que explicar no es singular en un sentido genuino, y las explicaciones se inscriben en el paradigma seleccionista habitual.

3.2. El marco explicativo chomskiano

3.2.1. La concepción chomskiana de FL

Para Chomsky, es central distinguir en qué sentido específico FL es privativo de las lenguas humanas y en qué sentido no.



A partir de una propuesta minimalista, para Chomsky lo específico de la capacidad lingüística humana no está en ser un dispositivo de comunicación (aunque por supuesto lo es), sino en constituir un sistema complejo altamente sofisticado, preciso, apto para operar con unidades discretas y signado por al menos una propiedad distintiva de los seres humanos: la recursividad.

A la hora de dar más especificaciones, Chomsky y compañía han subrayado la distinción entre la facultad del lenguaje en sentido amplio (FLA) y la facultad del lenguaje en sentido estricto (FLE). Lo primero es, para estos autores, lo que humanos y animales comparten. Lo segundo, en cambio, refiere a una facultad exclusivamente humana que conforma un “mecanismo computacional perfecto” y exitoso que nos permite contar con la recursividad aludida.

Mientras que FLA consiste en un sistema “sensorio-motor” y “conceptual-intencional” necesarios, pero no suficientes para el lenguaje; FLE incluye el sistema lingüístico computacional en sí mismo, con independencia de los demás sistemas con los que interactúa. Justamente, la propiedad central de FLE descansa en la infinita potencialidad del lenguaje para generar expresiones discretas, y permitir incrustar frases dentro de otras frases, posibilitando, de este modo, construir un número infinito de combinaciones a partir de un número finito de elementos (cf. Hauser et al., 2002, 1571).

Las comparaciones con los sistemas de la comunicación animal no humana les hacen pensar que este tipo de fenómenos no se encuentra fuera de FL. A pesar de que muchos aspectos de FLA son compartidos con otros vertebrados, el aspecto central recursivo de FLE carece de análogo en cualquier sistema de comunicación animal. (Hauser et. al. 2002). En resumen, FLE (y sólo FLE) es exclusivamente humano.

3.3.2. El marco explicativo chomskiano

Noam Chomsky (Chomsky 1986; 1988; 1993), en compañía de otros autores (ver, entre otros, Otero 1994; Hauser et al. 2002; Fitch et al. 2005; Hauser et al. 2014), si bien no dudan de la evolución como hecho histórico, ni excluyen un papel para la selección en el proceso, ni desconocen las evidentes ventajas selectivas del lenguaje, sí cuestionan el rol explicativo excluyente que se ha atribuido a ésta a la hora de dar cuenta de su emergencia.

Estos autores desestiman el protagonismo de la selección y su impronta funcionalista, proponiendo alternativas para la explicación de tinte más bien estructuralista. Expresiones tales como que “las respuestas [para el origen del lenguaje] bien puede encontrarse no tanto en la teoría de selección natural, como en la biología molecular” (Chomsky 1988, 167)



o que la explicación puede estar relacionada con “ciertas leyes físicas relativas al embalaje neuronal o a mecanismos reguladores” (Chomsky 1980, 100), se pueden leer incluso ya en escritos tempranos.

A su vez, y como hemos dicho, además de relegar el papel de la selección natural en la explicación, Chomsky (al comienzo tímidamente, y luego con mayor énfasis en producciones recientes) ha subrayado la singularidad de FL frente a las capacidades comunicacionales de otros animales.

Mientras que la hipótesis principal en relación a la evolución de FLA es que ésta es fruto de la selección natural, y por ende, su función es claramente adaptativa; la hipótesis sobre FLE difiere de aquella.

4. Discusión

Las posiciones que analizamos difieren claramente en la concepción acerca de qué es FL y de cuál es su afinidad con otras formas de comunicación animal. Es a partir de esta oposición que, al intentar dar cuenta de la evolución del rasgo, los científicos aparezcan divididos también en la dimensión explicativa de la discusión.

El punto de discusión gira en torno de si los componentes particulares del funcionamiento de FLE son adaptaciones para el lenguaje comunicacional, o si FLE evolucionó por otras razones para luego capturar la función comunicativa. Quizás la recursión evolucionó para resolver otros problemas computacionales como la cuantificación numérica o las relaciones sociales, y luego esta propiedad fue co-optada para el lenguaje. Esto podría haber abierto el camino para que los humanos, y quizás solo ellos, apliquen el poder de la recursión a otros problemas (lenguaje). Desde este enfoque, FLE sería una exaptación, un rasgo que actualmente cumple con funciones que no coinciden con la función selectiva original que le dio origen. Sin embargo, notemos que, si la cuestión funcional está presente, con independencia de la función específica que operara inicialmente, no está claro cómo esto lesionaría el protagonismo de la teoría de la selección natural en el proceso.

Los argumentos a favor o en contra de la incidencia de la selección natural en la evolución de FL como rasgo, se presentan como un marco explicativo común. Aunque es cierto que una continuidad en el sistema entre humanos y otros animales inclinaría la balanza a favor del enfoque seleccionista, aquello todavía no garantiza que la explicación



adaptacionista sea la más adecuada. Por otra parte, la singularidad del rasgo en humanos respecto de otras especies no basta para garantizar que la selección natural no estuvo detrás de la emergencia de ambos sistemas. Como se ve, y como planteamos anteriormente, se trata de una discusión en dos frentes diferenciables.

Concretamente, hay dos discusiones en juego aquí, que, aunque sin dudas relacionadas, no deben confundirse. El primer desacuerdo se centra en la concepción de lo que se quiere explicar filogenéticamente, esto es, lo que tradicionalmente llamamos *explanandum*: mientras que para unos FL sólo se distingue de los modos de comunicación de otros animales (y parafraseando la expresión darwiniana) por una “cuestión de grado”, para otros es cualitativamente único, distinguible de éstos.

El segundo desacuerdo tiene que ver con las bases teóricas que sustentan la explicación, lo que tradicionalmente llamamos *explanans*: mientras que para unos FL cae en el conjunto de aplicaciones de la teoría de la selección natural, otros prefieren enfatizar el protagonismo de aspectos estructurales e históricos, alternativa sobre la que Chomsky y compañía todavía no han abundado de un modo claro.

En suma, y ahora en un sentido más “interno” a la biología evolutiva, si es que Chomsky ha de diferenciarse de sus rivales abandonando la búsqueda de funciones iniciales (aunque fueran distintas a las actuales) para FL, estamos frente a un escenario más (de los muchos que pueden encontrarse en la literatura) del debate entre forma y función. Pero si, en cambio, la “única” discusión es al respecto de si fue esta o aquella la función que dio su origen primitivo a FL, tal discusión bien puede caer (mal que le pese a Chomsky y sus seguidores) en el marco del programa adaptacionista típico que conforma la teoría de la selección natural.

5. Referencias bibliográficas

Balzer, Wolfgang, Moulines, Carlos U. y Sneed, Joseph (1987): *An Architectonic for Science*. Dordrecht, Reidel.

Blanco, Daniel y Gonzalo, Adriana (2011): “El empleo analógico y metafórico de los spandrels. La disputa por el Programa Adaptacionista”, en Minhot, Leticia y Olivé, León (comp.) (2011): *Representación en Ciencia y en Arte*, vol. II. Córdoba, Brujas: 139-152.



- Chomsky, Noam** (1980): *Reglas y representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1986): *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger.
- _____ (1988): *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Madrid, Visor.
- _____ (1993): "A minimalist program for linguistic theory", en Hale, Kenneth y Keyser, Jay (eds.): *The view from the building 20'*. Cambridge, MIT Press: 1-52.
- _____ (1995), *The Minimalist Program*. Massachusetts, MIT Press.
- Fitch, Tecumseh, Marc Hauser y Noam Chomsky** (2005): "The evolution of the language faculty: clarifications and implications", *Cognition*, 20:1-32.
- Gould, Stephen J. y Lewontin, Richard** (1979): "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme", *Proceedings of the Royal Society of London*, 205:581-598.
- Hauser, Marc, Chomsky, Noam y Fitch, Tecumseh** (2002): "The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve?", *Science*, 298:1569-1579.
- Newmeyer, Frederick** (1991): "Functional Explanation in Linguistics and the Origins of Language", *Language and Communication*, 11:3-28.
- Otero, Carlos** (1994): *Noam Chomsky: Critical Assessments*. Nueva York, Routledge.
- Pinker, Steven** (1994): *El instinto del lenguaje*. Madrid, Alianza.
- _____ (2003): "Language as an adaptation to the cognitive niche", en S. Kirby & M. Christiansen (eds.) *Language evolution: States of the Art*. New York, Oxford University Press, 16-37.
- Pinker, Steven y Bloom, Paul** (1990): "Natural language and natural selection". *Behavioral and Brain Sciences* 13:707-726.
- Pinker Steven and Jackendoff, Ray** (2005): "The faculty of language: what's special about it?" *Cognition*, 95:201-236.



El afuera del castillo

Damián Jorge Grimozzi
damiangrimozzi@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Los personajes de Kafka viven ya en el espacio de la muerte, dice Blanchot: se alojan en una extensión que es apertura a la posibilidad de lo imposible. Por otro lado, el suicida se lanza a la imposible posibilidad de morir la propia muerte. La muerte obra. La obra obra. Sin embargo, la obra de Kafka es tal que, si se alcanza como obra, pierde su sentido de exposición a la muerte; debe desobrase para ser, dejar de ser como obra. En *El Castillo* Kafka encuentra, no encontrándolo, el modo de recorrer el espacio de la desobra.

Palabras clave: imposible / desobra / final

Los personajes de Kafka viven ya en el espacio de la muerte, dice Blanchot en *El espacio literario*: se alojan en una extensión que es apertura a la posibilidad de lo imposible. Y también señala que el suicida se lanza a la imposible posibilidad de morir la propia muerte en primera persona. La muerte *obra*. La obra *obra*. Ahora bien, cuando redirigimos esta reflexión a la producción del propio Kafka, encontramos inmediatamente que, si se alcanza como obra, pierden sus personajes ese sentido de exposición a la muerte, de habitar ese espacio de la muerte. La obra debe desobrar para ser, dejar de ser como obra.

Quiero considerar en este trabajo cómo, en este sentido, *El Castillo* es el texto en que Kafka encuentra, no encontrándolo, el modo de terminar sin terminar. *El Castillo* logra, fracasando, un punto de tensión que, en cambio, se pierde lográndolo en *El Proceso* y en *La metamorfosis*.

Blanchot despliega en sus muchas declinaciones la tensión que se da entre términos que se anulan: no es que se limita a exponer A y no-A, sino que intenta recorrer el espacio abismal entre A y no-A, sin que ese recorrido se resuma en una dialéctica cerrada. Es decir, no se trata de un ponerse de lo otro de sí que esté funcionalizado a una unidad superior, superadora, en la cual la diferencia —que se mostraba como radical, como inasimilable— esté absorbida, nuevamente negada y así integrada a modo de riqueza nueva de lo Mismo. Lejos de esta dialéctica, Blanchot expone la tensión extrema entre opuestos; expone, sí, la dinámica de la otredad, pero no canibaliza la diferencia. No resuelve.

En este sentido, Blanchot trabaja dos articulaciones y a su vez la articulación entre ambas. La primera es la que se da entre la idea del suicidio y la imposibilidad de morir. Existe, claro, la posibilidad de darse muerte, como puro derecho y extrema libertad. Podemos pensar esta posibilidad como gesto, como acción; pero resulta más fecundo considerarla como apertura y como lo propio de la existencia: se trata de esa extensión incalculable, inmedible, de ese recorrido desde la apertura (absoluta) hasta la desaparición absoluta. En el recorrido de este espacio, si encontrara el punto donde poseer mi morir, si lograra, como dice Blanchot, ser conciencia de desaparecer y no conciencia que desaparece, si anexara completamente a mi conciencia la desaparición de ésta, sería entonces totalidad realizada¹. Este es el rasgo soberbio de la idea de la muerte. Pero también hay que considerar el otro lado de lo mismo: la inversión radical que hace de ese instante una conversión inmediata de la posibilidad en imposibilidad (no es ya la posibilidad *de* la imposibilidad) de morir en primera persona.

¹ Blanchot, M., *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992, p. 90.



Dicho de modo más sencillo: morir, en la misma medida en que es posible, no lo es. Puedo tender hacia mi muerte, puedo llegar hasta su borde mismo, pero este borde está de este lado, entre las acciones vitales: inmediatamente, en el instante en que debiera concretarse mi muerte, estar realizada, el muerto es otro, esto es, al menos no soy yo. Yo es, moderna y occidentalísimamente considerado, un sujeto dueño de sus acciones y protagonista de ellas (y esto incluye la enorme actividad requerida para el suicidio, como señala Blanchot) y, precisamente, la muerte es la extrema pasividad, e igualmente la extrema indecisión y la extrema indecidibilidad: y está siempre del otro lado.

La segunda articulación, articulada con la primera, es la que se da en la obra de arte, salvo que aquella inversión que es el final del recorrido del suicida es el principio de la actividad del artista. El gesto del suicida de soberanía sobre lo imposible se da también en el artista, en tanto se lanza en una dirección que desconoce y, sobre todo, a la que jamás va a llegar, pero que tiene el objetivo nítido de la soberanía, no ya sobre la muerte, sino sobre la obra de arte.

Y la articulación entre articulaciones se sugiere así: la condición de dominio sobre la muerte es, para Blanchot, definición de espíritu: si no hubiera muerte a la que anhelar dominar, no habría espíritu. Pero tampoco habría espíritu si la obra de arte no fuera el resto de un intento por coagular, corporeizar, esto es, expresar en forma finita y concreta, posible, lo imposible de lo infinito, del cual se nutre.

Ahora bien, claramente, este gesto que él califica de *viril* tiene dificultades, justamente vinculadas con la necesidad, para Blanchot, de la desaparición de lo personal. En un pasaje (que conecta con *La comunidad inconfesable*) Blanchot ataca el individualismo sustancialista liberal:

No hay que permanecer en la eternidad perezosa de los ídolos, sino cambiar, desaparecer, para cooperar con la transformación universal: actuar sin nombre y no ser un puro nombre ocioso. Los sueños de supervivencia de los creadores no sólo parecen mezquinos sino culpables, y cualquier acción verdadera realizada anónimamente en el mundo y para la llegada del mundo parece afirmar sobre la muerte un triunfo más justo, más seguro, y al menos libre de la miserable nostalgia de no ser más uno mismo².

Es decir, no se trata de lo personal. Se trata de lo impersonal, entendido como común y comunitario. Se trata de dejar atrás el egocentrismo y el autobombo del sujeto

² Ibid., p. 86.



moderno. Se trata de desaparecer sin tener que morir, pero haciendo morir el yo (el yo moderno, el individuo liberal), del cual dirá en *La comunidad...* que es equívoco.

Es en este sentido complejo que decíamos al comienzo que los personajes de Kafka viven ya en el espacio de la muerte: se alojan en ese recorrido de la apertura a la posibilidad de lo imposible. Sin embargo -sólo a esto quiero llegar hoy- los personajes kafkianos son, por decirlo así, ilegibles bajo la tensión de ser caminantes desobrados que deambulan por una obra. Están ahí, inmersos en relatos, en cuentos, en novelas, pero sospechamos mientras los seguimos en su errancia asfixiante que están en su lugar; y esto se vuelve exasperantemente palpable hacia el final de ciertos textos emblemáticos de Kafka, como *La Metamorfosis*, *El Proceso*, o *El Castillo*.

Veamos como “termina” *El proceso*. El capítulo 10, el último, está destinado a funcionar como desenlace. Aquí, los dos “verdugos” (aunque el término no es apropiado porque el Señor K inquiere quiénes son y no le responden: precisamente, se trata de que no sean del todo funcionales a una justicia que no es justicia) están llevando agarrado de los brazos a K: *caminaba –dice el narrador- entre ellos, muy tieso; los tres formaban una especie de bloque, del que no se hubiera podido destruir a uno de ellos sin destruir a los otros. Conformaban una cohesión que casi no se puede obtener en general sino con la materia muerta*. Tenemos así una consustanciación total con un sistema indescifrable, arbitrario y mortal. Sin embargo, al final, mientras K está siendo apuñalado, ve desde el piso que alguien se asoma a una ventana y esa sola aparición arrastra la novela hacia un final en toda la regla:

¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Un alma buena? ¿Alguien que tomaba parte en su desdicha, alguien que quería ayudarlo? ¿Era uno solo? ¿Eran todos? ¿Había todavía un recurso? Existían objeciones que no se habían planteado todavía. Ciertamente, las había. La lógica, al parecer inquebrantable, no resiste a un hombre que quiere vivir. ¿Dónde estaba el juez que no había visto nunca? ¿Dónde estaba la alta corte a la cual nunca había llegado?

Y muere diciendo:

¡Como un perro! Y era como si la vergüenza debiera sobrevivirle.

Es decir, llevado el texto hacia un final, que se supone formalmente necesario, no puede sino dejar de ser kafkiano. El bloque indestructible de los ejecutores y la víctima encuentra una grieta novelesca, y una explicación dialéctica casi estándar: si el



protagonista quisiera vivir, esa lógica sería vencida, ese bloque se partiría, y al menos la lógica narrativa nos daría un personaje que lucha por su vida, o situaciones dramáticas estándar equivalentes. El lector encuentra una indeseable explicación racional para todo lo que acaba de leer: el protagonista pasa por todo lo que pasa porque no quiere vivir.

Sin embargo, estos párrafos finales son finales -y son párrafos- por culpa del final, si se me permite la expresión; por atravesar la barrera inatravesable: son resolución de obra; y en tanto el texto es obra, no es ya espacio literario. Es muerte, y así, se desliza subrepticamente por fuera de la escritura kafkiana, dejándonos en general casi siempre desconcertados, y siempre desilusionados, por ese final a puñaladas que da un número finito y contable a las páginas de un libro ya determinado y ya nombrable, incluido en la dialéctica de las cosas.

Por su parte, la muerte de Gregorio Samsa no es el final del cuento que protagoniza. *La metamorfosis* no termina con la muerte de la “cucaracha”, muy por el contrario, termina con una reflexión burguesa de los padres de Grete y Gregorio:

El señor y la señora Samsa se dieron cuenta casi a la vez de que su hija, pese a que con tantas preocupaciones había perdido el color en los últimos tiempos, se había desarrollado y convertido en una linda joven llena de vida. Sin palabras, entendiéndose con la mirada, se dijeron uno a otro que iba siendo hora de encontrarle un buen marido. Y cuando, al llegar al final del trayecto, se levantó Grete e irguió sus formas juveniles, pareció corroborar los nuevos proyectos y las sanas intenciones de sus padres.

Así termina *La Metamorfosis*. Uno no puede dejar de preguntarse: la metamorfosis de quién.

Muerto Gregorio, la vida puede continuar su curso dialéctico. El estado de alteración extrema que significaba la metamorfosis de Gregorio ha terminado y, hasta cierto punto, se ha revelado como la contracara impresentable (oportunamente barrida por la sirvienta) de la metamorfosis de Grete de niña a mujer, que ocurre en paralelo.

Un final. Otro final. Un final de la suspensión y de la alteración de las cosas, por lo tanto una inclusión dialéctica de la diferencia radical en un proceso dialéctico caníbal, que incluye dicha diferencia anulándola, anecdotizándola, reduciéndola a momento del despliegue, destinado a enriquecer la unidad.

Ahora bien, en *El castillo* la cosa se pone más kafkiana, si se me permite. La novela no termina, sino que avanza, por decirlo de algún modo, y deja de hacerlo, así:



La habitación de la casita de Gerstäcker estaba sólo mortecinamente iluminada por el fuego de la chimenea y una candela que esparcía su luz sobre alguien profundamente hundido en un canapé, inclinado bajo las protuberantes y retorcidas vigas, y leyendo un libro. Era la madre de Gerstäcker. La anciana extendió una mano temblorosa hacia K y le hizo sentar junto a ella, hablaba con gran dificultad, era difícil entenderla, pero dijo

En el sentido en que venimos considerándolo, la obra de Kafka es tal que, si se alcanza como obra, pierde su sentido de exposición a la muerte; debe desobrar para ser, lo cual implica dejar de ser como obra. Coherentemente, ahora, *El Castillo* no termina. Se interrumpe en un verbo transitivo: dijo (y no es posible tampoco aquí poner esa última palabra en cursiva o entre comillas, o agregarle unos puntos suspensivos, que Kafka no puso, porque todos ellos son recursos de dar el fin, y se trata de no darlo), y esa oración transitiva trunca abre la obra al Otro en el mismo gesto en que impersonaliza al autor. Una obra que no termina equivale a un autor que renuncia a ser autor, que desaparece con las palabras faltantes de su texto, abierto a la comunidad de los mortales.

La preocupación más cautivante del pensamiento blanchotiano podría recuperarse así: *¿qué ocurre con esta posibilidad que está siempre empeñada de una manera u otra en su imposibilidad?*³ En esta cita, se trata de la comunidad, de la posibilidad del comunismo, pero encierra de manera más general la necesidad imperiosa de hacer visible la ilusión de lo sustancial totalizante: la obra hipostasía el espíritu del artista; el “éxito” del suicida hipostasía el dominio de lo imposible; un comunismo que coagulara como sujeto colectivo destruiría su propio principio comunitario; un novela de Kafka que termina, en el momento en que termina (o porque termina) deja de ser kafkiana. De ahí que el éxito de *El Castillo* resulte de su fracaso, y el fracaso de *El Proceso* o *La Metamorfosis* consista en haber terminado, es decir, haber cerrado como textos, como obra, haber tenido éxito en el sentido convencional de un proceso de escritura estándar que se cierra sobre sí mismo.

³ Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, p. 13.



Bibliografía

- Blanchot, M.** (1992) *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jinkis, Barcelona, Ediciones Paidós, p. 90.
- Blanchot, M.** (1999) *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, p. 13.
- Kafka, F.** (2017) *El proceso*. Ex Libris.
- Kafka, F.** (1958) *La metamorfosis*, trad. Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Kafka, F.** (1997) *El castillo*, trad. F. Zanutigh Núñez. Buenos Aires: Losada.



La larga vejez de las academias

Damián Jorge Grimozzi

damiangrimozzi@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

El límite de 30 años, tan aplicado para acceder a distintas instancias académicas, no obedece a principios igualitaristas o meritocráticos: encubre la necesidad de disponer de sujetos dóciles y maleables en la base de la estructura académica. No se trata, como pareciera, de garantizar igualdad, sino de reproducir sujetos estancos lineales: a cada edad, determinado sitio en la jerarquía. Este trabajo considera con cuidado el alto perjuicio que esta situación conlleva tanto para la propia academia como para el conjunto social en el cual se apoya.

Palabras clave: academia / vejez / meritocracia

Este trabajo que traigo hoy no es una ponencia. Es un escrito polémico, o aspira a serlo en todo caso, y en este sentido, y sobre todo en razón de su contenido, deliberadamente no sigue ciertas reglas académicas. Por ejemplo, carece de citas y de argumentos de autoridad. Pero no carece, o intenta no carecer, de argumentos. Tiene la manifiesta intención de poner un tema en debate, sólo eso: abrirlo, dejarlo correr y ver qué podemos hacer entre todos.

Aun suponiendo la más pura y bien intencionada lógica igualitarista de parte de las instituciones académicas públicas de la Argentina, o quizás apenas suponiendo alguna lógica igualitarista -en el sentido de buscar mecanismos institucionales que garanticen las mismas posibilidades para todas las personas y protejan a todas de diferentes tipos de discriminaciones- ocurren cosas como éstas: de un lado, la gente joven *todavía* no puede solventar sus estudios; de otro lado, la gente mayor *ya* no puede sostener sus estudios. Cada adverbio remite a situaciones vitales diferentes, claro está, y no las estoy planteando como generalidades sino como habituales argumentos a la hora de aplicar restricciones institucionales del tipo que fuera.

Casi todas las becas y ayudas de diverso tipo tienen, como todos sabemos dolientemente, un límite de edad que nunca supera los 28-30 años. Ahora bien, los tres argumentos más fuertes que conozco para defender este requisito son los siguientes.

1. Las personas jóvenes no están todavía en condiciones de sostenerse solas, y esta dificultad justifica que se les preste ayuda económica.
2. En términos meritocráticos, las personas jóvenes no pueden competir con las más experimentadas y por eso es preciso igualar la balanza a favor de los más débiles.
3. Ya en términos de cruda y fría inversión educativa, destinar dinero y recursos a los más jóvenes resulta más rentable porque, se supone, estarán más años por delante retribuyendo a la academia y a la sociedad lo invertido en ellos.

Me propongo mostrar en este trabajo que no está en juego en la práctica académica ninguno de estos tres argumentos. Por el contrario, la persistencia de este tipo de mecanismos encubre prácticas discriminatorias de alto nivel de complejidad.

Antes de comenzar, descartemos el argumento (también en circulación) de las vacantes limitadas, dado que más bien, de considerarlo, impondría ajustar mucho mejor los criterios: a menor número de casos, mayor margen de posibles injusticias y los criterios arriba mencionados son casi inaplicables. Si tenemos, por ejemplo, cien aspirantes a becas de grado y diez vacantes, ¿cómo evaluamos la verdadera imposibilidad de sostenerse de algunos y no de otros? Si la beca es de posgrado y alguien mayor de 30 años hace diez que está trabajando un tema y no puede continuar investigando porque



tiene que trabajar, queda afuera respecto de otra persona que acaba de iniciar una investigación pero da la edad. Finalmente, si quisiéramos dejar un lugarcito al argumento liberal de la educación como inversión, poco sentido tiene que se financie a alguien que todavía no se sabe qué va a hacer, privilegiándolo por sobre otra persona que ya tiene algo que presentar como resultado. Sin embargo, insisto, todos estos argumentos en realidad no son los que están en juego.

Para pensar un poco más la cuestión, empecemos por considerar que no existe en las universidades públicas ninguna restricción de edad para iniciar los estudios, ni para ninguna de las instancias de acreditación. En principio, y por principio, la universidad está abierta para todos a todas las edades. Este es un signo muy importante de que los criterios arriba enumerados están fuera de lugar. El espíritu de la universidad pública es igualitario y abierto. Sin embargo, los criterios restrictivos que operan en diferentes niveles contradicen ese espíritu. Cuando sucede esto conviene preguntarse de dónde proviene la legitimidad de dicha situación.

En principio, encuentro una explicación esotérica y una exotérica, como gustan decir los especialistas en filosofía antigua. La esotérica o interior se apoya en la idea del embudo invertido. La academia, como todos sabemos por experiencia, es un embudo: entran todos y salen pocos, tras un proceso de ascenso (de rasgos iniciáticos, esto es, rituales y elitistas) que termina produciendo lo que llamamos excelencia. Independientemente de que esto se verifique o no en términos de buenos, muy buenos o incluso geniales intelectuales, cuestión que no está en debate, el embudo en realidad no tiene esa finalidad sino otra de la que me trataré de ocupar hacia el final.

La explicación exotérica nos lleva afuera de la academia, en tanto una parte de la legitimidad de nuestras prácticas depende del afuera, en particular, de las prácticas sociales.

Señalar que existe discriminación hacia los viejos no es ningún descubrimiento. Pero ocurre que en el caso de las restricciones que nos ocupan son ya viejas todas aquellas personas que tengan entre 30 y 65 años. Así, la productividad académica (tesis, *papers*, artículos, actividad docente, etc.) dura toda esta larga vejez académica.

En segundo lugar, yendo al primer el argumento, sólo es aplicable si se parte de la suposición de que la gente mayor debe haber resuelto su posición en la vida hacia los 30 años. Y claramente esta suposición es más bien una imposición de control social, antes que el resultado de las prácticas existentes: dada la mayor expectativa de vida (que saltó de los 50 a los 70-80 años entre la primera mitad del siglo XX y el presente) y dado nuestro medio socioeconómico altamente cambiante, son muchísimas las personas que deben

cambiar hasta tres veces como mínimo de trabajo, de actividad principal, y así, se encuentran cursando toda una segunda carrera, o incluso una primera carrera, a una edad que cómodamente supera los treinta años.

En tercer lugar, yendo al argumento meritocrático, pensemos en la situación de, por ejemplo, alguien que es médico, ejerce efectivamente su profesión, y además decide estudiar filosofía. Sabemos que es prácticamente imposible realizar todos los estudios de esta carrera y a la vez sostener un trabajo full time. Y si las puertas a la investigación se cierran en base a un exclusivo criterio etario, las posibilidades interdisciplinarias, que serían de alta riqueza en un caso como el supuesto, se resienten visiblemente, y lo que podría aportar esta persona en las áreas de actividad académica filosófica desde la medicina o en medicina desde la filosofía se pierden, o por lo menos son claramente desalentadas por la institución.

Está claro entonces que no son esas las razones sino que están en juego otros mecanismos. El primero que se puede señalar es la desagregación de esferas de competencia: cada disciplina (que usualmente dispone, en el campo universitario, de una Facultad específica para reproducir su cuerpo de investigadores, su cuerpo teórico y su campo simbólico) intenta ser autónoma, autofundamentarse y, sobre todo, autosostenerse. En realidad, la interdisciplina es sólo decorativa. Nadie quiere a nadie cuyos avales vengan de otro lado.

El segundo, más importante aún, es que no puede haber *viejos móviles*: no puede haber personas viejas (uso el adjetivo de manera deliberadamente capciosa) que se muevan de posición al interior de las estructuras institucionales educativas: los viejos mandan y enseñan, los jóvenes aprenden y obedecen. Dicho en lenguaje coloquial de pasillo de facultad, si pongo el límite de 30 años, me aseguro de rodearme de *pollos* y mantengo lejos a mis iguales, que en tanto iguales, amenazan apoderarse de mis pollos, que son –aunque ellos, los pollos, no lo sepan– mi base de sustentación. Es difícil encontrar quien se oponga (en los hechos, ya que no en los discursos) a este principio gerontocrático que todos conocemos. Lo interesante (e inquietante) es que conviva con la discriminación efectiva a los viejos, de la cual tampoco caben dudas. Hay que preguntarse entonces cómo es posible que la vejez de alguien con poder valga como para que tome todas las decisiones y la de alguien sin poder lo deje afuera de todo beneficio.

A esto se suma que, simultáneamente, es completamente legítima la defensa de quien ha investigado toda su vida, posee saber, experiencia y está en condiciones de compartir su capital simbólico con la gente joven. Pero, nuevamente, no son estos los criterios que están en juego; de lo cual es prueba el hecho de que, en el otro extremo de este aparato



discriminador, grandes profesoras y profesores han tenido que retirarse jubilados a los 65 años, cuando podían seguir enseñando, y cuya productividad en términos académicos era tal que, si de utilidades habláramos, no debieran estar apoltronados en sus casas.

La objeción habitual es que se trata de que haya una regla uniforme para todos; y si ponemos un límite de edad en los 65 años, tiene que ser así para todo el mundo, lo cual garantiza la conservación del principio igualitario. Y como sabemos que en la práctica no es así, insisto, más vale preguntarnos de qué es que, en realidad, estamos hablando.

No es la meritocracia, claramente, lo que mantiene estas restricciones etarias en pie. Es la necesidad de disponer de sujetos dóciles y maleables, para ser informados. Tenemos como resultado una reproductibilidad de sujetos estancos lineales. El que entra no puede saber nada, y deberá ser guiado, y deberá ser joven y maleable, y deberá seguir mis propios pasos y deberá reproducir el sistema que yo estoy reproduciendo desde mi avanzada edad legitimante. El que ya no es joven deberá mantenerse donde esté, le guste o no le guste (recordemos aquí que la vejez empieza a los 30 años, para la academia). Es decir que deberá permanecer estancado durante sus mejores años de productividad, en tanto amenaza las posiciones de otros y otras que ya se ganaron su lugar en base a obediencia y docilidad.

Dudo mucho que queramos realmente cambiar este sistema de embudo invertido, dicho sea de paso. Pero probablemente convenga indicar aquí que no se trata en realidad de lo que nosotros queramos, sino de qué es la academia en y para la sociedad que la sostiene. Y es precisamente eso: algo que le pertenece a ella. Dicho de otro modo mucho más provocativo y directo, lo primero que deberíamos hacer como intelectuales, académicos, docentes e investigadores es ponernos a disposición de aquello que, quienes nos hicieron intelectuales, académicos, docentes o investigadores, necesitan. Suele decirse en este punto: pertenecemos al Estado. Me permito disentir una vez más: sí, formalmente, como Universidad pública, somos parte del Estado. Pero yo no podría estar sentado aquí hablando, ni habría podido hacer una carrera universitaria sin el aporte del cuerpo social entero: es con ellos que estoy en deuda, o en todo caso: la actividad académica cobra sentido sólo y exclusivamente cuando responde a una necesidad no académica.



La racionalidad comunicativa en la obra de Habermas

Esteban Grippaldi

grippaldiesteban@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

En el presente trabajo se pretende reflexionar desde una óptica sociológica y a partir de la teoría habermasiana acerca del papel que desempeñan los espacios informales de la opinión pública en *sociedades postseculares*. Para este abordaje, en primer lugar, se explicitarán los supuestos teóricos que comporta la *racionalidad comunicativa* en la obra de Jürgen Habermas, principalmente en *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I y II. Posteriormente, se analiza el vínculo de esta concepción de la racionalidad con el concepto de espacio de la opinión pública desarrollado por el filósofo alemán.

Palabras clave: Racionalidad comunicativa / Habermas / Opinión pública



Introducción

La racionalidad comunicativa ocupa una posición central en la obra de Jürgen Habermas. Explicitar los supuestos teóricos en que se sustenta a partir, principalmente, de *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I y II (1999; 1992) constituye el objetivo de este trabajo. Posteriormente, se analiza el vínculo de esta concepción de la racionalidad con el concepto de espacio de la opinión pública desarrollado por el filósofo alemán. Particularmente, se pretende abordar desde una óptica sociológica el papel que desempeñan los espacios informales de la opinión pública en sociedades postseculares.

En los últimos tiempos, las teorías sociales acerca de la religión tienden a relativizar los postulados de una tendencia creciente a la secularización en las sociedades complejas. Esta tesis, sostenida a partir de los clásicos de la sociología pasando por los teóricos centrales del siglo XX y fundamentada en el modo de concebir los procesos de modernización y racionalización de los países occidentales, concebía una creciente pérdida de la importancia de las explicaciones religiosas para dar sentido a las prácticas de los actores en su mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, en las últimas décadas estas concepciones teóricas fueron desmentidas o, al menos puesta en tensión, por sucesos históricos. En contraposición, emergen y re-emergen nuevas cosmovisiones basada en la fe religiosa.

Racionalidad y espacio de la opinión pública

La creciente adhesión a prácticas religiosas y la emergencia a nivel mundial de heterogéneos “nuevos movimientos religiosos”, como se lo han conceptualizado desde las ciencias sociales, parece contradecir el proceso de secularización de lo social. Estos grupos sociales con recursos económicos y organizativos intentar ejercer influencia desde la esfera pública- política en la toma de decisiones que compete al sistema político.

Habermas en *Facticidad y validez* (2005), describe a las sociedades complejas, con sistemas de funciones altamente especializadas, como sociedades “completamente secularizadas”, postradicionales. Estas sociedades se caracterizan por una razón procedimental, basada en la fundamentación racional que admite únicamente la



“fuerza” de los mejores argumentos para la validación de las normas adoptadas. En contraposición, el filósofo en su obra *Entre naturalismo y religión* (2006) utiliza la expresión sociedades “postseculares” a Habermas para referirse a una transformación en la conciencia que se da en una sociedad de rasgos seculares pero en la cual la religión no continúa vigente. En este libro otorga un reconocimiento relevante al lugar que ocupa la religión y los ciudadanos religiosos en el espacio público-político.

En este marco, en el cual el filósofo busca reconocer los posibles aportes de los ciudadanos religiosos al estado democrático de derecho, cabe preguntarse ¿Cuáles son los roles que cumple el espacio de la opinión pública y la sociedad civil?

En primer lugar, para abordar el peso que Habermas asigna a los espacios informales de la sociedad civil es relevante describir, brevemente, la concepción de racionalidad comunicativa que opera en su teoría. El filósofo recupera en el Prefacio y en el Capítulo 1 de *Facticidad y Validez* cuestiones centrales de la *Teoría de la acción comunicativa*. Sostiene que los supuestos básicos de la teoría de la acción comunicativa se ramifican en diversos universos de discursos, y es en estos diferentes contextos argumentativos donde tales conceptos pueden acreditarse.

La razón comunicativa escapa a una concepción racionalidad basada en el actor individual ni en el macro-sujeto propio de la teoría de los sistemas. Este modo de conceptualizar alude al modo lingüístico, intersubjetivo, de coordinación de la acción en el que se estructuran en las formas de vida. “Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo” (2005; 65). Los participantes de la comunicación para entenderse con otro acerca de algo en el mundo asumen un conjunto de supuestos. Los interactuantes parten, con la finalidad de entenderse, del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, pudiendo brindar argumentos para sostener sus posicionamientos o cuestionamientos si algún participante lo solicita. La acción comunicativa orientada al entendimiento comporta la posibilidad de que las razones consideradas válidas en determinado contexto interactivo sean relegadas por *mejores* razones.

En la práctica comunicativa cotidiana se procede a idealizaciones. Ese es únicamente su contenido normativo de su concepción de racionalidad comunicativa. Es decir, al actuar comunicativamente se asumen *necesariamente* presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico.

De esta manera, quien actúa como dice Habermas: “Tiene que emprender idealizaciones, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, asociar a sus



manifestaciones o elocuciones una pretensión de validez que trasciende el contexto, suponer a sus destinatarios capacidad de responder de sus actos, esto es, autonomía y veracidad, tanto frente a sí mismo como frente a los demás” (Habermas, 2005; 66).

La racionalidad comunicativa es central para comprender el vínculo complejo entre la *facticidad* y *validez* a la que alude el nombre del libro. “Una corona de presuposiciones inevitables constituye el fundamento contrafáctico del habla fáctica y del entendimiento intersubjetivo factico, una corona de idealizaciones, pues, que se enderezan críticamente contra los propios resultados de ese entendimiento, el cual puede, por tanto, *trascenderse* a sí mismo. Con ello la tensión entre la idea y la realidad irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas” (Habermas, 2005; 66. Cursivas del autor). Por tanto, la teoría de la acción comunicativa asume la tensión entre facticidad y validez. El filósofo complejizará esta cuestión al abordar temas concernientes a la función del derecho, el estado democrático de derecho y sus vínculos con los subsistemas de las sociedades modernas.

La racionalidad entendida a partir de tales supuestos, bajo el método reconstructivo, es relevante para abordar las tematizaciones de Habermas relativas al espacio público-político, la sociedad civil y los potenciales aportes que los ciudadanos pueden realizar a los espacios formales de la política. En el capítulo VII de *Facticidad y Validez*, titulado “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política” sostiene que los problemas concernientes al sistema político son resueltos exclusivamente por ese mismo sistema. El espacio público-político constituye una estructura de comunicación que a través de la base que representa la sociedad civil queda arraigada en el mundo de la vida. Este *espacio* es descrito como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, y en esta red los flujos de comunicación quedan condensados en opiniones públicas vinculadas a temas específicos. La función consiste en percibir problemas relativos a la sociedad y tematizarlos y, como desarrollaremos, con capacidad de ejercer influencia en el sistema político.

En la definición del espacio de la opinión pública política Habermas enfatiza que el concepto no alude a una institución, organización o sistema. Refiere a una red de comunicación de horizontes abiertos, de límites porosos y con capacidad de desplazamiento hacia el exterior. El espacio de la opinión pública se reproduce, del



mismo modo que el mundo de la vida, mediante la acción comunicativa, y alude al *espacio social* que genera este tipo de acción. El filósofo afirma que:

“En las sociedades complejas el espacio de la opinión pública constituye una estructura intermedia que establece una mediación entre el sistema político, por un lado, y los sectores privados del mundo de la vida y los sistemas de acción funcionalmente especificados, por otro. Representa una red extraordinariamente compleja que se ramifica espacialmente en una pluralidad de espacios, internacionales, nacionales, regionales, municipales, subculturales, que se solapan unos con otros” (Habermas, 2005; 454).

Evidentemente, el filósofo no niega que las opiniones públicas puedan manipularse, pero para eso antes es preciso que ese espacio, y el público con ciudadanos que los compone, este conformado como una estructura autónoma. En esta concepción el espacio de la opinión pública no puede construirse a voluntad. La estructuración de esta se basa en reglas de una práctica de comunicación pública seguida en común, basada en el asentimiento de temas y controversias sobre la base de un conjunto de informaciones y razones. La calidad que tiene una opinión pública es medible empíricamente a través de las propiedades procedimentales de su proceso de producción. Conforme avanza en la explicitación del concepto, sostiene que “en el espacio de la opinión pública se forma influencia y en él se lucha por ejercer influencia” (Habermas, 2005; 443). Retoma explícitamente el concepto de influencia de Talcott Parson, entendido como una forma simbólicamente generalizada de comunicación que rige las interacciones a partir de una convicción basadas en razones o el uso de la retórica. Es en este sentido que las opiniones públicas ejercen influencia sobre el sistema político, pero no toman decisiones que en última instancia solo pueden ser ejercidas por actores que ocupan cargos institucionales.

El espacio de la opinión pública se encuentra estrechamente vinculado al concepto de Sociedad civil. Habermas, en primera instancia, sostiene que la sociedad civil no refiere a la concepción de raigambre liberal que Hegel caracterizó como *sistema de necesidades*, vinculado a la economía de mercado y Marx como economía regida por mercados de trabajo, capital y bienes, propia del derecho privado burgués. No se trata de una institucionalidad estatal, ni económica, antes bien se compone de asociaciones, organizaciones, movimientos que transmiten los problemas de la esfera privada al espacio de la opinión pública. En este sentido, la sociedad civil constituye una *trama asociativa* de base voluntaria, que fija las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en el componente del mundo de la vida. Esta trama asociativa institucionaliza los discursos solucionadores de problema en el marco de los espacios públicos.



La sociedad civil y el espacio de la opinión pública están entrelazados al sistema político, que se ocupa especialmente de los problemas de integración no resueltos. Solo indirectamente la sociedad civil puede operar en la auto-transformación del sistema político estructurado en términos de estado de derecho. Habermas rechaza la posibilidad de una sociedad civil que organice a la sociedad como un mega sujeto con autoconciencia. Sin embargo, pese a sus limitaciones de intervención esta puede movilizar contrasaberes y realizar sus propias traducciones de los informes técnicos de los lenguajes especializados.

Los conceptos de esfera de la opinión pública política y de sociedad civil no representan solamente postulados normativos, sino que además se basan en referentes empíricos. Según Habermas, la sociología de los medios de comunicación de masas brinda una imagen escéptica de los espacios de la opinión pública en las sociedades occidentales. La trama asociativa de la sociedad civil permanece sensible a los problemas, a sus tematizaciones y discusiones públicas, pero no tiende a reflejarse en una influencia en la toma de decisiones del sistema político. Ante esta visión de la sociología que otorga escasa incidencia al papel que puede desarrollar los espacios de la opinión pública o que simplemente enfatiza en que se encuentra dominado por los medios de comunicación de masas y sus relaciones de poder que la sociedad civil puede comportar para los procesos decisorios de orden político, sostiene el filósofo alemán que corresponde esa descripción a los momentos de una *opinión pública en estado de reposo* (Habermas, 2005; 460). De este modo, los enfoques sociológicos descuidan los diferentes estados de la opinión pública-política, puesto que en los instantes de movilización cambian las relaciones de fuerza entre sociedad civil y sistema político.

Este estado que puede asumir el espacio de la opinión pública conduce a la cuestión de que temas son relevantes, políticamente importantes, desde las primeras iniciativas hasta su tratamiento formal en los organismos competentes. Habermas se basa en los tres modelos propuestos por Cobb, Ross y Ross (1976) que permiten dar cuenta de la recíproca influencia entre esfera de la opinión pública y sistema político. Estos modelos son: inside access model, mobilization model, outside initiative model. En el primero la iniciativa parte de quienes ocupan cargos o de líderes políticos y el tema da vueltas hasta ser tratado formalmente por las instituciones del sistema político. En este caso funciona con independencia reconocible o no de la opinión pública política. En el segundo modelo también se parte de los actores del sistema



político, pero se requiere del apoyo de sectores del espacio de la opinión pública. En el tercer caso se inicia con independencia de los actores del sistema político, a partir de una opinión pública movilizadora se presiona para que sea tratado en las instituciones formales.

En la mayor parte de los casos la agenda de temas políticamente relevantes a tratar forma parte de los dos primeros modelos que parten desde los ámbitos formales de la política. Aunque el último, el modelo de iniciativa del exterior, representa el menos frecuente sirve para evidenciar el rol que en determinados contextos pueden asumir los actores de la sociedad civil. En este sentido, Habermas afirma:

“Para nuestro propósito basta con hacer plausible que los *actores de la sociedad civil*, no tenidos hasta ahora en cuenta en nuestro escenario, *pueden* desempeñar un papel sorprendentemente activo en los casos de percepción de una situación de crisis. Pues en esos casos, en los instantes críticos de una historia acelerada, esos actores, pese a su escasa complejidad organizativa, a su débil capacidad de acción y a sus desventajas estructurales, cobran la oportunidad de *invertir* la dirección de los circuitos de comunicación convencionalmente consolidados en el espacio de la opinión pública y en el sistema político y con ello de cambiar el modo de solucionar problemas que tiene el sistema en conjunto” (Habermas, 2005; 462, cursivas del autor).

Según las palabras del filósofo, los actores de la sociedad civil en los casos de percepción de una situación de crisis operan invirtiendo los canales tradicionales de la comunicación. Pero parece circunscribirse a una situación excepcional de crisis y a un papel reducido de poner en consideración alguna temática a tratar. La conciencia de crisis desde la periferia conduce a que los problemas sean puestos en consideración por parte de las instituciones estatales. Ahora bien, esto no significa que sus posicionamientos sean convalidados, o las medidas por las que luchan sean efectivamente adoptadas desde el centro de poder político. La periferia, en el mejor de los casos, *puede* influir en el sistema político.

A diferencia de los centros de la política, las estructuras de comunicación del espacio de la opinión pública, por su estrecho vínculo con la esfera de vida privada, posee una mayor sensibilidad para la percepción e identificación de nuevos problemas. La periferia tiene la capacidad para detectar problemas de la sociedad, interpretarlos, y desarrollarlos de tal forma que adquiera relevancia en los centros de toma de decisión política.



A modo de cierre

A partir de este modo de teorizar sobre el vínculo entre espacio de la opinión pública política y el sistema político es posible realizar algunos comentarios. Se trata de una que pretende ser normativa y descripta a la vez. Como señala Marsh (2001) un análisis basado tensión entre un ideal y una real esfera pública es problemática. Puesto que en muchas ocasiones es difícil distinguir dentro del cual se posiciona, está presente el riesgo de confusión entre razón y realidad. De presentar como realidad una idealización de esa realidad.

El espacio público es descripto como caja de resonancia y sistema de alerta que puede ser procesado por el sistema político, el único capaz de tomar decisiones vinculantes a la colectividad. Los espacios públicos que se desarrollan con mayor vitalidad según Habermas se forman en el contexto de un mundo de la vida racionalizado, que reposa en una cultura política acostumbrada al ejercicio de libertades. Sin embargo, producto del tipo de análisis que realiza no da cuenta de cómo puede suceder en contextos socio-históricos específicos el fortalecimiento de la sociedad civil. El método reconstructivo que utiliza parece abstraerse y, por tanto, desestimar las singularidades de los procesos históricos. Comprender en abordajes de investigación específicas podría ser una modalidad para cuenta de proximidad entre lo ideal y lo real.

En este tipo de análisis parece adquirir una posición secundaria la dimensión económica, el peso que determinados actores tienen y la nula incidencia que puede tener otros al interior de la sociedad civil. Al enfatizarse en la capacidad de discutir y de llegar a acuerdos, comunicativamente alcanzados, dentro de los actores que participan en espacios colectivos, la teoría habermasiana deja en segundo plano el conflicto de intereses, de recursos y poder económicos y, por tanto, la desigual posibilidad que tienen de participar, y de hacerse oír, diferentes grupos sociales con intereses contrapuestos.



Bibliografía

Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1992): *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (2005): *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Editorial Trotta.

Habermas, Jürgen (2006): *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.

Marsh, James (2001): *Unjust Legality. A critique of Habermas`s philosophy of law*. Estados Unidos, Rowman & littlefield publishers.



Alegatos contra el realismo conjuntista de Maddy

Matías Alejandro Guirado

matias.ag@outlook.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En este breve trabajo se hace una reconstrucción de la objeción epistemológica de Benacerraf y se evalúa una manera de tratar esa objeción: la que desarrolla Penelope Maddy en alguna de sus obras tempranas. En ellas, Maddy ofrece una epistemología de conjuntos naturalizados.

Aquí se reconstruyen las estrategias ideadas por Maddy y se sostiene que ninguna de ellas logra explicar cómo es posible que seres espacio-temporales como nosotros adquieran conocimiento de entidades matemáticas, aun cuando esas entidades tengan una constitución parcialmente material.

Palabras clave: Benacerraf / Maddy / Realismo Matemático

1. Introducción

En “Mathematical Truth” (1973), Paul Benacerraf planteó que la manera habitual de explicar la verdad matemática (por medio de cláusulas recursivas aplicadas al esquema T), pone en riesgo la posibilidad de explicar el conocimiento matemático. La raíz del problema está en la noción intuitiva de referencia y su par técnico: la de satisfacción. Para explicar la verdad de una oración como ‘3 es primo’, necesitamos postular que hay algo que es el número 3 (en tanto referente intuitivo de ‘3’) y que este ítem tiene la propiedad de ser primo (técnicamente, que satisface el predicado ‘ x es primo’). Pero el número 3 no puede ser pensado más que como una entidad abstracta o platónica, esto es, como una entidad existente (si acaso) fuera del espacio y del tiempo. El desafío que se plantea, entonces, es el de explicar cómo es posible que criaturas espacio-temporales como nosotros accedan a entidades no espacio-temporales. Éste es, en pocas palabras, el núcleo de la objeción epistemológica contra el platonismo matemático.

En alguna de sus obras tempranas, la filósofa y matemática Penelope Maddy desarrolló una respuesta bastante heterodoxa al planteo epistemológico de Benacerraf. Consiste, básicamente, en “rechazar la caracterización platonista tradicional de los objetos matemáticos” para “ponerlos (...) en contacto con nuestras facultades cognitivas familiares” (Maddy 1990: 48); esto es, los sentidos. El objetivo inicial de Maddy es explicar el conocimiento de *conjuntos naturalizados* desde la perspectiva de una teoría causal. En términos técnicos, un conjunto naturalizado es un conjunto cuya clausura transitiva contiene solamente objetos físicos ordinarios, donde la clausura transitiva de un conjunto X está dada por sus elementos, los elementos de sus elementos, etc. Ontológicamente hablando, los conjuntos naturalizados de los que habla Maddy están localizados *en* el espacio y el tiempo, en tanto comparten la localización espacio-temporal de sus elementos (Maddy 1990: 59). Esta suerte de yuxtaposición ontológica es la que le permite afirmar que, al percibir los elementos de un conjunto, percibimos también el conjunto mismo. La apuesta final es que el conocimiento empírico de conjuntos naturalizados sirva de punto de partida para explicar de alguna manera el conocimiento de conjuntos tradicionales (es decir, el conocimiento expresado en realizaciones puramente matemáticas, como ser la teoría axiomática de conjuntos Zermelo-Fraenkel).

Aquí sostengo que la jugada ontológica de Maddy es infructuosa; esto es, que la inclusión de objetos matemáticos en el entramado causal del mundo no ayuda a bloquear la preocupación de Benacerraf. En la parte 2 acepto -por mor de la

argumentación- que es factible elaborar creencias empíricas acerca de conjuntos naturalizados y procedo sobre esta base a mostrar que el desarrollo teórico de esas creencias no permite explicar (como Maddy quisiera) el conocimiento de conjuntos tradicionales. En la parte 3 sostengo que la interacción causal con conjuntos naturalizados no puede constituir una fuente autónoma de conocimientos conjuntistas.

2. Realismo y fisicalismo

En giro fisicalista de Maddy facilitará una respuesta a la objeción de Benacerraf siempre y cuando esté garantizada la *irreductibilidad* de los conjuntos naturalizados a meros agregados de materia. En caso contrario, Maddy no estaría dando una respuesta al problema epistemológico de los objetos matemáticos; simplemente estaría rechazando la existencia de tales objetos matemáticos. Para lograrlo, habrá que invocar un factor (no epistémico) que fundamente la distinción conceptual entre conjuntos (naturalizados) y agregados (materiales). Pero la consistencia de un conjunto naturalizado se agota en el agregado de materia pertinente, con lo cual la diferencia objetiva entre uno y otro sólo podrá depender de un componente inmaterial.

Maddy pretende que la mentada irreductibilidad puede ser garantizada desde un punto de vista *netamente* fisicalista. Por ejemplo, al equiparar el realismo matemático con la tesis de “que la matemática es el estudio científico de entidades objetivamente existentes, no sin advertir que, “bajo ciertas convenciones terminológicas, (...) los conjuntos [naturalizados] ya no cuentan como “abstractos”” (Maddy 1990: 21).

Ahora, si el hecho de que los conjuntos naturalizados sean “algo más” que agregados, cabe preguntar qué aspecto del mundo responde a la distinción realista entre conjuntos naturalizados y agregados materiales. Si un sujeto S1 enuncia la creencia de que hay un conjunto de tres lapiceras sobre el escritorio y otro sujeto S2 enuncia la creencia de que ‘tres’ se aplica al agregado correspondiente al predicado ‘ser una lapicera sobre el escritorio’, y los estímulos sensoriales a los que responde una y otra enunciación son los mismos, ¿en qué se fundamenta la diferencia de contenido entre la creencia de S1 y la creencia de S2? Maddy respondería que S2 se ha expresado mal; que los agregados -a diferencia de los conjuntos- no tienen una cantidad bien determinada de elementos y, como consecuencia de esto, no se prestan a la atribución de propiedades numéricas (cf. Maddy 1980: 127-128, Maddy 1990: 152-153). Esto deja entrever que lo que distingue a un conjunto naturalizado de un agregado es que la

constitución del primero responde a cierto factor estructural que lo individualiza como objeto con una cardinalidad interna definida y lo habilita a intervenir en la determinación de las condiciones de identidad (extensionales) de nuevos conjuntos (Maddy 1990: 88-89). Presumiblemente, es este factor estructural el que -en un sentido “no tradicional” de la expresión, por usar la jerga de Maddy- da cuenta de la índole *abstracta* -o de la naturaleza *no ordinariamente* espacio-temporal- de los conjuntos naturalizados.

Como sea, Maddy elaboró dos ontologías conjuntistas: el *realismo fisicalista* (RF) y el *realismo semi-platonista* (RS). El primero no se compromete más que con conjuntos naturalizados. El segundo postula, además, conjuntos puros. La idea es aprovechar los recursos explicativos de RF dilucidar las condiciones de confiabilidad de nuestras creencias matemáticas acerca de conjuntos tradicionales. En suma, los escritos de Maddy contienen, no una, sino *dos* epistemologías de la matemática; dos respuestas realistas al planteo de Benacerraf. En las próximas dos subsecciones voy a considerar y refutar cada una de estas epistemologías. Empecemos por el RS.

2.1. Naturalismo platonizado

En esta subsección voy a dar por válida alguna versión de RF; es decir, voy a suponer por mor de la argumentación (a) la existencia de conjuntos espacio-temporalmente localizados y (b) la habilidad de los seres humanos para adquirir conocimientos matemáticos mediante la percepción de esos objetos. Mi pretensión es cuestionar la viabilidad del RS. Voy a rechazar la pretensión de convertir nuestro (presunto) conocimiento perceptivo de conjuntos naturalizados en clave para la explicación del conocimiento de conjuntos platónicos tradicionales.

Maddy debe explicar *cómo* nos percatamos de la naturaleza *conjuntista* de los presuntos conjuntos naturalizados. Después de todo, no hay ninguna garantía de que el rótulo ‘conjunto’, tal como es aplicado por nosotros a ciertas entidades espacio-temporales, recoge alguna faceta metafísicamente destacable de los conjuntos *bona fide* (*i.e.*, de los objetos que parecen modelar teorías como ZF). Entonces, Maddy *debe* atribuirnos conocimiento de objetos cuya representabilidad se busca defender en su argumentación si quiere dotar de alguna plausibilidad inicial a la estrategia epistemológica del RS.



Maddy podría replicar la existencia de algún tipo de inferencia teórica encargada de promover conocimiento puramente conjuntista a partir de la información proporcionada por los conjuntos naturalizados (ver Maddy 1980: 132-133). El problema aquí es que tanto la factura epistémica como la pertinencia categorial del concepto de conjunto -el que presumiblemente adquirimos a partir de la experiencia- dependerá de su correspondencia con hechos platónicos relativos a conjuntos puros, con lo cual todo lo que Maddy estará explicando es el origen de nuestras creencias conjuntistas; su confiabilidad como creencias matemáticas sigue estando expuesta a la duda.

Quisiera argumentar ahora que el RS no ofrece no puede explicar el uso de consideraciones pragmáticas para la justificación de (candidatos a) axiomas en teoría de conjuntos. El motivo es sencillo: una vez que la percepción de conjuntos naturalizados es vista como un precursor epistémico para la adquisición de creencias conjuntistas puras, la aceptación o el rechazo de un nuevo (candidato a) axioma A deberá fundarse, en última instancia, en su correspondencia o su incompatibilidad con el contenido del concepto de conjunto forjado a la luz de la experiencia sensorial. Si la justificación pragmática apunta a la verdad, las implicancias deductivamente atendibles de A o su negación deberán revelar aspectos insospechados (tal vez empíricamente insospechables) de los conjuntos naturalizados. Pero son mayoría entre los expertos quienes ponen en duda la posibilidad de contar con *un* concepto de conjunto, es decir, un concepto matemático cuyo despliegue axiomático recoja la totalidad de nuestras intuiciones y convenciones acerca de la realidad conjuntista. Por el contrario, lo normal sería pensar que los axiomas de $ZF + A$ (donde A puede ser la hipótesis generalizada del continuo) rigen para cierto dominio conjuntista en el que A es verdadero y que, por contraposición, los axiomas de $ZF + \sim A$ rigen para un dominio conjuntista (diferente del primero) en el que A es falso.

La experiencia conjuntista primitiva remite a un dominio de conjuntos bien determinado: el dominio de los conjuntos espacio-temporales. Pero, desde el momento en que la experiencia no podrá jugar un papel en la decisión de adoptar o rechazar A, cabe preguntar cómo es posible obtener conocimiento acerca de aspectos de los conjuntos platónicos tradicionales (*e.g.*, conocimiento de que A es verdadera o falsa). Así pues, el uso de consideraciones pragmáticas queda exento de toda justificación epistemológica en el marco del RS. No obstante, nadie en su sano juicio pondría en duda la legitimidad de ese tipo de consideraciones. Por lo tanto, el RS es inviable.

2.2. Platonismo naturalizado

Maddy forjó el RF en un esfuerzo por acercar a nuestros recursos epistémicos normales el *entero* universo conjuntista (Maddy 1990: 157). Pero la adopción del RF involucra dos decisiones metodológicas osadas: (1) identificar los objetos físicos ordinarios con sus singletes; (2) eliminar los conjuntos puros. Ahora, si con este se pretende afrontar el cuerno epistemológico del dilema de Benacerraf, por otra parte se pierde la posibilidad de preservar las ventajas del platonismo tradicional en conexión con el cuerno semántico de ese dilema. Dado que los conjuntos naturalizados comparten la localización espacio-temporal de sus elementos, las verdades matemáticas serán tan contingentes como las condiciones iniciales del cosmos. Al sustituir RS por RF, nos vemos privados de la posibilidad de preservar las intuiciones lógico-modales que rodean al concepto de verdad matemática de uso corriente; en particular, la intuición de que el valor veritativo de las oraciones matemáticas no depende de consideraciones relativas a lo que pase en el universo físico.

Esta situación sugiere una segunda crítica a RF: la lectura ingenua de la teoría de conjuntos estándar involucra compromisos ontológicos con conjuntos puros; pero, de acuerdo con RF, no hay cosas tales como conjuntos puros. Por lo tanto, RF, no sólo es semánticamente implausible, sino también hermenéuticamente inadecuada (*i.e.*, no da cuenta de las intenciones y intuiciones de los matemáticos).

Maddy podría responder a esta acusación de revisionismo alegando que los propios expertos suelen adoptar algún tipo de actitud instrumentalista o genéricamente anti-realista respecto del conjunto vacío; como si su introducción respondiera no más que a motivos de economía notacional (Maddy 1990: 57, nota 10).

Pero importa poco qué *actitud* desarrollen los matemáticos: lo que está en juego es la explicación de la verdad matemática. Y, aun cuando la sensibilidad metafísica de estos individuos sea tenida en cuenta, no faltará quien les recrimine “la deshonestidad intelectual de negar la existencia de lo que uno presupone diariamente (Putnam 1971: 347).

Otro problema asociable al RF es que, en el fondo, promueve el reemplazo de las teorías en uso por otras que no surgen de la comunidad matemática. Al desembarazarnos del conjunto vacío en particular (y de los conjuntos puros en general), se hace necesario introducir importantes modificaciones en la teoría conjuntista. Una vez que los ur-elementos -en el caso de Maddy, los objetos ordinarios- son identificados con sus singletes, el axioma de fundación de Zermelo-von Neumann

pasa a ser falso. Además, se requiere de dos nuevos axiomas para fijar sus condiciones de identidad (Maddy 1990a: 284-286).

Evidentemente, el RF sucumbe al dilema de Benacerraf: la búsqueda de condiciones veritativas epistemológicamente no-problemáticas excluye las intuiciones que rodean al concepto de verdad de uso corriente; además, exige revisar o sustituir las teorías matemáticas tal cual las conocemos (en particular, la teoría axiomática de conjuntos) por otras adaptadas a los escrúpulos metafísicos de Maddy (en tanto filósofa).

3. Percepción y conjuntos

Pero la principal preocupación que planeta RF vá más allá de su impronta revisionista en lo relativo a la verdad y a la ontología matemática (y, sobre todo, al modo de desplegar teóricamente nuestras intuiciones conjuntistas). El punto es que no parece factible percibir propiedades *matemáticas* de conjuntos naturalizados.

Los conjuntos naturalizados de Maddy son *ex hypothesi* algo más que agregados materiales. Por ejemplo, {Marte} es algo más que el agregado constitutivo del planeta Marte. Pero, si la composición material de {Marte} se agota en la composición material de Marte, entonces las cualidades perceptualmente relevantes de {Marte} se agotan en las cualidades perceptualmente relevantes de Marte. Así pues, la información perceptiva proveniente de {Marte} y Marte es *la misma*. Con esto resurge la preocupación de Benacerraf: si los estímulos sensoriales causados por conjuntos naturalizados son siempre y en cada caso estímulos sensoriales causados por agregados materiales, entonces la percepción no puede oficiar de expediente para el conocimiento de propiedades *matemáticas*. Sólo puede oficiar como expediente para el conocimiento de propiedades que ya están presente en entidades carentes de toda determinación matemática (viz, los agregados materiales).

Maddy tuvo en cuenta este problema: evidentemente, al compartir la misma ubicación espacio-temporal y composición material, “una masa de materia física y muchos conjuntos diferentes (...) producen la misma estimulación en la retina” (Maddy 1990: 65). Para lidiar con esto, la autora esbozó una estrategia bastante compleja. Consiste en concebir el proceso cognitivo involucrado en la percepción de conjuntos al modo de un cambio de *gestalt* y procurar una intelección neurofisiológica de ese proceso.



La idea es explicar el origen y uso del concepto matemático de conjunto en el marco de la teoría neuro-fisiológica del aprendizaje de Donald Hebb. La teoría de Hebb se funda en la noción de conglomerado celular. Un conglomerado es un sistema de interconexiones neuronales cuya formación responde a la adquisición de un concepto en respuesta a la presencia de un patrón de estimulación recurrente. Así, hay un conglomerado celular correspondiente al concepto de escritorio, otro para el concepto de lapicera, etc. Maddy quiere postular un conglomerado para el concepto de un agregado material y otro para el concepto *matemático* de conjunto, de modo que el que percibamos un agregado o un conjunto dependerá del conglomerado que se haya activado

Esta estrategia afronta serias dificultades.

En primer lugar, la teoría de Hebb no hace lugar a la existencia de un conglomerado para al concepto matemático de conjunto.

En segundo lugar, debe haber un factor que determinante de la activación del (presunto) conglomerado celular conjuntista cuando las condiciones de estímulo pertinentes sólo parecen aptas para promover la activación del conglomerado agregacionista. La activación del conglomerado conjuntista *sólo* puede responder a la existencia de un plus respecto de las condiciones de estímulo asociadas a los agregados. Pero la indiscernibilidad *material* de los conjuntos naturalizados respecto de los agregados hace imposible la existencia de un plus de esa índole.

En tercer lugar, la ausencia de una base empírica suficiente para la ontología y la epistemología conjuntistas obliga a convertir los supuestos *puramente* conjuntistas más elementales (supuestos del tipo: 'Dos conjuntos con diferentes elementos son distintos'; o 'Para un conjunto dado, existe el singleton de ese conjunto') en claves para la confiabilidad de oraciones como 'Marte \neq {Marte}'. Los seres humanos necesitamos contar con algún despliegue del concepto matemático de conjunto para *fijar* nuestras creencias empíricas acerca de (los presuntos) conjuntos naturalizados. Por lo tanto, el RF sólo podrá ser vista como explicando -si acaso- qué papel desempeña la experiencia en el surgimiento de nuestras intuiciones conjuntistas; jamás podrá ser vista como explicando la *presencia* de conocimiento conjuntista en manos de seres espacio-temporales como nosotros.

4. Conclusiones

El realismo de Maddy no brinda una respuesta satisfactoria al planteo epistemológico de Benacerraf. Maddy necesita una ontología de entidades completamente espaciotemporales y accesibles a la percepción ordinaria para lidiar con ese planteo. A la vez, necesita preservar las estructuras conjuntistas abstractas de la mutabilidad de la materia. Ninguna de estas pretensiones es viable. Si los conjuntos naturalizados son irreductibles, sus propiedades matemáticas quedan al margen de la percepción. Si su existencia queda supeditada a la existencia de objetos físicos ordinarios, entonces habrá que abandonar la pretensión de que las verdades matemáticas no son sensibles a las leyes naturales y las condiciones iniciales del mundo.

Bibliografía

- Benacerraf, Paul** (1973): “Mathematical Truth”. *The Journal of Philosophy*, 70(19): 661–679.
- Maddy, Penelope** (1980): “Perception and Mathematical Intuition”, *Philosophical Review* 89: 163–196.
- (1990): *Realism in Mathematics*. Oxford, Oxford University Press.
- (1990a): “Physicalistic Platonism”. En: Andrew Irvine (ed.): *Physicalism in Mathematics*, Kluwer, New York.
- Putnam, Hilary** (1971). *Philosophy of Logic*. New York: Harper and Row. Reimp. en: Hilary. Putnam (1979): *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, volume 1, Cambridge, Cambridge University Press.



Actualidad del capitalismo. Otro muro.

Jorge Raúl Hernández

jrhu4412@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Si bien los análisis realizados por Marx respecto del devenir del proceso capitalista mantienen su vigencia, los cambios y la aceleración de tal maquinaria exigen analizar las consecuencias y obstáculos que tales modificaciones imponen no sólo a los mecanismos económicos, sino también a los cambios producidos tanto en la sociedad en su conjunto como en el rol actual de los gobiernos. Todo el dispositivo deriva en la necesidad de su justificación: la elaboración de teorías que le subyacen y alimentan el ideario colectivo contemporáneo.

Palabras claves: Marx / capitalismo / actualidad



En la obra de Karl Marx, especialmente en *El Capital*, se realiza el análisis dialéctico del proceso de la máquina capitalista. Elementos claves de tal examen son:

- La transformación de los bienes en mercancía,
- La transformación del dinero en capital,
- La producción de plusvalía,
- La transformación de la fuerza de trabajo en salario,
- La acumulación del capital,
- Las contradicciones interiores al proceso de acumulación y sus crisis correspondientes.

Tal funcionamiento se sostiene además en la vigencia irredenta del derecho abstracto burgués: el resguardo de la propiedad privada y como derivación, el contrato de compraventa de la disponibilidad de la fuerza de trabajo.

La consecuencia social de tal dinamismo es la necesaria confrontación entre los capitalistas y el proletariado, exacerbada en ocasión de las crisis de acumulación del capital.

Tal mecanismo desarrollado por Marx mantiene su vigencia, aún en las variantes producidas a través del tiempo. Las crisis sistémicas producidas desde la década del setenta han tenido, cada vez con mayor consideración, un alto componente especulativo con el fin de obtener ganancias extraordinarias con un alto riesgo de inversión.

Veamos ahora, los límites que desarrolla el capitalismo en su dinámica actual. Dos son evidentes y conocidos:

- El límite referente a la transformación de la naturaleza para mantener la expansión de los procesos productivos y sostener el crecimiento de la demanda.
- El aumento exponencial de la natalidad de la población mundial.

Debemos considerar, también, que el excedente de capital acumulado que no puede ser absorbido por la producción exige ampliar los mercados de consumo que permitan mantener o aumentar la tasa de ganancia, lo cual conlleva a continuar invirtiendo en nuevos procesos de producción de bienes y servicios. De este modo el capital financiero, mediante la administración de fondos por parte de las entidades financieras, se convierte en el principal motor del desarrollo económico.

Este proceso contiene implícito otro límite además del agotamiento de la naturaleza ya enunciado, el cual consiste en la capacidad económica de consumo por parte de la población.



Así, el financiamiento se establece como clave para tal mantenimiento y acrecentamiento. El trabajador no sólo es consumidor sino también deudor a través del financiamiento que se le otorga.

Pero en su veloz avance tal proceso produce un dilema a resolver. La introducción masiva y continuamente renovada de la informática y la robótica en la producción, expulsa a parte de la población al subempleo y a la marginalidad. Aparece un nuevo sujeto en la estructura del capitalismo: el marginado. Ahora el conflicto se convierte en tripartito: propietario-trabajador- marginado. El marginado es un tipo no integrado ni integrable, no un mero oponente más.

Por supuesto, el conflicto de este último grupo a fin de su supervivencia y de disminuir su poder de conflictividad no está a cargo del capitalista. Aparecen los gobiernos; quienes a través de la ayuda social solventan una inestable paz social.

Esta operación de subsidio –nunca tan bien denominada- tiene implícito un límite para con la democracia representativa de los estados. Pues los marginados no tienen representación; no pueden ser representados ya que no poseen la capacidad de vender su fuerza de trabajo, no son trabajadores potenciales.

Tales ayudas y subsidios exigen a los gobiernos a endeudarse, no ya para capitalizarse sino para convertirse en deudores natos.

Los gobiernos enfrentan así una crisis de representación que no es paliada por medio de la validación eleccionaria. Por la lógica operativa del sistema, que tiende a la maximización de beneficios, no pueden establecer un modelo de desarrollo a largo plazo por lo que su función se restringe a la de pagadores de deuda y además, en administradores de crisis.

Tal función gobernante vacante es –de resultados de una creciente concentración de capitales- resultado de decisiones realizadas por los grupos administradores de excedentes de capital que deben a sus administrados –en gran parte anónimos- rendir cuentas de su eficiencia en relación a las metas prefijadas de utilidades.

La lógica del devenir lleva de la democracia a la plutocracia.

La muestra palpable y viva de tal acontecimiento se reflejó en las últimas crisis financieras que acontecieron en Estados Unidos y Europa. Los gobiernos se endeudaron para “sanear” las cuentas de las entidades financieras y no la de los pobladores endeudados. La razón es que tales gobiernos dependen del crédito que puedan otorgarles.

Pero tal avance incontrastable no pudo haberse concretado si no se hubiese establecido un modo de pensar único e indiscutible; el capitalismo se ha convertido en



una “segunda naturaleza” para la mente y acción del humano post-murodeberlín; es la nueva “ley natural”.

A su vez, eso no hubiera sido posible si no se hubiese desarrollado una economía informatizada que entra en los hogares y en cada uno de los cibernautas acrílicos. Todo está al alcance de una mano y todos desean un “me gusta”. Pero, en realidad, todos los datos personales son utilizados para controlar y vender, evaluar, lanzar nuevos incentivos de venta, programar tendencias, etc. en un mercado de la comunicación social. Este es el contralímite del sistema: eliminar riesgos reales o potenciales, desnaturalizar cualquier resistencia, convertirlos en inoperantes; analizar, vigilar, controlar; en suma, una operatoria que persuade para convencer que todo se hace para tu provecho.

Subyace en toda esta maquinaria económica y social la teoría del *homo oeconomicus*; un ser ideal proyectado por la matemática informatizada. Una teoría que sostiene por principio que la conducta racional de los humanos consiste en que cada uno persigue su propio provecho obteniendo el mayor beneficio posible; cada uno actuando por su propio interés, todos los demás son adversarios a vencer.

Entiendo oportuno citar la siguiente frase de Frank Schirrmacher:

En el mundo actual, muchos creen que sus libertades y posibilidades de elección son más amplias que nunca antes. Y que al fin y al cabo pueden rechazar o aceptar las teorías. En realidad no solo las han aceptado sin saberlo, sino que incluso viven y trabajan con ellas.

Esta afirmación es uno de los corolarios de la tesis del filósofo. Para él, tal cambio social se produjo al adaptar y adoptar la teoría de la decisión racional –más comúnmente llamada la teoría de los juegos- al mundo político, económico y social (si tal distinción puede ser hoy aún operativa). La aplicación de tal teoría funciona teniendo en cuenta el deseo y el interés de los humanos, en tanto que individuos que pretenden maximizar su beneficio. Así como en la guerra fría se derivaba matemáticamente las probables actuaciones del oponente, en la actualidad se calculan los probables intereses y comportamientos de los individuos. El cálculo no sólo describe una probable actuación, sino que además por todos los medios a su alcance, la impone. Por tanto, no sólo prescribe comportamientos sino que los produce; y la gran masa los reproduce.

Por eso la frase: “no sólo han aceptado sus teorías sino que incluso viven y trabajan con ellas”.



El mundo capitalista ha operado cambios que alcanzan a todos los ámbitos, incluso a aquél que se denominaba “ámbito privado”. La teoría del homo oeconomicus ha transformado a los humanos en una variable más del funcionamiento del capitalismo global.

Bibliografía

Schirmacher, Frank (2014), *Las trampas del juego capitalista*, Trad. Sergio Pawlowsky, Barcelona, Ariel.



El carácter ontológico temporal de la memoria en su relación con la materia, en Bergson

Ariel Matías Jacob

ariel_mj@outlook.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC)

Resumen

Una de las consecuencias de la teoría de la *duración* de Bergson es el dualismo duración interior- espacio exterior que no explica satisfactoriamente el vínculo real entre subjetividad temporal y materia exterior. Posteriormente, identifica las categorías de *duración* y *memoria* integrando las relaciones con la materia exterior. Los propósitos de esta ponencia son mostrar que ello fue posible al brindar a la *duración* un significado ontológico manifiesto en la categoría *memoria*, que produce un monismo del Tiempo.

Palabras clave: Memoria / ontología temporal / Materia



Introducción

El presente trabajo fue elaborado en base a resultados de la investigación realizada en CIENTIBECA UNL 2013 para estudiantes de grado, e insertada en el presente proyecto CAI+D 2011 de Metafísica, dirigido por Diana López..

Las etapas de la filosofía de Henri Bergson pueden identificarse con tres categorías: (1) *duración*, (2) *memoria*, (3) *impulso vital*. El paso de una categoría a la siguiente implica, según la interpretación de Deleuze, un desarrollo y evolución del pensamiento filosófico del autor. El propósito de esta ponencia es mostrar que la subjetividad como «memoria» implica una ontología del tiempo que supera a la subjetividad como «duración», logrando integrar ontológicamente las relaciones entre la materia y pensamiento, entre cuerpo y psiquis.

(1) Duración

En su primera obra *Tiempo y Libertad: ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Bergson critica la consideración de su época sobre el tiempo como una cuarta dimensión del espacio y, por lo tanto, cuantificable al modo de un atributo de la materia. Considera que tiempo y espacio son de diferente naturaleza y para mostrarlo expone un análisis de lo que él considera que son errores fundamentales.

Primero, el autor analiza las variaciones de intensidad de los estados psicológicos de consciencia, tales como emociones, ideas, y voliciones entendidas como tendencia al esfuerzo físico. La opinión común es que las variaciones se dan por grados, es decir, un *dolor* o *alegría* más o menos intensos, etc, disminuyendo o aumentando según una escala cuantitativa comparativa. Pero Bergson sostiene que, desde el punto de vista interno de la vivencia en primera persona, cada estado de consciencia es una totalidad en sí misma, y que, por ej., un dolor que se intensifica en realidad constituye un nuevo y diferente dolor. Aquí la cantidad da lugar a la *cualidad*, que no es otra cosa entonces que la diferenciación y totalización de un estado psicológico en cuanto vivencia de la consciencia.

El punto de vista que interpreta las variaciones por grados, es el de la reflexión utilitaria, objetiva, impersonal, relacionada al medio espacial en que nos desenvolvemos. Cuando cuantificamos no podemos evitar representarnos la adición o



yuxtaposición espacial de las partes que hacen al todo, y en el caso de los estados de consciencia, la yuxtaposición de estados pasados y presentes, como una misma fase homogénea, simultánea. El punto de vista de Bergson es que desde la vivencia de la consciencia hay percepción de una sucesión de múltiples estados psicológicos diferenciados cualitativamente entre sí, es decir, heterogéneos, únicos, pero que se viven como una misma experiencia continua. En el momento en que nos ponemos a pensar en el más o en el menos, ya nos salimos de aquella sucesión interior y caemos en la representación espacializada.

Ahora bien, si los estados de consciencia son múltiples, heterogéneos, ¿cómo pueden conformar una sucesión cualitativa? La respuesta es que lo pueden lograr porque poseen una síntesis inmanente que les permite compenetrarse, que Bergson denomina *Duración*. Ella es la temporalidad interior, subjetiva, que retiene inmanentemente los múltiples estados de consciencia en una sola experiencia continua para la consciencia. Se presenta como un dato inmediato para la consciencia cuando no hay, o se suspende, toda representación simbólica espacial tales como cronologías retrospectivas, relojes, posicionamiento del sol, etc.

Situarse en la duración pura es enfocarse desde el sentimiento en un presente que a la vez retiene lo que va pasando, y anticipa lo que aún no es; es sentir conscientemente la vivencia interior tal como está desplegándose temporalmente, pero sin ninguna referencia espacial ni cuantificación.

Segundo, el autor analiza la opinión común acerca de que la duración también está en el espacio al manifestarse en el movimiento de los cuerpos. Esa duración mezclada con el espacio constituye un tiempo objetivo cuya característica es la simultaneidad, no la sucesión; a saber: una representación del antes y el después como un todo continuo pero yuxtapuesto espacialmente, es decir, homogéneo, como la trayectoria del movimiento de un móvil. Por ej. el movimiento de un péndulo. En este tiempo priman las variaciones de grado y las cuantificaciones debido a las referencias y criterios espaciales. Constituye una cuarta dimensión del espacio en la medida en que permite ubicar simultáneamente un punto en el trayecto espacial respecto de otras referencias como sus posiciones anteriores, siendo el trayecto entre ellos un *cambio temporal como movimiento*. Así, sería una propiedad de las cosas materiales mismas. Es el tiempo que estudia la física. Ello es muy diferente a la duración interior, que es un tiempo que pertenece a la interioridad más íntima del Yo y de los estados de consciencia.



Para aclarar la diferencia entre el tiempo interior, que nosotros desde Bergson reconocemos con la categoría de Duración, y el tiempo exterior, o espacializado,¹ les traigo el siguiente ejemplo. El geólogo francés Michel Siffre, en un estudio poco convencional en la década de los 60' ², se encerró él mismo durante dos meses en una “unidad aislada” en una cueva ubicada en un glaciar, a 99 metros bajo la superficie de la tierra. Descubrió que sus apreciaciones con respecto al paso de periodos cortos y largos de tiempo estaban absolutamente distorsionadas. Por ejemplo, percibió que para él los intervalos de una hora duraban, en promedio, más de dos horas, por lo que los horarios de las comidas y sueño estaban alterados y contenían desfasajes temporales. Y creyó que el experimento estaba sólo en el día treinta y cuatro cuando subió a la superficie después de dos meses. Así, cuando se separa a las personas de los indicios de tiempo “objetivos” —ya sea el sol, la fatiga del cuerpo, o los relojes— se perturba su sentido del tiempo.

Pero la tesis de Bergson acerca del estatus de ese tiempo objetivado, espacializado o cuantificado, es bastante radical. En palabras de Bergson:

(...) Suprimamos, por otra parte, el péndulo y sus oscilaciones, no habrá más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores unos a otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo, hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión. (...) *No hay en el espacio ni duración ni aún sucesión*, en el sentido en que la consciencia [de sentido común] toma estas palabras: cada uno de los estados llamados sucesivos del mundo exterior existe sólo, y su multiplicidad no tiene realidad sino, para una consciencia capaz de conservarlos primeramente, de yuxtaponerlos después, y de exteriorizar a unos en relación con los otros. (...) *El movimiento, en tanto que pasó de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y por consiguiente, inextenso*. (...) A través del movimiento, sobre todo, es como la duración toma la forma de un medio homogéneo y como el tiempo *se proyecta en el espacio*. (pp.190-191-198-199-201. Cursivas mías)

Entonces lo principal que debemos tener en cuenta de la Duración es que ella es sucesión de estados psicológicos múltiples, heterogéneos entre sí, y que de esta manera ella es una *síntesis inextensa immanente*. El problema es que, como la sucesión es

¹ Todos los ejemplos están citados en Levine, R. (1997): Una geografía del tiempo, Bs. As.: Siglo XXI editores (Ciencia que ladra... Serie Mayor / Dirigida por Diego Golombek), 2012.

² M. Siffre, Beyond Time, Nueva York, McGraw-Hill, 1964, pp. 118 y 182



estrictamente temporalidad interior y subjetiva, y como esta temporalidad es diferente en naturaleza respecto del espacio infinitamente instantáneo sin tiempo ni sucesión, entonces la percepción o consciencia del movimiento y temporalidad de los cuerpos materiales sólo puede explicarse como un caso de proyección de una naturaleza sobre otra, intersección que crea tiempo espacializado, movimientos, apariencia de mundo en devenir.

Pero el problema es que al partir de ese dualismo de naturalezas no se entiende cómo se realiza esa “proyección”. Por un lado el sentido común nos persuade de que las cosas efectivamente se mueven sin nuestra intervención. Por otro lado, parece haber una clara contradicción en que la síntesis “extensa” del movimiento exterior de los cuerpos esté proyectada por la síntesis “inextensa” interior. Solamente podría haber tal contacto y vínculo entre tiempo y espacio si, además de haber diferencia de naturaleza, habría también diferencias de grado que permitieran tal integración. Por ello Bergson recurrió al concepto de Memoria.

(2) La Memoria

En la segunda obra *Materia y Memoria: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Bergson *identifica la duración con la memoria*.

¿Cómo se opera esta identificación?

Lo principal que hay que entender de la Memoria es que ella es *coexistencia o retención temporal*. Ello permite dos cosas:

1- La sucesión pasa a ser ahora el producto, el efecto, la manifestación, de la actividad de coexistencia o retención. No hay nada sucesivo si no pueden retenerse los momentos como coexistencia temporal.

2- Podemos tener sucesión tanto de los estados psicológicos como en el movimiento espacial de los objetos ya que la memoria puede operar tanto en las percepciones exteriores de los objetos como *memoria-motriz*, como en la consciencia de los propios estados interiores como *memoria-metafísica*. La tesis fuerte que nosotros queremos mostrar es que esta doble funcionalidad, que es *una diferencia de naturaleza, está dada por diferencia de grado en la dilatación-contracción de la memoria*: en las percepciones la memoria está más contraída en las aprehensiones sensoriales presentes; mientras que en la auto-consciencia de los estados interiores la memoria está dilatada.

Veamos un poco mejor cómo funcionan estos dos tipos de memoria.



(I) La *memoria motriz* es la encargada de vincular la psiquis con la materia y corporalidad exterior al modo de una retención de momentos y de una aplicación útil de recuerdos en el esquema sensorio-motriz de nuestro cuerpo implicado en la percepción del mundo. ¿Pero qué significa ello? Bergson explica partiendo de la descripción de la percepción.

i)-La percepción es para Bergson la consciencia de los objetos exteriores en cuanto se presentan para ella como “imágenes”. Ello quiere decir: tal y como se presentan, como totalidades, a los sentidos. Esto nos recuerda a la noción de “fenómeno”³ y a la de “cosa misma”. Bergson identifica la materia con ese ser-imagen para el “sentido común”.

ii)-La materia, o las imágenes, interaccionan entre sí según leyes; pero hay una imagen que ocupa el centro de todas mis percepciones y perspectivas: a saber: *mi cuerpo*, que puede provocar a voluntad efectos en esas materias, y puede ser afectado por ellas padeciendo sensaciones internas.

iii)-La percepción de los objetos materiales no es del tipo contemplativa ni busca ver la “esencia”; sino que la percepción es primeramente consciencia de acción posible de nuestro cuerpo respecto de todos los demás cuerpos materiales circundantes en nuestro horizonte perceptivo. Las imágenes que se presentan a mis sentidos no son la totalidad de la cosa sino solamente la parte útil, un recorte o selección utilitaria, requerida por la consciencia para la acción corporal más fundamental: huir de las amenazas y asimilar o buscar lo beneficioso.

iv)- Percibir es para Bergson, al igual que lo será para Husserl, *situarse en las cosas mismas*. Pero situarse en las cosas mismas significa particularmente para Bergson una “percepción pura”, instantánea y propiamente situada en la materia/imagen, a tal punto de que equivale a “ser materia”. Lo que sucede es que esa percepción pura no existe de hecho como consciencia sino mezclada necesariamente con la memoria. En la percepción intervienen siempre «imágenes-recuerdo» mediante una operación de “contracción” de la memoria. Esta «contracción» consiste en ir reteniendo cada momento percibido y conformando un único presente de percepción como un todo coexistente. También adhiere datos pasados (aprendizajes) que tienen la forma de imágenes-recuerdos, para beneficiar la acción posible inmediatamente posterior, al modo de una progresión de lo virtual-abstracto a la acción- concreta. Contracción significa entonces que la memoria como retención temporal se ajusta a los procesos motrices perceptivos.

³ Winkler, Rafael, “Husserl and Bergson on time of consciousness”, en A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XC*, 93–115, Springer 2006.



En consecuencia, tenemos que la percepción temporalizada sólo es posible por esa “contracción” en que consiste la memoria-motriz. Así, aunque materia y memoria tengan *diferencia de naturaleza*, también tienen entonces *diferencias de grado*, lo que permite que haya integración.

(2) Por otro lado, *la memoria metafísica* consiste en un nivel de mayor dilatación de la consciencia en donde el Pasado se autoconserva, es decir, que el Pasado *sigue siendo*, a su vez que el Presente, en donde actuamos y por el cual percibimos, deja constantemente de ser. Ese presente es un presente que *siempre ya fue*, que agranda y distiende constantemente ese Pasado que se conserva a sí mismo. Allí, «dilatación» significa generar “representaciones” a través de operar una retención de acciones posibles o virtuales. Dilatar es desprender a la imagen-recuerdo de su utilidad en la actualidad perceptiva, y conservarla meramente como *recuerdo-puro*.

La memoria, entonces, ya no es simplemente la duración como *sucesión* de estados psicológicos sino que también es *coexistencia ontológica* del Pasado consigo mismo y con el Presente: es entonces una *memoria pura o metafísica*; un *ser* que incluye el devenir de sí y de lo otro.

Pero como el Pasado es lo único que se mantiene a sí mismo (“ser en sí”), el Presente queda por ser solamente el *nivel más contraído* del Pasado, un instante, una simultaneidad, una percepción pura sin nada de memoria, es decir: el grado más contraído de nuestro pasado. Por supuesto que ese punto de impresión, para la consciencia, es, por decirlo así, “ideal”, ya que la percepción *siempre* está impregnada de memoria.

El movimiento extenso de los objetos exteriores no se da entonces como mera proyección de la síntesis inextensa de la duración de estados psicológicos. El punto de intersección, de tiempo espacializado, no es una ficción fantasmal del espíritu (como algunos idealismos han sostenido), sino que es el estado común, el punto de partida ordinario, en que se encuentra nuestra consciencia perceptiva. Ella se halla inmersa directamente por motricidad corporal en relaciones con los fenómenos-materias-imágenes circundantes. Luego por una variación en el grado de dilatación-contracción de la memoria, la consciencia es capaz de desligarse de la aplicación útil perceptiva de la memoria, y quedarse con la memoria-pura como una verdadera coexistencia metafísica, o en palabras de Bergson, pensamiento, “energía creadora”, “espíritu”.

Como podemos efectivamente observar, hay un cambio operado desde la primera hacia la segunda obra de Bergson. En la primera, donde prima la categoría de



“duración”, hay claramente un dualismo consecuencia de haber partido de las *sensaciones interiores* y de una autoconsciencia interior clásica en los enfoques idealistas o espiritualistas. En la segunda obra hay una postura que podríamos denominar, siguiendo a Winkler, como *proto-fenomenológica*, que parte de la percepción como fundamentalmente orientada a la acción motriz útil. En esta nueva versión, la “memoria” no sólo cumple su función de diferencia de naturaleza con el espacio, sino que se da una integración del espacio como un caso límite de la propia variación de grado, o dilatación-contracción, de la memoria misma. Así, cuando la memoria está más “dilatada”, nos parece más cercana a la descripción de la Duración en la primera obra; cuando está más “contraída”, nos explica la presencia de duración en nuestra percepción del movimiento-temporal de objetos exteriores, que era lo que a Bergson le interesaba demostrar.

(3) Conclusiones

Demostramos a través del análisis conceptual de los textos que, para Bergson, la duración adquiere en la noción de memoria un carácter ontológico más amplio y a la vez particular. Nos lleva a un monismo del tiempo que permite resolver los problemas de dualismo de la primera obra y categoría. La memoria es a la vez un devenir temporal de lo otro y de sí misma, ya que ella se constituye en su funcionalidad a la vez como diferencia de naturaleza y de grado, de cualidad y cantidad, mediante su dilatación-contracción. Así, la categoría *memoria*, como subjetividad, implica una ontología diferencial del tiempo que integra a la *duración* con la materia, al tiempo con el espacio, y al espíritu con el cuerpo. Tal como dice Bergson: «(...) la distinción del cuerpo y del espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo» (p. 225).

Bibliografía fuente

Bergson, Henri:

(1889) *Tiempo y Libertad: Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Ediciones Sígueme, 2006.

(1896) *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus, 2006.



(1903) *Introducción a la Metafísica*, trad Rafael Moreno, Centro De Estudios Filosóficos Universidad, Nacional Autónoma De México, Cuaderno 8, 1960.

Deleuze, G. (1966): *El bergsonismo*. Cátedra, 1987.

Winkler, Rafael, “*Husserl and Bergson on time of consciousness*”, en A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XC*, 93–115, Springer 2006.

Referencias para ejemplos

Levine, R. (1997): *Una geografía del tiempo*, Bs. As.: Siglo XXI editores (Ciencia que ladra... Serie Mayor / Dirigida por Diego Golombek), 2012.

M. Siffre, *Beyond Time*, Nueva York, McGraw-Hill, 1964, pp. 118 y 182



Spinoza y Budismo. *La obtención de un nuevo punto de vista*

Facundo Sebastián Jorge
facundo_jorge@hotmail.com
Universidad Nacional del Sur

Resumen

Lo que nos proponemos abordar en el siguiente trabajo es el tema de *la obtención de un nuevo punto de vista* con respecto a la unidad del todo. La relación Spinoza y Budismo se torna conflictiva dado que a simple vista sus supuestos parecen contrariarse. No obstante, creemos que hay un fin común arribado a través de diferentes vías: la totalidad positiva y la vacuidad. A través del tercer género de conocimiento y la cesación de la individualidad se arrojará la pura relacionalidad del mundo.

Palabras clave: Spinoza / Budismo / Punto de vista relacional



La obtención de un nuevo punto de vista consiste en la visión relacional y dinámica de la realidad. Relación y Devenir son conceptos que cobran esencial importancia en la Ontología, y como toda Ontología está acompañada indefectiblemente de una Gnoseología, entonces, la obtención de un nuevo punto de vista debe permanecer como tendencia y no como un estadio arribado de una vez y para siempre. El nuevo punto de vista es un tipo particular de intuición de la realidad en el que caen los dualismos esencia/devenir e individuo/totalidad (o parte/todo).

Creemos que el pensamiento spinoziano y el budista nos educan al respecto.¹ No porque hayan sido los únicos que han desarrollado una especie de intuición como método, sino por los resultados que han obtenido. Consideramos que ambas visiones del mundo han llegado por caminos, al parecer, opuestos al aspecto relacional que constituye esencialmente la realidad.

El éxito de ambas perspectivas está en que son pensamientos que se enfocan en lo práctico. La consecuencia de sus preocupaciones tiene como origen la necesidad de una medicina de la visión fraccionada de la realidad, producto de una visión antropomórfica del mundo. Esta medicina se deberá aplicar a la relación que establece el hombre con la realidad, depurando su concepción parcial y lograr concebir una totalidad concatenada.

No obstante, hasta la aparición en escena del Zen no encontramos, en el decurso de este trabajo, el aporte sustancial sobre el aspecto dinámico de la realidad. Pues, hasta ese punto de torsión del pensamiento nos encontrábamos con la problemática de varar en un éxtasis gnoseológico, acontecida por afirmar un conocimiento de la esencia de las cosas bajo una especie de eternidad o por arribar a un estadio de no-existencia. Se había logrado curar la mente de la “herejía de la individualidad”, al entendimiento de “ser afectado” por la parte y no el todo, pero sacrificando la contingencia del devenir. Por ello, se hizo necesario recuperar dicha contingencia y así continuar derribando muros, posibilitando la obtención del nuevo punto de vista.

A continuación, partiremos de la noción de individuo, luego “la cura” del entendimiento y de la mente para la obtención del nuevo punto de vista.

Partiendo de la constitución hacia afuera y hacia adentro del individuo, aunque para Spinoza existe un individuo que no tiene un afuera –y justamente esa es la más clara y distinta individualidad–, los modos se definen, por un lado, como *gradus, ratio*, una proporción de movimiento y reposo, de velocidad y rapidez dentro de un conjunto infinito, y por otro, por las afecciones. Ambas definiciones, la cinética y la dinámica, nos muestran la relacionalidad como aspecto constitutivo del individuo.

¹ Consideramos para este ensayo, dentro del pensamiento budista al budismo clásico, Madhyamaka y Zen.



Por una parte, el modo afecta y es afectado, en eso consiste su existencia. Existir es afectar, y afectar es modificar, determinar otro modo.

Toda cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada (...) y así al infinito. (Spinoza, 2005: 60)

Toda cosa finita, todo individuo es determinado por una causa, que también es finita. Sólo así existe. Lo determinado debe ser considerado como lo diferenciado: como una diferencia modal, ya que la Sustancia es, por naturaleza, indivisible, única y eterna. Ahora bien, lo determinado no es contingente, es decir, que su existencia se sigue de su esencia, contenida en la potencia infinita de la Naturaleza, y de su causa eficiente dada, sino necesario, o sea, es determinado a obrar de determinada forma. Lo contingente del individuo es su duración, dado que de ella desconocemos el orden de sus causas.

Por otra parte, encontramos en el Escolio, del Lema 7, de la Segunda parte de la *Ética*, que Spinoza introduce la noción de «cuerpos simples». De ellos, afirma que no se diferencian por magnitudes sino por el movimiento y el reposo, la rapidez y lentitud. Esta proporción de movimiento y reposo no es más que su *gradus*, modo intrínseco, su esencia singular, su relación establecida dentro de un conjunto.

Esto resulta inentendible si no recuperamos la noción de «infinito actual». Esta concepción, a diferencia del infinito indeterminado y del finitismo, afirma que hay últimos términos pero que están en el infinito. Lo particular del infinito actual es que está en acto. Tenemos que pensar los cuerpos simples como «infinitamente pequeños» que constituyen un conjunto, y que no se pueden pensar aislados sino en tanto que colección dentro de una magnitud. Los infinitamente pequeños existen colectivamente: no tienen magnitud, puesto que magnitud y forma sólo la tiene un conjunto. Hay en esta concepción una independencia de la «relación» con respecto a las partes, como una relación diferencial, en la cual ésta subsiste aunque los términos se desvanezcan. A esto se refería Spinoza en la carta a Meyer² cuando afirmaba la ineficacia de los números para determinar todo: no es un infinito numérico lo que se afirma, sino un infinito intensivo dentro de una magnitud geométrica.

Vemos que el individuo es algo completamente complicado, incluso en sus constituciones más mínimas. Esto pone en evidencia la relevancia de la relación y la

² Spinoza, 2007: 54-60.



comunicación entre las proporciones de movimiento y reposo, rapidez y lentitud en el programa spinoziano. Ahora bien, Spinoza en un pasaje, del Escolio mencionado más arriba, mostrará que estas variaciones no modifican la esencia de la Totalidad. Si el *conatus* del individuo consiste en conservar la *ratio* de movimiento y reposo, es decir, su esencia, su grado de potencia intrínseco, a través de la comunicación, del intercambio de partes con los otros individuos, es decir, de la descomposición y recomposición de las partes del individuo para mantener el equilibrio del modo, y esto implica la subsistencia del mismo, entonces: “concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (Spinoza, 2005: 92). Así pues, la totalidad varía en sus partes pero no ella misma, o sea que hablamos de una totalidad cerrada donde se dan todas las relaciones. Esto significa que lo que existe necesariamente es el conjunto de relaciones, en las cuales los términos se desvanecen.

La noción de *skhanda* del budismo también recupera la naturaleza complicada del individuo. No podemos afirmar que haya algo más allá de los cinco *skhandas* que componen al individuo, es decir, no hay nada más que las cualidades materiales (*rupa*), las cualidades sensoriales (*vedana*), las cualidades perceptivas (*sanna*), los coeficientes de conciencia (*shankara*) y la conciencia (*vinnana*).

La individualidad es definida a través de estos cinco conjuntos. Esto implica que cualquier cosa con lo que una persona puede, en términos spinozianos, afectar y ser afectada, debe entrar en uno de estos cinco grupos, es decir, en el cuerpo, los sentimientos, las percepciones, los impulsos y emociones, y actos de conciencia, que constituyen aquello llamado individualidad. Los *skhandas* son cosas, fenómenos, cualidades (*dharmas*) impermanentes que nos componen, y por fuera de éstos no hay nada que exista.

Para el budismo la individualidad no es más que una creencia, una ilusión de un “yo” por encima de los *skhandas* (Conze, 1988: 15). La ilusión del “yo” o la “herejía de la individualidad” es la especulación por la eternidad de la individualidad, la creencia de que en uno de los cinco *skhandas* existe una entidad permanente (*atta*) o inmortal (Ruy, 1975: 24). Esta ilusión o ignorancia es la que va a ser combatida por el budismo a partir de su camino o terapia, para liberarse de ello y de lo que se sigue de aquello, como es el sufrimiento por la existencia.

La primera de las Cuatro Nobles Verdades (*Catur ariya-saccani*) del budismo afirma que la existencia es dolorosa, tanto en el aspecto físico como mental, es decir, que “los cinco objetos del apego son dolorosos” (Dragonetti, 1967: 47). En todas las cosas, placeres y anhelos que estén incluidas en los *skhandas* hay dolor. Todas las cosas



son dolorosas porque son transitorias y nos apegamos a ellas. El Dolor (*dukkha*) es universal y está oculto bajo el ropaje de un “yo”.

Aquel apego (*upadana*) a la existencia impermanente (*annica*) es lo que hay que remover a través de la comprensión y conocimiento del origen condicionado (*patticasamupada*) de las cosas. Afirmar las cosas como condicionadas, a diferencia de la forma de determinación de lo finito según Spinoza, nos vislumbra sobre la inescencialidad (*annatan*), insustancialidad de las mismas en sus mutuas relaciones de causa y efecto. Suprimiendo la ignorancia sobre los componentes de la “individualidad” y sobre las Cuatro Nobles Verdades nos liberamos de las cadenas de la existencia (*Samsara*), nos extinguimos (alcanzamos *Nirvana*), es decir, dejamos de renacer.

Esta forma de conocer no tiene que ver con un tipo de conocimiento especulativo sino que es una intuición que tiene un valor práctico. Este conocimiento (*panna*) es una puesta en funcionamiento de las enseñanzas del Buda: nuestra mente se vacía de pensamientos. La preparación o vaciamiento es lo que permite que surja bruscamente la intuición, la súbita visión intelectual, teniendo como fin la liberación (*vimutti*) de la sed (*tanha*) de la existencia.

La concepción de la inescencialidad de la existencia es llevada más al extremo con Nagarjuna con su visión de la vacuidad (*sunyata-ditti*). Nagarjuna matiza la noción de *patticasamupada* advirtiendo que no se puede hablar ni de causas ni de efectos, pues nada tiene naturaleza propia, no hay algo así como una entidad sino relaciones (Cf. Nagarjuna, 2011: 55-59). Entendida de este modo, como relacionalidad, reluce la contingencia de las cosas. *Sunyata-ditti* es la realización de la vacuidad, esta cura y despertar es una forma de ver la realidad, un modo de vida que no apunta a la liberación de las cadenas de existencia ya que no hay diferencia entre ésta y *Nirvana*.

Spinoza, desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* plantea la necesidad de de una medicina completa para el entendimiento (Cf. Spinoza, 2014:103). Reaparece la idea en el *Ética* en el Escolio final de la Segunda parte haciendo mención de la contribución, en la enseñanza de la *beatitudo*, a la vida práctica; y en el Prólogo de la Quinta parte cuando postula la razón como vía que conduce a la libertad, la perfección del entendimiento y la cura del cuerpo.

Entonces, Spinoza pretende depurar el entendimiento de las ideas inadecuadas para lograr una mejor comprensión de la totalidad y, por ende, de las cosas. Pero lejos de realizar una duda metódica, como Descartes, para quedarse con una idea innata que le sirva como primera certeza, enfoca su atención hacia las afecciones.

El problema, para Spinoza, está en el modo en que nos afectan las cosas, porque si el cuerpo es afectado en una parte y el alma hace una idea de aquella afección, la idea



formada es parcial e inadecuada: es la idea de una parte del cuerpo que me fue afectado y no de su totalidad. Es decir, que sabemos que esa parte me afecta, pero no sabemos más nada de su constitución. Entonces, partiendo de esa afección formamos ideas mutiladas, confusas, ideas inadecuadas, porque no captamos totalidades sino partes.

Spinoza para superar estas ideas de la imaginación ve la necesidad de formar las nociones comunes, que sean ideas adecuadas, que den cuenta de lo común entre la parte y el todo. Nociones que muestren la manera en que se componen las relaciones. Pero aún así, no será esto suficiente, puesto que las nociones comunes no hablan de esencias sino de propiedades comunes de las cosas. Conocer esencias sólo es posible a través del tercer género de conocimiento: la ciencia intuitiva.

Este conocimiento consiste en un conocimiento racional que procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de la Sustancia al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Es decir, que va del todo a la parte y no al revés. O sea, a través de este conocimiento nuestra alma tendrá una idea verdadera que es parte del entendimiento divino. Así es que la razón capta verdades eternas, necesarias, y no en la contingencia de la duración.

En este conocimiento Spinoza afirma que el modo se vuelve activo en tanto capta su esencia eterna: la capta como una parte del entendimiento divino, se concibe como una parte de la potencia divina. Es decir, que se concibe a sí mismo bajo una especie de eternidad y esto genera beatitud, dado que se experimenta una alegría acompañada de la idea de la totalidad como causa. Se logra la suprema perfección humana porque el individuo es afectado por la suma alegría, la idea de sí mismo y su virtud. En fin, de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad, la quietud de ánimo.

Pero si este conocimiento sólo conoce las cosas como necesarias y bajo una especie de eternidad: ¿cómo haremos para captar las cosas en su devenir más allá de este éxtasis y plenitud de la razón? ¿Qué pasa si deseáramos reinsertarnos en la existencia que dura? ¿Caeríamos indefectiblemente en las ideas inadecuadas de la imaginación? ¿Podremos captar el devenir adecuadamente? ¿Qué pasa si vamos más allá de la razón? Más allá de la razón está la intuición, por ende, la experiencia.

En este estadio, en el cual nos desprendemos del pensamiento spinoziano y del budismo clásico, creemos necesario recuperar la contingencia del devenir: hay necesidad de contingencia para no varar en un programa inmanente y cerrado y concebir una totalidad abierta y en devenir. No obstante, es menester no perder el carácter sustancial de la relacionalidad al reinsertarnos en el Devenir: así el programa deviene dinámico.



Trascender la razón no significa, de ningún modo, aniquilarla sino ir más allá de sus límites. Pero primero hay que hacerla crecer hasta allí. No hay intuición que se dé sin preparación y sin desarrollo de la inteligencia. El *satori*, la obtención de un nuevo punto de vista, acaece abruptamente cuando la mente está madura, yendo más a allá de la lógica dualista.

En este camino del Zen, se destaca la momentaneidad. “Si te limitas a memorizar mis consignas serás incapaz de adaptarte con flexibilidad a las situaciones; lo que yo pueda decirte no es ningún secreto, el secreto está en ti” (Cleary, 1990: 30). La búsqueda la tiene que realizar uno mismo, y lejos de caer en solipsismos la experiencia revela la esencia del individuo y la de la Realidad, o mente, o sea, *Zen*, como claridad de la vida misma.

“El *satori* choca con la raíz primera de la existencia, su logro señala, por lo general, un punto de retorno dentro de la propia vida” (Suzuki, 1979:124). Es un retorno a la atención a la vida antes no percibida por la confusión de la mente dualista. Por ende, no hace falta una vida ascética para obtenerlo sino que se experimenta en simpatía con nuestra vida cotidiana.

Recuperamos no sólo el aspecto mundano de esta perspectiva, sino también su consideración práctica. La preparación es una especie de disposición por la cual podremos intuir la realidad desde una mente limpia de dualismos, una actitud por la cual estamos dispuestos a introducirnos en la naturaleza de las cosas y habitarlas en su interioridad. Esta dimensión práctica hace hincapié en la actividad del individuo, en ser causas, y en el reconocimiento interno, es decir, dar con algo único en nosotros pero que manifiesta de cualquier manera, que puede despertar de cualquier modo, y que es experimentado en nuestra cotidianidad y no por una experiencia mística.

La obtención de un nuevo punto de vista, el *satori*, irrumpe bruscamente en la cotidianidad: implica una forma de vida en la cual no escindimos nuestra vida de la vida en su totalidad y no perdemos la libertad de acción y pensamiento. Justamente, en la respuesta que sólo puede provenir de uno mismo es dónde se patentiza aquella identificación con la totalidad.

Consideramos que adhiriendo la temporalidad a la relacionalidad el todo se abre y la liberación se perpetúa en cada instante. La libertad quedará siempre amenazada por la ignorancia que puede volver si no nos ejercitamos en cada momento: nos sigue como una sombra, y se esconde en el hábito. Así creemos que la obtención de un nuevo punto de vista se conquista en cada instante. Y esto no relativiza la conquista sino que lo que se gana es absoluto. Un absoluto que se torna pequeño el instante siguiente, y que por ello tiene que volver a ser superado.



Bibliografía

- Cleary, Thomas.** (1990) *La esencia del Zen*. Barcelona. Kairós.
- Conze, Edward.** (1988) *El budismo*. Buenos Aires. FCE.
- Dragonetti, Carmen.** (1967) *Dhammapada. El camino del dharma*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Nagarjuna.** (2011) *Fundamentos de la vía media*. Madrid. Siruela.
- Ruy, Raúl.** (1975) *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha*. Buenos Aires. Hachette.
- Spinoza, Baruch.** (2005) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid. Trotta.
- (2007) *Epistolario*. Colihue. Buenos Aires.
- (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid. Alianza.
- Suzuki, Daisetz Teitaro.** (1979) *Introducción al budismo Zen*. Buenos Aires. Kier.



Los usos de Kant en la fenomenología material de Michel Henry

Patricia Ema Knorr

pknorr@ungs.edu.ar

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos abordar la lectura que Michel Henry realiza de la filosofía trascendental kantiana. La misma reviste un especial interés para su fenomenología material, no tanto por sus aspectos críticos, sino por la función positiva que adquiere dicho pensamiento en la obra del fenomenólogo francés, quien desestima el análisis intencional husserliano –es decir, el método fenomenológico–, al que paradójicamente considera inadecuado, para adoptar un análisis trascendental de raíz kantiana que permita develar la esencia universal del aparecer originario, del ser, consistente en la venida a sí de la vida en su autoafección pática.

Palabras clave: fenomenología material / filosofía trascendental / ser



Michel Henry realiza una sistemática revisión del pensamiento filosófico occidental, que se inicia con la adopción explícita de ciertos principios de la fenomenología, para avanzar por los caminos trazados por la duda cartesiana y así ejercer una crítica demoledora de los fundamentos filosóficos modernos. En este punto, presenta su *Fenomenología Material* como la radicalización de la fenomenología histórica que implica dejar de lado condiciones constitutivas de la fenomenología intencional husserliana, cuyo supuesto central sostiene que “toda intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento”¹.

La crítica henriana al fundamento del conocimiento que ha devenido en una preeminencia del saber científico occidental y de la racionalidad, no supone una negación de las potencialidades de la ciencia y del intuicionismo en que se funda su método; por el contrario busca la elucidación del fundamento último de este modo de conocimiento, “mostrar su esencia, su posibilidad, señalar en qué dimensión y en virtud de qué poder tiene lugar la edificación interior de la intuición misma”².

Desde esta perspectiva, todo intento de erigir el saber científico como el único conocimiento válido supone la negación de su enraizamiento en el saber de la vida. En este sentido, el objeto de la fenomenología henriana, no es la vida –en tanto esta no puede ser objeto de una teorización, ya que solo puede manifestarse en su inmediatez pática– sino la preeminencia de la vida y su saber, que siempre preceden al pensamiento y, por ende, a todo conocimiento racional. Su crítica apunta, pues, al corazón de todo método gnoseológico, a todo intento de sostener la centralidad de la *episteme* como único modo de conocimiento.

Así, el núcleo de la argumentación henriana socava el cimiento de toda epistemología y de toda búsqueda del fundamento ontológico del conocimiento: la intuición, concebida como único método de conocimiento y de acceso a lo real.

Henry señala que toda intuición presenta una incapacidad *ontológica*, ya que por su *naturaleza gnoseológica* solo accede al ente y su singularidad, sensible o racional, por lo que su evidencia solo hace foco en lo óntico. El ser, como horizonte que sustenta el ente, resulta invisible a ese poder de determinación que constituye la intuición, el cual solo puede captar alguna estructura *determinada* del ser e iluminar a un ente determinado con sus características propias y específicas.

¹ E. Husserl (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, p.58.

² M. Lipsitz (2007): “Sobre el lazo de Dios con el mundo en la filosofía de M. Henry”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 47, p. 253.



Desde su obra fundacional –*L'essence de la Manifestation*³ (1964)– el filósofo francés verá en el intuicionismo un preconcepto que limita toda la filosofía. Lo mostrado por la intuición en la exterioridad, adquiere la forma de imagen, en tanto se re-presenta, y por tanto de irrealidad.

En la “fenomenología histórica” lo manifestado es siempre algún fenómeno del mundo, lo que se intuye en el espacio y el tiempo, gracias a la conciencia intencional husserliana, disparada a su correlato intencional, o al aparecer en el mundo develado en el ek-stasis de la temporalidad propia del Dasein heideggeriano⁴. Este modo de aparecer, donde lo que aparece se manifiesta en el horizonte del mundo, corresponde a una fenomenicidad que hace posible su aparecer como lo otro, lo diferente, lo distante... el ob-jetum. La intuición es el modo de acceder a este ente mundano trascendente que, en tanto es re-presentado, se manifiesta en una dimensión imaginaria pura que lo vuelve irreal.

La tradición filosófica funda el conocimiento en esta distancia objetivante del *aparecer en el mundo* como único modo de manifestación, por lo que Henry calificará como “monismo” al pensamiento filosófico occidental que solo puede comprender el ser como aquello que se manifiesta en los fenómenos del mundo, cuya forma de conocimiento alcanza su mayor desarrollo en la estructura del saber propio de toda ciencia.

Por el contrario, Henry postula un modo de manifestación del ser en la inmanencia, cuyo carácter originario sustenta este modo segundo de manifestación ek-stática: la venida a sí de la vida en su autoafección pática, radicalmente inmanente. Señala Henry: “De la inmanencia absoluta del ego se sigue que tal ego sea identificado en su ser con la vida misma, que no sea un término abstracto y genérico”⁵. Esta subjetividad, este ego, que se da a sí mismo en la experiencia interna trascendental, “solo puede entenderse como la condición de posibilidad de todo conocimiento [...] el elemento ontológico de la manifestación pura [...] en su estructura más original”⁶.

En esta línea, se comprende la revalorización, por parte de Henry, del proyecto cartesiano que se inscribe en la búsqueda del *Comienzo*, en un sentido radical, es decir la búsqueda del *ser* mismo a partir del cual todo lo que es se despliega. Para el pensador francés, lo que solo puede constituir la inicialidad del comienzo es el aparecer

³ Cf. M. Henry (1990): *L'essence de la Manifestation*, Paris, PUF.

⁴ M. Lipsitz. “Michel Henry y la crítica del Intuicionismo”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, octubre de 2000 N° 10, p. 2..

⁵ M. Henry (2007): *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme, p.70.

⁶ Ídem, p. 72.



puro –no el aparecer del ente, de la cosa en su venida al ser–, sino “en el sentido más original, en la medida en que aparece en primer lugar él mismo y en él mismo”⁷. El mérito de Descartes, según Henry, consistiría en haber reconocido en el *cogito* un modo de aparecer diferente, un aparecer radicalmente originario.

También la fenomenología husserliana abreva en las fuentes cartesianas de la duda con la intención de afianzar toda posibilidad de conocimiento en la indubitable verdad del *cogito* desplegada en la Segunda Meditación. En esta línea, Henry ubica su proyecto de una Fenomenología Material, que luego deviene en Fenomenología de la Vida, como la radicalización de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, esta última se alinea con la posición monista por el intento de fundamentar el saber científico, a través de lo que denomina “ontologías regionales”, en la intencionalidad como modo de acceso a toda realidad.

La reflexión husserliana sobre Descartes reconoce una vida trascendental como fondo sobre el cual se abre la realidad y se da sentido propio a todo ente transcendente, lo que restituye una significación auténticamente ontológica a la cuestión del *cogito*. Sin embargo, la intencionalidad como vía de acceso bajo la forma de una intuición eidética, en la reducción fenomenológico-trascendental, cae bajo la crítica henriana al intuicionismo, que solo puede determinar el ente mundano, por lo que es constitutivamente inapropiada para acceder al ser en general. Al igual que Descartes, Husserl cede a la fascinación de la evidencia que la intuición intelectual parece brindar, esa fórmula de certeza que la tradición de las ciencias físico-matemáticas de origen galileano ha transferido a todo conocimiento que pretenda erigirse como verdadero.

En este punto, resulta interesante señalar que, más allá de su explicitada aceptación de los principios y métodos fenomenológicos de Husserl, la divergencia insalvable respecto del intuicionismo constitutivo de su fenomenología intencional parece expresarse en el pensamiento henriano mediante un análisis cuya intención y procedimientos se fundan en el método trascendental de Kant, en tanto su reflexión busca dilucidar las condiciones a priori de toda experiencia posible y de la posibilidad de todo conocimiento. Por esta vía, orienta Henry su postulado de una estructura de inmanencia del aparecer originario como venida a sí de la vida en su autoafección pática. En línea con la reflexión kantiana, antes de emitir una aserción sobre un conocimiento cualquiera, incluso el ontológico, es necesario fundamentar la posibilidad del conocimiento mismo, por lo que nos recuerda Henry:

⁷ M. Henry (2002): *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Síntesis, p.33.

“un pensamiento fenomenológico radical no puede dejar de preguntarse por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo [...] Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquier fenomenizarse en ella”⁸.

El análisis henriano del pensamiento kantiano, presenta una doble vertiente. Por una parte, una fuerte crítica claramente explicitada en el capítulo 4 de *Genealogía del psicoanálisis*, aunque presente en gran parte de su obra. Por otra, un empleo positivo, no muy explicitado, tanto en el plano metodológico y como conceptual, que sirve de andamiaje a muchos de los análisis más fecundos de “La esencia de la manifestación” y a su “Filosofía y fenomenología del cuerpo”.

La crítica del filósofo francés se centra en la cuestión de la “representación” en tanto único medio que permite el acceso a todo lo que es y puede ser conocido, de allí que defina a la filosofía kantiana como una “metafísica de la representatividad”. De este modo, Kant integra la serie de los monismos que minan el pensamiento ontológico occidental, al recurrir a un único modo de fenomenicidad: el ek-stasis del mundo, fundado en la representación desrealizante. En la filosofía trascendental, el fenómeno solo puede ser dado al sujeto bajo la forma de objeto en la experiencia extramundana, lo que implica ser representado como lo que está ahí, ante nosotros. De este modo, la representatividad se constituye en la esencia misma de la manifestación del ser y la elucidación de esta esencia lleva a Kant al análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, en la que todo objeto aparece: la intuición pura y el pensamiento puro, cuyas modalidades son las categorías. Según Henry, intuición y pensamiento en términos kantianos constituyen el poder trascendental de la conciencia que da unidad de la exteriorización y fundamento de toda experiencia posible de un objeto, en definitiva están a la base de todo modo de aparecer en el ek-stasis.

En este punto, Henry apunta una cuestión paradójica. En el análisis de las condiciones de posibilidad de una experiencia –concebida siempre como externa–, que a su vez es también la delimitación de todo “ser posible” –una ontología, por tanto–, pensamiento e intuición puros conforman la estructura extática del ser; sin embargo dicha estructura del ser “no contiene todavía por sí misma ningún ser, esta condición de toda existencia no contiene ninguna existencia, ni puede producirla”⁹. Para que

⁸ M. Henry (2009): *Fenomenología material*, Encuentro, Madrid, p.65.

⁹ M. Henry. *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, p. 127.



advenga un ser es necesario un poder totalmente distinto: la sensación. De este modo, se evidencia la ineficacia de la representatividad, para producir una experiencia efectiva. Solo se constituye como forma vacía, mientras que es la sensación la que remite a la realidad, por tanto resulta paradójico el hecho de que Kant no atribuye a la sensación su condición de origen de la realidad y realiza así una reducción de la sensación a la intuición para representarla, lo que equivale a aniquilarla. Para Henry, el ser de la sensación radica en su auto-afección, en la afectividad que es su condición trascendental a priori de posibilidad y la esencia radicalmente inmanente de la vida. Por otra parte, Kant en la apercepción del yo, no lo capta como autoafección sino, en la reflexividad, como representación de lo que es condición de toda representación, por tanto también reduce la subjetividad absoluta a la representación y la desrealiza.

En la primera etapa de su obra, Henry intenta construir una “ontología fenomenológica universal”, proyecto que luego deriva en una “fenomenología material”. Aquí, vemos un empleo menos explícito del pensamiento kantiano, orientado a sustentar esta búsqueda, a fin de fundar un pensar que dé cuenta del contenido fenomenológico efectivo de lo que aparece y el modo en que este aparecer se hace manifiesto, en línea con los primeros dos postulados de la fenomenología; pero en franca contradicción con la fenomenología husserliana, por su rechazo de la intencionalidad como modo de develar el ser y conocerlo, según hemos visto en su análisis del intuicionismo. Es en este punto donde la filosofía trascendental kantiana se presenta como una vía practicable para la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia, no del mundo objetivo –y aquí se plasma la crítica a la metafísica de la representatividad kantiana–, sino de la experiencia interna trascendental de la subjetividad absoluta concebida como un yo efectivamente vivo.

A modo de ejemplo, vemos que, en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, al desarrollar los presupuestos filosóficos de Maine de Biran, se explicita la crítica y diferenciación ante el pensamiento kantiano, o se emplea alguno de sus conceptos y perspectivas de análisis, pero sin mencionarlo especialmente, adaptándolos a los intereses henrianos. Tal es el caso del análisis de las categorías en Biran. Inicialmente se compara con el análisis kantiano, para destacar el conocimiento concreto de las facultades y categorías mediante el ejercicio efectivo, según plantea Biran, por lo que “el <<sujeito conoce las categorías>>, proposición que en la filosofía kantiana queda fuera de contexto”, y añade Henry:



Hacia falta darle al término <<trascendental>> una significación radicalmente inmanente para que el conjunto de condiciones a priori de posibilidad de la experiencia dejase de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico. Aquello que hace posible la experiencia [...] no puede ser una actividad supuesta. Decir que tal actividad es <<sentida>>, significa decir que existe fenomenológicamente como dato irrefutable¹⁰.

La concepción inmanentista y la fenomenología material llevan a discrepar sobre el contenido metafísico, pero la perspectiva metodológica y la intención acercan el análisis henriano al kantiano. Al avanzar, vemos dos aspectos netamente kantianos: los juicios sintéticos a priori y la deducción de las categorías. Respecto del primero, como un juego de muñecas rusas, es Biran que refiere a Kant pero citado por Henry: “Podría decirse también que estos juicios sintéticos son a priori, pero no porque sean independientes de toda experiencia, sino porque emanan directamente del hecho primitivo de la existencia”. Y agrega Henry, “situado en un verdadero lugar, lo a priori es lo único que nos permite entender que la existencia pueda ser una ciencia, y que el ser del ego consista en un saber originario”¹¹.

Finalmente, la interpretación henriana plantea que Biran, siguiendo a Kant en la deducción de las categorías, las concibe como condición de posibilidad de la experiencia; pero se revelan en su modo de existencia propio, original, en la subjetividad. Contra Kant, dichas categorías –causalidad, unidad, etc.– no se deducen a partir de la necesidad de su admisión como resultado del análisis del objeto trascendente y sus características. Por el contrario, “será en un sentido absolutamente distinto, en el sentido que es cierto decir que, sin subjetividad, no existe para nosotros mundo ni experiencia”¹². En esta línea, la categoría “no es en absoluto una idea, sino una manera de vivir el mundo, una estructura de la vida natural”¹³.

Para Henry, la condición de todo fenómeno posible, el aparecer originario, no puede ser presentado como *el fuera de sí*, lo que se manifiesta en el horizonte del mundo, una fenomenicidad que hace posible el aparecer de lo otro, como *ob-jetum* en la distancia del *ek-stasis*, un objeto que bajo la luz de la razón se transforma en *imago*, representación. En este modo de manifestación *ek-stática*, lo que se devela aparece como independiente del poder que lo devela; por tanto, a este tipo de fenomenicidad

¹⁰ Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p.50.

¹¹ Ídem, p.56.

¹² Ídem, p. 57.

¹³ Ídem, p. 62.



“no solo le resulta indiferente todo lo que de vela, es incapaz de conferirle la existencia”¹⁴. En este mundo de superficie y neutralidad afectiva, que la mirada del intuicionismo de vela, la vida y su poder resultarán siempre esencialmente invisibles.

Bibliografía

- Henry, Michel** (1990): *L'essence de la Manifestation*, Paris, PUF.
- (2001): *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme.
- (2002): *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*, Madrid, Síntesis.
- (2007): *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Salamanca, Sígueme.
- (2009): *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro.
- (2010): *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund** (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel** (1996): *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa.
- Knorr, Patricia** (2016): “Desde el umbral de la vida: cuerpo, arte y pathos en la fenomenología de Michel Henry”, en Lipsitz, Mario y Belvedere, Carlos (comps.). *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Los Polvorines, UNGS, pp.132-142.
- (2015) “Cogito sum o el horizonte invisible: de la razón a la afectividad. Michel Henry, lector de Descartes”, en Román, Ernesto y Catoggio, Leandro (comps.), *El fenómeno de la Secularización*, Mar del Plata: UNMdP, pp. 217-228.
- Lipsitz, Mario** (2000): “Michel Henry y la crítica del Intuicionismo”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, octubre de 2000. N° 10.
- (2006): “Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry”, *Tópicos*, diciembre de 2006, N° 14.
- (2012): “La facultad de lo particular que persigue lo universal”, en A. Paul (comp.) *Perspectivas de investigación en Filosofía. Aporías de la Razón moderna*. Los Polvorines, UNGS, pp. 175-182.
- (2007): “Sobre el lazo de Dios con el mundo en la filosofía de M. Henry”, *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 47.

¹⁴ Henry, M. (2001): *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Sígueme, p. 57.



El papel de las fuentes en el “modo de leer” Filosofía

Patricia Ema Knorr

pknorr@ungs.edu.ar

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Claudia M. Lavié

clavie@ungs.edu.ar

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Este trabajo vincula la importancia del uso de fuentes en la enseñanza de la filosofía en la escuela media con dificultades de lectocomprensión evidenciadas en las primeras materias universitarias. Consideramos que las dificultades se relacionan con representaciones sobre el saber filosófico que surgen de los modos de lectura y acceso a la disciplina instaurados en instancias preuniversitarias. Mediante una investigación aplicada, pudimos constatar que los estudiantes conciben a esta disciplina como una enumeración de concepciones de pensadores del pasado que deben conocer y reproducir, actitud que deja fuera el carácter esencialmente crítico, problemático e innovador de la filosofía.

Palabras clave: fuentes filosóficas / enseñanza superior / lectocomprensión



Introducción

El presente trabajo apunta a relevar la pertinencia del uso de fuentes primarias para la enseñanza de la Filosofía en la educación media, en especial ante el diagnóstico de un profundo déficit en la capacidad de lectura, comprensión, análisis y producción de textos de los estudiantes de dicho nivel, dificultad que frecuentemente perciben los docentes universitarios en las materias iniciales, lo cual impacta en la apropiación del conocimiento específico de distintas disciplinas. Consideramos que este problema no radica tanto en una incapacidad para la comprensión o una falta de competencias lingüístico-discursivas, atribuidas a la formación insuficiente recibida en niveles escolares anteriores, sino más bien en el hecho de que las prácticas de lectocomprensión y aprehensión de saberes en la escuela media responden a lógicas discordantes respecto de la especificidad de las modalidades propuestas en el marco de las disciplinas propias de cada carrera.

En el caso de las disciplinas humanísticas como la filosofía, caracterizada por el manejo de fuentes primarias de los filósofos, extensa bibliografía y diversos paradigmas interpretativos, los efectos en los estudiantes de dichas discordancias suelen ser la frustración o el desconcierto. No se interpreta lo leído, o lo que es peor, no se comprende qué es lo que buscan en ese laberinto de palabras, cuya salida no está señalizada con los claros indicadores que los modos de leer y los modelos de conocimiento adquiridos en la formación anterior marcaban.

No obstante, desacreditar los modos pre-universitarios de lectura como "irracionales" o como manifestaciones de "ignorancia", supone una simplificación al negar que dichas estrategias responden a una lógica diferente. Resulta evidente que, como toda práctica discursiva socialmente estructurada, han sido repuestas exitosas en los años escolares. Condenarlas no parece el camino más constructivo. Una transición a modalidades más complejas y enriquecedoras parece ser la clave.

En esta línea orientamos nuestras indagaciones, por lo que partimos de la hipótesis de que las dificultades registradas en el inicio del Nivel Superior provienen no solo de cuestiones discursivo-lingüísticas, sino fundamentalmente de los modos de leer que los estudiantes ponen en juego, los cuales lejos de ser incongruentes, parecen responder a ciertos rasgos de la representación que estos tienen acerca de la disciplina, en particular, y de las concepciones socialmente circulantes acerca de lo que es "saber" y "el saber", en general. En este punto, consideramos que el empleo de las fuentes primarias de los filósofos, como un modo de acceso a la reflexión y al discurso filosóficos, se constituye en una estrategia nodal para facilitar así el tránsito a una perspectiva disciplinar académica.



I. Marco teórico y metodología

Para el desarrollo de la presente investigación, partimos de la concepción de representación social¹, entendida como "conjuntos organizados de creencias socialmente compartidas (conocimientos, actitudes, ideología, etc.) localizados en la memoria social, y de práctica social discursiva"². En esta línea, consideramos que la producción discursiva se constituye como un hacer, una "práctica social discursiva"³, que posibilita la construcción de formas de representación del mundo sobre la base de las representaciones sociales.

Nuestro análisis se basa en un instrumento diseñado específicamente para relevar algunos rasgos de las representaciones del saber filosófico evidenciados en los modos de lectura que los estudiantes adquirieron en su formación anterior⁴. Se buscaba, por una parte, evaluar las dificultades más generalizadas en la comprensión lectora y, por otro lado, relevar algunos rasgos de las representaciones del saber filosófico a fin de considerar su impacto en los modos de lectura y adquisición de conocimiento de los estudiantes, y su relación con los modos propios de la Filosofía y su estudio "académico". Dicho instrumento se implementó en "Filosofía I"⁵, materia inicial del Profesorado Universitario de Filosofía y complementaria del primer año de diversas carreras universitarias de la UNGS.

Se propuso la lectura de dos textos: fragmento A, perteneciente a un manual de filosofía antigua⁶, y fragmento B, una fuente filosófica⁷: un texto de Aristóteles. A continuación, se presentó un breve cuestionario que releva aspectos centrales vinculados con el tema global y su enunciación, la comprensión, los conocimientos previos respecto de las fuentes filosóficas y los modos de lectura adquiridos anteriormente en el abordaje de la disciplina, especialmente en relación con fuentes estrictamente filosóficas, y su diferenciación respecto de materiales de estudio. Se buscaba detectar los siguientes aspectos: i. captación del tema y su enunciación, ii. dificultades de comprensión y causas, iii. representación de la Filosofía cifrada en el conocimiento previo sobre fuentes

¹ Cf. S. Moscovici (1961): *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France y T. van Dijk (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa. Col. Lingüística/Análisis del Discurso.

² T. van Dijk, p. 69.

³ Cf. M. Foucault (1969): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1991.

⁴ Este relevamiento fue realizado en el marco de una investigación centrada en las carreras de Historia, a cargo de Paola Miceli y Eleonora D'Elicine, y Filosofía, a cargo de Patricia Knorr, con participación del área de Lectoescritura, representada por Dante Peralta y Susana Nothstein, en los Institutos de Ciencia y de Desarrollo Humano de la UNGS con financiamiento del PROHUM (Programa de Mejoramiento de la Enseñanza de Humanidades) de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación.

⁵ Tras la reforma curricular del año 2012, esta asignatura se denomina "Problemas de Filosofía".

⁶ Se extrajo el fragmento de: Cordero, Néstor (2008): *La invención de la filosofía*, Buenos Aires, Biblos.

⁷ Se empleo el tratado *Sobre el alma* de Aristóteles.



filosóficas y modos de lectura, y la diferenciación de las mismas respecto de otros materiales de estudio.

II. Análisis y resultados

En cuanto a los resultados, respecto de la identificación del tema (i), los estudiantes lograron este objetivo de modo muy general, aunque sin enunciarlo con precisión. La mayoría de los encuestados (79 %) presenta el tema de un modo muy general o impreciso y solo en pocos casos la enunciación del tema global o de títulos pueden considerarse "adecuada".

En cuanto a la comprensión (ii), las consignas pedían a los estudiantes identificar: 1. textos con mayor dificultad, 2. causas de estas y 3. correcciones sugeridas. De este modo se buscó relevar la habilidad de comprensión lectora a través de los obstáculos que percibe el estudiante (falencias en sus conocimientos culturales, de vocabulario, etc.) o problemas atribuidos al texto (falta de explicaciones, organización, etc.), lo cual pone en evidencia el conocimiento/desconocimiento de estructura, recursos o estrategias propias del género discursivo de cada fragmento, y aporta datos sobre tipo textual esperado y modos de lectura previos.

Más de la mitad de los estudiantes señaló que el texto explicativo del manual (fragmento A) era el más problemático, mientras que el 28 % se inclinó por la fuente filosófica (fragmento B) y solo en tres casos se indicó que ningún texto presentaba dificultades. En cuanto a la causa de problemas de comprensión, la mayoría (60%) señaló dificultades con el léxico y, en menor proporción (38%), con la estructura del texto y el modo de desarrollar el tema –errores todos atribuidos al autor–, mientras que solo el 36% de los encuestados reconocen la falta de conocimientos previos sobre autores o contextos históricos-culturales. En el caso del léxico, la mayor dificultad señalada en el fragmento A era el uso de términos griegos –como *psykhé*, *polis*, *philopsykhía*– cuyos significados se explicaban en el fragmento, pero no tenían la forma de una explícita definición canónica, por lo que son percibidos como términos "sin aclarar ni definir". Además, en este texto existen múltiples referencias a filósofos, escritores y obras de la Grecia Clásica en torno a la concepción del alma, lo que supone marcos culturales e históricos desconocidos por los estudiantes. Por el contrario, el fragmento de Aristóteles es visto como "más comprensible" que el texto del manual ya que aborda este tema con términos que, al estar traducidos al español, parecen transparentes, pero cuya significación específica en el sistema filosófico aristotélico no es conocido por el estudiante, como ocurre con



“sustancia”, “propiedades accidentales”, “entes en potencia”, “entes en acto”. Sin embargo, solo en un caso se señala que la dificultad radica en el uso de términos propios de la disciplina.

Asimismo, las diferentes concepciones del alma provenientes de filósofos y escritores, referidas en el manual (fragmento A), fueron entendidas como presentar “muchas ideas”, y percibidas como desorden, confusión, dispersión en la exposición del tema lo que implicaría, desde el punto de vista de los contenidos, que también hay cierto rechazo de los textos de tipo expositivos o manuales cuando no ofrecen una respuesta unívoca al problema sino varias posiciones. En otros casos, se habla de “redacción rara”, de que “las ideas no se conectan muy claramente” o se indica que el problema está en que “no cuenta una historia”. Esto es importante porque refiere a la expectativa por parte del estudiante de una estructura textual expositiva lineal, sencilla o un relato histórico, es decir formatos propios de enciclopedias o manuales escolares básicos.

Esto se ve corroborado por las sugerencias de los estudiantes para mejorar la comprensión al proponer el empleo de mayor cantidad de recursos explicativos: definiciones, notas aclaratorias, comentarios más detallados. Otros solicitan simplificar el texto, eliminar referencias a autores, sustituir vocabulario difícil, o simplemente que se debe “hablar más claro” y “con menos oraciones derivadas” (sic).

Por último, abordaremos el eje iii, en el que consideramos que los conocimientos previos respecto de fuentes filosóficas y los modos de lectura, así como la diferenciación de estas respecto de otros materiales de estudio, evidencian la representación que los estudiantes poseen respecto de la Filosofía como disciplina. En primer lugar, se busca relevar el reconocimiento de la fuente filosófica (fragmento B) y su estructura argumentativa, frente a un fragmento correspondiente al género manual (fragmento A), predominantemente expositivo. Resulta significativo que el 80% de los estudiantes no pudiese reconocer la fuente filosófica. De este grupo, más del 50 % consideró que el fragmento correspondiente a un manual era la obra escrita por un filósofo. Las justificaciones dadas para esta elección permiten relevar las representaciones existentes al respecto. La mayoría de las respuestas (60%) indican que el texto filosófico es aquel que presenta mayor cantidad de datos, conocimientos, citas o autores mencionados, lo que resulta consistente con una concepción de la fuente filosófica como un texto expositivo, manualístico, que desarrolla el pensamiento de varios filósofos, datos históricos sobre ellos o citas de sus obras. Por ejemplo, el uso de léxico “difícil” es el motivo predominante para calificar el fragmento A como filosófico. Solo el 20% tuvo en cuenta que una obra filosófica debería presentar un pensamiento propio y una argumentación que lo sustente.

En definitiva, la representación dominante supone como fuente filosófica aquel texto que presenta un formato expositivo, sin digresiones argumentativas, con abundantes aclaraciones, orden cronológico y temático transparente –una historia de la filosofía escolar o enciclopédica–, que presenta información, sin analizarla, problematizarla o interpretarla. De este modo, el caso del fragmento A, al pertenecer a un manual no escolar de uso académico que no cumple con estas pautas, se presenta para el estudiante como un texto difícil de interpretar. Esta es la causa de algunas críticas como “no presenta definiciones concretas del tema”, usa “redacción rara” o “adjetivos avanzados”, “no se entiende a qué quiere llegar” y de correcciones sugeridas como “ordenar la exposición por filósofos” o, con clara impaciencia, “hablar más claro”.

III. Algunas consecuencias

Por tanto, la representación predominante de la “Filosofía”, relevada en los estudiantes, se aparta de su sentido estricto como una reflexión sobre las problemáticas del mundo, la vida humana y sus fundamentos basada en argumentaciones coherentes dentro del sistema filosófico planteado. Se concibe a la disciplina filosófica como una exposición del pensamiento de los filósofos del pasado, es decir con lo que se considera una “historia de la filosofía”. Sin desacreditar con esto la importancia de la enseñanza de dicha historia en tanto supone una elaboración e interpretación que acompaña la exposición de las ideas filosóficas sobre las cuestiones abordadas por los pensadores presentados; debemos recordar que –*prima facie*– los historiadores de la filosofía no postulan nuevos puntos de vista ni concepciones originales sobre ellas, “discutirán problemas puramente filosóficos; pero sus juicios, a diferencia de los de los filósofos, siempre se referirán al pasado” (Gracia, 1998:173). En este sentido, si bien la estructura textual es predominantemente expositiva, también se incluye la argumentación como un recurso clave para sostener la interpretación y valoraciones planteadas sobre una escuela filosófica, un período o autor. Sin embargo, en su versión de divulgación escolar, propia de algunos manuales y enciclopedias, la historia de la filosofía se convierte en una colección de autores, escuelas e ideas filosóficas desarticulada, cuyo ordenador es el eje cronológico (filosofía antigua, moderna, contemporánea) o temático (ética, epistemología, metafísica, etc.).

Esta última parece ser la representación de “texto filosófico” relevada en las encuestas. Por tanto, lo central es el dato, la idea, el concepto, la mayor información, en lugar del desarrollo de la argumentación, la posibilidad de desplegar un pensar distinto y original



sobre el problema, la potencialidad del preguntarse para abrir nuevas problemáticas y aspectos dentro de un campo temático. Este es el motivo por el cual la mayoría no puede reconocer la fuente filosófica como el desarrollo de una concepción propia, sostenida por una argumentación clara y consistente. En resumen, la representación de la disciplina se corresponde con un saber unívoco que devela la verdad, por tanto la filosofía pierde en buena medida el carácter de una propuesta de conceptualización de lo real para adquirir, en cambio, el de una historia, una sucesión de pensadores y propuestas, sin interpretar sus contenidos

Por otra parte, las dificultades de lectocomprensión son atribuidas en su mayor parte a falencias del texto, o en todo caso a fallas en el modo en que el autor lo presenta, lo que supone que el estudiante siente que no se cumple con un tácito "contrato de lectura" – fundado probablemente en los modos de abordaje escolar– que lo lleva a esperar un tipo de texto expositivo claro, lineal, organizado en torno a un tema que se despliega en forma gradual y con andamiajes explicativos explícitos, precisos y simples. Tratando de alejarnos de valoraciones que descalifiquen tal o cual tipo de comprensión, los resultados muestran una inadecuación entre las lógicas de lectura y las representaciones sobre el saber y la Filosofía, puestas en juego por los estudiantes, y los modos requeridos por la academia y la institución universitaria, que exige manejo bibliográfico, diversos paradigmas interpretativos y una sólida argumentación.

Por este motivo, consideramos provechoso, en primer lugar, facilitar el tránsito hacia modos de lectura más complejos y diversificarlos, ya que es posible fomentar el desarrollo de metodologías y estrategias desde la lógica de las propias disciplinas, en una articulación con las herramientas lingüístico-discursivas brindadas por los especialistas del área del lenguaje, de modo que se facilite el pasaje de los estudiantes a modos de leer y representar el saber más complejos y creativos. Y sobre todo, consideramos que es posible fomentar en el nivel medio el empleo de fuentes filosóficas adecuadas a problemáticas interesantes para el estudiante secundario, que le permitan mediante un análisis crítico introducirse en el pensar filosófico a partir de los distintos pensadores y en relación con sus contextos de producción.

En este sentido, el uso de fuentes filosóficas primarias en la escuela media revestiría esenciales beneficios en los distintos ítems, pero ante todo, vale señalar que se rescataría el carácter argumentativo, no sólo desde el punto de vista de su reconocimiento como propio de la disciplina, sino sobre todo como modélico para el desarrollo de la propia capacidad crítica. Por tanto, sostenemos:

i. En primer lugar, en cuanto a la captación del tema y su enunciación, el acercamiento a fuentes, diversas o una única completa, propicia la recuperación de la familiaridad con



modos enunciativos del pasado, lo que amplía la perspectiva del presente en tanto que contingente.

ii. En lo tocante a las dificultades de comprensión y sus causas, la familiaridad con textos originales de los filósofos permite un acercamiento gradual a los mismos.

Pero, la consecuencia más importante del abordaje por fuentes originales reside en el último aspecto. En efecto, la representación de la Filosofía cifrada en el conocimiento previo sobre fuentes filosóficas y modos de lectura, así como la diferenciación de las mismas respecto de otros materiales de estudio, rompe con toda representación que se corresponda con un saber unívoco que debe la verdad. Así, lejos de una colección cronológica de propuestas sin interpretación, la filosofía puede aspirar a ser vivida como propuesta de conceptualización de lo real.

Bibliografía

Blanco Ilari, Juan I. y Lavié, Claudia (2015): *Primeras lecturas de Filosofía. Ética y Filosofía Política*: Los Polvorines: UNGS.

Foucault, Michel (1969): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1991.

Gracia, J. (1998): *La filosofía y su historia: cuestiones de historiografía filosófica*. México: UNAM.

Knorr, Patricia y Lavié, Claudia (2013): *Primeras lecturas de Filosofía: el trabajo, la amistad y el amor*. Colección: *Fuentes comentadas de Historia y de Filosofía*. Los Polvorines: UNGS.

Moscovici, Serge (1961): *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France.

van Dijk, Teun (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa. Col. Lingüística/Análisis del Discurso.



Fenomenología de la percepción táctil: superficies y volúmenes

Alejandro Rafael Laregina

alaregina@hotmail.com

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires (FFyL – UBA)

Resumen

En el presente trabajo, enmarcado en una fenomenología de la percepción táctil merleau-pontyana, me propongo describir con mayor detalle la organización del campo táctil y las estructuras de los distintos niveles de fenómenos táctiles propuestos por Merleau-Ponty en el tercer capítulo de la segunda parte de la Fenomenología de la Percepción, titulado “La cosa y el mundo natural”: fenómenos táctiles de superficie (tales como lo liso y lo áspero), fenómenos táctiles de volumen (especialmente lo líquido), para finalizar con el tratamiento de estructuras de fenómenos táctiles más complejas tales como lo pegajoso y lo viscoso.

Palabras Clave: Fenomenología / Tactilidad / Merleau-Ponty



Introducción

El sentido del tacto ocupa un lugar relevante a lo largo de toda la obra merleau-pontyana. Ya desde su primera obra, *La estructura del comportamiento*, el autor francés recurre a la estimulación táctil al desarrollar su análisis del reflejo. Allí se ocupa de analizar la relación entre excitaciones nerviosas (y cutáneas) y sus respuestas, fundamentando que no se encuentran determinadas por la disposición anatómica y delimitación de los receptores nerviosos. En las respuestas obtenidas intervienen tanto la distribución y el ritmo de las estimulaciones inmediatamente anteriores como la situación en la que se efectúa el estímulo (Merleau-Ponty, 1976: 27/44). A pesar de que el cuerpo humano cuenta con una gran cantidad de exteroceptores en la piel destinados a captar niveles de presión, temperatura, dolor, la piel no es considerada mecánicamente como una extensión sensible anatómicamente circunscripta y destinada a transmitir datos físicos unívocos desde el exterior al organismo. Por ello, Merleau-Ponty afirma que no se puede analizar el comportamiento reflejo a partir de la composición de los estímulos aislados (simples), sino que debemos ocuparnos de la forma de los estímulos (Merleau-Ponty, 1976: 28-30), el ritmo de los estímulos, “su repartición y su coordinación en el tiempo (...)” (Merleau-Ponty, 1976: 50). En el tercer capítulo de la segunda parte de la *Fenomenología de la Percepción*¹, titulado “La cosa y el mundo natural” Merleau-Ponty se ocupa de las constancias perceptivas, y luego de analizar las constancias perceptivas visuales, sonoras, de las temperaturas y los pesos, pasa a ocuparse de las constancias perceptivas táctiles. Estas constancias estarán mediatizadas por “determinadas estructuras, determinados “modos de aparición” de los fenómenos en cada uno de esos campos sensoriales” (Merleau-Ponty, 1957: 347).

En el presente trabajo me propongo describir algunos aspectos relativos a la organización del campo táctil y las estructuras² de los distintos niveles de fenómenos táctiles propuestos por Merleau-Ponty: fenómenos táctiles de superficie (tales como lo liso y lo áspero), fenómenos táctiles de volumen (lo aéreo y lo líquido), presentando algunos elementos

¹ Desde aquí, referido abreviadamente como *FP*

² La noción de “estructura” es una noción relevante y presente a lo largo de toda la obra merleau-pontyana, por tratarse su esclarecimiento de un tema en sí mismo vasto no puede ser abordado en este trabajo. Podemos acudir al excelente artículo de Lester Embree “El examen de la psicología de la Forma de Merleau-Ponty” (2008 [1980]: 81) donde analiza la relación entre “estructura” y “forma” [Gestalt]. También se pueden referir los textos clásicos de De Waelhens (1951: 25), Descombes (1988: 85). También “Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme” (Barbarás, 2001/2) y “The meaning and development of Merleau-Ponty’s concept of Structure” de James Edie (1980).



indispensables para poder continuar profundizando la descripción de estructuras de fenómenos táctiles más complejas tales como lo pegajoso y lo viscoso.

El Movimiento en el Tacto. Tacto activo y tacto pasivo

El cuerpo propio proporciona la estructura estabilizada de la existencia (Merleau-Ponty, 1957: 355). El análisis merleauPontyano muestra que “el movimiento del cuerpo propio es al tacto lo que la iluminación es a la visión” (Merleau-Ponty, 1957: 349). Afirma el autor francés: “Inclusive en las partes más diferenciadas de nuestra superficie táctil, una presión sin movimiento apenas si procura un fenómeno identificable.” (Merleau-Ponty, 1957: 349). De esta manera, entendemos que el movimiento del cuerpo propio aparece como un componente decisivo de la organización del campo táctil. Nos lleva a distinguir junto a Merleau-Ponty entre un tacto pasivo y un tacto activo. El tacto pasivo es el que se da mediante las partes menos móviles de nuestro cuerpo como el interior de la oreja, de la nariz, la espalda; y nos brinda más información del estado de nuestro propio cuerpo que del objeto con el que este entra en contacto. (Merleau-Ponty, 1957: 349).

Por otro lado, el tacto activo, es denominado por el autor francés como “tacto cognoscente” que “nos arroja fuera de nuestro cuerpo por el movimiento” (Merleau-Ponty, 1957: 349). Esta distinción entre tacto activo y tacto pasivo, está señalada ya por Husserl en el tratamiento de las sensaciones dobles, y su descripción de una mano tocando a la otra, caso retomado por Merleau-Ponty. La mano tocante ejerce un tacto activo, la tocada, pasivo. Una mano se mueve en la exploración la otra es explorada como objeto. Como señala Natalie Depraz, “la experiencia de la mano y del tocar son cercanos pero no equivalentes” (2013:189), pues podemos tocar también de manera activa con otras partes del cuerpo como los pies, los hombros o los codos por ejemplo, y a la vez podemos usar la mano con otros fines distintos al tacto cognoscente, como el saludar a distancia, el señalar, etc. Sin embargo, la mano dispone de una motricidad fina más precisa, lo que le permitirá hacer interrogaciones y distinciones más detalladas y por lo tanto exploraciones más ricas. Afirma Merleau-Ponty: “Quien toca y reconoce lo liso o lo áspero no pone sus elementos, ni las relaciones entre estos elementos, no los piensa parte por parte. No es la conciencia la que toca o palpa, sino la mano (...)” (1957:350). Así, encontramos que la mano reconoce lo liso o lo áspero no como una sumatoria



de estímulos aislados, tal como hemos señalado antes, sino como un cierto modo en que el cuerpo vivencia un fenómeno táctil en contacto con el mundo que habita.

Merleau-Ponty propone distintos niveles táctiles según la estructura del fenómeno. En primer lugar, presenta los *fenómenos táctiles de superficie* “en los cuales un objeto táctil de dos dimensiones se ofrece al tacto y se opone más o menos firmemente a la penetración” (1957:350). Estos son fenómenos táctiles de dos dimensiones, de superficies: lo duro, lo liso, lo áspero forman parte de este grupo de fenómenos. Es segundo lugar, encontramos los fenómenos táctiles de tres dimensiones, de volúmenes, fenómenos relacionados con lo líquido y lo aéreo, y que pueden experimentarse con tan solo meter una mano en una corriente de agua (como puede ser incluso debajo de una canilla), o una corriente de aire. En estos fenómenos la profundidad ocupa el lugar de la tercera dimensión de la que carecen los fenómenos de superficie. Por último, presenta fenómenos que “pertenecen a una capa de estructuras más complejas” tales como lo húmedo, lo aceitoso o lo pegajoso³.

Atendiendo a la distinción que presentada previamente entre tacto activo y tacto pasivo, en el resto de este trabajo se ocupará de describir algunos aspectos de la estructuración espacial y temporal del tacto activo. Merleau-Ponty se ocupa detalladamente de describir la organización del campo visual, articulando la constancia de los colores y la síntesis de la iluminación. A partir de allí, se pueden retomar algunos conceptos y hacer una comparación con la organización del campo táctil, Merleau-Ponty afirma:

(...) en las diferentes partes del campo visual tomadas una a una, no se puede discernir el color propio del objeto y el de la iluminación, pero que, en el conjunto del campo visual, por una especie de acción recíproca en que cada parte se beneficia por la configuración de las otras, se desprende una iluminación general que confiere a todo color local su “verdadero” valor. (1985: 345)

Existe una composibilidad de las partes del campo visual, una lógica o una síntesis de la iluminación. Fondo visual y figura. Luego de este desarrollo, Merleau-Ponty afirma que se puede hablar de una constancia de los sonidos, de las temperaturas, de los pesos y de los datos

³ En *El mundo de la percepción*, el autor francés presenta el comportamiento viscoso de la miel, y para describirlo afirma que “es cierto comportamiento del mundo para con mi cuerpo y para conmigo” (Merleau-Ponty, 2003:29). Una vez más, no podemos describir su comportamiento sumando impresiones táctiles elementales (Merleau-Ponty, 1957: 350).



táctiles en sentido estricto (Cf. 1985:347) Empezando a preguntarnos sobre qué fondo se destacan las figuras de los distintos pesos, la respuesta merleau-pontyana es la esperable, el propio cuerpo: “El peso aparece como la propiedad identificable de una cosa sobre el fondo de nuestro cuerpo como sistema de gestos equivalentes” (Cf. 1985:348). Será el yo-puedo, el cuerpo habitual, con la amplitud de su arco intencional, el fondo sobre el que se destacarán los distintos pesos de las cosas. Sin embargo, podemos querer un mayor detalle en la descripción de esta estructura respecto a la manera en que el cuerpo propio se relaciona con las cosas para que en su modo de articularse determinen la constancia del peso de la cosa. Mi cuerpo pesa. Me siento pesado o ágil, siento las piernas pesadas al subir la escalera, o siento que floto de alegría o vuelo de amor. Pero sin alejarnos de estas metáforas más o menos cercanas al suelo, ¿respecto a qué cuerpo me siento pesado o liviano, volátil o flotante? Tal como afirma Gibson en su artículo de 1962 “Observations on Active Touch”: “El eje de gravedad y el plano de la tierra proveen el marco de referencia básico para la percepción espacial táctil” (p.480). El cuerpo propio, con la piel como envoltura, mantiene un diálogo constante con el medio ambiente para sostener su postura. Al estar parado, los distintos músculos y tendones, en un profundo nivel kinestésico, mantienen un determinado grado de contracción para llevar a cabo la tarea que se propone el cuerpo: mantenerse de pie, caminar, estirarse, mantenerse sentado mientras escribe a máquina, etc. Los músculos buscan un tono justo para realizar eficientemente sus tareas. Esas tareas, figuras, se destacan sobre el peso del cuerpo en relación con la gravedad y el plano de verticalidad. Nuestro cuerpo es el fondo de la percepción táctil, como el aquel que tiene un peso una masa envuelta que genera un determinado grado de esfuerzo tensional, de contracción muscular al relacionarse con la gravedad. La fuerza ejercida por la gravedad en nuestra piel es el fondo táctil de todas las percepciones táctiles. Sobre este fondo aparecerán el resto de los fenómenos táctiles.

Estructuras de dos dimensiones y de tres dimensiones: Tacto de superficies y de volúmenes.

Merleau-Ponty, luego de ocuparse de la constancia de los pesos, y nombrar los de temperatura, pasa a ocuparse condesada e intensamente de las estructuras de percepción táctil. En las dos páginas que desarrolla el tema que presentamos, cita a un solo autor, David



Katz, refiriéndose a *El mundo de las sensaciones táctiles*⁴ doce veces, retomando su marco teórico y fijando algunos conceptos utilizados por su psicología gestáltica experimental:

Hay “fenómenos táctiles de superficie” (*Oberflächentastungen*) en los cuales un objeto táctil de dos dimensiones se ofrece al tacto y se opone más o menos firmemente a la penetración; medios táctiles de tres dimensiones, comparables a las placas coloreadas, por ejemplo una corriente de aire o una corriente de agua en que metemos la mano; hay una transparencia táctil (*Durchtasteteflächen*). Lo húmedo, lo aceitoso, lo pegajoso, pertenecen a una capa de estructuras más complejas. (FP: 350)

En este pasaje, podemos encontrar la distinción de niveles o capas de estructuras táctiles: una capa de dos dimensiones, de superficie, con ancho y largo, con cierta resistencia a la presión ejercida por el movimiento de la mano. Este movimiento, que ya hemos señalado como uno de los elementos que no puede faltar para que aparezca el fenómeno del tocar fue analizado experimentalmente por Gibson, y en su artículo de 1962 señala distintos tipos de movimientos que pueden aparecer en fenómenos táctiles: 1) Breves, Prolongados sin desplazamiento y prolongados con desplazamiento: Entre los primeros encontramos: presionar, empujar, cachetear, palmear, golpetear, pinchar (con variaciones de área y duración). Entre los movimientos más prolongados, encontramos sin desplazamiento: vibraciones, estiramientos, masajes, pellizcos; y con desplazamiento: rascados, arañazos, frotamientos, deslizamientos, roces. Merleau-Ponty toma como breve ejemplo el tocar lo liso, y afirma que “quien toca y reconoce lo liso o lo áspero no pone sus elementos, ni las relaciones entre estos elementos, no los piensa parte por parte. No es la conciencia la que toca o palpa, sino la mano”. Y en ese palpar, Gibson retomando el texto de Katz, señala que la mano percibe la textura de la superficie (aspereza o suavidad), la dureza o la blandura, la plasticidad o rigidez, la viscosidad y la elasticidad (Gibson, 1962: 484). Estas texturas son texturas de una superficie, aunque no necesariamente plana: acariciar una pelota antes de hacer un lanzamiento con ella también es tocar una superficie. Katz, al preguntarse por aquello que comparten los fenómenos táctiles de superficie afirma:

⁴ El libro de Katz se editó en su versión original en 1925 y en castellano en 1930; al inglés fue traducido recién en 1989.



En todo caso, tenemos ante nosotros una superficie conexas y sin huecos. Esta superficie táctil está en la superficie del cuerpo en que se manifiesta; sigue todas las sinuosidades de esta superficie. No supone diferencia alguna el hecho de que tengamos una materia que no ceda – como el vidrio. O que tengamos sobre fondo dura una materia blanda, como lana; en todo caso se ofrece a la conciencia un producto táctil de dos dimensiones, que cierra el espacio. (1930:37)

Ahora bien, Merleau-Ponty también nos presenta el fenómeno táctil de tres dimensiones, y los ejemplos son corrientes de aire o agua. El factor que se añade en este caso es el correspondiente a la tercera dimensión: la profundidad. Y a ese volumen le podemos agregar una capa estructural más, de lo líquido o lo aéreo, podemos pasar a lo viscoso, lo aceitoso, lo pegajoso. Merleau-Ponty toma el ejemplo de lo meloso en *El Mundo de la Percepción*, y allí dice que lo meloso es un modo que tiene el mundo de invadirnos, en un tipo de comportamiento que me relaciona con el mundo.

Conclusión

A partir de la distinción realizada por Merleau-Ponty en *FP* entre tacto activo y tacto pasivo se han presentado distintos aspectos presentes en la organización del campo táctil. SE encontró que el movimiento es un elemento indispensable para la apertura del campo táctil así como la iluminación lo es para la visión, y ese movimiento permite un tacto cognoscente que recupera las estructuras táctiles propuestas por Katz: de dos dimensiones o superficiales y de tres dimensiones o de volúmenes; así mismo, Merleau-Ponty suma una capa más compleja relacionada con lo húmedo y lo viscoso.

El cuerpo propio aparece como el fondo que permite aparecer las distintas figuras de la tactilidad. El peso vivido y la envoltura habitual que proporciona la piel proporcionan el fondo para la aparición de presiones, empujes, palmadas, golpeteos, tal como las presenta Gibson. La exploración de superficies, de aquello que ofrece resistencia y dureza, se continúa con estructuras que tienen una dimensión de profundidad, de voluminosidad, y a su vez estas se pueden complejizar atendiendo a aspectos tales como viscosidad o humedad. En este trabajo



se han presentado algunas características elementales de estas estructura, las descripciones detalladas de estas estructuras quedan pendientes de realización en futuras investigaciones.

Bibliografía

Anzieu, Didier (1998): *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Barbaras, Renaud (2001): “Merleau-Ponty et la psychologie de la forme” en *Les Études philosophiques* (2001/2), N°57, pp. 151-163.

Depraz, Natalie (2013): “Phenomenology of the hand” en Zdravko Radman (Ed.): *The hand, an organ of the mind. What the manual tells the mental*, Cambridge-Massachusetts-London, The MIT Press, pp.185-206.

Katz, David (1930 [1925]): *El mundo de las sensaciones táctiles*, trad. Manuel G. Morente, Madrid, Revista de Occidente.

Edie, James (1980): “The Meaning And Development Of Merleau-Ponty's Concept Of Structure” en *Research in Phenomenology*, 10, 39-57.

Embree, Lester (2008 [1980]): “El examen de la psicología de la Forma de Merleau-Ponty” en *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Serie Monográfica (1)*, España, Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía; Sociedad Española de Fenomenología, pp. 73-107.

Gibson, James (1951): “What is Form?” en *Psychological Review*, vol. 58, pp. 403-412.

Gibson, James (1962): “Observations on Active Touch” en *Psychological Review*, vol. 69, No. 6, Nov., pp. 477-491.

Merleau-Ponty, Maurice (2003 [1948]): *El mundo de la Percepción*, trad. Victor Goldstein, Buenos Aires, FCE.

——— (1976 [1942]) *La estructura del comportamiento*, trad. Buenos Aires, Ed. Hachette.

——— (1957 [1945]) *Fenomenología de la Percepción*, trad. E. Uranga, México, FCE.

Montagu, Ashley (1981 [1971]): *El sentido del tacto*, trad. Ana María Bravo, Madrid, Ed. Aguilar.

Waldenfels, Bernhard (1980): “Perception and Structure in Merleau-Ponty” en *Research in Phenomenology*, Vol. X, Estados Unidos, Humanities Press Inc., pp. 21-38.



El lenguaje de la Metafísica. La transformación del concepto de nada según G. W. Friedrich Hegel

Gabriela Leiva

gleiva@unl.edu.ar

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

G. W. Friedrich Hegel nos indica en WdL que “Las formas del pensamiento están consignadas ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre”, el problema podría suscitarse al pensar cómo pueden expresar lo trascendental que da sentido y posibilidad al obrar del hombre, aquello que Hegel llama *das logische*, siendo que las formas del pensamiento están consignadas en un lenguaje y han modificado su sentido a lo largo de la historia. En el presente trabajo abordaremos este punto trabajando algunos aspectos de la Ciencia de la Lógica (WdL) y tomando principalmente como hilo conductor la transformación de la categoría de nada según *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

Palabras clave: metafísica / lenguaje / nada



La categoría de nada y el pensamiento

Como señala Felix Duque la relación entre representación y pensar viene introducida en el prólogo a la segunda edición de Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik) de G. W. Friedrich Hegel:

“Las formas del pensamiento están expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre [...]” WdL. Prefacio 2da Ed. 1831

La pregunta es cómo el lenguaje puede hablar de lo Absoluto, del todo, siendo que es limitado y está consignado en categorías las cuales van cambiando su significado a lo largo de la historia. Como el mismo Hegel lo menciona, en el prólogo de la segunda edición de WdL, el pensamiento mismo está consignado en un lenguaje, porque el pensamiento mismo es lenguaje, no hay diferenciación.

La historia de la filosofía comienza con el esfuerzo de tratar de pensar el Principio a partir de categorías puras. Hegel en *Lecciones sobre la historia de la filosofía* nos indica que la filosofía pitagórica no supo encontrar la forma especulativa propia del concepto¹, ya que al considerar como principio los números se mantuvo atada a la modalidad de la representación o de la intuición sensible; los eleátas por su parte se destacaron en este sentido porque pudieron hacer el pasaje, pudieron pensar la Esencia Absoluta sin representaciones o imágenes.

“Al llegar aquí, vemos ya al pensamiento convertirse en un pensamiento libre y para sí: en lo que los eleátas expresan como la Esencia absoluta, el pensamiento se capta a sí mismo en toda la pureza y el movimiento del pensamiento se plasma en conceptos.”²

Según Hegel los eleátas llegan a pensar de forma libre y para sí, es decir, sin mezclas o dependencias de representaciones sensibles. Este pensamiento es puro y conceptual como su lenguaje. Por su parte los jonios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) y los pitagóricos pensaban el principio de forma objetiva y externa, como algo que se encontraba fuera del

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Tomo I. pág. 219

² Op. Cit. pág. 220



pensamiento³, con los eleátas se produce un giro, el Principio, como el cambio o el movimiento, se consideran conceptualmente y a partir de allí se establece su imposibilidad en el pensamiento.

“Ahora, al concebirse el cambio en su suprema abstracción como la nada, este movimiento objetivo se transforma en un movimiento subjetivo, pasa a estar al lado de la conciencia y la esencia se convierte en lo inmóvil.”⁴

El movimiento que era considerado objetivamente anteriormente pasa a ser considerado subjetivamente en el pensamiento⁵, es decir, comienza a ser pensado a partir de conceptos puros. Los conceptos pasan a ser “momentos” que en principio se establecen o se fijan.

En la escuela eleáta figuran: Jenófanes, Parménides, Meliso y Zenón. En ellos se observa cierta continuidad, Hegel considera que de Jenófanes a Meliso es poco lo que hay que decir, ya que el lenguaje y los conceptos filosóficos son en aquel tiempo muy pobres, recién con Zenón comienza la filosofía a cobrar una imagen más pura de sí misma⁶, más conceptual.

Por lo que respecta a la filosofía de Jenófanes hay que mencionar que fue el primero que determino la Esencia Absoluta como lo Uno, llamándolo también Dios.

Sexto Empírico en Esbozos pirrónicos:

“El Todo es Uno, y Dios ha sido inculcado a todo; es inmutable y carece de principio, medio y fin”

Según Sexto Empírico (Adv. Math. IX, 144):

“Todo Él ve; todo Él piensa; todo Él oye”

Y de acuerdo con Diógenes de Laercio (IX, 19):

³El Principio pensado en elementos naturales en el caso de los jonios; o los números como representaciones con mezclas sensibles, en el caso de los pitagóricos.

⁴ Ídem

⁵ Ibídem

⁶ Op. Cit. pág 221



“Todo es [según él] pensamiento y razón y eterno”

Podemos decir que Jenófanes piensa la realidad en dos planos una sensible/material y otra inteligible/intelectual, Hegel nos indica que Jenófanes niega verdad a todo aquello que involucra lo sensible, sometido al cambio y a la muerte, mientras que lo verdadero es lo eterno o inmutable, el pensamiento.

Las representaciones de nacimiento, muerte, cambio, movimiento, etc, pertenecen a lo material, la nada está instalada en lo material y no en el pensamiento. El cambio supone un dejar de ser, un paso a la nada. En el pensamiento, *todo es*, por lo tanto toda generación, como todo cambio son inconcebible –así en el pensamiento no hay lugar para la nada-. Jenófanes enfatiza la identidad entre Uno y Ser, estableciendo su unidad y realidad.

“Lo Uno, como el producto inmediato del pensamiento puro es, en su inmediaticidad, el ser.”⁷

El concepto del Ser como lo Uno, implica que lo Uno se posiciona como lo único real, lo demás es simple apariencia. Para Hegel ello constituye un progreso extraordinario, nos dice: “podemos decir que con la escuela eleática el pensamiento se hace libre por vez primera. El Ser, el Uno de los eleátas no es sino sumirse en el abismo de la identidad abstracta del entendimiento”⁸. Lo Uno aparece como el producto inmediato del pensar en tanto esfuerzo por asir el principio conceptualmente. El Ser es Uno, no puede haber otros, postular otro sería como postular otro Dios, introducir la diferencia, sacar al Ser de su reinado, dando lugar a su otro radical, a saber la *nada*. Aquí la identidad es totalmente abstracta (Ser/Uno son lo mismo) y la nada como lo otro Absoluto del Ser no tiene realidad.

“Así, pues, la única verdad reside en que Dios es lo Uno [...] en el sentido de que Dios sólo es lo igual a sí mismo; en lo cual no se encierra, por tanto, otra determinación que en la fórmula de la escuela eleática.”

⁷ Op. Cit. pág. 223

⁸ Ídem



A partir de la igualdad del ser consigo mismo, se infiere que nada se genera, cambia o se mueve, ya que todo es Uno e idéntico, puro ser. Esta dialéctica descansa sobre el principio de identidad. El ser es total identidad consigo mismo, a partir de ello se niega toda diferencia, y toda generación, ya que la generación está vinculada con el paso del no ser al ser; pero del no ser no puede generarse ser, ni a la inversa, ya que de lo igual sólo puede generarse lo igual (si es que se puede hablar aquí de generar).

“La nada es igual a la nada, no puede tornarse ser, ni a la inversa; de lo igual, por tanto, no puede generarse nada.”⁹

Hegel considera que Parménides es una figura destacada de la escuela eleática, y sus conceptos son más precisos que los de su antecesor Jenófanes quien afirma que de la nada no se genera nada, negando en absoluto toda generación como todo lo que se relaciona con ella. Parménides elabora de forma más precisa la contraposición entre el ser y el no ser, aunque sin elevarse todavía a la conciencia¹⁰. La filosofía de Parménides se puede visualizar en su poema Sobre la naturaleza, allí una diosa habla de la doctrina del doble conocimiento: A) El pensamiento de la verdad, B) El de la opinión. Allí se pone de manifiesto que la vía del no ser es una vía impracticable, inviable por necesidad, pues si todo es ser, nada puede no ser.

Del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
Te he de decir que es senda impracticable
Y del todo insegura,
Porque ni el propiamente no-ente conocieras,
Que a él no hay cosa que tienda.
Ni nada de él dirías...

⁹ Esta manera antiquísima de argumentar sigue rigiendo hasta hoy, por ejemplo en las llamadas prueba de la unidad de Dios. Este método consiste en sentar premisas, por ejemplo la del poder de Dios, para llegar, partiendo de ellas, a conclusiones y a la negación de los predicados. Op. Cit. pág. 225 El pensamiento de los eleatas se distingue de este nuestro pensamiento corriente y reflexivo en que ellos abordan el problema especulativamente –lo especulativo en ellos es, concretamente, la inexistencia absoluta de todo cambio-, demostrando así que, según la premisa del ser de que se parte, el cambio es, en sí, contradicción, algo inconcebible, pues lo Uno, el ser, excluye la determinación de lo negativo, de la pluralidad.

¹⁰ Op. Cit. Pág. 230



No se puede conocer lo que no es, no se puede decir, no se puede pensar, pues si se podría pensar sería algo. Nada tiende al no ser, ya que todo es, y se mantiene en su identidad.

Menester es
Al Decir, y al Pensar, y al Ente Ser;
Porque del Ente es ser
Y no ser de no-ente...

Del Ente que *no es* no se puede decir nada, no podemos pensar lo que *no es*. La nada queda fuera no solo de la realidad, sino del pensamiento, el cual está lleno de ser, sin embargo no queda fuera del lenguaje pues es nombrada. Hegel señala “La nada se convierte en algo, desde el momento en que se piensa o se dice; decimos algo o pensamos algo cuando queremos pensar y decir la nada”¹¹. La nada adquiere sentido en tanto es lo radicalmente opuesto al ser y al pensamiento, su significado está ligado a la carencia, falta, o total ausencia de ser. Podemos decir que en Parménides hay una dialéctica incipiente, que aún no ha llegado al nivel de la conciencia, en tanto ser y nada son considerados en su total y abstracta oposición. Parménides indica que cualquiera que sea la forma que lo negativo pueda revestir, no es en absoluto, todo es positivo, todo está lleno de ser. Considerar la nada como la verdad es abrazar¹² la vía de la opinión:

...Aquel otro camino por donde los mortales
De nada sabidores,
Bicéfalos,
Yerran perdidos;
Que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
Mientras que ellos,
Sórdidos, ciegos, estupefactos,
Raza demente,
Son de acá para allá llevados.
Para ellos,

¹¹ Op. Cit. Pág. 233

¹² Ídem



La misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.

El error consiste en contradecirse, en decir del ser que *no es* y del no ser que *es*, en identificarlos.

Mas éste es, entre todos los senderos,
Como ninguno retorcido y revertiente....

Tomar la vía del no ser “es un movimiento que choca continuamente consigo mismo”¹³, el camino del no ser es una vía intransitable, una muralla que se le pone al pensamiento, aunque este golpee una y otra vez no logrará atravesarla¹⁴.

Parménides continúa los pasos de Jenófanes e identifica el ser con el pensar:

“Lo mismo pensar y aquello por lo que “es” el pensamiento”

Estas palabras para Hegel encierran el pensamiento fundamental de Parménides, el pensamiento es, pues, idéntico a su ser¹⁵. Plotino nos dice al respecto en V. Enneada. I.8 “Parménides captó este en sí al no poner el ser en las cosas sensibles, pues, identificando el ser con el pensar, lo afirmó como algo inmutable”. Para Hegel con Parménides comienza la verdadera filosofía ya que logra liberarse de todas las opiniones y representaciones, negándoles todo valor de verdad y afirmando que sólo la necesidad, el ser, es lo verdadero.

Respecto de Meliso¹⁶, de su obra se conservan algunos fragmentos, podemos decir que nos encontramos con un pensamiento similar al de Parménides, aunque a veces más

¹³ Ibídem

¹⁴ Simplicio en sus comentarios a la Física de Aristóteles agrega: “Pero la verdad es el ser, el cual es ingénito e imperecedero [...] Pues, ¿qué otro nacimiento buscarías tú para él? ¿Cómo y de dónde se le podría incrementar? Del no ser, no se te toleraría ni que lo dijeras ni que lo pensaras, pues no puede decirse ni pensarse que el ser no sea: ¿Qué necesidad lo haría comenzar más tarde o más temprano por la nada? Por tanto, tiene que ser necesariamente así, o no ser. Y, por muy fuerte que sea la convicción, jamás secará del no ser otra cosa que éste. El nacimiento se esfuma, pues, y la desaparición es inconcebible.” El Ser siempre se mantiene idéntico a sí mismo, si se transforma en otro se convierte en nada y deja de ser, por otro lado postular otro es limitarlo y el ser es justamente lo ilimitado.

¹⁵ Op. Cit. pág. 234

¹⁶ “Poco es lo que podemos decir acerca de la vida de Meliso. Diógenes de Laercio (IX, 24) lo llama discípulo de Parménides, pero esto no pasa de ser algo vago; también se dice de él que tuvo trato con Heráclito.” Op. Cit. 238



desarrollado. No obstante la nada en sus escritos sigue estando vinculada la generación o al cambio¹⁷. Observamos que por un lado se sostiene el ser, y por otro se le atribuye una serie de atributos los cuales hacen imposible la existencia de algo distinto, a saber, la nada.

“Si algo es, es eterno”

Si bien la expresión eterno es un poco ambigua, pues nos puede llevar a pensar en un tiempo infinitamente largo, sin embargo, lo eterno significa aquí lo igual a sí mismo, lo no sensible, lo inmutable, lo puramente presente, sin que entre alguna representación de tiempo. Así la nada continua estando vinculada con el tiempo, el cambio y la generación. Si algo se genera dentro del ser lo hará desde lo diferente, el no ser, la nada; si algo cambia dentro del ser se transforma en su contrario, el no ser, la nada¹⁸. Pero ello es imposible.

Respecto de Zenón, Hegel dice que rigurosamente la dialéctica comienza con él. “Zenón es el maestro de la escuela eleática, la figura en la que el pensamiento puro de esta escuela se convierte en el movimiento del concepto puro, en el alma misma de la ciencia.”¹⁹ Los eleátas anteriores habían afirmado el ser y a partir de allí habían negado la nada, sostenían que “la nada no tiene realidad alguna, no es en absoluto, razón por la cual desaparece todo lo que es generación y corrupción”²⁰.

A diferencia de los eleátas Zenón no comienza con la afirmación del ser, sino que parte de la razón en su movimiento, se adentra en el concepto mismo de multiplicidad, observa las contraposiciones que este encierra y termina por afirmar su contrario. Zenón visualiza que sostener el concepto de multiplicidad conlleva una serie de contradicciones que lo disuelven, y el concepto mismo termina anulándose, convirtiéndose en nada. La nada aparece aquí como aquello en lo que se transforma un concepto al ser levantado por las contradicciones suscitadas dentro de sí mismo.

¹⁷El Ser: vinculado al Pensamiento: lo intelectual, lo que no cambia, lo que se mantiene detrás de las apariencias sensibles. La Razón.

La Nada: vinculada con lo material: lo sensible, lo que cambia, lo que nace y muere. Apariencia.

¹⁸ “Es imposible que algo se genere de la nada. Si todo se generara o si todo no fuera eterno, en ambos casos se generaría de la nada. Pues si se generara todo, sería previamente nada. Y si sólo algo fuese ente, de lo que surgiera lo demás, lo uno sería más y mayor. Pero, lo más y la mayor se generaría, así, de la nada de sí mismo, pues en lo menos no puede contenerse su más, ni en lo más pequeño su algo mayor.” Op. Cit. pág. 239

¹⁹ ídem 241

²⁰ ibídem



Hegel considera que el mérito de Zenón es haber sido el verdadero creador de la dialéctica objetiva²¹, mientras Jenófanes, Parménides y Meliso toman como base la afirmación “la nada es nada, no es en absoluto, o lo igual es la esencia”, estableciendo como esencia lo uno o el ser, no encuentran dentro de la misma determinación su negación, sino que la ven desde fuera, “exteriormente”²². Zenón se adentra en el concepto y ve las contraposiciones desde el “interior” mismo. Parte de una proposición y observa como lo contrapuesto surge desde dentro levantando el concepto. Se establece por ejemplo la multiplicidad, luego partiendo de esta premisa se ponen de manifiesto las diferentes contradicciones que disuelven el concepto.

La dialéctica objetiva “[...] consiste en la consideración inmanente del objeto: éste es tomado por sí mismo, sin partir de ninguna premisa, idea o deber ser, sin fijarse en las condiciones, leyes o fundamentos externos, se adentra uno totalmente en la cosa, se considera el objeto por sí mismo y con arreglo a las determinaciones que en él se encierran. Así considerado, él mismo se encarga de revelar que contiene determinaciones contrapuestas, es decir, se levanta a sí mismo.”²³

Parménides sostenía: “el todo es inmutable, pues la mudanza llevaría consigo el no ser de lo que es; pero es solamente el ser, pues en la proposición: el no ser es, el sujeto es contradictorio del predicado.” Zenón por el contrario dice: “Estableced vuestra mudanza, pues en ella, como tal mudanza, va envuelta su nada, o es ella la nada.” Zenón observa las determinaciones internas que conlleva afirmar la multiplicidad, que considerada en sí misma se desvanece.

En el ser puro no puede haber movimiento dice Zenón “El ser puro no es movimiento, sino más bien la nada del movimiento.” Hegel nos indica que Zenón enfoca el movimiento de un modo objetivamente dialéctico, en su conciencia desaparece el pensamiento simple e inmóvil, convirtiéndose en movimiento pensante, y al combatir el movimiento sensible se entrega a él. El movimiento del concepto consiste en convertirse a sí mismos en otra cosa, en levantarse.

Heráclito por su parte llega a concebir lo absoluto mismo como dialéctica, pasa a considerar al devenir, como momento donde nada y se ser encuentran, y confluyen como lo

²¹ Ídem 243

²² “Por eso, allí donde encuentran en una determinación lo contrapuesto, levantan con ello esta determinación; pero con ello, ésta sólo es levantada por otra cosa, por lo que yo estatuyo, por la distinción que yo establezco de que de un lado es la verdad y del otro lado lo nulo.” Ídem

²³ Op. Cit. pág. 245



absoluto, como unidad de contrarios. Según Aristóteles Heráclito fue el primero que pronunció estas palabras: “El ser y el no ser es uno y lo mismo; todo es y no es.” Los eleátas a partir de su consideración abstracta de ser y nada afirmaban que sólo el ser era lo verdadero, pero no podían ir más allá de esa afirmación, aquí ya la razón a dado otro paso y la verdad no es sino la unidad de los contrarios.

El principio es devenir, todo es y no es, generación y destrucción son lo mismo en tanto ambas se remiten mutuamente, si algo nace es porque algo se destruye y viceversa. La vida es entendida a partir de este movimiento, y la nada ya no queda fuera del pensamiento sino que forma parte del mismo en tanto movimiento. Heráclito llega a reconocer la nada en el ser, y el ser en la nada, el momento de la negatividad está en el principio, es inmanente, y en torno a él gira el concepto de toda la filosofía.

Consideraciones finales

Observamos que si bien la categoría de nada se va resignificando en el transcurso de la historia, detrás de cada movimiento se encuentra el mismo pensamiento en su esfuerzo por expresarse. El pensar, consiste y se agota en el movimiento de darse, no se da y se oculta, o se encubre dejando atrás una esencia como un resabio inalcanzable. El pensar en su tránsito se hace lenguaje, y en este sentido está depositado (-herausgesetzt- o expuesto) y consignado (-niedergelegt – termino que significa tanto como entregado en custodia y fuera de lugar) en palabras.

Hegel nos dice en la Fenomenología del Espíritu que si todo se dice en el lenguaje es porque en el fondo nada es meramente lingüístico, lo que hay es lo universal, y lo universal está consignando en palabras, se expresa en las categorías del pensamiento.

Está presente la idea de que el lenguaje es pensamiento y éste en el ejercicio o acción de pensar se hace libre en palabras²⁴. Así las categorías lejos de ser rígidos conceptos del entendimiento, son fluidas, y lo lógico, como la *nada* vive de y en ese trasiego, en esa orgia báquica.

²⁴ El pensamiento como si fuera una semilla se va liberando en el discurso filosófico, como si rompiera el capullo, hasta abrirse como una flor.



“lo verdadero es así un torbellino báquico, en lo que no hay miembro que no esté ebrio, y como cada uno, al particularizarse, de la misma manera se disuelve de inmediato, ese torbellino es de la misma manera la simple quietud transparente.”

Bibliografía

Georg Wilhelm Friedrich, Hegel (1812/1813): Ciencia de la Lógica. trad. Felix

Duque, Madrid, Abada editores.

——— (1807): Fenomenología del Espíritu. trad. Wenceslao Roces, México, FCE.

——— (1833): Lecciones sobre la historia de la filosofía. trad. Wenceslao Roces, México, FCE.



Propuesta de argumentación plural para la enseñanza con lógica informal

Algunos aportes para repensar lo sabido

Diego Letzen

dletzen@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

Rubén Benítez

rbenitez78@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

El presente trabajo intenta desarrollar y discutir una propuesta de enseñanza de la filosofía que vincula diversos temas presentes en muchos de los recortes curriculares actuales, organizados sobre el eje articulador transversal de la Lógica informal y la práctica de la argumentación. Como aspecto innovador se incorporan elementos teóricos que permiten dar un perfil teórico y una implementación pluralista del dispositivo diseñado. Proponemos pensar la enseñanza de la argumentación no como una práctica erística sino como el desarrollo de habilidades de razonamiento y argumentación, entendidas éstas como mecanismos para el acercamiento de posiciones y la construcción de consensos, en sintonía con valores democráticos e inclusores. Además, esta propuesta nos permite disponer de una visión crítica de la realidad circundante, más próxima a percibir la variedad y multiplicidad de elementos que suelen rodear una cuestión problemática y que explican en muchos casos las diferencias de opinión.

Palabras clave: argumentación / lógica informal / enseñanza



En este trabajo nos proponemos pensar la pertinencia e importancia de la enseñanza y práctica de la Lógica, y en particular de la argumentación o Lógica Informal, en contextos escolares. Reconocemos esta importancia no sólo desde un punto de vista estrictamente cognitivo sino también desde un punto de vista civil que implica la formación de ciudadanos plenos que sean capaces de resolver sus diferencias de opinión de un modo democrático, abierto y pluralista. Consideramos que los dispositivos pedagógicos empleados habitualmente para el desarrollo de habilidades vinculadas a la argumentación promueven enfoques dicotómicos, bivalentes, en términos de argumento/contra-argumento, protagonista/antagonista o en última instancia ganador/perdedor que priorizan en la práctica valores opuestos a los que sus fundamentos teóricos expresan¹.

En el diseño curricular vigente en la provincia de Córdoba para el nivel medio se entiende a la Filosofía como un género particular de conocimiento que es problematizador. Esto significa que frente al pensamiento dogmático o respuestas legitimadas por el criterio de autoridad, el pensamiento de carácter filosófico carga con la responsabilidad de sembrar la sospecha y el cuestionamiento². Nuestra propuesta pretende extender este alcance y mostrar las potencialidades de la Lógica Informal en el desarrollo de una mirada crítica desnaturalizadora y desmitificadora que incida sobre la vida de los sujetos en las sociedades contemporáneas y en el ejercicio de la plena ciudadanía.

Nuestro interés está puesto, especialmente, en ilustrar mediante esta propuesta cómo es posible organizar un itinerario didáctico que persiga el desarrollo de habilidades argumentativas; esto es, la capacidad de sostener una posición mediante argumentos y de evaluar y discutir los diferentes argumentos que se presenten en la discusión. Partimos para ello de una situación inicial de diagnóstico de un contexto específico: alumnos mayores de 18 años que cursan en un Centro de Educación de Nivel Medio para Adultos

¹ Por ejemplo Fuentes y Santibáñez refiriéndose al estado del arte en la literatura actual sobre el debate expresan: En los libros de texto, aún concediendo que se trataría de manuales que intentan meramente guiar la práctica y no reflexionar sobre los fundamentos, no se evidencia un interés por considerar estudios científicos sobre los efectos positivos y negativos del uso del debate en contextos educativos. Digamos de paso, que la literatura al respecto es abundante y accesible para cualquier investigador precavido. La fundamentación de la práctica del debate académico en esos manuales de texto suele dar paso a la persuasión testimonial sobre sus beneficios, por medio de giros retóricos que suponíamos debían ser superados por la práctica de la herramienta que se quiere enseñar (Fuentes y Santibáñez, 2011, "Diseñando debates: preliminares para un enfoque dialógico y crítico", en *Argomentare le proprieregioni. Organizzare, condurre e valutare un dibattito*, Cattani A. Ed., Loffredo Editore University Press, Casoria (NA), Italia p. 118).

² Diseño curricular de educación secundaria, orientación Ciencias Sociales y humanidades, Córdoba, 2011, p. 145.



(CENMA) ubicado en un sector periférico de la ciudad de Córdoba. En estos alumnos observamos frecuentemente serios problemas para lograr acuerdos mediante la interacción verbal. Las prácticas argumentativas y los procedimientos de discusión y toma de decisiones y posiciones grupales usualmente se ven dominadas por posiciones dicotómicas y posturas totalizadoras. Estos modos de razonamiento abonan posturas autoritarias e irreflexivas sostenidas por el prejuicio y el sentido común. Esta situación nos llevó a problematizar estos dos conceptos, el de sentido común a partir de los trabajos de A. Gramsci y el de prejuicio operativizado a partir de un concepto que denominamos “mito” siguiendo los trabajos de Grimson (2012) y Federovisky (2012) para integrarlos en una propuesta didáctica argumentativa apoyada en los trabajos de la línea pragma-dialéctica de van Eemeren y Grotendorst que se presente como un modo alternativo, superador del modelo de confrontación habitual.

El primer aporte teórico que recuperamos para la propuesta proviene de la incorporación del concepto de modo de un argumento de Michael Gilbert. Entendemos que más allá de los tipos de argumentos empleados o los elementos que para la producción o evaluación de los argumentos se utilicen, y en sintonía con la propuesta de Gilbert de argumentación multimodal, es posible considerar modos en la producción y evaluación de argumentos. Según Gilbert el modo de un argumento queda estipulado por las fuentes de donde ese argumento toma la información, la evidencia, garantías o el apoyo con que se sostiene. Para este autor, si esas fuentes son racionalistas tradicionales y esa información puede ser puesta en una forma racional tradicional entonces el modo de ese argumento es “racional o lógico”. Si estas garantías o apoyos provienen de fuentes no racionales tales como los sentimientos o estados emocionales, en este caso, tal como su nombre lo indica este modo de argumentación será llamado por Gilbert “emocional”. Si provienen de una mera cuestión física serán corporales, etc. El mismo Gilbert expresa que éstos no son los únicos modos posibles sino que, antes bien, “los argumentos pueden ser clasificados de tantas maneras como profesores hay para clasificarlos...”³. Lo primero que la inclusión de este concepto rompe respecto al modelo tradicional de entender la argumentación, es el modelo ideal lógico formal. Podemos resumir la concepción lógica formal tradicional del argumento en el paradigma del “argumento válido”, la idea que hay un molde para los

³ Rodríguez Alfaro, Lidia, La argumentación, UNAM, 2008, p. 7.



argumentos, el de la estructura premisa conclusión, e inmediatamente, un criterio único demarcatorio de la argumentación correcta: el criterio de validez formal, por ejemplo, que siempre que sean verdaderas las premisas, necesariamente será verdadera la conclusión. La consideración de un enfoque multimodal en el sentido de Gilbert, permite ver al paradigma del argumento válido, característico del enfoque lógico que dominó el siglo XX vinculado al programa de fundamentación de la matemática, como uno de los muchos modos aceptables de argumentar. Este primer componente pluralista en la fundamentación teórica de la práctica argumentativa que recoge nuestra propuesta, un modo plural de argumentación, permite que las fuentes a partir de las cuales el argumentador obtiene sus evidencias, sus garantías y apoyos sean muy diversas y se encuentren abiertas a ser interrogadas. Para nosotros, y esto nos interesa subrayar, este modo plural incluye entre sus propias fuentes la mirada del otro, del ocasional contrincante en una discusión argumentativa, dando lugar a sus posturas y dialogando con la misma.

La inclusión del concepto de argumentación multimodal obliga a cuestionar si va de suyo suponer que el objetivo de las prácticas argumentativas es que un participante gane la discusión y, por ende, otro la pierda. Este supuesto, que abona el antagonismo maniqueo, aparece en muchas propuestas que presentan el debate como recurso didáctico. Así, nuestra propuesta de enseñanza de la Lógica constituye una invitación a pensar las posibilidades y potencialidades de un modo de argumentación plural, que considere las razones del otro y las ponga en diálogo con las mías, como opuesto a un modo de argumentación categórico, simplista, dicotómico.

Dado este marco de argumentación multimodal, incorporamos en la propuesta dos conceptos teóricos más que nos permiten observar de manera más concreta cómo operan los mecanismos dicotómicos que pretendemos superar. Pretendemos dar cuenta del modo de funcionamiento y el efecto que el concepto de sentido común tiene en argumentación. Este modo plural de razonamiento y de argumentación sostiene la propuesta como una herramienta crítica para pensar lo que con Gramsci llamamos el *sentido común* y, lo que entendemos, son algunas de sus formas cristalizadas: los *mitos*.

El material elaborado en el marco propuesto buscará poner en cuestión ciertas miradas que normalmente aceptamos de manera irreflexiva puesto que ya forman parte de lo que Gramsci llamó nuestro “sentido común”. Este sentido común nos preocupa porque, siguiendo a Gramsci, actúa obturando nuevas formas de pensamiento. Recuperamos, en



este sentido, una pregunta que este pensador realiza:

En el proceso de propagación de una nueva concepción de mundo ¿Cómo y en qué medida influye la forma racional en que la nueva concepción se expone y presenta, y la autoridad del expositor y de los pensadores y conocedores que llama en su apoyo?⁴ Gramsci responde que estos elementos varían según el grupo social y su nivel cultural y que esta investigación interesa, especialmente, por lo que respecta a las masas populares, que son las que más difícilmente cambian de concepciones. La filosofía no es vista por la propia masa sino como una fe. Imaginemos, en fin, la posición intelectual del hombre del pueblo: está formada por opiniones, convicciones, criterios de selección y normas de conducta. Cada quien que con más capacidad intelectual y superiores medios de razonamiento que él sostenga puntos de vista contrarios al suyo, lo pone lógicamente en un brete; ¿cambiará por eso su convicción el hombre del pueblo, porque en la polémica no se hizo valer? Pero en ese caso estaría cambiando de opinión todos los días, cada vez que se topara con un adversario ideológico con más preparación que la suya.

¿Sobre qué elementos se funda, pues, su filosofía, particularmente su filosofía en la forma más importante para él, la de la norma de conducta? El factor principal, indudablemente, no es de carácter racional, sino de fe. Pero fe ¿en qué y en quién?

Esencialmente y por cuanto difusamente piensa como él, en el grupo social al que pertenece; el hombre del pueblo considera que tantos no pueden ser imperfectos ni equivocarse como quiere hacerles creer el adversario polémico; que es cierto que él no es capaz de sostener y defender sus propias razones como el contrincante las suyas, pero que en su grupo hay quien sabe hacerlo, y seguramente mejor que el adversario de marras, y recuerda, en efecto, haber oído, extensa y coherentemente, las razones de su fe a manera de mantenerlo en sus convicciones. Concretamente no recuerda los razonamientos y no podría repetirlos, pero sabe que existen, los ha oído explicar y sigue convencido de ello. El haber sido persuadido una vez y en forma terminante es el motivo inmutable en el persistir de la convicción, a pesar de que no la sepa argumentar.⁵

⁴ Gramsci, Antonio, Filosofía, política y educación, Retórica ediciones y Altamira, Bueno Aires, 2009, p. 114

⁵ Gramsci, Antonio, Op. Cit., p. 115



Como dijimos arriba entendemos a los mitos como encarnaciones de este sentido común definido por Gramsci como una “concepción de mundo absorbida acríticamente”⁶. Por ello proponemos trabajar a partir de ellos, porque utilizando el mito como apoyo de un razonamiento es que se llega a posiciones simplistas y se cae en modos de argumentación categóricos. En nuestra propuesta tomamos dos ejemplos de este tipos de mitos: algunos referidos a historia y cultura argentina tomados del libro *Mitomanías argentinas* de Alejandro Grimson y otros sobre temas ecológicos del libro *Los mitos del medio ambiente* de Sergio Federovisky. Pensamos al mito como un obstáculo para un cambio de opinión, como la objetivación en forma de idea consumada de un modo de razonamiento simplista. El mito como una verdad asumida acríticamente. Por ello pensar formas de razonamiento y argumentación que pongan en cuestión estas “verdades” nos parece una tarea fundamental. Entendemos que el cultivo de un modo de razonamiento y argumentación que llamamos plural nos permitirá trabajar en esta dirección.

Propuesta

A continuación presentaremos dos juicios inspirados a partir de la lectura del libro de Alejandro Grimson que pretenden sostener su veracidad en la realización de una analogía:

a. si los países desarrollados tienen un sistema económico liberal, Argentina debe imitarlos para convertirse en un país tan desarrollados como ellos.

b. en Argentina si un adolescente no estudia es porque no quiere, tanto uno que pertenezca a un sector económico social alto como aquel que pertenezca a sectores económicamente pobres.

Recordamos en este punto que para poder establecer una analogía las diferencias deben ser desdeñables. De otro modo la diferencia existente entre los casos analogados impide la aplicación de la analogía.

Propondremos entonces analizar si los casos ofrecidos son en verdad analogables,

⁶ Gramsci, Antonio, Op. Cit., p. 35



preguntaremos: ¿Existen diferencias significativas entre estos casos? ¿Cuáles? ¿Esas diferencias, una vez observadas, permiten seguir afirmando la analogía? ¿Por qué?

Plantearemos como ejercicio pensar cómo responderíamos a quien sostenga este tipo de analogías. Será muy importante que los alumnos puedan ver que para la conclusión, en estos casos, es más relevante la diferencia que la semejanza.

Respecto al ejemplo del primer punto se espera que los alumnos reconozcan la diferencia existente entre las políticas económicas de los Estados llamados desarrollados de ayer y de hoy. Por ejemplo los países industrializados aplicaron durante décadas medidas proteccionistas, han limitado el ingreso de capital extranjero y aplicado subsidio a sus productores. El libre comercio no fue aplicado en las grandes potencias antes de que se enriquecieran sino después.

En el caso del segundo ejemplo se espera que los alumnos puedan reconocer diferencias que condicionan la posibilidad de estudiar más allá de que exista en este país una educación pública y gratuita. Por ejemplo, hay quienes deben trabajar y quienes no, quienes cuentan con un amplio capital cultural y quienes no lo tienen, etc. Esto significa que la igualdad de oportunidades no es real.

Un segundo conjunto de propuestas para trabajar en el aula carga también con el objetivo de poner en cuestión el sentido común respecto, esta vez, a problemáticas medioambientales. Para esta parte del trabajo tomaremos como recursos algunos apartados del libro de S. Federovisky, en él el autor dice que los mitos son creaciones para subsanar la angustia de una situación insalvable en la realidad: ante los pronósticos de desmadre ambiental se han creado estos “mitos del medio ambiente” para morigerar el desaliento que éstos producen. En ellos se proponen sencillos procedimientos que garantizarían soluciones ambientales. Proponemos recursos que tiendan a tratar de desmitificar la idea de que los problemas hoy llamados ambientales sean solamente problemas ambientales que requieren meras soluciones ambientales, recursos que abran la posibilidad a una trama más compleja de una crisis social, económica y política.

En este capítulo de la propuesta se pretende complejizar la idea de desarrollo sustentable, preguntando por las razones que la sostienen, mostrando la necesidad de fundamentar argumentativamente cuestiones que poseen validez social casi plena como la pertinencia del resultado de un estudio de impacto ambiental, e identificando los límites dentro de los que se mueve la argumentación tendiente a promover el reciclaje de PET.

Proponemos a los alumnos ver el video *La Historia de las Cosas* de Annie Leonard



además de la lectura del capítulo “*Desarrollo sustentable*” de Federovisky. Con estos recursos esperamos que los alumnos puedan argumentar posiciones respecto a si es factible o no un desarrollo sustentable pero evitando el sentido común y las posturas acríticas. Dentro de las ideas que Federovisky recupera en su texto podemos leer que Herman Daly plantea que desarrollo sostenible es un oxímoron. Argumenta diciendo que la economía es un subsistema abierto del ecosistema planetario que es cerrado, finito, materialmente inflexible. Al crecer el subsistema económico incorpora una cada vez mayor proporción del sistema global y encuentra un límite al alcanzar el ciento por ciento del ecosistema, sino antes. Por tanto, el crecimiento no es sustentable.

Estos mitos como encarnaciones del sentido común actúan como proveedores de visiones categóricas, como formadores de una mirada dicotómica e irreflexiva que impide una visión compleja de la realidad. El del mito es un lenguaje que nos da seguridad, sensación de certeza. En esa sensación de certeza que dan los mitos aparecen corrimientos falaces hacia algunos modos de argumentar. Por ejemplo, los razonamientos por analogías frecuentemente aparecen como concluyentes cuando la atmósfera que los envuelve es la del mito. Que una analogía pueda aparecer como la demostración última de una verdad no puede deberse sino a una simplificación igualadora de la realidad, esto es, a un no reconocimiento de diferencias y matices.

Conclusión

Hemos pensamos a este modo de razonamiento y argumentación plural como una forma de poner en cuestión este sentido común, de desactivar los mitos. Consideramos que esta propuesta no sólo permitiría incorporar contenidos centrales de Lógica informal, también auspicia el desarrollo de habilidades para una argumentación crítica donde emerja el hábito del cuestionamiento de las ideas, tanto propias como de otros, que puedan ser identificadas bajo la forma del prejuicio, el mito o una mera concepción de sentido común.

Queremos resaltar en este punto la importancia que adquiere un modo de razonamiento y argumentación tal en contextos educativos. Es una responsabilidad indelegable de las instituciones escolares el formar personas capaces de tener una mirada compleja, rica, problematizadora. Pensamos que un modo de razonar y de argumentar



simplista, categórico y dicotómico atenta contra este tipo de desarrollo. Por ello pensamos una propuesta didáctica que socave estos modos abriendo el camino hacia otro: pluralista, consensual y democrático.

Hemos abordado, entonces, una propuesta de enseñanza de la Lógica que se concentra en el cultivo de un modo de argumentación plural. Consideramos que permitirá poner en cuestión modos categóricos de argumentación apoyados en mitos. En este sentido hemos pensado a los mitos como cristalizaciones del sentido común que, en tanto que tal, no aparece como interrogable sino como una verdad dada.

Así hemos propuesto pensar la enseñanza de la argumentación no como una práctica erística sino como el desarrollo de habilidades de razonamiento y argumentación, entendidas éstas como mecanismos para el acercamiento de posiciones y la construcción de consensos, en sintonía con valores democráticos e inclusores. Además, esta propuesta nos permite disponer de una visión crítica de la realidad, más próxima a percibir la variedad y multiplicidad de elementos que suelen rodear una cuestión problemática y que explican en muchos casos las diferencias de opinión.

Bibliografía

- Comesaña, Juan Manuel.** (1998): *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba.
- García Damborenea.** (2000): *Uso de razón*, Madrid, Biblioteca Nueva. En <http://www.usoderazon.com/>. (Parte III).
- Gramsci, Antonio.** (2009): *Filosofía, política y educación*, Buenos Aires, Retórica ediciones y Altamira.
- Grimson, Alejandro.** (2012): *Mitomanías argentinas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Federovisky, Sergio.** (2012): *Los mitos del Medio ambiente*, Buenos Aires, Capital intelectual.
- Rodríguez Alfaro, Lidia.** (2008): *La argumentación*, México, UNAM.
- Fuentes, C. B., Santibañez, Y. C.** (2011): “Diseñando debates: preliminares para un enfoque dialógico y crítico”, en *Argomentare le propri ragioni. Organizzare, condurre e valutare un dibattito*. Editor Cattani A., Loffredo Editore University Press, Casoria (NA), Italia.



Van Eemeren, F. y Grootendorst, R (1992).: *Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective* Hillsdale: Erlbaum.

Van Eemeren, F. y Grootendorst, R (1996): *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments* Mahwah: Erlbaum.



El problema de la comunicación intercultural y el rol de los traductores

Noelia Soledad Lobo

noelia.lobo@gmail.com

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)-CONICET-Universidad
de Buenos Aires (UBA)

Resumen

El presente trabajo enmarcado dentro de la filosofía intercultural propuesta por Raúl Fonet - Betancourt tiene como objetivo profundizar en los problemas de comunicación que surgen en un diálogo intercultural.

Primero se realiza un breve recorrido por las concepciones propuestas por Fonet-Betancourt. Luego se problematiza la idea del trabajo de traducción intercultural y el rol de los traductores, centrándonos en los trabajos del filósofo cubano y en Boaventura de Sousa Santos.

Palabras clave: interculturalidad / diálogo / comunicación / traductores.



Introducción

La propuesta filosófica intercultural de Raúl Fornet-Betancourt, considera que una buena filosofía se comprueba por la manera en que se relacionan reflexión y contexto. Es decir que considera que la filosofía debe captar su época en sus pensamientos, está definición de ningún modo significa la renuncia de la tradición, puesto que ésta también forma parte del contexto.

Para poder obtener conocimiento y comprensión del contexto es necesario que la filosofía piense y trabaje interdisciplinariamente, pero esto que puede resultar simple es complejo en la praxis.

Lo importante es que la filosofía reflexione sobre su fundación histórico-social porque de ese modo puede contribuir para modificar la vida y/o el mundo. Sin embargo, la filosofía contemporánea raramente da cuenta de esta fundación, es por ello que el autor afirma que es necesaria una transformación de la filosofía y que el punto de partida es la interculturalidad.

Ahora bien, el autor entiende lo intercultural como complementariedad, puesto que diversas culturas se relacionan recíprocamente y entran en un diálogo. Una posible definición de interculturalidad podría ser la siguiente:

Podríamos [...] contrastar la comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite estudiar, describir, analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ver la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las diferencias. (Raúl Fornet-Betancourt, 2004: 13).

El autor afirma que durante el diálogo los individuos son modificados, es decir que, arriesgamos la determinación cultural de nuestra propia manera de pensar al encontrarnos con voces culturales que se ofrecen como perspectivas para re-ubicar y presentarnos a nosotros mismos.

Entonces lo que más se necesita en el espacio de diálogo intercultural es de paciencia, porque se necesita tiempo para percibir, entender y valorar lo diverso.



Pero, primero se deben crear esos espacios inter porque estos no están presentes en la filosofía académica, ni tampoco en la convivencia social y/o política.

Ahora bien, ¿Cómo comenzar a trabajar desde nuestro contexto y momento histórico para crear estos espacios INTER?

El problema de la comunicación intercultural y el rol de los traductores

Desde la concepción de filosofía intercultural y según el concepto de interculturalidad que propone Fernet-Betancourt la comprensión propia debe ser aprendida de manera nueva. Las consecuencias de este "aprender a pensar de nuevo" se pueden mostrar de un modo más claro si se hacen explícitos los conceptos de contextualidad y alteridad sostiene el autor. Aquí nos interesa centrarnos en el concepto de contextualidad.

Para el autor contextualidad e historicidad dan base al pensamiento pero no lo determinan, debe ser tarea de la filosofía, la cual siempre se sitúa en el espacio y en el tiempo, reflexionar sobre su contexto y captar su época en pensamientos (Fernet-Betancourt, 2001: 13).

Un pensamiento vivo brota de las exigencias de su tiempo y de su contexto, y de las respuestas a las preguntas de su tiempo y contexto. Entonces la contextualidad es condición de interculturalidad porque la propia razón es contextual, en este punto es importante aclarar que el autor sostiene que además ella no impide la comunicación, al contrario, impide el riesgo de esconder diferencias atrás de el manto de la universalidad.

El contexto implica siempre un conflicto de textos o de interpretaciones (Fernet-Betancourt, 1998: 50), es decir, no siempre es unívoco constatar cual es el contexto, por esto las diversas interpretaciones de la realidad deben ser percibidas y analizadas. Esto debe ser para toda la filosofía pero más que nada para la filosofía intercultural que no defiende ningún concepto sopracultural abstracto.

Pero la contextualidad no es sólo una condición sino también un desafío para la interculturalidad, porque contextos diversos solo pueden comunicarse entre sí dialógicamente, en el diálogo emerge una polifonía, una multiplicidad de voces con sus propias formas de razón, estas voces son expresión de historicidad y contingencia (Fernet-Betancourt, 2001: 35).



En este contexto de globalización la filosofía es el acceso a la pluralidad de mundos y a mundos ya enterrados, pero el pensamiento contextual se presenta de modo diversificado, de acuerdo al lugar desde donde es reflexionado. Esto encierra dos problemas: primero que las diferencias entre las racionalidades son tan disociables que no es posible ninguna comprensión recíproca. El segundo problema es que esa comprensión de contextos diversos son incompatibles.

Sin embargo, el autor cubano no parte de una incompatibilidad tan fundamental entre diferentes contextos, ya que él sostiene una concepción dualista según la cual ni el propio contexto me es totalmente familiar ni el otro me es totalmente extraño. Por lo cual, para Fornet-Betancourt la diversidad entre varios contextos no es tan plena como para que la comunicación se torne imposible, pero si admite que la comunicación se dificulta y que la comprensión presenta un gran desafío.

En este punto se considera pertinente introducir el aporte de Boaventura de Sousa Santos, puesto que en sus trabajos, trata este problema de la comunicación intercultural, entre otros, y realiza una propuesta al respecto.

En su trabajo "Una epistemología del Sur" (Santos, 2009) postula que el pensamiento occidental es un pensamiento abismal, dicho pensamiento abismal consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, donde estas últimas son el soporte de las primeras. Es decir que, la realidad se divide en dos universos, el universo de este lado de la línea y el universo del otro lado de la línea, pero la división es tal que del otro lado de la línea el universo desaparece como realidad y en tanto no existente, inconmensurable.

Así en el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio para distinguir lo verdadero de lo falso. Es del otro lado de la línea donde se ubican los conocimientos de los hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer a los métodos científicos de la verdad ni a los conocimientos del reino de la filosofía y la teología, porque el otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras.

El argumento del autor es que esta situación es tan verdadera hoy en día como durante el período colonial, por ello es que la injusticia social global está tan íntimamente ligada con la injusticia cognitiva global. Por lo tanto la batalla por la justicia social se debe dar también en el plano cognitivo y para alcanzar el éxito se necesita un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal.

Este pensamiento posabismal se puede ir visualizando, afirma el autor, en lo que denomina cosmopolitismo subalterno. Considerando cosmopolitismo subalterno a toda la variedad oposicional como forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Esto es la manifestación de iniciativas y movimientos, por ejemplo el foro social mundial y dentro de este los movimientos indígenas son las concepciones más convincentes de pensamiento postabismal. El pensamiento postabismal puede ser pensado como un aprendizaje desde el sur a través de una epistemología del sur.

Santos postula que deben darse ciertas condiciones para dar la posibilidad a un pensamiento posabismal, la primera condición es la copresencia, esto es abandonar la concepción lineal del tiempo para garantizar una contemporaneidad de los agentes de ambos lados de la línea. La segunda condición presupone la idea de una diversidad epistemológica del mundo, es decir el conocimiento de la existencia de diversidad de conocimientos más allá del conocimiento científico, implicando la renuncia a cualquier epistemología general. La tercera condición es que la ecología de saberes implica una idea de prudencia que considere un interconocimiento sin olvidar el que ya se posee.

Por lo tanto la ciencia moderna se piensa como parte de la ecología de saberes, proponiendo un uso contrahegemónico, por un lado explorar la pluralidad interna dentro de la ciencia y por otro lado promoviendo la interacción e interdependencia entre el conocimiento científico y el no científico. En este sentido es que el autor afirma que por ello la ecología de saberes tiene como rasgo principal la necesaria recurrencia a una traducción intercultural.

Este tema de la traducción intercultural es retomado por Santos en su trabajo "Descolonizar el saber, reinventar el poder." (Santos, 2010). En esta obra el autor retoma trabajos publicados con anterioridad, realiza un análisis del pensamiento dominante y propone combatirlo con una "epistemología basada en la ecología de saberes" y en la "traducción intercultural". Pero aquí da un paso más y plantea el proyecto de una reformulación de la lucha por los derechos humanos como un ejemplo de construcción de alternativas poscoloniales y posimperiales.

Así en el tercer capítulo de la obra titulado: "Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos", presenta un análisis de los derechos humanos como un ejemplo de cómo se pueden construir estas alternativas posimperiales y poscoloniales, investigando la posibilidad de una concepción intercultural de los derechos humanos. Aquí el autor se propone un doble objetivo, por un lado, establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento



de la diferencia y por otro lado, mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Es este último objetivo en el que nos centraremos.

Santos parte de la tesis que afirma que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Entonces, para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.

El autor sostiene que la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión puramente cultural occidental; entonces que para conocer el grado en que este punto de vista es compartido, rechazado, etc. por una cultura otra, es decir, por una cultura no occidental dependerá de los diálogos interculturales, facilitados por relaciones de poder políticas y sociológicas concretas, entre los diferentes países involucrados.

Entonces la tarea central de la política emancipatoria actual consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado a un proyecto cosmopolita insurgente, pero ¿cuáles son las premisas para esta transformación? Se pregunta Santos y sostiene que la primer premisa es trascender el debate sobre el universalismo y el relativismo cultural. La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. La tercer premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, siendo esta incompletitud más visibles desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. La cuarta premisa es que ninguna cultura es monolítica, es decir que dentro de cada cultura existen diferentes versiones de la dignidad humana. Y por último la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica.

Entonces según Santos las anteriores son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden conducir a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que se auto-organice como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles. Este es el punto de partida, pero, advierte, este intercambio entre diferentes culturas es en un sentido fuerte incommensurable, porque se trata de universos de significados fuertes, de topoi fuertes,



es decir, de lugares comunes retóricos propios, tan evidentes dentro de una cultura que no son objeto de debate. Por lo tanto, el autor propone una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los topoi de una cultura son tan incompletos como la cultura misma, dicha incompletitud no se visibiliza desde el interior de la propia cultura. Entonces el objetivo no es la completitud sino la toma de conciencia de la incompletitud y a partir de allí entablar el diálogo. Afirma el autor que el resultado de llevar a cabo ejercicios de hermenéutica diatópica es una concepción mestiza de los derechos humanos.

La originalidad de este proyecto viene dada en la idea de que la traducción intercultural y la ecología de los saberes van más allá de un diálogo entre culturas, puesto que se trata de prácticas descolonizadoras alternativas a la modernidad occidental y, en este caso particular, se trata de la reformulación de la lucha por los derechos humanos.

Entonces se puede afirmar que mientras Fernet-Betancourt sostiene que si bien la comunicación intercultural es difícil, sin embargo no es imposible. Santos, por su parte, sostiene en un primer momento que es tarea de la ciencia en su versión contrahegemónica la recurrencia a la traducción intercultural. Ya en su último trabajo agrega que para poder llegar a un acuerdo a través del diálogo intercultural se debe tener un pie en cada cultura, ya que toda cultura es incompleta y esta incompletitud se ve siempre parado desde otra cultura.

Algunas reflexiones finales

Cuando Boaventura de Sousa Santos presenta el concepto de hermenéutica diatópica plantea que para poder llegar a un acuerdo a través del diálogo intercultural se debe tener un pie en cada cultura. Pero nos preguntamos: ¿quienes son las personas que pueden tener un pie en cada cultura? ¿quienes son las personas que mejor pueden asumir el rol de traductores interculturales?

Ahora bien, ¿cuál es el rol del investigador? Santos en "Una epistemología del Sur" sostiene que el rol del científico debe ser proponer un uso contrahegemónico de la ciencia, porque es de lo que conoce y por lo tanto desde donde puede actuar. A esta propuesta de Santos, es necesario agregar que además el investigador debe involucrarse con su contexto, por un lado debe realizar más trabajo de campo, salir de la mera



biblioteca y por otro lado debe realizar más trabajo de divulgación científica, no sólo debe escribir para el mundo académico, este ejercicio tan simple y complejo irá acercando al investigador al mundo no científico dando posibilidad a un diálogo de pares.

Para finalizar queremos remarcar que la filosofía latinoamericana sin dudas debe comenzar a replantearse los modos de reflexionar sobre la propia realidad y sobre ella misma y el diálogo no debe plantearse desde un marco abstracto sin memoria histórica, sino que como afirma Fernet-Betancourt:

Brota desde la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva para poner sobre el tapete del debate filosófico actual la tarea de transformar la filosofía (Fernet-Betancourt 2007:25).

Bibliografía

- De Sousa Santos, Boaventura** (2009): *Una epistemología del sur* . Siglo XXI Editores, México.
- (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo.
- Fernet Betancourt, Raúl** (1998): *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Publicado originalmente en alemán en Polylog (Viena). pp. 45-86.
- (2001): *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao.
- (2004): *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid.
- (2007) *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*, Rev. Solar No 3, Año 3, pp. 23-40. Lima.



El *libere vivero* en *La Mandrágora*: una antropología maquiavélica

Belén María Locatelli

belenlocatelli@hotmail.com

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Resumen

A pesar de que en los escritos políticos de Maquiavelo no encontramos una antropología filosófica explícita, en sus textos literarios y epistolares el análisis de los comportamientos humanos es preponderante. Conjeturamos primeramente que en la obra literaria maquiaveliana la libertad –suprema aspiración de su política– es interpretada también como autonomía frente a interferencia arbitraria y como emancipación. A su vez, la sátira del florentino –particularmente *La Mandrágora*– replica su esquema político de la oposición virtud/Fortuna, instancias que permitirían reconstruir desde su literatura reflexiones sobre lo humano.

Palabras clave: libertad / astucia / acción



"Yo me río, y mi reír no pasa dentro."

Niccolò Macchiavelli

Nicolás Maquiavelo es un autor célebre por sus escritos políticos, abordado desde hace cinco siglos desde múltiples y variadísimas miradas, tanto por los grandes autores, como por una gran cantidad de analistas políticos y literarios. La obra del Florentino no es tal vez tan vasta, pero sí conocida y reconocida aunque no por sus contemporáneos en la medida en que lo será después de su muerte, algo bastante común en los grandes autores. Pocos, sin embargo, han logrado la cantidad de lecturas, estudios, reconocimientos y hasta repudios como Maquiavelo, a cuyo nombre se asocia además una operación intelectual que instituye a la política como un campo autónomo. Y si bien es cierto que esa fama se debe fundamentalmente a sus escritos políticos, también es cierto que el *quondam segretario* alcanzó con sus comedias la fama entre sus contemporáneos, negada para sus obras políticas.

Este trabajo forma parte de una investigación acerca del corpus maquiaveliano, donde intentamos restituir la unidad a la obra de Nicolás Maquiavelo –siguiendo los postulados de la escuela de Cambridge–, abordando sus escritos políticos en relación con sus textos literarios: encontramos en la sátira de Maquiavelo una lectura política de la sociedad corrompida de su época. En *La Mandrágora* en particular, pero en la literatura de Maquiavelo en general, advertimos una mirada sobre los hombres que no intenta explicar o teorizar sino que, de un modo mucho más libre y límpido, y también desesperanzado, nos muestra la humanidad que pensaba Maquiavelo.

Los *uomini politici* de Maquiavelo: los ciudadanos de Florencia

Si consideramos las grandes discusiones en torno a la obra del Florentino, es conocido que, prioritaria o no, la aspiración política de Maquiavelo de que su patria lograra el *libere vivero*, conforme a la acción política de sus ciudadanos, fue una de las grandes causas de sus preocupaciones, gestiones y escritos. Pero en tanto exquisitamente renacentista, Maquiavelo nos aporta no sólo un mundo de reflexiones “agudísimas” –al decir de Spinoza–, sino también un universo histórico, situado y concreto, que entona en gran medida las características y el *habitus* de los hombres –en tanto comunidad– de la Italia de sus desvelos. Habitante de una coyuntura de crisis de la tradición y de los valores de su época, en un tiempo donde –en tanto gran



observador– sólo ve una sociedad corrompida y en decadencia, el adjetivo "maquiavélico" cobra sentido.

En la Florencia del 1500, es necesario actuar por la prosperidad y ante todo, la libertad, el autogobierno. El *desideratum* era una experiencia política concreta: el *libere vivero* que el Círculo de los Orti Oricellari viera sucumbir ante la dominación de los Médicis, las pretensiones del Papado y del Rey de Francia. Así, el *acutissimus Machiavellus*, fascinado por las fuerzas de cambio social, ponía en marcha el mundo moderno, haciendo de la política un mecanismo de innovación, una práctica de construir "órdenes políticos nuevos" para hacerle frente a situaciones críticas. Esta vocación por la renovación se vuelca en la doble fascinación por la innovación principesca y la república, que tienen en común el rechazo de la moral tradicional, del horizonte a la vez aristotélico, ciceroniano y cristiano. Rechazo que orientaría, durante siglos, repetidas lecturas de la obra del Florentino en clave "maquiavélica" de desdén por el bien en la política, sin que obstara el reconocimiento, paradójico, de la relevancia de su operación para situar a la política en coordenadas por fuera de la religión. Pues, como destaca Sheldon Wolin¹ –uno de sus intérpretes esenciales–, la *separación* entre moral religiosa y política en Maquiavelo es un prerrequisito del posterior desarrollo de la sociedad burguesa y el Estado Moderno.

Al sostener la "no naturalidad" de la vida política, Maquiavelo fundamenta esa discusión en la categoría de violencia, en tanto imposición extraña a la naturaleza (humana), pero que es constitutiva y consustancial, *sine qua non*, del ejercicio político. Al punto que la *virtù* tanto del Príncipe como del *popolo* tiene que ver con ejecutarla activamente (violencia política, exclusivamente, por sus fines...). Porque, como sostiene Maurizio Viroli, "para Maquiavelo la política la hacen los hombres, con sus pasiones, su temperamento y sus fantasías. Por eso pone siempre gran empeño en conocer el ánimo de los príncipes que conoce."²

Es conocida su admiración por César Borgia, el emperador Maximiliano, o Caterina Sforza: la observación de las prácticas políticas derivadas de su propia acción en tanto funcionario público fue una verdadera afición para Maquiavelo. Con un especial objetivo que cumplir por mandato de la república, Maquiavelo se ocupa de las personas –individuales como un Papa, un emperador o un príncipe, o el conjunto de ciudadanos, como en el caso de los florentinos, venecianos, alemanes o suizos –que hacen política.

¹ Wolin Sheldon (2012) "Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia" en *Política y perspectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

² Viroli, Maurizio (2002) *La sonrisa de Maquiavelo*. Buenos Aires: Tusquets.



Sin universalizar, sin categorizar, subraya que de su acción puede reflexionarse políticamente y, sobre todo, se puede aprender para luego intervenir. Maquiavelo observa estos problemas en la Historia, en tanto *magistra vitae*, donde las decisiones de los hombres nos ilustran porque vemos sus efectos. Por eso otro tipo de historias, ficticias, son justamente las que ilustran con impecable lucidez la realidad de su tiempo.

Es conocida la preocupación de Maquiavelo por recuperar “lo que ha sido”, la lección de la historia. Pero a la vez, su clara conciencia de que “quienquiera que razone sobre asuntos políticos está siempre impulsado y condicionado por pasiones particulares”³, como apunta uno de sus principales biógrafos, Maurizio Viroli, y por ende en política sólo pueden hacerse previsiones y juicios tentativos. Tal vez así podemos comprender cómo es que Maquiavelo puede prescindir de una antropología explícita en sus escritos políticos, pero en su producción epistolar y literaria la naturaleza humana es un tema recurrente, abordado en una sinfonía de variedades que van desde lo reflexivo y descorazonado hasta la ironía cómica y picante que provoca la risa y el gozo, a diferencia de las crudas realidades históricas. La capacidad inigualable de Maquiavelo de pasar de una a la otra es visible claramente si pensamos que, mientras escribía su más esplendorosa y lúcida comedia –de la que cosecharía fama y fortuna–, terminaba una de sus obras políticas más célebres como lo son los *Discorsi sopra la Prima Deca de Tito Livio*.⁴

El *libere vivero* como máxima aspiración (política) maquiaveliana

De la relación entre la suprema libertad política como máxima aspiración y la audacia como máxima virtud, podemos seguir que en Maquiavelo ambas se ven conjugadas en el cuerpo de ciudadanos, pero también en hombres individuales, particulares, que encarnan estos valores sumados a la libertad en tanto la aspiración de obrar según su provecho. Esto último es claro en los textos literarios, no así en los escritos políticos, a excepción de *El Príncipe*.

Entonces la libertad, suprema aspiración política y –podríamos agregar teniendo en cuenta *La Mandrágora*–, también para la vida privada de los hombres, es interpretada como autonomía frente a la intervención arbitraria y como emancipación frente a la

³ Cf. Viroli, Maurizio, ob. cit.

⁴ Cf. Sforza, Nora (2012) "Introducción" en Maquiavelo, Nicolás. *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica.



dependencia o circunstancias impuestas. Contraponiéndose a la idea paulina de libertad interior, los renacentistas entendieron la relación entre una vida pública activa y los resultados que devienen de ella: vivir libremente. A su vez, para Maquiavelo la conquista y preservación de libertades exige luchar y defender a la patria y hacerla tan grande como para que –superada la amenaza de una agresión externa–, engendre espacios de libertad individual en su seno.

Así como en *El Príncipe* la violencia es necesaria para terminar con un gobierno faccioso de "demasiados" entre los ciudadanos (que lo convierte en inútil, pervertido e inoperante), en *La Mandrágora* la acción del intrépido que pergeña el engaño lleva finalmente a que todos obtengan lo que quieren. En *El Príncipe* la violencia es necesaria, connatural y consustancial de la vida política pero no de la naturaleza humana, en *La Mandrágora* los hombres son protagonistas y su naturaleza es audaz y, de ser necesario, también violenta en tanto que el engaño, la manipulación, el robo y otras fechorías se hacen "necesarias" para alcanzar los propios fines. Sóstrata, uno de sus personajes, dice al enterarse de los audaces planes de su yerno:

He escuchado siempre decir que es costumbre del prudente tomar, de los malos partidos, el mejor: si [...] no encontráis otro remedio que éste, es menester tomarlo, si no, pesa sobre la conciencia.⁵

Para Maquiavelo la institución del pueblo es siempre a la vez producto y efecto del conflicto. Pueblo entendido como soporte del *libere vivero* y, por lo tanto, libertad entendida en sentido social (*popolo*). En *La Mandrágora* vemos esa sociedad caracterizada en los protagonistas de la historia, que es a la vez un reflejo fiel de los valores y convicciones de su autor; en el "Prólogo", Maquiavelo presenta a "ésta [...], vuestra Florencia, ved la escena, tal cual os es mostrada ahora [...]"⁶

⁵ Maquiavelo, Nicolás (2012) *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica; pág. 32.

⁶ Se ha alterado el orden de las líneas. En el original: "Ved la escena,/ tal cual os es mostrada ahora:/ ésta es vuestraa Florencia,/ otra vez será Roma o Pisa,/ cosa de descostillarse de risa." En Maquiavelo, Nicolás, ob. cit, pág. 5.

***La Mandrágora* y una idea antropológica en clave maquiavélica**

La Mandrágora fue representada por primera vez en Florencia en 1520 y sigue siendo considerada la mejor comedia del siglo XVI.⁷ La historia recrea la conquista de una mujer casada, honesta, por un joven libertino y audaz, en un enfrentamiento entre la agudeza, la osadía y la acción frente a la incapacidad de actuar, a la estupidez generada por el apego a las apariencias y a las propias ambiciones. La ironía es el alma de la obra, ya que, finalmente, todos consiguen lo que quieren pero realmente triunfa quien fue capaz de una acción temeraria.

Calímaco es un joven audaz, enamorado de Lucrecia, virtuosa esposa de *Messer Nicias*, hombre ya mayor, rico y sumamente apegado a las tradiciones. Ligurio es el astuto amigo incondicional de Calímaco, que lo ayudará en su conquista, recurriendo a lo necesario para lograrlo. Juntos embaucan a *Messer Nicias*, que termina irónica y estúpidamente ayudándolos en conseguir engañarlo y llevando a su mujer a enamorarse de Calímaco. Recurren también a Siro, el criado de Calímaco, a la madre de Lucrecia, Sóstrata, que obedece sólo porque le interesa mejorar su posición, y a un fraile corrupto que se presta a lo que sea por dinero.

En la obra, el amor de Calímaco por Lucrecia, decidido a triunfar, es secundado por la astucia de Ligurio, que sabe y hace lo necesario para lograr sus objetivos y se convierte en el artífice del juego que todos juegan bajo su dirección. El fraile y Sóstrata, encarnan los valores viciados (avaricia, codicia, egoísmo, sed de lujos posición), la sociedad corrupta, mientras que *Messer Nicias* es el ícono de la inocuidad llevada a la estupidez, que permite a los amantes salirse con la suya con su bendición, encarnando así la peor de las corrupciones del ciudadano maquiaveliano: la inacción. El acto II termina con una canción: "¡Se ve cuán felices son/ los tontos que en todo creen!/ No los presiona la ambición,/ no los mueve el temor,/ qué semilla suelen ser/ de tedio y de dolor."⁸ Las trasgresiones éticas y religiosas resultan entonces necesarias si se logra el objetivo, si la Fortuna acompaña esa acción con su gracia que, según Maquiavelo, favorece más a menudo a los arriesgados. La acción es la que lleva a la victoria –y no las convicciones–, en tanto resultado rápido y eficaz del equilibrio entre el artificio, la sutilidad y la astucia, combinados con el beneplácito de la diosa. Calímaco dice, mientras espera el resultado de sus artilugios para entrar en escena:

⁷ Podemos encontrar esta afirmación en múltiples autores, tanto analistas literarios como del Renacimiento en particular. Son citados y analizados por Nora Sforza en la obra citada.

⁸ Maquiavelo, Nicolás, ob. cit, pág. 31.



Y es cierto que la Fortuna y la Naturaleza se alternan: jamás te hacen un bien que no se transforme en un mal." Y sigue, dándose ánimos a sí mismo: "[Son] tantos [los] hombres de bien que están en el infierno! ¿Te avergüenzas de ir tú? Mira a la Fortuna de frente; huye del mal, o, si no puedes rehuirlo, sopórtalo como un hombre, no te rindas.⁹

Partiendo de la reflexión de la moral, y siguiendo a Skinner, encontramos que existe una moral política, maquiaveliana, incompatible con los valores tradicionales (cristianos) y que exige su ejercicio activo exclusivamente.¹⁰ Gruner, por otro lado, exalta la necesidad de pensar esta moral en la totalidad de la obra política del Florentino, sin considerarla ambivalente sino incómoda, pero a la vez "instrumento de un análisis crítico insobornable".¹¹ Esa moral de la acción y el compromiso político rescata como valor el *libere vivero*, en tanto máxima aspiración de la vida republicana (lo ideal, en términos de Maquiavelo). Y ese vivir libremente requiere no sólo la no dominación del extranjero sino también eliminar la posibilidad de la opresión. Estas célebres consideraciones políticas maquiavelianas tienen su espejo en sus escritos literarios, a los que agrega un maravilloso cuadro, claramente renacentista, de la sociedad florentina de su época. En la comedia que nos ocupa, podemos ver reflejados sus derroteros políticos con la habilidad del escritor-artista, crítico político y excelente observador de las costumbres y sociedad en la que vive.

El Renacimiento jerarquizó las clases sociales, fundadas en una diferencia profunda e irreconciliable de instrucción. Maquiavelo vivió muy de cerca una reacción contra ese renacer, de una intención a la vez religiosa, moral y republicana, representada trágicamente por Girolamo Savonarola, en una Florencia que olvidando sus tradiciones de ciudad autónoma y libertad política, habría aceptado el yugo adornado con flores. Maquiavelo vivió preso de ambos mundos, dado que como descendiente de una familia noble, hijo de padres cultos y respetados pero sin fortuna tuvo que abrirse su propio camino. En tanto culto, educado en el humanismo, apreciaba los grandes autores y las discusiones eruditas, pero también gustaba de la

⁹ Ídem, pág. 47.

¹⁰ Skinner, Quentin (1978) *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Cap. VI.

¹¹ Gruner, Eduardo (2000) "La astucia del león y la fuerza del zorro. Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad" en Boron, Atilio (comp.) *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba/FLACSO.

diversión un poco más iletrada que encontraba entre amigos y "gente común", en las tabernas y otros lugares de reunión.¹²

En la obra maquiaveliana el *popolo*, por definición, no puede vivir en libertad en tanto entendida como no gobierno sino todo lo contrario, lo que implica al conjunto de los ciudadanos reunidos activamente. Y si bien en la obra política maquiaveliana no hay "individuos" excepto el Príncipe, sus escritos literarios tienen protagonistas que relatan historias individuales en una escena comunitaria más amplia. Encontramos que *La Mandrágora* es un claro ejemplo de estas cuestiones. Como sostiene Nora Sforza, el argumento esconde –o no–, la conquista principesca de la república, y al propio Maquiavelo en el papel de Ligurio. Entona las múltiples voces sociales de la época: la mujer casada, honesta e influenciable, el marido apegado a los convencionalismos al punto de caer en las trampas de un manipulador y aceptar "lo inaceptable" de buen grado, una madre corrupta, incapaz de pensar por sí misma y un fraile embaucador, mercader de la religión que predica. Estas voces están a su vez sostenidas por la irónica concepción de un mundo en decadencia irrefrenable –la Italia del *cinquecento*– donde en la ficción el audaz se sale con la suya y los demás son útiles a sus fines casi como marionetas de la Fortuna o de quien tiene dominio sobre ella. Sforza puntualiza: "*La Mandrágora* tiene la virtud de representar, en la particularidad de la escena, la generalidad de la realidad florentina."¹³

En sus escritos políticos puede apreciarse a un Maquiavelo como admirador de grandes líderes, que amó la república de Florencia y valoró el conflicto como necesario para la pervivencia de los valores republicanos y del compromiso político. Deploró por sobre todas las cosas la corrupción política y condenó la inacción como el peor de los males. Luego de la lectura del corpus literario de este autor, inferimos que todas estas características pueden observarse también en sus obras literarias y, claramente, en *La Mandrágora*.

¹² Cf. Viroli, Maurizio, ob. cit.

¹³ Cf. Sforza, Nora, ob. cit.



Bibliografía

Gruner, Eduardo (2000): "La astucia del león y la fuerza del zorro. Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad" en Boron, Atilio (comp.) *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Eudeba/FLACSO.

Machiavelli, Niccolò (1929): *Tutte le opere*. Firenze: G. Barbera Editore.

Maquiavelo, Nicolás (2012): *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica.

Sforza, Nora (2012): "Introducción" en Maquiavelo, Nicolás. *Textos literarios*. Buenos Aires: Colihue Clásica.

Skinner, Quentin (1978): *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica. Cap. VI.

Viroli, Maurizio (2002): *La sonrisa de Maquiavelo*. Buenos Aires: Tusquets.

Wolin, Sheldon (2012): "Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia" en *Política y perspectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.



Racionalidad, normatividad y contexto en John Dewey

Federico E. López

flopez@fahce.unlp.edu.ar

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, UNLP/CONICET y Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires.

Resumen

En este trabajo se reconstruye la concepción de la racionalidad de John Dewey. Se argumenta que se trata de una concepción de la racionalidad centrada en la relación medios/fines, pero que son embargo no puede identificarse con una concepción meramente instrumental. Asimismo, se muestra que se trata de una concepción naturalizada que no desconoce el rol normativo de los principios en que se formula la racionalidad y que tiene además una dimensión afectiva. Para finalizar se explicita el sentido en el que puede decirse que se trata de una concepción *situada* de racionalidad.

Palabras Clave: John Dewey / Racionalidad / Pragmatismo / racionalidad instrumental.



1. Introducción

En este trabajo nos proponemos ofrecer una reconstrucción de la concepción de la racionalidad de John Dewey. Lo primero que cabe señalar en relación con el objetivo que nos proponemos, es que si bien Dewey ha mostrado cierta reticencia a utilizar el término racionalidad creemos que puede reconstruirse a partir de sus aportes una concepción de la racionalidad que resulta interesante. Tal concepción constituye, como intentaremos mostrar una concepción instrumental, naturalizada y situada que intenta no sólo dar cuenta del carácter crítico y normativo de la racionalidad, sino también superar ciertas dicotomías o rupturas (como aquellas que contraponen deseos, valores e intereses a la racionalidad), que han caracterizado la concepción tradicional de la razón. Para mostrar esto, en primer lugar intentaremos aclarar en qué sentido la racionalidad es para Dewey instrumental, para mostrar luego de qué modo el concepto de investigación permite a Dewey responder al desafío que supone ofrecer una concepción naturalizada de la racionalidad pero que dé cuenta a su vez del carácter normativo de los principios en que se formula. Por último, y siguiendo esta línea de reflexión naturalista, trataremos de extraer algunas consecuencias para la concepción de la racionalidad, que se siguen de la concepción general del pensamiento de Dewey. Ello nos permitirá no sólo mostrar de qué manera puede superarse la ruptura entre racionalidad y deseo o afectividad, sino rescatar y explicitar la impronta contextual y situada que la racionalidad adquiere en la concepción de Dewey.

2. La racionalidad, los medios y los fines en un contexto naturalista

Al abordar la cuestión de la racionalidad en el contexto de la obra de Dewey, lo primero que es preciso señalar es que la racionalidad es para él, fundamentalmente, una cuestión de la relación entre medios y fines. En su opinión, la idea misma de racionalidad, como concepto abstracto idealizado, no es más que una generalización de las propiedades de la relación medios/consecuencias o fines. En sus palabras “La razonabilidad o racionalidad es, de acuerdo con la posición aquí tomada, lo mismo que en su uso ordinario, un asunto de la relación de medios y consecuencias” (lw.12.17)¹, y “no de primeros principios fijos como premisas últimas.” (lw.12.16-17)

¹ Como es usual en las publicaciones especializadas en Dewey se lo citará según la versión electrónica de las *Collected Works*. De acuerdo con ello se consignará ew, mw, o lw (*Early Works*, *Middle Works* y *Later Works* respectivamente) seguido por el número del volumen y el número de página o páginas.



Es importante señalar que esto no debe ser comprendido como una reducción de la racionalidad a mera racionalidad instrumental. Como nuestro autor señala, la eterna objeción frente a concepciones como la suya es que sólo atañe a las cosas en su calidad de medios, pero no a los fines mismos, fines cuya racionalidad sólo podría ser determinada por algo que exceda a la relación medios/fines. Frente a ello, Dewey insiste en que la racionalidad de medios/fines no implica solamente elegir los medios adecuados para cumplir con el fin, sino también en deliberar sobre los fines mismos a la luz de consideraciones sobre los medios para su cumplimiento y sobre los otros fines que pudieran resultar involucrados. Esto último implica que toda deliberación sobre fines se da en el contexto de un continuo de fines, del mismo modo en que todo establecimiento de afirmaciones se da en un continuo de creencias. En esto, es Dewey profundamente peirceano: no existen primeros principios del conocimiento, sino que todo conocimiento es de naturaleza inferencial.

La posibilidad de dar cuenta de la racionalidad constituye en este contexto un desafío crucial por cuanto, dada su impronta darwinista, nuestro autor debía ofrecer una concepción naturalizada de misma. Tal concepción debía dar cuenta a su vez de la continuidad entre racionalidad y experiencia, en el sentido de establecer que la racionalidad no es más que un fenómeno emergente de la interacción orgánica o transacción pero dando cuenta también del carácter normativo de la idea misma de racionalidad. Respecto de la primera cuestión, cabe recordar que las tradiciones dominantes en filosofía tendieron a ver una marcada oposición entre experiencia y racionalidad. La idea de la experiencia como una copia mental de las cosas que son percibidas a través de los sentidos, como impresiones o intuiciones sensibles parecía tener como consecuencia que todo aspecto de racionalidad era algo añadido a la experiencia desde fuera, por algún tipo de sujeto, ya fuera individual o trascendental.

Desde el punto de vista de Dewey, que asume la continuidad entre las funciones superiores del ser humano y las funciones naturales más básicas, la racionalidad es vista como un producto de la experiencia, es decir como un producto de la transacción orgánica. Aquí, el concepto de *investigación* resulta central. En efecto, la investigación será comprendida como una forma de transacción orgánica, de experiencia, que consiste en la transformación controlada de una situación problemática en otra situación que resulte suficientemente no-problemática. El aspecto de control constituye propiamente el aspecto de racionalidad. Así, lo primero que cabe afirmar es que, para Dewey la racionalidad es, distintivamente, una propiedad o un modo que toma esa conducta a la que cabe llamar investigación. Para evitar posibles confusiones, es preciso señalar que el término investigación tiene en Dewey un alcance lo suficientemente



amplio como para abarcar tanto las investigaciones más abstractas de la ciencia como las investigaciones de sentido común y en general a toda forma inteligente de resolución de problemas en cualquier contexto: ya sea en producción artística, como en la arena política, en ética, en educación, etc.

Ahora bien, el aspecto de control y dirección de la investigación se lleva a cabo por medio de principios o postulados a los que cabe llamar lógicos, pero que no constriñen a la investigación *desde fuera*, sino que son un subproducto de ella: constituyen la explicitación de la forma que la inferencia *debe* asumir, de modo tal que sea posible cumplir con el fin de la investigación, esto es, la obtención de aseveraciones garantizadas o en términos más generales, de asertabilidad garantizada. En el curso de la investigación se realizan inferencias que ocurren, de acuerdo con Dewey, de modo espontáneo, es decir, sin nuestro control. Algunas de ellas nos permiten llevar a buen puerto la investigación y otras no. Cuando percibimos ello, nos damos cuenta de que hay ciertos patrones comunes o formas en las inferencias que resultaron exitosas, y que si nos ajustamos deliberadamente a ellos en investigaciones ulteriores mejoramos nuestras posibilidades de tener éxito. Así, al reflexionar sobre nuestros modos de inferencia postulamos principios lógicos, esto es, principios a los que la inferencia deberá ajustarse para que sea posible obtener aseveraciones garantizadas. En palabras de Dewey,

Sólo después de que la investigación ha proseguido por un tiempo considerable y ha dado con métodos que funcionaron exitosamente, es posible extraer los postulados que se hallan involucrados. (...) Ellos son abstractos en el sentido de que son derivados de una examinación de las relaciones entre los métodos como medios y las conclusiones como consecuencias un principio que ejemplifica el significado de la racionalidad (lw.12.26)

Esta última cita nos obliga a realizar una precisión. La racionalidad es un asunto de la relación medios y fines: resultan racionales aquellos fines y aquellos medios que hayan sido elegidos sobre la base de la consideración de la relación medios y fines. En otros términos, la racionalidad supone deliberación, lo que implica investigación acerca de los fines y los medios que, en una determinada situación, resultan convenientes. Podemos afirmar así que no hay racionalidad sin investigación y que en consecuencia, los principios lógicos, que surgen de la “examinación de las relaciones que existen entre los medios (métodos) empleados y las conclusiones obtenidas como sus consecuencias”, constituyen los principios de la racionalidad por antonomasia. Nótese que esta caracterización instrumental de los principios lógicos, no sólo hace de ellos

ejemplificaciones de la racionalidad, sino que es lo que permite a Dewey caracterizarlos como normas que deben cumplirse: porque tales principios son los medios que hemos reconocido como los adecuados para obtener conclusiones seguras es que las investigaciones ulteriores *deben* adecuarse a ellos, es decir, tienen fuerza normativa. De este modo, los principios lógicos, en tanto que racionales, constituyen los medios para la dirección y control de la investigación, y más específicamente de la inferencia.

La posición naturalista de Dewey implica que no puede simplemente hacerse abstracción de todo aspecto pragmático o contextual de la inferencia: si la inferencia es una forma del pensamiento, aquellas propiedades que caracterizan al pensamiento como tal no pueden simplemente ser obviadas. De hecho, al hacer una completa abstracción de tales propiedades, la filosofía ha tendido, en opinión de Dewey a adscribir a la racionalidad características de universalidad e inmutabilidad que resultan inconsistentes con una comprensión naturalista no sólo de la investigación y la inferencia, sino del hombre mismo en su calidad de ser psicosocial.

A continuación nos detendremos, brevemente, en algunos puntos que consideramos interesantes de la comprensión deweyana del pensamiento, lo que nos permitirá extraer algunas precisiones adicionales sobre la comprensión de la racionalidad.

3. El carácter cualitativo, afectivo y contextual del pensamiento

En esta sección nos referiremos a algunas ideas contenidas en tres artículos de nuestro autor, a saber “Affective Thought” de 1926, “Qualitative Thought” de 1930 y “Context and Thought” de 1931. En el primero de dichos artículos el punto de partida de Dewey es un rechazo de las rupturas que la tradición solía establecer entre los procesos fisiológicos y orgánicos, de un lado, y los “manifestaciones más altas de la cultura en la ciencia y el arte del otro” (Iw.2.104). Tal separación, atravesada también por la dicotomía mente cuerpo, tuvo como consecuencia, sostiene el pragmatista, que nos hayamos acostumbrado a establecer rígidas separaciones entre lo lógico y la conducta intelectual en general, característica de la ciencia, y los procesos emocionales e imaginativos que dominarían el arte, y las actividades prácticas. Sin embargo, los aportes recientes de la biología, sostiene nuestro autor, hacen posible una “concepción del desarrollo continuo desde las funciones más bajas a las más elevadas”, lo que abriría la oportunidad para romper las rígidas separaciones entre la ciencia, el arte y la actividad práctica.



En especial nos interesa señalar que en opinión de Dewey, el pensamiento y la actividad intelectual en general, en tanto que procesos orgánicos, es decir, en tanto que actividades llevadas a cabo por el organismo, tienen una estrecha conexión con lo que Dewey llama *afectividad* y que refiere a las necesidades básicas de los organismos, que se expresan en términos de antojos y deseos, y que sólo pueden ser satisfechas a partir de una actividad que modifique el entorno. El punto de partida de la actividad intelectual, es afectivo: hay algo que anda mal, algo que se manifiesta bajo la forma de un deseo por traer a la existencia algo que no existe o por mantener algo que se ve amenazado. El pensamiento, la inferencia y la actividad intelectual en general son procesos mediante los cuales los organismos humanos tratan de satisfacer los desequilibrios afectivos que surgen en su transacción con el entorno.

Esta concepción no sólo permite a Dewey establecer continuidades entre la ciencia, el arte y las actividades prácticas, sino también llamar la atención sobre el “control ejercido por la emoción en la reformulación de las condiciones naturales y el lugar de la imaginación, bajo la influencia del deseo, en recrear el mundo en un lugar más ordenado” (Iw.2.106). Recordemos que, según vimos, la investigación es para Dewey transformación de una situación problemática: el carácter problemático refiere a este aspecto de afectividad que, al ser el punto de partida de la investigación, ejerce su control y la dirige puesto que sólo cuando la necesidad o el desequilibrio han sido respondidos satisfactoriamente puede la investigación encontrar su final. Así, la racionalidad como tal tiene un vínculo necesario con el aspecto de afectividad de los organismos humanos: en tanto que asunto de medios y fines no puede desentenderse de estos últimos que hunden sus raíces hasta nuestros afectos, emociones y deseos.

Un segundo aspecto, vinculado con el anterior, de la concepción deweyana del pensamiento resulta también importante. En el artículo de 1930 al que nos referimos antes, Dewey comienza llamando la atención sobre el carácter cualitativo del mundo en el que vivimos. En sus palabras “Aquello por lo que actuamos, sufrimos y disfrutamos son las cosas en sus determinaciones cualitativas” (Iw.5.243). Por ello, nuestro pensamiento está regulado comúnmente por consideraciones cualitativas. Ahora bien, las proposiciones de las ciencias, y especialmente de aquellas ciencias que han sido tomadas como modelos por los filósofos carecen, mayormente, de proposiciones que refieren a consideraciones cualitativas. Esta contraposición entre ciencia y sentido común ha sido el asunto del que se han ocupado la metafísica y la epistemología, en opinión de Dewey. La respuesta más común ha sido que la ciencia es el modo correcto y racional de acceso al mundo, y que los objetos verdaderamente existentes no son esas realidades cualitativas, cambiantes e incluso subjetivas del sentido común, sino los



objetos medibles de la ciencia. La consecuencia de esta negación metafísica y epistemológica de los objetos cualitativos ha sido, de acuerdo con Dewey, que se ha negado todo fundamento y toda racionalidad a aquellos ámbitos de la actividad humana directamente vinculados con los objetos en sus determinaciones cualitativas como el arte, la política y la moral, o se los ha intentado acomodar a ese modelo de racionalidad cuantitativa, un procedimiento que, en palabras de Dewey “ha producido el mito del ‘hombre económico’ y la reducción de la estética y la moral, en tanto y en cuanto pueden recibir algún tratamiento intelectual en absoluto, a asuntos cuasi matemáticos” (lw.5.245). Así, y puesto que el pensamiento, al menos en algunos ámbitos resulta regulado por consideraciones cualitativas, la racionalidad no puede reducirse a un mero cálculo de medios y fines. No se trata de encontrar los medios más eficientes para cumplir el fin, independientemente de cualquier otra consideración acerca del valor y el carácter de los medios y los fines puestos en juego, puesto que nuestras inferencias y nuestro pensamiento se hallan regulados por las consideraciones cualitativas: deberemos considerar si vale la pena sacrificar ciertas cosas para obtener otras, o resignarse a conseguir ciertas otras junto con las que buscamos. Es por ello que hemos dicho que la racionalidad es no cálculo de fines y medios, sino deliberación acerca de medios y fines, deliberación que supone una actividad de valoración cualitativa de las cosas puestas en juego en la situación de la que se trate.

Para finalizar, llamaremos la atención acerca del importante rol asignado por Dewey al contexto en el que la actividad inteligente e incluso lingüística se desarrollan. En el tercero de los artículos mencionados antes, de 1931, Dewey cita un trabajo de Malinowski en el que éste último reflexiona acerca del modo en que puede determinarse o analizarse el significado de ciertas palabras usadas en algunas comunidades de aborígenes. Así, según nos refiere Dewey, el antropólogo sostiene que “en la realidad de un lenguaje hablado vivo, la aseveración no tiene significado excepto en el contexto de una situación” (lw.6.4) y agrega, por su propia cuenta que “sería un gran error imaginar que tal principio se limita en su aplicación a tales personas”, es decir, a las tribus aborígenes. Así, se compromete Dewey con una concepción contextualista del significado, que lo llevará a sostener “la indispensabilidad del contexto para el pensamiento y por lo tanto para una teoría de la lógica” (lw.6.4). Por ello, ningún principio en que se formule criterios de racionalidad tendrá significado sino por referencia a un contexto temporal y espacial particular. Por ello, cualquier principio lógico de racionalidad que queramos formular es estrictamente aplicable a su contexto particular y solo hipotéticamente aplicable a otros contextos similares. Así, el carácter situado de todo pensamiento, y *a fortiori* de la racionalidad, implica no que los



resultados obtenidos en una investigación no puedan aplicarse a otros, sino que su aplicación será hipotética hasta que quede demostrado que en esta nueva situación, ese principio nos ha conducido por el buen camino.

4. Conclusión

Para finalizar, entonces hemos de decir que en el contexto del pensamiento de Dewey la racionalidad debe pensarse en un sentido instrumental, que pretende ser naturalista pero sin renunciar a una pretensión normativa. Además, tiene una impronta deliberativa que involucra asumir y deliberar también sobre los fines y deseos que orientan la acción, y sus consecuencias y que, si bien es formulable en principios o normas, tales principios tienen una generalidad hipotética, y son por tanto falibles.

Referencias

Dewey, John; Corporation, Folio & Corporation, InteleX (1997). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Electronic Edition / John Dewey*



Balibar, Derrida: sobre el análisis marxista del fetichismo de la mercancía

Santiago Lo Vuolo

santiago_lv@hotmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Las lecturas que hacen Derrida y Balibar sobre el apartado acerca el fetichismo de la mercancía difieren en el marco filosófico en que se realizan, pero comparten una crítica general de supuestos metafísicos del texto. Después de introducir algunos momentos fundamentales de la operación de Marx en ese apartado, abordaremos a las lecturas críticas de Jacques Derrida, en *Espectros de Marx*, y de Étienne Balibar, en *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Una breve reflexión final evaluará consecuencias de estas críticas para la práctica política que excede el trabajo teórico.

Palabras clave: Fetichismo / Derrida / Balibar



I. Marx contra el olvido de lo social

En el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, Marx analiza y descompone el surgimiento de esa instancia de producción, la producción de mercancías, en la cual la separación de los trabajos en talleres, divididos en la sociedad según la manufactura que producen, provoca una confusión peligrosa: los productores perciben como instancia de *socialización* de sus trabajos el momento del *intercambio* de sus productos en el mercado, y no perciben como instancia *social* ningún otro momento más que éste. En efecto, sin acceder a esa instancia, el productor no socializaría su trabajo. Pero entonces, el carácter social del trabajo está reconocido sólo en el intercambio de sus productos. Lo que desconoce el productor, el obrero del taller de manufacturas -y a la vez el que vende esos productos-, es que la forma social de su trabajo ya estaba dada antes del intercambio, en el modo de producción mismo que ejerce: la producción privada de mercancías, la separación de los trabajos en talleres de manufacturas, y el intercambio como regla de comercio. De esta manera se naturaliza algo que es social, y los economistas harán de ello una teoría que pone a las relaciones capitalistas en la naturaleza humana misma.

Marx subraya que el *contenido*, la *producción*, no es considerado social, no adquiere índole social como trabajo. La forma oculta el contenido: la función de la moneda, que es la última instancia de desarrollo de la forma valor, parece adherirse a los productos como su propio ser; el valor de cambio parece lo constitutivo esencial del producto, de la mercancía, al desplazar en el intercambio -que es lo que determina la forma, la instancia formal, del producto- a su utilidad o su valor de uso. La determinación última del producto la da el precio, el valor que tiene para ser cambiado, y ya no su mera utilidad.

El punto que quiero defender aquí, el problema a detectar, es que, si la denuncia de Marx apunta a la *privatización* y sus efectos en la representación social (crear una representación *individual* de lo que es un proceso social), el apartado sobre el fetichismo produce a su vez un efecto problemático, incluso contrario a sus intenciones críticas, porque alimenta una metafísica de lo puro y de lo simple, que tiene resonancias “*subjetivistas*”. Esa metafísica está postulada de dos maneras al mismo tiempo: en la crítica a la forma de valor de cambio que supone una recuperación del *valor de uso* de la cosa, y en la crítica a la representación del intercambio mercantil que supone una *variación subjetiva* de la conciencia de la producción.



II. Metafísica del simple útil

En el quinto capítulo de su *Espectros de Marx*, Derrida (1998: 167) señala que, en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía se critica el carácter confuso de la mercancía postulando una simplicidad en el origen: la simplicidad del objeto útil, es decir, del valor de uso. Junto con esto, postula también un origen de la confusión misma propia de la época mercantil: la suma de un valor de cambio a los objetos que por naturaleza tienen simplemente un valor de uso.

La caracterización del objeto útil que hace Marx no da cuenta de que, un objeto útil, dice Derrida (1998: 179), como tal siempre supone un *otro*, una *diferencia interna*, una *“complejidad”*. Así, la idealización, la objetivación espectral -que constituye a la “fetichización” de la mercancía que denuncia Marx- no puede reducirse al valor de cambio. No puede clausurarse allí un origen del fetichismo que resolvería todo el enigma de la producción mercantil. Marx traza un movimiento que va de lo “puro”, el objeto útil, a lo “impuro”, que es el valor de cambio que adquiere la cosa; un movimiento de lo “sencillo” a lo “confuso”, el intercambio de productos que tienen un precio, un equivalente abstracto, y que como tales se presentan llenos de mezclas, de “sutilezas metafísicas”. En efecto, Marx se lamenta en su texto que un objeto que era simple se vuelva contradictorio, confuso. Pero, y ésta es la observación de Derrida, siempre un objeto útil es *para un otro*, o bien siempre es repetible como tal *una otra vez*: [p]uesto que todo valor de uso está marcado por esa posibilidad de servir al otro u otra vez, dicha alteridad o dicha iterabilidad lo proyecta a priori al mercado de las equivalencias” (1998: 181).

No podemos, pues, remitirnos a una simpleza de la cosa anterior a su diferencia interna, es decir a su alteridad y a su iterabilidad. Toda cosa, toda posición de objeto, está atravesada por esa diferencia interna. En este sentido, la cosa producida no llega a su carácter abstracto, a su intercambiabilidad mercantil, a su ser homogeneizado por un precio dado por la moneda como equivalente general (y a la homogeneización del trabajo como tiempo que esto supone), no llega a este estado objetivado e idealizado, fantasmático, enigmático, confuso, recién cuando acontece la forma de producción capitalista o mercantil. La diferencia es condición incluso del objeto útil, y en tanto tal, todo objeto útil está proyectado a la posibilidad de un intercambio como el que se realiza en un mercado de cosas-equivalentes.

Pero, además, o junto con esto, Derrida denuncia en Marx un supuesto utilitarista: puesto que Marx estaría afirmando que lo otro-que-la-mercancía es un objeto que se ha



fabricado como objeto *útil*. Los trabajos de Georges Bataille sirven de antecedente: el concepto de lo útil es ya el de la cosa tal como la concibe la cultura del intercambio, la del trueque, la cultura que ya no se concibe como una totalidad o una comunidad de dones y devoluciones; es una cultura en la que se cosifica al hombre y al trabajo, y que por tanto ya anuncia un sistema como el de mercado. Cuando Marx postula al objeto útil como anterior al mercado de las equivalencias, a la producción de mercancías, está idealizando -objetivando, fetichizando- la relación de utilidad entre los hombres. La contracara histórica, antropológica, la dan los estudios de Mauss sobre el don en ciertas tribus primitivas. Y también Bataille ha brindado datos al respecto, sobre el *Potchlatch*, por ejemplo. Derrida no se dirige a tales casos en este texto, sino que deconstruye la operación de Marx, que sería la siguiente: en el momento en que quiere encontrar un origen puro, anterior a la confusión fetichista mercantil, reproduce el mismo régimen de representación metafísico: el de la utilidad.

En definitiva, valerse del postulado de un objeto en sí, natural (útil), es perjudicial para la crítica del capital: la objetivación mercantil que se denuncia no debería ser refutada con una otra objetivación que se disfraza de “naturalidad”. Derrida diría que la diferencia tiene que ser pensada sin recurrir a un origen anterior a la repetición de la misma, como quería hacer Marx con el concepto de la producción de objetos útiles como definición de la producción humana en general.

III. Metafísica del sujeto: variaciones de conciencia

En un momento del apartado, Marx muestra que es tan poco natural el proceso de mercantilización, es tan histórico y contingente, que *podemos imaginar otros modos* de producción en los que el valor de cambio no está, no existe aún, porque sólo hay valor de uso, sólo hay producción de objetos útiles exclusivamente. El problema de este planteo imaginario es que, como decíamos, salimos de la determinación de la objetividad de las leyes del mercado y vamos a la determinación del otro polo, el de la supuesta naturaleza anterior a la producción de mercancías.

De esta manera, el planteo de Marx invita a postular (quizás Marx no lo hace pero sí otras teorías que parten de este apartado) un sujeto engañado, alienado, que es el sujeto que no ve a la economía como motor de la historia, que naturaliza las relaciones económicas dadas como universales (lo que hacen los economistas clásicos, liberales). Y afirma que, si simplemente nos movemos de ese lugar y pensamos otras posibilidades



históricas o de la imaginación -modos de conciencia-, en los cuales se produce o bien en base a las necesidades naturales (producción comunitaria primitiva) o bien en base a las necesidades sociales (comunismo imaginario), y entonces, así, superaríamos la condición de conciencia alienada, recuperaríamos un origen, el de la producción no privada, no abstracta, en tanto sería, esa producción imaginada, producción determinada por la naturaleza o la sociedad. Lo importante, para este planteo, es que en ambos casos imaginarios o históricos (producción primitiva o comunista) la producción está *manifestamente* determinada, es decir, de manera transparente; y no determinada a partir de un engaño.

Pero esta teoría, según la lectura de Balibar, "...impide pensar realmente la transformación revolucionaria, pues hace creer que la "transparencia" de las relaciones sociales es el efecto automático (...) de la supresión de las categorías mercantiles, es decir, de la mercancía" (1976: 236). Según Balibar, el texto de Marx hace creer que (o da a entender que) si "un buen día" la producción recupera una organización social directa, ya no habría mercancía, ni cambio, ni ideología. Ahora bien, esa "recuperación" supone una sociedad ideal en el origen y una "catástrofe" en la cual desaparece la propiedad común, el trabajo y la voluntad común de los hombres. El supuesto de esta transición sirve para comprender la sociedad capitalista real como "tan solo la *inversión* de una sociedad ideal" (Balibar, 1976: 237). A partir de esto, Balibar es tajante en su conclusión:

[...] la perspectiva del *enderezamiento*, de la inversión por medio de la cual la sociedad capitalista *recuperaría* su transparencia (y por tanto, su armonía) primitiva, conforme a la esencia de las cosas (y que jamás perdió realmente), y anularía, pues, hasta la posibilidad misma de una "máscara" ideológica... [no es otra cosa que] una figura particular de la ideología burguesa del cambio, para la cual los azares del mercado sirven para realizar un orden, un plan, un equilibrio, una armonía esencial de la naturaleza [...]. (Balibar, 1976: 238).

La variación, como tal, se vale de los mismos elementos discursivos en el caso burgués y en el "revolucionario": los de un *cambio* que genera un *orden*. En este caso, el orden es el inverso al que anhelan los economistas: no es un orden de precios sino un orden en la producción, una socialización recuperada.

En el texto de Marx, la operación asume, si es que en verdad lo hace, un gran riesgo, porque genera una nueva ilusión sobre la transformación revolucionaria. Lo

grave, para Balibar, es que la transformación así planteada no pasaría en ningún momento por una por una problematización teórica de las relaciones sociales ideológicas y por una planificación en las *prácticas* que las intervengan. Y esto porque el problema estaría determinado en la conciencia subjetiva del alienado que no ve el proceso total de privatización al cual está sometido. El análisis del fetichismo de la mercancía, por su intento de precisar un lugar clave, un radio cerrado y específico de elementos partícipes de la producción mercantil, impide ampliar el horizonte de una teoría materialista, dice Balibar. En efecto, deja afuera la dinámica histórica en la cual se determinan las condiciones del problema: “la supresión de la ilusión sigue siendo tan solo un asunto subjetivo individual” (Balibar, 1976: 239). En este marco, para el autor, no es pensable “una *práctica social* de transformación material de las relaciones ideológicas” (Balibar, 1976: 239). La solución permanece en la interioridad del sujeto de la ilusión, que es el producto del artificio de la forma mercancía, de la estructura, el orden de los elementos de la circulación mercantil. Balibar sostiene que una teoría materialista es aquella que piensa que “sujeto” es “una noción ideológica (elaborada en el seno de una ideología jurídica)” (Balibar, 1976: 239). Por tanto, que el concepto de sujeto no es el que permite explicar las relaciones sociales ideológicas: la ilusión generada por el lugar que se ocupa en la estructura no puede dar cuenta de la ideología, la ilusión. El efecto ideológico no puede esclarecer la maquinaria ideológica del artificio. Son las relaciones sociales ideológicas las que explican la ilusión ideológica del sujeto. No se puede salir de la ilusión subjetiva en el nivel de esa misma representación. Sólo una *práctica social*, colectiva, que transforme materialmente (es decir, no meramente en el nivel de la abstracción representativa) las relaciones ideológicas, las *prácticas* discursivas y materiales del derecho burgués, de su sistema institucional, puede crear condiciones diferentes. Sólo una tal *práctica* tendría el potencial para crear condiciones diferentes a las del modo de producción capitalista, cuyas propias condiciones impiden conocer la esencia de la economía como motor de la historia: es decir, como motor de creaciones tanto de producción mercantil como cultural.

Ciertamente, esto mismo es lo que Marx expone en *El capital*, pero Balibar señala que hay un movimiento imaginario o teórico en el apartado sobre el fetichismo que lo deja atado a la ideología del sujeto privado.

Balibar apuntala esta tesis al sostener que el planteo de desalienar la conciencia, sacarla del engaño, se topa con un hecho: no sería cierto que el comunista sería comunista porque sabe para qué produce, sino porque no existe la estructura de *prácticas* que hacen a la figura de la persona como propiedad privada, sujeto que



contrata o firma un contrato de horas-fuerza. La determinación en última instancia es conceptualizada en la teoría a la vez con los elementos económicos y los elementos de la superestructura, que es una instancia eminentemente colectiva, en la cual no se sale del engaño por solo ver la realidad; o porque, digamos, lo que está oculto se revele. Se produce otra estructura cuando cambian las prácticas, las prácticas políticas: las formas jurídicas, por ejemplo, o institucionales en general.

No es, entonces, a través de un nuevo contrato humanista, un nuevo pacto social, una nueva transición a otro estado de conciencia, un estado de conciencia que puede ver lo que antes estaba oculto, que se produciría la caída de este sistema y la producción de uno nuevo. Y tampoco está allí la clave del pensamiento de Marx, por eso Balibar advierte sobre los perjuicios de una separación de este apartado del resto del texto.

El fetiche del sujeto, el de la representación de la realidad subjetiva, la representación subjetiva de la realidad, se deshace al observar que no es que cada trabajador tenga una representación subjetiva errónea sino que la representación en tanto subjetiva está producida por prácticas; que la representación de que hay representación subjetiva es lo producido socialmente; que la representación no es individual porque es siempre un régimen práctico el que produce el sentido.

IV. De la deconstrucción a la construcción colectiva

Del contenido complejo, la mercancía, a su antecedente simple, el objeto útil. De la forma compleja, la representación invertida, al sujeto simple, la variación imaginaria. Hasta aquí podemos unir las críticas de Derrida y de Balibar, pero veamos, para terminar, una posible diferencia entre ambas. Si la conclusión del planteo derridiano es que “fetichista” es toda producción de sentido, que no hay que suponer un origen del problema, podría concluirse también que no hay salida, porque el problema está en todas partes. Y si bien esto tiene la intención de plantear mejor el problema, ajustarlo a las condiciones modernas -ajustar el pensamiento al contenido social con el que se enfrenta-, también puede desvanecerse en una pura deconstrucción del texto de Marx sin apuntar a una construcción posible. El punto sería, pues, atender a la consecuencia práctica de este planteo -y lo que hago aquí es simplemente subrayarlo-, más que mostrar una limitación de la deconstrucción derrideana.

La crítica del concepto de sujeto que hace Balibar, compartiendo el diagnóstico de la crítica a la metafísica utilitarista, naturalista, del fetiche de lo simple, tiene la virtud



de enfocar en el carácter colectivo de las prácticas que son condición de la reproducción del capital, y por tanto, de enfocar en el modo práctico y colectivo, cultural, de las revoluciones posibles. Nos permite decir, entonces, que, si fetichismo hay siempre, si es una condición de la necesidad de organización y sistema, de lo que se trata es de crear ficciones que den lugar a más experiencia, a encuentros más alegres que el encuentro que produce tristeza y que está en la base del capital: el del trabajador libre, el que sólo cuenta con su fuerza de trabajo, y el del representante de la propiedad. No se trataba, entonces, de disgregar todo sentido en tanto todo sentido es fetiche, sino de producir otro tipo de multiplicidad.

Bibliografía

- Balibar, E.** (1976), *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Ed. Laia, trad. Gabriel Albiac.
- Balibar, E.** (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, trad. Horacio Pons.
- Derrida, J.** (1998), *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998, trad. José Miguel Alarcón, Cristina de Peretti.
- Marx, K.** (2012), *El Capital. El proceso de producción del capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, trad. Pedro Scaron.
- Marx, K. - Hobsbawm, E.** (1989), *Formaciones económicas precapitalistas*, Bs. As., Siglo XXI.
- Navarro, M.** (2014), *Desconstrucción del marxismo*, Rosario, UNR editora.



Sobre la posibilidad de la participación del otro en el proyecto originario: entre Sartre y Patočka

Jorge Nicolás Lucero

lucerojn@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA) – CONICET

Resumen

Nuestro trabajo indaga, dentro de la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre, las posibilidades e intervenciones que tiene el otro dentro de la estructura del Para-sí, haciendo énfasis en el rol que el otro puede cumplir en aquello que Sartre ha llamado proyecto originario. A pesar de que el filósofo francés ha sostenido en *L'être et le néant* que la intervención concreta del otro en la subjetividad, llamada "nosotros-sujeto", ésta no es más que una vivencia singular; por lo cual se buscará pensar en el proyecto originario del Para-sí como Para-sí plural usando como hilo conductor la noción de sacrificio acuñada por Jan Patočka.

Palabras clave: conciencia / existencia / sacrificio



A lo largo de *L'être et le néant*, Sartre amalgama la noción de proyecto original (o proyecto de ser) a una elección originaria. El proyecto original se constituye por el deseo de ser, el cual está subtendido en todas nuestras conductas empíricas, y el cuál sólo se explicita en una descripción a priori del Para-sí. Este deseo de ser, cuyo reverso es la falta de ser, tiene como modo concreto a la libertad.

A pesar de dedicar en su extenso ensayo numerosas páginas a la descripción del ser Para-otro, donde recusa sagazmente tanto de la tradición filosófica como de las fenomenologías husserleana y heideggeriana, es cierto que el filósofo pregona una individualidad del proyecto original como su “contingencia primera”, pues “el ser del Para-sí es una aventura individual, y la elección debe ser una elección individual de un ser concreto”¹. Esta posición parece soslayar de manera radical cualquier incurso del prójimo detrás del proyecto original: el Para-sí, en el instante de su elección, no es más que un ser cuya elección es un encuentro individual con el mundo; el valor, en estos términos, también es la ubicación concreta de una individualidad. Como puede observarse, un supuesto que subyace en la argumentación sartreana consiste en ver en la individualidad como la única manera posible de concretizar el proyecto de ser.

Lo concreto muestra su carácter excluyente en las mismas condiciones de la existencia del prójimo. De acuerdo con los resultados sartreanos, la existencia del prójimo se circunscribe a una conjetura que, a pesar de que debe ser clarificada, no ha de ser probada. Asimismo, el prójimo no es probable, su existencia ni se verifica ni se refuta. Pero este Para-otro que se pondrá en juego en la experiencia ontológica de la mirada se entrega no como un Para-sí *stricto sensu*, sino como una dimensión de nuestra facticidad; asimismo, dado que la existencia del otro constituye una totalidad destotalizada o negación radical de él mismo, el Para-sí no puede devenir comunal, es decir, no puede situarse en la perspectiva de un colectivo de Para-síes.

En efecto, en la experiencia de la mirada, la relación originaria con el prójimo parece atenerse a una dialéctica de la objetivación. El prójimo es aquel que me mira, y la conciencia no-tética de esta mirada no es la que expone la existencia del otro, sino la vivencia irrefleja de la objetivación propia.

Esta imposibilidad queda reafirmada incluso en las relaciones concretas con el prójimo. En el análisis de las mismas, Sartre analiza cuál es la naturaleza de una experiencia del nosotros. Allí divide el grupo de éstas en nosotros-objeto y nosotros-sujeto. El nosotros-objeto refiere a una alienación radical en común, donde la conciencia experimenta una solidaridad que la vuelve parte de la humanidad como

¹ *L'être et le néant*, p. 644



objeto donde se encuentra la conciencia pura de un Tercero. La experiencia que aquí interesa se encuentra en el nosotros-sujeto. Lo que Sartre denomina nosotros-sujeto, el ser-con-los-otros, invoca una trascendencia indiferenciada, es decir: si el proyecto propio trasciende en conexión con otras trascendencias experimentadas como reales, cada uno de los proyectos queda absorbido en una sola trascendencia. Sin embargo, esta trascendencia indiferenciada no posee la naturaleza esperable para integrar la estructura del Para-sí. El estatus de este nosotros no es ontológico, sino psicológico, pues refiere a lo que Sartre denomina el ritmo del proyecto indiferenciado. Asimismo, este estado psicológico supone un doble conocimiento de la existencia del prójimo (y recordemos, conocer la existencia del prójimo no es algo originario, pues allí el conocer determina el ser): 1) los objetos manufacturados que remiten a un creador; 2) para reconocermé como uno más dentro de un grupo, tengo que captar no-posicionalmente a los otros, cuyos actos estarían conectados a los míos, pero en esta aprehensión no-posicional no puedo determinar si mis actos causan los de ellos, o los de ellos causan los míos. Si es necesario un saber del prójimo previo a la llegada del nosotros, entonces el ser-con-otros está subsumido al ser-para-otros. Este fenómeno es el que Heidegger, de acuerdo con Sartre, ha erigido erróneamente con la noción de *Mitsein* como una estructura fundamental de la existencia humana. El nosotros, a pesar de tornarse una experiencia efectiva, no integra la estructura de ser del Para-sí.

Sin embargo, al mismo tiempo que la obra de 1943 niega la posibilidad de un proyecto colectivo, también evita volver al prójimo una abstracción:

El prójimo tampoco podría estar apuntado por mi atención [...] [p]ero no ha de concluirse de ello que el prójimo sea una condición abstracta, una estructura conceptual de la relación ek-stática: no hay aquí, en efecto, objeto realmente pensado del cual él pudiera ser una estructura universal y formal. El prójimo es, ciertamente, la condición de mi ser-no-revelado. Pero aquél es la condición concreta e individual de éste. No está comprometido en mi ser en medio del mundo como una de sus partes integrantes, pues es precisamente lo que trasciende ese mundo en medio del cual estoy como no-revelado².

Aun cuando el otro sea aprehendido como una figura concreta, a partir de su mirada lo experimento como un sujeto libre que, lejos de comunalizarse, impone una limitación, o hasta la muerte de las posibilidades del Para-sí, es decir, de devenir objeto

² Ibid., p. 308.



para su libertad. Este carácter concreto nos permite preguntarnos sobre una posibilidad certera sobre un Para-sí con un proyecto comunalizado. Ciertamente, Sartre comienza a considerar el proyecto colectivo con más protagonismo en la *Crítica de la razón dialéctica* mediante la idea de grupo en fusión. El grupo en fusión corresponde a una realidad colectiva donde los involucrados comparten la misma praxis y persiguen un mismo fin. No obstante, dicha consideración no transforma explícitamente el estatus del nosotros. Más aún, el ser-para seguiría condicionando al ser-con.

Dicho esto, deseo presentar otra alternativa para pensar una concretización no individual del proyecto original. De aquí la propuesta de pensar en la filosofía de Jan Patočka. Lo primero que me conduce a esta alternativa es que Patočka tiene una propuesta asubjetiva para la fenomenología. Esto no significa que no hay sujeto, sino que el ente no se forma a partir de aquél. Como el sujeto no será la piedra de toque de la manifestación, sino un momento de ella, el proyecto original, o para decirlo en los términos de Patočka, la superación de sí, se llega a conquistar en la comunalización lograda bajo la figura del sacrificio. El sacrificio es una respuesta a aquello que Heidegger denominaba *Gestell*, a saber, el conjunto de las sollicitaciones propias de la era de la técnica que determinan el mundo como conjunto de estados o condiciones (*stavy* en lengua checa) atinentes a la calculabilidad –estados de energía, estados de materiales, de reservas, etc³. Bajo los términos de la técnica, el sacrificio no sería más que un intercambio entre entes. Pero el sacrificio como respuesta a esta lógica de la técnica reside en lo inútil, en cuanto no hay un intercambio en el sacrificio, sino una afirmación donde lo inconmensurable se pone frente al ente.

Alcanzado este movimiento de la existencia, acontece lo que en Heidegger aparece como un estado de resuelto, pero este estado no es atinente al propio sí-mismo:

mi entidad ya no está definida como un ser para mí, sino como una entidad en el sacrificio, una entidad que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –al igual que yo mismo y los otros– se muestren como lo que ellas son. Esto quiere decir: vida en la devoción, vida fuera de sí, no una simple solidaridad de intereses, sino un giro totalmente radical del interés –no se vive más en lo que separa y encierra, sino en lo que une y abre, siendo la apertura misma⁴.

³ Ejemplos prototípicos de la *Gestell* son las dos Guerras Mundiales, donde el hombre es reducido a un conjunto de fuerzas dominables y disponibles.

⁴ Patočka, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traducción francesa de E. Abrams, Dordrecht: Kluwer, 1988, p. 122.



El sacrificio auténtico conduce nuestra entidad al ser, es decir, consiste la aceptación de que hay un *trans* que la condiciona. Si bien esta postura roza cierta significación mística, Patočka insiste en su carácter ético: “No se trata de esperar una gracia, sino de ir corriendo hasta (*Přeběh*) el último límite de la alienación, donde el misterio se encuentra ciertamente conservado pero el hombre se sacrifica por dicha alienación”⁵. Esta concepción es a la vez ontológica y ética. Por un lado, el único modo de alcanzar la intersubjetividad trascendental no es a través de la reflexión egológica, sino a partir de esta entrega que, desde la lógica del cálculo, sería impotente, como un sacrificio para nada. Por otra parte, en el sacrificio auténtico no ataca el modo concreto de las experiencias individuales, sino la comprensión por la cual ellas nacen. En este sentido, hay que referirse al sacrificio como una protesta. Así, el sacrificio de entregar la vida implica cortar la atadura a la vida, en cuanto ya no es la finitud de la vida a la que estamos subordinados, lo que, a los ojos del filósofo, revela el carácter negativo de la libertad humana: ser libres no es querer más, sino todo lo contrario.

Dicha caracterización anida en una concepción de la existencia particular, que se separará de la sartreana, pues, Patočka escinde existencia de conciencia, y considera que la filosofía sartreana, al no diferenciarlas, elimina la opacidad original de la existencia, y la transparencia resultante de dicha identificación impediría distinguir claramente al Para-sí del conocimiento⁶. Este problema arrastra al proyecto del Para-sí, en cuanto “la liberación –la verdad– consiste en descifrar los obstáculos de estos proyectos”⁷. Un segundo problema yace en la concepción originariamente confrontativa entre los sujetos. La experiencia de la mirada, siguiendo a Patočka, quedaría clausurada en un movimiento de reproducción de la existencia humana, cuya máxima expresión se encuentra en la *Gestell*, es decir, un movimiento donde el mundo y los otros se reducen a fuerzas dirigidas a intereses de acuerdo a un cálculo de utilidad. Y en este sentido, el nosotros-sujeto que mencionamos no puede distar mucho, pues, en tanto experiencia psicológica, no puede dejar de estar estructurada por el fenómeno de la mirada.

A diferencia de ello, el punto de partida patočkiano no subsume el nosotros a la relación yo-tú dada en el movimiento objetivante-objetivado. La figura del sacrificio permite conquistar la existencia como trascendencia pero sin reificar el proyecto: el sacrificio coloca a la existencia como “vida en la verdad”, es decir, como movimiento

⁵ Patočka, Jan. *Libertad y Sacrificio*, introducción y traducción de I. Ortega Rodríguez, Salamanca: Sígueme, 2007, pp. 300-301.

⁶ *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 259.

⁷ *Ibid.*



donde las posibilidades de la existencia se autorrealizan y no se *proyectan*. Con el sacrificio, la mala fe perece, en cuanto la autorrealización de las posibilidades no está sujeta a una “disimulación”, sino que se realiza una elección libre en ello. Si aceptamos la propuesta de Patočka, se expondría el ser del Para-sí en el Con-otro, mostrando algo que no está sino fuera de mí y no puede inscribirse en un proyecto individual, sino en uno propio de una totalidad no-psicológica. Una propuesta de esta índole ha quedado asentada y hecha carne en la acción política de la Carta 77 y en las propias circunstancias que llevaron al filósofo a su muerte⁸. La disidencia total que implica el sacrificio, en cuanto “ir hasta el final mismo”, parece tener el estatuto de un proyecto de ser trans-individual, o al menos, un proyecto de ser cuya originariedad no está presente en los sujetos particulares, sino que éstos emergen como formas concretas del mismo.

⁸ Cf. Calvo González, José. “Jan Patočka y la Carta 77: antropología fenomenológica y activismo de los derechos humanos”, en *Contrastes*, Vol IX (2004), pp. 41-58.



Revisitando la meta inducción pesimista

Susana Lucero

susanalucero78@gmail.com

FFyL. Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Actualmente el histórico debate entre realistas científicos (RC) y antirrealistas científicos (ARC) ha seguido nuevos cauces y su efecto es un debilitamiento de la fuerte oposición que caracterizó la polémica en sus comienzos. En el presente trabajo analizo una nueva versión del argumento de la meta-inducción pesimista –en apoyo del ARC– presentado por K Stanford en 2006. La versión de Stanford se basa en la incapacidad de los científicos para imaginar posibles alternativas a las teorías exitosas que sostienen. Mi contribución al debate consiste en interponer un dilema cuya conclusión muestra que esta nueva versión de la meta inducción pesimista no constituye una amenaza esencial para el realismo científico.

Palabras clave: realismo/ antirrealismo / meta inducción pesimista / concepción de alternativas teóricas



1. Introducción

Actualmente el histórico debate entre realistas científicos (RC) y antirrealistas científicos (ARC) ha seguido nuevos cauces y su efecto es un debilitamiento de la fuerte oposición que caracterizó la polémica en sus comienzos. El realismo científico se ha diversificado en una variada gama de posiciones, a pesar de ello subsiste una intuición común que recorre las diferentes perspectivas y que podría resumirse así: el conocimiento que elaboran las teorías científicas depende de los procedimientos, métodos e instrumentos disponibles y de cómo es el mundo, un mundo que se postula independiente de la mente, tal conocimiento se extiende hasta alcanzar dominios de lo inobservable. En general quienes adhieren a las distintas versiones del RC están dispuestos a admitir que, aunque sea en forma parcial y fragmentaria, las teorías acertadas capturan correctamente ciertos aspectos de la realidad, sean entidades, procesos, mecanismos o relaciones estructurales objetivas. Las diferencias que pueden advertirse dependen de qué aspectos de la teoría se enfatizan, y principalmente de cómo se articulan las respuestas a las objeciones de los antirrealistas.

Con respecto al ARC, en su versión epistémica, esta posición niega que nuestro conocimiento pueda extenderse al dominio de lo inobservable. El antirrealismo recibe apoyo de tesis muy bien establecidas y sus argumentos decisivos constituyen serias objeciones para el realista científico. Los más relevantes de tales argumentos están representados por dos problemas que ya son parte de la historia del debate: la subdeterminación de las teorías por la evidencia (SUTE) y la meta inducción pesimista (IP), un argumento derivado de los resultados que arroja la historia de la ciencia. (Laudan 1981). La primera cuestión surge en relación al apoyo confirmatorio que la evidencia brinda a las teorías, es decir, dado un cuerpo de evidencia disponible: existen varias teorías –inclusive mutuamente incompatibles– que implican el mismo cuerpo de evidencia.

El segundo problema cuenta con antecedentes más remotos: los filósofos franceses convencionalistas, P. Duhem (1906) y H. Poincaré [1902], (1945), subrayaron que la historia de la ciencia muestra un cementerio de teorías que fueron abandonadas después de un período de éxito y aceptación unánimes. Poincaré se refirió a este fenómeno como la *bancarrota* de la ciencia. En 1981, Larry Laudan en su célebre artículo “A Confutation of



Convergent Realism” demostró, con un estudio de casos históricos, que las teorías que fueron aceptadas en su momento por su éxito predictivo y explicativo resultaron ser falsas, al tiempo que se comprobó que sus términos centrales genuinamente no referían. Posteriormente, el ulterior desarrollo del conocimiento científico y tecnológico determinó su desplazamiento. Mediante la aplicación de un razonamiento de tipo inductivo se concluye que nuestras teorías presentes, e incluso las futuras, van a correr la misma suerte y, a su turno, serán desplazadas por otras. El resultado de la meta-inducción pesimista no es otro que el escepticismo epistémico en lo que respecta a lograr un conocimiento acerca de la verdad o aproximación a la verdad de las mejores teorías

La objeción definida por IP es incontrovertible y representa un desafío preocupante para el realista científico tal como está. Pero en el año 2006, K. Stanford ofreció una nueva versión del argumento que puso otra vez sobre el tapete la discusión sobre el escepticismo emanado de los registros que arroja la historia de la ciencia.

En el presente trabajo ofrezco una evaluación crítica de la nueva versión de la metainducción pesimista (NI) presentada por Stanford en 2006. El núcleo de NI reposa en la tesis que denomina “el problema de las alternativas teóricas aún no concebidas” (en adelante PANC). La tesis afirma que los científicos normalmente no pueden imaginar todas las alternativas teóricas serias e igualmente confirmables respecto de las teorías exitosas que sostienen. Esta limitación, de naturaleza cognitiva, justifica la tesis de la IP y explica *a fortiori* por qué no deberíamos creer que nuestras mejores teorías actuales son aproximadamente verdaderas. Atendamos a Stanford:

En el pasado los científicos fallaron al considerar posibilidades teóricas que estaban tan bien confirmadas como las teorías favoritas que ya habían concebido. Luego los científicos actuales probablemente se encuentren en la misma situación, así nuestras mejores teorías actuales no están mejor confirmadas que otras posibilidades que aún no hemos imaginado. En consecuencia, no debemos creer en nuestras mejores teorías presentes. (citado por Magnus 2010, p. 808)

La propuesta de Stanford ha sido objeto de críticas moderadas (Magnus 2010) y también de virulentas objeciones (Chakravartty 2010). Mi contribución al debate que



originó PANC se basa en dos postulaciones que fundamentaré a lo largo del trabajo: a) el argumento NI desplaza la discusión del campo objetivo de las teorías científicas al dominio de las capacidades o habilidades de los científicos. Examinaré cuáles son las consecuencias de este desplazamiento, y b) En segundo lugar, formulo un dilema cuya conclusión demuestra que la nueva versión de IP, interpuesta por Stanford, no constituye una amenaza fatal para el realismo científico

2. El problema de las alternativas aún no concebidas (PANC)

La tesis PANC formulada por K. Stanford está íntimamente conectada con un cierto procedimiento de selección de las teorías científicas exitosas. En circunstancias de elección teórica, PANC sostiene que los científicos no pueden imaginar todas las alternativas compatibles e igualmente bien confirmadas con respecto a las teorías que defienden y que sin embargo van a ser formuladas y seleccionadas por los investigadores del futuro. Nótese que PANC consiste en una combinación, una suerte de híbrido, entre dos argumentos antirrealistas bien establecidos: la subdeterminación de las teorías por la evidencia y la inducción pesimista. Un argumento muy similar fue formulado por van Fraassen con relación a la validez de la inferencia a la mejor explicación; en efecto no está garantizada la elección de una teoría como la mejor pues podría ser la mejor de un mal lote. (Van Fraassen 1989, p. 143). Pero mientras van Fraassen presenta el argumento como una posibilidad lógica, Stanford lo caracteriza como un hecho que ocurre efectivamente en la práctica científica y que ha afectado las elecciones teóricas de los científicos del pasado.

Stanford realiza asimismo una proyección histórica de la tesis, lo que le permite construir una inferencia inductiva paralela a IP, la *nueva inducción pesimista* (NI), aunque en esta ocasión ha producido un desplazamiento del foco del problema. El argumento no se refiere ya a las teorías científicas sino a las capacidades o incapacidades cognitivas de los científicos. Magnus formaliza NI con el siguiente esquema (Magnus 2010, p. 807):

NI₁: Los informes históricos revelan que los científicos del pasado normalmente fallaron en concebir alternativas a sus entonces favoritas y exitosas teorías.

NI₂: Luego, los científicos del presente fracasan en concebir alternativas a las teorías favoritas y exitosas de hoy.



NI₃: Por lo tanto, no deberíamos creer en nuestras mejores teorías presentes en la medida en que son el resultado de una inferencia eliminativa.

NI tiene rasgos comunes con el argumento original: en ambos casos el punto de partida es una premisa histórica pesimista y la conclusión favorece el antirrealismo, sin embargo pueden señalarse interesantes diferencias. En primer lugar, como ya se dijo, el foco de NI está localizado en las posibilidades imaginativas de los científicos, es decir en cuestiones de naturaleza psicológico-cognitiva. En segundo lugar, el escepticismo que se desprende de NI no afecta la ciencia en general sino a un subconjunto de teorías: aquéllas que se han seleccionado mediante una inferencia eliminativa. Cabe aclarar que Stanford no condena indiscriminadamente toda elección obtenida de este modo; reconoce que en ciertos casos la inducción eliminativa o *razonamiento de Sherlock Holmes*, como lo denomina a veces, está justificada. Sin embargo, dado que normalmente no se pueden agotar todas las alternativas posibles, no contamos con garantías acerca de la credibilidad de la teoría que sobrevive una vez que se han eliminado todas y cada una de las rivales consideradas.

Como es bien sabido, los realistas científicos ya habían elaborado contra-argumentos defensivos para evadir el escepticismo derivado de IP. Uno de los más extendidos se refiere al cambio científico y al hecho de que hay partes de las teorías que sobreviven a través del cambio. Llamaremos a esta visión “realismo conservativo”. Los realistas argumentan que las porciones de las teorías que describen correctamente el universo son también las responsables de su éxito, esas mismas partes se conservan e incorporan en las teorías sucesoras (Kitcher 1993, Psillos 1999, Worrall 1997). Con éste y otros recursos argumentativos intentan escurrirse de la molesta evidencia histórica. Sin embargo, la respuesta conservativa le resulta insatisfactoria a Stanford. Su punto de vista es que estamos en condiciones de determinar qué partes de las teorías eran acertadas sólo retrospectivamente, desde nuestra posición ventajosa con respecto a las teorías del pasado. Los realistas obtienen de este modo una victoria pírrica, ganan la batalla conservativa al costo de perder sus almas realistas. En realidad, observa Stanford, lo que necesitamos es contar con un principio epistémico general aplicable a cualquier teoría, y no solamente en forma retrospectiva, que permita identificar cuáles son las partes de las teorías en las que deberíamos creer. Pero no existe tal principio ni parece viable que lleguemos a formularlo en un futuro próximo.



3. PANC y el histórico debate entre realistas y antirrealistas científicos

3.1. Cómo impactó la nueva inducción pesimista

Como ya se adelantó, la tesis NI fue objeto de críticas de distinto tenor, una de las más virulentas corresponde a los argumentos de A. Chakravartty quien reconoce que el argumento PANC introduce una novedad en el debate histórico. Fue formulado con la intención de oponer una objeción seria al realismo, sin embargo no logra su propósito por varias razones. La postura de Chakravartty es que una respuesta satisfactoria a IP, a cargo de los realistas, es también adecuada para rebatir PANC y que una versión sofisticada de realismo –como la del propio Chakravartty-- es inmune a ambas objeciones. El tema importante aquí es que el realismo ya contaba con esa respuesta desde el comienzo.

En primer lugar, es un hecho bien establecido que los científicos no conciben todas las alternativas compatibles con sus teorías preferidas, pero el hecho en sí no nos impide creer que algunas porciones de nuestras mejores teorías actuales, incluso las que refieren a inobservables, son acertadas. Contra Stanford, Chakravartty defiende que sí hay un principio epistémico prospectivo de continuidad teórica al que un realista sofisticado puede asirse. Tal principio surge en el contexto de formas refinadas de realismo que representan versiones más ricas y complejas que la visión del realismo que tiene en mente Stanford.

Menciona como ejemplos los aportes realizados por el realismo entitativo de I. Hacking, Nancy Cartwright y Ronald Giere. Estos autores ofrecen bases para creer en ciertos resultados científicos alcanzados. Esto ocurre cuando adquirimos un conocimiento causal de las entidades postuladas por las mejores teorías. Inferimos la presencia de propiedades y relaciones causalmente eficaces que confieren determinadas disposiciones a las entidades que las poseen, por ejemplo la propiedad de tener carga eléctrica negativa es indicadora de la presencia de electrones, con independencia de las diferencias que subsisten entre las variadas teorías del electrón. La determinación de qué partes de las teorías son creíbles y qué partes no lo son depende estrechamente de los recursos conceptuales y tecnológicos con los que manipulamos sistemas y procesos y, fundamentalmente, del conocimiento teórico suministrado por las hipótesis bien confirmadas aceptadas por los investigadores. Chakravartty afirma:



El realista sofisticado puede avalar IP –inclusive uno podría decir que es tonto no hacerlo- y sin embargo, mantener que la falsedad de las teorías pasadas y presentes no impide conocer que ciertos aspectos de esas teorías correspondientes a inobservables son aproximadamente verdaderos. (Chakravartty 2008, p. 153)

El tipo de realismo sofisticado que defiende Chakravartty asume que la creencia en la verdad o aproximación a la verdad de porciones de teorías no es una cuestión de todo o nada sino un proceso discriminatorio y gradual. En resumen, la objeción de PANC no introduce nada nuevo al debate histórico, parece más bien una maniobra distractiva (*a red herring*), una forma de desviar la atención del problema central, de todos modos no atenta contra la razonabilidad de la concepción realista de la ciencia.

Por su parte, P. D. Magnus (2010) realiza una evaluación mucho más favorable de la propuesta de Stanford como contribución al debate. Considera que NI no es una reiteración de IP, es un argumento nuevo, más robusto y fundamental; en particular se opone rotundamente a que PANC sea una maniobra distractiva. En primer lugar, no es una reiteración de IP porque el foco ha cambiado, ya no hablamos de teorías sino de habilidades y capacidades cognitivas. Además, para un escrutinio histórico puede ser más accesible obtener una muestra de la población de científicos de una disciplina en un determinado período, mientras que es bastante más complicado, si no imposible, recoger todas las teorías que se formularon en ese mismo lapso. IP comienza con una premisa histórica que es un dato bruto, parte de una serie de fracasos pasados y se dirige hacia probables fracasos futuros, pero no contiene, ni explícita ni implícitamente, un fundamento para esta premisa. Al contrario, el argumento NI está sustentado por la tesis PANC. Además la ciencia cognitiva y la metodología científica proporcionan evidencia a favor de PANC. Es decir, hay una cadena causal: PANC justifica NI y, a su turno, NI da cuenta de IP. El argumento de Stanford es entonces más fundamental que IP y, en virtud de que constituye una explicación de la inducción pesimista, es también más robusto.

Por último, la conclusión de NI es diferente; no se refiere a la ciencia en general sino a un conjunto acotado de teorías. En lugar de establecer una demarcación entre el dominio de lo observable y lo inobservable, distinción en la cual se apoya IP, NI fija una frontera



entre las conclusiones obtenidas sin inferencias eliminativas y conclusiones que se apoyan en una inferencia eliminativa no justificada a causa del efecto PANC.

Argumento que el problema de las alternativas aún no concebidas—que yace en el corazón de NI—produce un antirrealismo más enriquecido que el de IP. Explica por qué la ciencia falla cuando falla, luego debería figurar entre las explicaciones más coherentes de la práctica científica. (Magnus 2010, p. 804).

Por todo lo expuesto, la objeción de Stanford no es una maniobra distractiva (*a red herring*), al contrario representa un verdadero desafío para el realista. Magnus concluye que el tipo de antirrealismo que se desprende de la propuesta de Stanford tiene asegurado un lugar en nuestras mejores teorizaciones acerca de la ciencia, pero ciertamente es un antirrealismo localizado que debe probar sus credenciales en cada situación particular.

3.2. Un dilema para PANC

Notamos que los comentarios críticos de Chakravartty y Magnus con relación al nuevo argumento inductivo manifiestan posiciones valorativamente opuestas, pero en realidad contienen algunos elementos en común, el más significativo de los cuales es acerca del tipo de antirrealismo que propicia PANC. Ambos autores coinciden en que no se proyecta hacia la totalidad de la ciencia, ni siquiera afecta el conjunto de teorías maduras; es más bien un antirrealismo restringido que incorpora un enfoque contextual. Más adelante volveré sobre los efectos de esta conclusión en el avance del debate.

Mi contribución al problema de las alternativas aún no concebidas se centra en dos puntos: la primera cuestión es llamar la atención sobre el desplazamiento que se produce cuando el problema central se traslada desde el argumento IP a la nueva versión de Stanford. El desplazamiento en cuestión invalida hasta cierto punto la objeción que el nuevo argumento interpone al realismo científico. PANC hace depender la acción de los científicos, de manera casi exclusiva, en sus capacidades imaginativas. Sin embargo, es necesario situar el problema en un escenario pragmático, es decir la posibilidad de elegir entre alternativas teóricas serias e igualmente confirmables no depende solamente de las



habilidades o inhabilidades de los investigadores *qua* seres humanos, sino también de otros factores que conforman el contexto de la investigación. Está sujeta asimismo a los standards metodológicos compartidos por la comunidad científica, al grado de desarrollo de los recursos tecnológicos disponibles y al momento histórico.

Recuérdese además que la tesis de la subdeterminación de las teorías por la evidencia presenta dos formas, una fuerte y una débil. La primera sostiene que hay teorías empíricamente equivalentes y, en consecuencia, están subdeterminadas *en principio*, es decir, dada toda posible evidencia. La versión débil, en cambio, afirma que las teorías están subdeterminadas *en la práctica*, es decir, dada la evidencia disponible en un momento histórico determinado. Conciente de estas dos versiones, Stanford se atiene a la forma débil pues considera que la versión fuerte representa un escepticismo radical que rechaza, en cambio la forma débil le permite aducir evidencia histórica. Nos dice por ejemplo que los físicos del año 1785 se hubieran equivocado de haber excluido la teoría de la relatividad porque era una alternativa seria a la mecánica de Newton, entonces vigente. Estos científicos tendrían que haber recibido el consejo de ser antirrealistas. Nótese, con respecto a esta observación de Stanford, que en 1785 la teoría de la relatividad no se encontraba dentro del espectro de posibilidades accesibles para los físicos y no solamente por sus limitaciones cognitivas. Nadie puede elegir lo que no conoce y, por otra parte – parafraseando a Chakravrtty– “lo que no conocemos no puede dañarnos”.

Considero que Stanford se sumerge en el problema de las alternativas teóricas no concebidas, al que ve como un ataque genuino al realismo, porque decide aplicar cánones lógicos de evaluación, por ejemplo el algoritmo de van Fraassen, que son atinentes sólo si lo que está en juego es el análisis de las teorías científicas. Al ubicar el problema en otro escenario, los cánones lógicos generales pierden sentido como reglas para juzgar elecciones que dependen de habilidades cognitivas y procedimientos metodológicos. Además esas habilidades --al igual que el cuerpo de conocimientos de base y los métodos disponibles-- evolucionan, se refinan, a la par del desarrollo del conocimiento científico y tecnológico. Desde un punto de vista pragmático, tampoco sería razonable que los científicos esperaran indefinidamente hasta que aparecieran en el horizonte todas las alternativas, aun si esto fuera posible. La dinámica del conocimiento impulsa constantemente cambios guiados por la evidencia confirmatoria, la manipulación causal y técnica y otros indicadores confiables. Recordemos que Stanford, para dar sustento a su tesis, elige tomar en cuenta la versión



débil de la subdeterminación. En virtud de esta circunstancia, la extrapolación de criterios, desde el un análisis objetivo de las teorías a las capacidades de los científicos, no es pertinente y conduce a una confusión de categorías.

Ahora bien, una vez que se ha tomado en cuenta todo el complejo de condiciones contextuales que rodean la elección teórica, la pregunta es ¿hasta qué punto PANC representa verdaderamente una amenaza para el realista? Este es el segundo problema crítico al que voy a responder con un dilema:

1. O bien PANC es una limitación estructural que afecta a los científicos *qua* seres humanos, o bien es una condición limitativa que surge a propósito de ciertas teorías que fueron elegidas mediante una inferencia eliminativa.

2. Si ocurre la primera alternativa, el escepticismo que genera PANC es inocuo porque afecta, de hecho, todo lo que los seres humanos emprenden. Si, en cambio, la limitación surge con respecto a teorías que fueron seleccionadas mediante una inferencia eliminativa no justificada, entonces podemos asumir el antirrealismo sólo retrospectivamente, una vez que hayamos comprobado –gracias a nuestra posición privilegiada– qué teorías se seleccionaron de ese modo.

3. En consecuencia, PANC es aplicable sólo retrospectivamente y no representa un obstáculo fatal para el realismo científico.

Téngase en cuenta que Stanford admite que para los científicos del pasado las teorías actuales no eran obvias, como no son obvias para nosotros las alternativas exitosas que elegirán nuestros descendientes. No estamos en condiciones de decir por adelantado qué teorías van a ser excluidas, sólo podemos hacerlo en retrospectiva. El argumento de Stanford contra el realismo ha retornado como un bumerang contra su propia posición; de modo que la batalla presuntamente ganada es también una victoria pírrica, es decir Stanford se ha hecho pasible de la misma crítica que dirigió a los realistas; ellos deberían responder *tu quoque*.

4. Conclusiones

A pesar de todo, el estado del debate no muestra un simple empate. Considero que se ha operado un avance en la discusión que se refleja en las coincidencias a que han arribado los



participantes. Tal vez la más importante de estas conclusiones es comprender que el realismo y el antirrealismo científicos no son visiones globales de la ciencia, ni enfrentan diferencias irreconciliables. Los realistas creen razonablemente en algunas partes de las teorías y son antirrealistas respecto de otras; los antirrealistas, por su parte, no desean comprometerse con un escepticismo radical respecto de todo lo inobservable. En este sentido, suscribo con vehemencia la conclusión de Magnus: “La cuestión no es si deberíamos ser realistas o antirrealistas, sino cuándo y acerca de qué cosas deberíamos serlo”. (Magnus 2010, pp. 817-818).

Bibliografía

- Chakravartty, Anjan** (2008): What you don't know can't hurt you: realism and the unconceived, *Philos Stud* 137, pp. 149-158.
- Doppelt, Gerald**: (2011): From Standard Scientific Realism and Structural Realism to Best Current Theory Realism, *J Gen Philos Sci* 42, pp. 295-316.
- Duhem, Pierre** (1906): *La theorie phisique, son object, sa structure*, Paris, Marcel Rivière.
- Kitcher, Philip** (1993): *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Laudan, Larry** (1997), (1981): A Confutation of Convergent Realism en Papineau, David (comp.) (1981): *The Philosophy of Science*, New York, Oxford University Press.
- Magnus, P. D.** (2010): Inductions, Red Herrings, and the Best Explanation for the Mixed Record of Science, *Brit. J. Phil. Sci* 6, pp. 803-819.
- Poincaré, Henry** (1945), (1902): *La ciencia y la hipótesis*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Psillos, Stathis** (1999): *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, London, Routledge.
- Stanford, Kyle** (2006): *Exceeding our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconcieved Alternatives*, Oxford, Oxford University Press.
- Van Frassen, Bas** (1989): *Laws and Symmetry*, New York, Clarendon Press.
- Worrall, John** (1997): Structural Realism: The Best of Both Worlds? en Papineau, David (comp.) (1981): *The Philosophy of Science*, New York, Oxford University Press.



Ambigüedades y tensiones en torno a la noción de presencia y presente en la fenomenología husserliana, heideggeriana y sartreana

Carolina Andrea Maldonado
caroamaldonado@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En la siguiente propuesta intentaremos abordar algunos de los problemas suscitados a partir de las lecturas de tres filósofos: el sentido de presente viviente y presencia, su vinculación con la opacidad del ego y su posible relación y ambigüedades con la noción heideggeriana de –presencia (Anwesenheit) o cercanía- como cuarta dimensión del tiempo. En segunda instancia delimitaremos los alcances que implica el concepto de presente sartreano en *El ser y la nada* (1943) con las secciones mencionadas. La relación es establecida porque en esta obra el presente es analogable a la noción ek-stática de presente de *Ser y tiempo*, como tiempo extensional y se enmarca en una ontología de la facticidad, es decir ya no hay aquí una subjetividad trascendental como contrapolo del mundo, -a la manera husserliana-sino un ser ahí, arrojado al mundo con los otros entes, en estado abyecto.

Al señalar los vínculos que se establecen alrededor del sentido de presente, se distinguen cómo concepciones temporales distintas presentan rasgos en común en torno a cierta negatividad constitutiva del tiempo, a su carácter extensivo y por último cómo esta concepción de presente plantea consideraciones distintas respecto al ego cogito.

Palabra clave: negatividad / presencia / presente / temporalidad / facticidad



I. Un acercamiento a la noción de presencia

En la fenomenología husserliana destacamos la noción de presencia en el ámbito de la descripción fenomenológica, como presencia -para un sujeto-, el cual tiene percepción de la cosa en el marco de un campo perceptivo restringido, el presente viviente, - modo fundamental-, configuración absoluta de la temporalidad. Para Heidegger, en *Tiempo y ser*, la presencia (Anwesenheit) es lo propio del tiempo y contiene en forma equitativa pasado, presente y futuro en un juego de presencias y ausencias constitutivas.

Si bien el tiempo para Husserl es el horizonte en el que se explican las vivencias de la conciencia y en Heidegger es el horizonte en el que se comprende el sentido del ser, encontramos que la noción de presencia (Anwesenheit) puede ser remitida a la fenomenología husserliana a los -horizontes temporales- y al -ego como polo puro. Esto nos permite un acercamiento con la presencia de la filosofía heideggeriana (Anwesenheit) como aquel ámbito que domina e incluye todo alejamiento o acercamiento de las tres dimensiones temporales, dimensión que constituye la cuaternidad del tiempo. La Weile (mora) es una forma de Anwesenheit, una forma de presencia donde el presenciar no se agota en un - ahora- instancia actual de presente (Gegenwart) como tiempo de los relojes sino que en el venir a la presencia de lo presente, el ser-sido (lo ya no actualmente presente) y el advenir (lo aún no actualmente presente) son constitutivos en el modo de la ausencia. Tres modalidades que se corresponden con lo actualmente presente, y se despliegan en un juego de recíproco referirse al otro, ponerse al descubierto y sustentarse, dejando acontecer el venir a la presencia.

En Husserl, el presente viviente es un fluir constante que remite a un fluir-desde y un fluir-hacia. Tenemos nuestra experiencia del tiempo a partir de este origen y transcurrir temporal que necesita tener a la base al movimiento del cuerpo. En ese “ahí absoluto” inhiere las síntesis pasivas de temporalización: retención, protensión, impresión. Estas tres implican una “protoconciencia” de los momentos temporales de las vivencias: ahora, pasado y futuro. También está la noción de presente como un ahora actual, puntual, en que algo es dado a la percepción en un instante.

Sartre toma esta noción de instante infinitesimal que aparece en las *Lecciones* como término ideal que llevado a una división al infinito es una pura nada, el presente es pura nihilización, es un ek-stásis temporal que encuentra su realización más plena en el ad-venir. Este carácter deficitario del presente acerca a Sartre al Heidegger de *Ser y tiempo* en la fenomenología existencial. Todo el tiempo es una unidad extática en



donde en cada éxtasis, ser-sido, advenir y presente, está todo el tiempo. La temporalidad es una totalidad en la cual todos los éxtasis tienen el mismo valor. Pero, por otro lado, el advenir tiene un primado que surge de la relación con el ser-sido. El resolverse propio, el proyectarse del Dasein implica una relación entre advenir y ser-sido y todo Dasein que precursa –advenir- sus posibilidades más propias lo hace en una relación indisoluble con su pasado, entendido como ser-sido. El presente parece ser derivado de esa relación esencial entre el advenir y el ser-sido y es definido como un para-sí. La presencia del para-sí, la de la realidad humana ante las cosas del mundo, es una relación de interioridad entre el presente y el ser que es negativa: el para sí es testigo de sí como no siendo ese ser, es una diferencia ontológica lo que se plantea. La presencia es así, una estructura ontológica del para sí.¹

II. Del presente viviente y su carácter fundante y de la relación de presencia- ausencia en el ego husserliano

A partir de los párrafos 22 de *Ideas II*, Husserl comienza a desarrollar una noción de ego como polo puro de vivencias o mónada. Nos interesa particularmente señalar aquí el carácter del presente viviente, concebido en las “*Lecciones*”, estructura invariable de la conciencia absoluta del tiempo y trazar su relación con el polo actual e inactual, mutable e inmutable y la legalidad esencial del yo puro.

Partiendo de un análisis genético, la vida inmanente es fundamentalmente una vida temporal que reside como punto fontanal en el presente viviente, donde se encuentran las operaciones trascendentales pasivas que fundan al ego. La síntesis universal del tiempo es un flujo no sucesivo, es un río heracliteo, un magma de vivencias. La temporalidad es aquí la síntesis y asociación de vivencias, flujo que en su interior se articulan, asocian y sedimentan los actos con sus contenidos. Así a este presente viviente remite la condición de posibilidad de la experiencia, como señala Husserl en *Ideas II*, el ego se autotemporaliza: “Yo soy y era el mismo que al durar “impera” en este y en cada uno de los actos de conciencia”.²

Aquí queremos trazar dos distinciones, por un lado este presente viviente como un presentarse que fluye y su contraposición con el ahora como modo temporal de la impresión, un presente que pasa y se hunde oscureciéndose progresivamente en un

¹ Cfr. Sartre Jean Paul, *EL ser y la nada, Ensayo de ontología y fenomenología*, pp.186-189

² Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, p.139 (Los términos destacados en bastardillas y el entrecomillado son del autor)



horizonte temporal de pasado. Por otro lado, y en paralelo es necesario distinguir al ego como polo, evidencia apodíctica adecuada y al ego que se manifiesta en el modo de la ausencia, -en la inactualidad - en tanto no coincide con el curso de las vivencias. Pero Husserl escribe:

El yo no puede desaparecer jamás, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si estos son o se vuelven actos actuales (...) entonces el yo sale a la luz, ejerce una función actual viva; o si es por decirlo un yo latente: experimenta, obra padece no actualmente.³

La subjetividad dura a través de su flujo y se unifica durando a través de su flujo, el yo puro o monada es el flujo en el que están esas vivencias sedimentadas. Con esto último señalamos a su vez un permanecer de la vivencia. Pero ¿qué relación tiene este durar con el durar como el permanecer demorándose? El venir a la presencia hace morar (ver-weilt) lo presente en el ámbito originario de no oculto, despliegue que fluye y permanece y lo actual e inactual se implican mutuamente.

III. Transición a la noción de presencia en el pensamiento heideggeriano

En la fenomenología husserliana destacamos la noción de presente viviente como centro de presentación del mundo. Si bien hay matices importantes es posible hablar de este presente viviente como condición de posibilidad de la temporalidad, una pre-temporalidad que al igual que la noción de presencia heideggeriana es condición de posibilidad de todos los tiempos, pre-temporal. La presencia como condición de posibilidad se da en ese ámbito en que confluyen las dimensiones temporales de pasado, presente y futuro en un mostrar desde el ocultamiento del ser y del tiempo y dejar hacer presente lo que viene a la presencia. Pero en Heidegger encontramos otros rasgos en la noción de presencia como aquel ámbito donde las distintas dimensiones temporales constituyen un ensamblaje de presencia y ausencia.

³ Ibid., p.136.



Presencia quiere decir: el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado. (...) Lo pasado está más bien presente pero a su propia manera. En el pasado se extiende el estar presente.⁴

Siguiendo a Husserl, en los horizontes temporales de la conciencia se destaca un grado creciente de oscuridad y latencia. Es necesario ese momento intuitivo aportado por el afuera de la conciencia, para que se dé a la percepción el- ahora- como punto culminante de la intuitividad, -el ahora- que permite la mostración, -el estar frente al objeto - de la forma más plena posible. En el presente viviente se da el objeto que se delinea desde el trasfondo de opacidad de un horizonte externo e interno. Nos interesa, el horizonte interno. De forma enigmática de la conciencia y del tiempo emerge un ahora que se extiende a un pasado como retención, y esas retenciones de vivencias sedimentadas se van degradando y oscureciendo en la conciencia en la medida en que se alejan del ahora vivenciado, otras vivencias más cercanas a la actualidad del ego configuran una presencia en la forma de la ausencia, en tanto permean la impresión del -ahora- condicionando según transferencia aperceptiva a las vivencias aún no presentes. La Percepción es un campo de presencia con el presente, el estar frente a- el objeto, momento protoimpresional con su momento ahora, se enlaza en un entramado con el retencional de lo -ya no ahora-, que puede ser desocultado limitativamente hacia estratos retenidos en la lejanía dando lugar a una apertura, a un dejar estar presente- un nuevo ahora-. Si forzamos la interpretación podemos entablar una analogía entre el presente viviente de Husserl y la presencia como ámbito originario del tiempo, y si entendemos a la conciencia absoluta al modo de instante, el instante en el que confluyen todos los tiempos. Como aquel ámbito que ya no puede ser medido temporalmente, aquel que como en el "Ereignis", el espacio-tiempo se da como acaecimiento apropiador, ámbito donde el tiempo se dona al hombre, cada momento del tiempo conteniendo la totalidad de todo el tiempo. Pero si lo entendemos de esta manera, este ámbito en tanto condición de posibilidad ya no sería tiempo.

La mora en la filosofía heideggeriana domina e incluye todo alejamiento o acercamiento, tiene como uno de sus modos el venir a la presencia del ser presente (Anwesenheit), del ser que ha sido y del ser que adviene. Toda presencia es un venir a la presencia que está atravesada por una negatividad constitutiva. En el movimiento del venir a la presencia en la fenomenología husserliana distinguimos el campo perceptivo con horizontes temporales, de retención, lo ya no actualmente presente y de

⁴ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, pp. 40,41.



protención, lo aún no actualmente presente. Y según el grado de cercanía- lejanía y claridad-ocultamiento que presentan las vivencias respecto al momento impresional ahora, podemos identificar al horizonte de pasado como aquel que se hunde en el ocultamiento de la conciencia, aquel que funde hacia lo oculto, mientras que las protenciones en base a habitualidades sedimentadas en el ego se manifiestan como horizonte temporal de futuro que surge de lo no oculto y viene a la presencia gradualmente con mayor mostración a medida que se acerca al momento impresional del ahora.

El presente viviente, invariante estructural, punto de referencia de la conciencia, se explana como la cola de un cometa, en un ahora ya sido y en un ahora por-venir.

A modo de conclusión

El venir a la presencia de lo presente, pensado como un brillar, un aparecer, impera donde acontece el estado de no oculto. Es un manifestarse y durar, y en este sentido podemos entender al presente viviente como modo primigenio en que se da la cosa. Por otra parte en la reflexión husserliana hay un venir a la presencia donde el ego - presente y ausente- están entendidos en una relación esencial y por ende como la presencia (Anwesenheit) en cierto sentido, el ego se adelanta al estado originario de no oculto desde el fondo de la conciencia absoluta. Hay una remisión genética que tiene lugar en cada presente hacia un curso indiferenciado de retenciones que tienen una claridad progresivamente decreciente. Esta sedimentación subyace a la percepciones que se articulan junto al ahora en un campo de presencia y se manifiestan de esta manera horizontes temporales más proclives al esclarecimiento o al ocultamiento. Sin embargo nos es todavía difícil encontrar en Husserl una noción de presencia como aquel ámbito donde presencia y ausencia son constitutivas. En cada dimensión temporal debería haber una negatividad constitutiva, un presente que adviene a la presencia como presente, pero cuya mostración no es plena, porque lo ya sido y el advenir están sustraídos, podríamos decir retención y retracción como modos de la ausencia en la manifestación de la presencia. Pero encontramos que en Husserl las dimensiones temporales se ensamblan y presentan relación de lejanía y acercamiento, aunque no hay una negatividad fundante en cada modo temporal. Sin embargo, tal vez presenta más facilidad notar que en la noción de ego como patencia y latencia hay una expresión de identidad como aquello que en su ser se manifiesta en una complementariedad de presencia- ausencia, pero no debemos olvidar que si esto es



posible es gracias a los horizontes temporales que se extienden más allá de un ahora impresional. Por otra parte, hicimos una breve reposición de la noción de presencia y presente sartreana, aquí notamos una diferencia más radical en tanto la noción de presencia remite a la facticidad, si bien el presente es pura nihilización, podemos pensar la nihilización del presente como una mostración de lo no oculto, en tanto es pura negación, que se abre a un futuro como proyecto.

Cada perspectiva de la temporalidad implica un modo de ordenar la conciencia y como resultado una noción de ego distinta. Por un lado, Husserl presenta en *Ideas II*, la noción de ego como yo puro y sus mostraciones como latencia y patencia y por otro, los horizontes temporales que se constituyen a partir de las vivencias de pasado y futuro presentan similitudes con el ocultamiento y el desocultamiento como carácter negativo constitutivo de la temporalidad heideggeriana. Sin embargo, en lo respectivo al tratamiento sartreano del ego, el presente connota una conciencia prerreflexiva, la conciencia no es tética sino que es una pura nada, nihilización,

el Para-sí es presencia al ser en tanto que es así mismo su propio testigo de coexistencia (...) es presente al ser en forma de huida.⁵

Así encuentra puntos lindantes con el flujo de corrientes de la conciencia absoluta. En el caso de la fenomenología sartreana, el tiempo se extiende hacia el pasado y el futuro y el presente es una pura nada en que la conciencia irreflexiva intenciona el mundo con lo cual disiente con Husserl en la apodicticidad y adecuación del ego cogito en el presente viviente. Por ende, en los tres autores se aprehende el mundo por referencia a aquello que está presente, en un dejar estar presente que tiene distintos alcances. La mayor conexión que podemos encontrar en esta concepción existencialista de presencia es la dimensión ek-stática de presencia heideggeriana como extensión: el presente en tanto nihilización es derivado del ad-venir y del ser-sido futuro, en tanto el presente es una huida, no se agota en su ser actual. Sin embargo si nos remitimos a la presencia parece no haber ninguna ausencia constitutiva en el Para-sí sartreano que remita a la facticidad. Si la dimensión fundamental del Para-sí es la libertad, el hombre que no tiene su ser, que es pura negación en el presente, encuentra su realización como proyecto en el futuro.

⁵ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, p.187s.



Bibliografía

- Heidegger, Martin**, (2013): *Tiempo y ser*, trad. De M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martin**, (2013) *La historia del ser*, trad. D. Picotti, Bs. As, El hilo de Ariadna.
- Husserl, Edmund.**, (1977): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro Segundo*, trad. A. Z. Quijano, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sartre, Jean Paul.**, (2011): *El ser y la nada*, trad. De J. Valmar, Bs. As, Losada.



Sobre la posibilidad de un método en la Orientación Filosófica

Federico Emmanuel Mana

federico.e.mana@gmail.com

Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)

Resumen

La Orientación Filosófica es una disciplina en ciernes en Argentina pero que ostenta una profusa trayectoria en otras partes del mundo, aunque esto no es obstáculo para enfrentar dilemas que atentan contra su rigurosidad.

Uno de ellos es la cuestión del método, es decir, si debe existir una propuesta de abordaje de conflictos desde una perspectiva previa y semi-rígida que guíe el trabajo del orientador. Así pues, aquí se considerarán diferentes iniciativas de los principales referentes de la O.F, al mismo tiempo que se analizará la posibilidad de un nuevo método que incluya los conceptos de “ficción”, “vacío” e “imaginario”.

Palabras claves: Orientación Filosófica / Método / Ficción / Vacío



Introducción

La práctica filosófica denominada Orientación Filosófica¹, asesoramiento, *counselling* o consejería, es un área que surge conceptualmente en la filosofía griega antigua, particularmente en aquella que busca el cuidado de sí mismo, elaborando un “arte de vivir”, mediante el estudio y la autorreflexión, siendo Sócrates y su método el paradigma filosófico a la hora de utilizar el pensamiento como herramienta práctica. Pero más allá de esto, podemos señalar que, en pleno desarrollo de la filosofía contemporánea, hubo un retorno a esta añeja y olvidada práctica cuyos primeros albores se dan a finales de la década del '60, siglo XX, no obstante ello la resignificación “oficial” se da en Alemania en 1981 de la mano de Gerd Achenbach² y la apertura de “la primera consulta de filosofía reconocida”. Achenbach funda a su vez la *Asociación Alemana para la Práctica Filosófica* llevando adelante no sólo una fase teórica con la publicación de trabajos y la formación de nuevos orientadores sino, además, una fase de índole práctica, solventada más que nada en el ejercicio y el desarrollo de la consulta filosófica.

Dado que no suelen quedar claros los ámbitos distintivos de la O. F. en relación con la Psicología, lo que aquí presentamos es una práctica diferente que, eludiendo conceptos como “enfermedad”, “síntoma” o “patología”, tiene como principal objetivo colaborar con los sujetos sociales en la resolución de conflictos existenciales, toma de decisiones y errores de perspectivas que generan problemáticas de diversa índole en el desarrollo de su cotidianidad, buscando a su vez hacer prevalecer la autonomía de los mismos de manera tal que los consultantes puedan llegar por sí mismos a las respuestas pertinentes y adquieran mecanismos factibles de ser utilizados en un futuro sin la necesidad de recurrir a un orientador.

A partir de las lecturas de los diversos autores que se dedican a la O.F, muchos de ellos nombrados con anterioridad, podemos inferir que no existe aún para esta nueva área disciplinar un marco teórico ni mucho menos un método para llevarla adelante. Esta situación trae aparejada por un lado, la ventaja de la adaptabilidad ante conflictos particulares y la libertad de elección para quienes quieran dedicarse a ella. Pero, por otro lado, presenta el riesgo de labilizar la práctica, es decir, quitarle su sustento categorial en pos de acciones espurias que pueden perjudicar gravemente no sólo a la disciplina sino también a aquellos que confían en ella para adquirir herramientas con las cuales abordar una diversidad de problemáticas, hecho que puede devenir en un uso

¹ De aquí en más O.F.

² Gerd Achenbach, nació en febrero de 1947 en Hamelin, Alemania. Barrientos, 2005, p 20



superfluo y banal de la misma, situación que atentaría firmemente contra el objetivo primordial de colaborar con los sujetos sociales en adquirir herramientas filosóficas para la resolución de conflictos de índole personal y existencial.

Así pues, la cuestión acerca de si es posible establecer un método para la O.F se vuelve por demás pertinente ya que, de establecer uno, se abre la posibilidad a la clausura de la disciplina, mientras que si se establece la nulidad de todo tipo de metodología, la práctica podrá verse deslegitimada. Por lo tanto, el gran desafío que se nos presenta es el de pensar un “punto medio” que contemple una dinámica de trabajo factible de darle sustento académico pero que no sea capaz de excluir otras formas de abordaje.

Por todo ello, se pretenderá aquí mostrar algunas de las metodologías utilizadas por referentes de la O.F, al mismo tiempo que presentar los albores de una nueva metodología que considere conceptos claves del ser social como “significación imaginaria”, “ficción” y “vacío”.

Acerca del método

Podemos comprender el término “método” en su primera acepción etimológica como un “camino”, como el sendero trazado para alcanzar un fin determinado que excluye categóricamente la suerte y el azar. Sería en este sentido un plan elaborado que debería comenzar con la elucidación del punto de partida (el estar-en) y la definición del punto de llegada (el ir-a), para luego sí estar en condiciones de trazar el recorrido desde un lugar a otro, recorrido que presentará especificaciones diversas, conforme a la voluntad y necesidad de quien deba transitarlo.

Ahora bien, como se lee en el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora³:

Un método adecuado no es sólo un camino, sino un camino que puede abrir otros, de tal modo que o se alcanza el fin propuesto más plenamente que por medio del azar y la suerte, o se alcanzan inclusive otros fines que no se habían precisado⁴.

Es decir, el método en sí mismo tiene un valor que va más allá de delinear una estrategia, porque puede conllevar a abrir nuevas posibilidades al mostrar otros fines pasibles de ser alcanzados que, por consecuencia, requerirán del planteamiento de

³ Ferrater Mora, J. (1965) *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana

⁴ Ferrater Mora (1965), Tomo I, p 197



nuevos caminos. De esta manera, si trasladamos esta breve definición al ámbito de la O.F, encontramos precisamente el núcleo del conflicto que tiene la disciplina con respecto al método: si se pretende encontrar una sola forma de alcanzar los objetivos, se estará subsumiendo un abanico de posibilidades favoreciendo una perspectiva unidireccional, reduciendo así la oportunidad de tener en cuenta la complejidad de los sujetos que se acerquen a la disciplina.

Sin embargo, desestimar cualquier tipo de método pareciera no hacer más que dejar librados los conflictos al azar, cristalizado en la práctica en un diálogo ocioso, divagante y disperso, incapaz de propender a un pensamiento mínimamente concluyente y tendiente a multiplicar los conflictos en vez de focalizar en las posibilidades de resolución.

Es por todo esto que entendemos que la constitución de un marco metodológico dentro de la O.F es necesaria, siempre y cuando se atienda al riesgo de caer en formas dogmáticas y clausurantes; en este sentido cabe preguntarse cuáles serían los puntos de llegada y partida en medio de los cuales irrumpirá el método. De las diversas propuestas que a continuación presentaremos, podemos extraer que el estar-en está conformado por la definición del problema que moviliza el acercamiento a la O.F. Tal vez se muestre como irrelevante este paso porque se presupone que el conflicto ya está delimitado de antemano, no obstante, lo cierto es que determinar con precisión qué es lo que se desea pensar y reflexionar es una tarea que entraña cierta dificultad ya que por lo general se cree que se sabe cuál es el problema pero al someter esta creencia a la pregunta examinadora, se descubre que ese conocimiento era parcial e incluso precario.

Una vez que se logra dar cuenta de cuál es el verdadero problema que inquieta y moviliza, si éste aún permanece luego de esta instancia (suele suceder que en el marco de su definición se logra “disolver” el problema al percatarse el consultante de errores lógicos de pensamiento) puede establecerse el ir-a, es decir, el objetivo que, aunque pueda modificarse más adelante, sustancia el trazado del método que intentará acercarse a él.

De esta forma, al ser los conflictos existenciales humanos el material sobre el cual “trabaja” la O.F., se puede observar un meta-método constituido por el planteamiento del problema, la definición del objetivo y el trazado de un método para poder alcanzarlo. Por supuesto que estos lineamientos aquí presentados no son más que generalidades que se pueden extraer de los diversos métodos empleados por algunos de los referentes de la disciplina que a continuación presentaremos, basándonos en el



desarrollo de José Barrientos Rastrojo en su libro “Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica”⁵.

Los métodos en Orientación Filosófica

Método de Escenas:

El canadiense Peter Raabe propone un plan de trabajo con los consultantes que busca en principio diferenciar los conceptos de “estilo” (referente a los modos de desenvolvimiento de los orientadores), de “técnica” (concerniente a ciertos procedimientos básicos que se pueden desarrollar) y “método” a quien define como el conjunto de estas técnicas como lo pueden ser el diálogo socrático.

Así, desde esta diferenciación, lo que Raabe propone es un método al que podríamos llamar como “Método de Escenas” que combina diversas técnicas a aplicar.

Escena 1: Salir de la caverna. ESCUCHAR

En esta primera instancia lo que se busca es lisa y llanamente escuchar qué tiene para decir el consultante, por qué acude al orientador, qué lo moviliza filosóficamente. Lo que propone el autor es que aquí el orientador habrá de aplicar en primera instancia una fenomenología al respecto del relato de su consultante para así evitar añadirle al mismo cualquier intencionalidad oculta. Seguidamente, habrá que dar lugar a una hermenéutica que tendrá por finalidad revelar si existen errores lógicos de argumentación, falacias, etc.

Escena 2: Romper las cadenas. CAMBIO DE ÓPTICA

En esta instancia se pretende generar una práctica autónoma en el consultante, propendiendo a que salga de una visión de tipo “óptica” a una más metafísica, en donde el orientador le dará el espacio suficiente para, una vez señalado el problema, reflexionar acerca de si existen soluciones reales para los problemas inmediatos, sin tender claro está, hacia una perspectiva “facilista” que opte por la solución rápida como fin en sí mismo.

⁵ Barrientos Rastrojo, J. (2005). *Introducción al asesoramiento y a la orientación filosófica*. Tenerife: Ediciones Idea



Escena 3: Hacia la luz. CAPTAR Y APRENDER

En esta instancia, lo que Raabe propone es pensar las que podríamos llamar “significaciones imaginarias” que nos rigen y que, probablemente, han dado lugar al problema que aqueja al consultante. Por ello, el rol del orientador aquí será el de convertirse en un enseñante que invite al autoconocimiento y a la detección de los errores propios desde un pensamiento crítico y creativo. A su vez, se busca que el consultante aprenda a aplicar tal pensamiento para que en un futuro pueda abordar sin la necesidad de un orientador los conflictos existenciales que le puedan acaecer.

Escena 4: Viendo las ideas. AMPLIACIÓN

Es posible que a esta escena se la alcance pocas veces, ya que no tiene tanto que ver con la resolución de un conflicto puntual, si no con percibir las ideas que trascienden a nuestras prácticas, buscando ampliar las perspectivas que el consultante portaba antes de acercarse a la O.F. Es decir, se pretende que la capacidad crítica que se ha visto posiblemente desarrollada de lugar a una mirada más profunda y cabal sobre la realidad en la cual estamos inmersos.

Método de las cinco fases:

El israelita Ran Lahav sostiene que la O.F. debe recuperar el antiguo anhelo filosófico de buscar la sabiduría a través de la superación de los propios puntos de vista. Para alcanzar este objetivo, se propone un método dividido en cinco fases.

1ª Fase: Escuchar el problema.

Fase a ser desarrollada en el primer encuentro, busca precisamente que se distinga fehacientemente el problema que moviliza al consultante.

2ª Fase: Elevar la cuestión a sus dimensiones filosóficas.

Una vez puesto en palabras el conflicto, se buscará relevar cuáles son los conceptos filosóficos subyacentes en el mismo.

3ª Fase: Elaboración filosófica de la cuestión.

Aquí se propone acudir a algunas fuentes filosóficas para abordar los términos surgidos de la segunda fase, a fin de poder iniciar un diálogo con ciertos autores que de lugar a diversos puntos de vista sobre la cuestión.



4ª Fase: Relacionar la nueva forma de comprensión de la realidad con la vida y el problema explícito del consultante.

En esta fase se busca “bajar” desde la abstracción conceptual hacia el ámbito de las prácticas sociales.

5ª Fase: Desarrollo de una respuesta personal al asunto inicial.

Para finalizar, se pretende que el consultante pueda apropiarse de las categorías abordadas para tener una perspectiva existencial sobre sí mismo más global y así enfrentar al conflicto inicial desde una mayor apertura, tendiendo también hacia la autonomía del sujeto.

El método PEACE:

Es quizás Lou Marinoff uno de los referentes más conocidos de esta disciplina filosófica gracias a su libro “Más Platón y menos Prozac”⁶. Allí, además de hacer un análisis de las bases teóricas de la O.F., propone un método dividido en cinco pasos.

Problema:

El primer paso es identificar el problema que el consultante dice manifestar, es decir, determinarlo claramente.

Emoción:

A diferencia de los otros dos métodos, Marinoff da un lugar mayor a las emociones y sostiene que una vez delimitado el problema, el consultante debe identificar las emociones que éste le suscita para luego poder canalizarlas.

Análisis:

En este tercer paso se requiere del análisis racional de la situación para comenzar a entrever la posible solución al problema movilizador.

Contemplación:

Aquí se invita al consultante a contemplar el panorama desplegado hasta el momento para percibir nuevas variables que antes estaban ocultas y desarrollar una mirada más amplia y global sobre el asunto.

⁶ Marinoff, L. (2009) *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: Zeta Ediciones



Equilibrio:

El último paso de este método implica alcanzar un estado de armonía y equilibrio ante la toma de la decisión que resuelva el conflicto dado por el conocimiento de los fundamentos de la acción emprendida.

Métodos Progress y RSVP

El orientador inglés Tim LeBon propone varias técnicas para ser aplicadas dentro de una consulta, entre las que podemos destacar el método progress orientado hacia la toma de decisiones y el RSVP tendiente al análisis de los valores subjetivos que se ponen en juego a la hora de establecer prácticas personales.

Progress:

Consta de cinco pasos.

Paso 1: Comprensión de lo que está sucediendo. INTERPRETACIÓN.

Paso 2: Comprensión de lo que sucede realmente. OBJETIVIDAD.

Paso 3: Crear alternativas en función de lo que sucede realmente.

Paso 4: Evaluar las alternativas. PENSAMIENTO CRÍTICO.

Paso 5: Desarrollar la mejor alternativa. PUESTA EN PRÁCTICA.

RSVP (Procedimiento de Valores Subjetivos Refinados, por su sigla en inglés)

Tal procedimiento pretende abordar conflictos emergentes de valores contrapuestos y se desarrolla, según el autor, en cinco fases:

Fase 1: Desarrollar valores candidatos.

Fase 2: Agrupar todos los valores.

Fase 3: Aceptación o negación de valores consignados.

Fase 4: Estructuración de los valores.

Fase 5: Puesta en práctica de valores elegidos.

Las técnicas de Séneca, Dewey y de los conceptos filosóficos.

Para culminar nuestra presentación de algunos de los métodos propuestos por otros orientadores filosóficos, citaremos a la filósofa argentina Roxana Kreimer quien postula tres métodos posibles para llevar a cabo.



La técnica de Séneca

A partir del supuesto de que los problemas que nos movilizan serán más sencillos de resolver si se los subdivide, Kreimer recurre al pensador romano y propone un método breve de tres pasos:

Paso 1: Escindir el problema en sub-cuestiones.

Paso 2: Analizar cada uno de ellos por separado.

Paso 3: Proponer una salida para cada uno.

La técnica de John Dewey

Basada en el libro *Cómo pensamos* de John Dewey, Kreimer extrae una manera pragmática de abordar un conflicto, dividida en cinco pasos.

1. Percibir que existe un problema.
2. Definir el problema.
3. Establecer los objetivos para solucionarlo.
4. Examinar y evaluar las posibles soluciones.
5. Aplicar una solución y apreciar sus resultados.

La técnica de los conceptos filosóficos.

Este método propio de la autora pretende establecer y analizar los conceptos filosóficos que están implícitos en cada conflicto para poder desde allí desentrañarlos y buscar una posible resolución. Este también se divide en cinco instancias.

1. Examen de los argumentos y justificaciones del consultante.
2. Clarificación y análisis de términos y conceptos.
3. Exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas.
4. Exposición de contradicciones e incoherencias.
5. Rastreo de teorías filosóficas.



Consideraciones finales sobre el vacío y las ficciones

Como se puede apreciar, pese a sus diferencias, todos los métodos aquí expuestos tienen una lógica similar en donde se comienza por la detección y abstracción de un problema en particular, para luego delinear caminos de resolución mediante debates conceptuales, cambios de perspectivas y análisis lógicos de los postulados presentados para luego desembocar en la puesta en práctica de acciones que tiendan hacia la resolución del conflicto.

Así pues, dentro de esta estructura podemos comenzar a delinear otro método basado en dos términos que puede afirmarse están presentes dentro de la realidad social, a saber: “ficción” y “vacío”. Por “ficción” entenderemos a una construcción lingüística que remite a lo real pero que es más bien una especie de simulacro, un elemento que, más allá del plano literario, utilizamos para familiarizarnos con circunstancias novedosas bajo el ideal del “como sí”; a su vez, tomaremos por “vacío” a la carencia y a la falta de sentido que emerge luego de la ruptura de una significación imaginaria.

A tal respecto, sostenemos que esta emergencia del vacío que se vuelve insoportable para los sujetos sociales acostumbrados al lleno del sentido, da lugar a la irrupción de las ficciones quienes dan celeridad a la aparición de un discurso que pueda ocultar el vacío impresentable siguiendo las palabras de Alain Badiou.

Es así que, desde estos conceptos, podría implementarse dentro de la Orientación Filosófica un método que comience con la definición terminológica del problema del consultante (al igual que en el resto de los métodos) y que acto seguido proponga la reflexión al respecto de cuáles son las ficciones que entran en juego dentro del conflicto mentado. Es decir, intentando establecer un mínimo marco de realidad objetiva en el mundo del consultante, pensar qué discursos irrumpen contrarios a tal realidad, para así poder retrotraerse al vacío que haya buscado “tapar” tal ficción. ¿Qué se logra con esto? Posiblemente encontrar instancias de resignificación del consultante, a sabiendas que la ruptura será irreversible porque se ha convertido en un hecho fáctico, pero abriendo la posibilidad a su apropiación desde una perspectiva más autónoma que busque el entendimiento y la aceptación.

Ahora bien, a los fines de este trabajo cabe decir que este método es motivo de futuras investigaciones por lo que aquí expuesto es simplemente un atisbo del camino a desarrollar en una futura tesis doctoral y que tiene su base teórica en la tesis para acceder a la licenciatura. Sin dudas presenta varios presupuestos que son necesarios elucidar, pero no obstante su muestra es pertinente en función del debate de fondo que



aquí se plantea en torno a la posibilidad y relevancia de un marco metodológico para la Orientación Filosófica.

Bibliografía

Barrientos Rastrojo, J. (2005). *Introducción al asesoramiento y a la orientación filosófica*. Tenerife: Ediciones Idea.

——— (2010) *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación*. Madrid: Visión Libros

Ferrater Mora, J. (1965) *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Marinoff, L. (2009) *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: Zeta Ediciones.



Acerca de la mezcla entre discurso y no ser (Platón, *Sofista* 260b ss.)

Graciela E. Marcos

grelmarcos@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA- CONICET)

Resumen

La paradoja sofística de la imposibilidad de lo falso, según el planteo ofrecido en *Sofista*, reposa sobre la negación parmenídea del no ser, de allí que la demostración de que *hay* no ser se presente como la llave de solución a la dificultad. Con todo, en *Sof.* 260b-c, ya establecida la realidad del no ser a título de otro o diferente (*héteron*), la posibilidad de lo falso se sujeta a una nueva condición: la mezcla o combinación del discurso con dicho no ser. A menos que este último se mezcle con el pensamiento y el discurso, aduce el extranjero de Elea, portavoz de Platón, todo será verdadero. Sostendré que esta afirmación es ambigua: puede querer decir que la mezcla con el no ser vuelve falsos al pensamiento y al discurso, como se interpreta corrientemente, o bien que los hace pasibles de verdad y falsedad. Argumentaré a favor de esto último, mostrando que para Platón *todo* discurso tiene un vínculo con el no ser que lo hace pasible de un valor de verdad.

Palabras clave: no ser / discurso / falsedad



1. Hacia la solución del problema de lo falso. Una ambigüedad en *Sofista* 260b-c

En este trabajo quisiera reconsiderar el alcance de la solución que brinda Platón, hacia el final del *Sofista*, a la paradoja sofística según la cual es imposible pensar o decir falsedades, i.e. cosas que no son. La llave de esa solución, se reconoce corrientemente, es la demostración de que hay no ser a título de alteridad o diferencia, un no ser cuya realidad permite afirmar que es posible pensar o decir cosas que no son sin que ello sea contradictorio. Esto no basta, sin embargo, para establecer la posibilidad de lo falso. En *Sof.* 260b-c, la demostración del ser del no ser aparece como condición necesaria pero no suficiente para arribar a la solución del problema de lo falso:

Debe examinarse ahora si él (el no ser) se mezcla también con la opinión y con el discurso (...). De no mezclarse con ellos, es necesario que todo sea verdadero, en cambio, si se mezcla, se producen una opinión y un discurso falsos.¹

El planteo presenta una ambigüedad, posiblemente deliberada, que suele pasar inadvertida. Afirmar que a menos que el no ser se mezcle o comunique con el discurso "es necesario que todo sea verdadero" o, como se afirma poco después, que tanto el pensamiento como el discurso, si el no ser no se les une, deben ser "ambos completamente verdaderos" (*Sof.* 261c8-9), puede significar que la comunicación con el no ser los hace falsos, como suele interpretarse, pero también que los hace pasibles de verdad y de falsedad. La diferencia no es menor, ya que en el primer caso únicamente el discurso *falso* tendría comunicación o mezcla con el no ser, mientras que en el otro, la mezcla o comunicación con el no ser, constitutiva de *todo discurso*, explicaría que este posea un valor de verdad. En lo que sigue argumentaré en esta segunda dirección y sugeriré que todo *lógos*, el verdadero no menos que el falso, para Platón envuelve mezcla o combinación con el no ser. Es cierto que lo que está en tela de juicio *prima facie* es la falsedad y no la verdad, pero no lo es menos que en ausencia de un criterio que permita distinguirlas, verdad y falsedad terminan por coincidir.² Una mirada atenta al modo en que se plantea la búsqueda de una definición del *lógos* y a la fórmula que lo hace consistir en una reunión o combinación de nombres, espero poder mostrar, pone en evidencia un nexo con el no ser que es constitutivo de *todo* discurso y explica su cualidad de verdadero o falso.

¹ Traducción propia del texto de Duke et al. (1995), aquí y en citas siguientes.

² Cf. Seligman (1974): 97. Todo sería verdadero y al mismo tiempo todo sería falso.



2. Los enunciados sobre Teeteto

La interpretación que propongo se apoya en que:

(1º) para comprobar si hay mezcla o comunicación entre *lógos* y no ser, Platón se lanza a la búsqueda de una definición capaz de exhibir *qué es (ti pot' éstin, Sof. 260a8)* el discurso, es decir, el discurso *en general* y no el falso en particular.

(2º) Tras definirlo como “combinación de nombres”, afirma que el *lógos* así entendido tiene la cualidad de ser verdadero o falso, sugiriendo que tal definición da cuenta del discurso en tanto pasible de verdad y falsedad y no, meramente, de la última.

(3º) Dos enunciados acerca de Teeteto, uno verdadero y otro falso, ilustran dicha definición, otro indicio de que ella da cuenta del discurso en tanto portador de verdad y falsedad y no únicamente del discurso falso.

La búsqueda de una definición del discurso, dirigida a establecer si él se mezcla o tiene algún tipo de comunicación con el no ser, atañe a los nombres (*peri tôn onomáton, Sof. 261d2*). Asume que algunos se combinan entre sí mientras que otros rehusan el acuerdo: hay nombres que dichos en sucesión significan algo de modo de constituir un enunciado, p.e. 'el hombre aprende', y otros cuya secuencia no da lugar a enunciado alguno, ya sea una sucesión de verbos solos, p.e. 'camina corre duerme', o de nombres solamente, 'león ciervo caballo'.³ No es la mera sucesión o continuidad de los nombres, pues, sino su *symploké*, reunión de elementos sintácticos de diferente tipo y función, nombre y verbo, lo que constituye un enunciado, el cual

es acerca de las cosas que son, o devienen, o fueron, o serán, y no solo nombra sino que concluye algo,⁴ al combinar los verbos con los nombres. Por eso dijimos que él enuncia y no solamente nombra, y efectivamente a este entrelazamiento le damos el nombre de discurso (*Sof. 262d2-6*)

La concepción platónica del discurso, magistralmente sintetizada en estas líneas, encierra la solución al problema de la falsedad, de ahí que acto seguido se afirme que el discurso así entendido es forzosamente sobre algo (*tinós, Sof. 262e6*) y de una cierta cualidad (*poión tina, 262e8*): verdadero o falso. El nombre asegura una referencia al

³ Los nombres no se combinan de modo puramente aditivo. Peck (1962): 59, distingue estas ristas de nombres o de verbos, típicamente imposibles, de las combinaciones imposibles al nivel de las formas, p.e. la de movimiento y reposo.

⁴ Sobre las posibles traducciones de *ti peráinei* en *Sof. 262d4* cf. De Rijk (1986): 309 ss. El discurso, como apunta Fronterotta (2007): 478, n. 277 *ad loc. 262d*, tiene un sentido completo, indica la conclusión o el cumplimiento de una acción.



indicar aquello que es materia o asunto de la enunciación, pero puesto que enunciar o decir no es solamente nombrar, el discurso no se agota en esa referencia. Además de ir al encuentro de las cosas por vía del nombre, conlleva un pronunciamiento sobre ellas, enlazando un verbo al nombre para cumplir su peculiar función. El discurso, por otra parte, no está condicionado temporalmente ni forzado a reproducir lo que se ofrece aquí y ahora a nuestra experiencia, ya que puede referirse tanto a cosas que son como a las que "devienen, o fueron, o serán". La diferencia entre el discurso verdadero y el discurso falso no consiste, pues, en que el primero se refiere a algo mientras que el segundo fracasa en esa referencia y a nada (*oudén*) apunta, dado que todo discurso se edifica sobre el nombrar y, por consiguiente, aun siendo falso, encierra referencia a algo.

El extranjero ilustra su explicación con dos enunciados que tienen por sujeto a Teeteto, quien en ese momento está sentado y conversando con él. El uno afirma 'Teeteto está sentado' (263a2), el otro dice 'Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela' (263a8). Ni bien formulados, los interlocutores acuerdan que cada uno de estos enunciados es de una cierta cualidad: uno es verdadero, el otro es falso.

Mientras que el *lógos* verdadero "dice las cosas que son tal como son acerca de ti", el falso es descripto sucesivamente como un enunciado que dice:

- (i) "cosas diferentes de las que son" (*hétera tôn ónton*, *Sof.* 263b7).
- (ii) "cosas que no son como cosas que son" (*tà mè ónt' ára hos ónta légei*, 263b9)
- (iii) "cosas que son diferentes de las que son acerca de ti" (*ónton dé ge ónta hétera perì sou*, 263b11).

El enunciado falso en cuestión dice "cosas diferentes de las que son" en tanto dice de Teeteto, que está sentado hablando con el extranjero, que está hablando y vuela, conjunción que justifica sobradamente la descripción de lo dicho mediante el uso del plural. Por otra parte, si bien tal conjunción es falsa, hay en ella algo de verdad, la suficiente como para que el enunciado en cuestión sea *acerca de Teeteto*, i.e. que no se limite a hacer intervenir el nombre 'Teeteto', sino que concierna al individuo de carne y hueso que está sentado, hablando con el extranjero. Este enunciado dice, entonces, cosas que no son –que Teeteto, con quien se está hablando, vuela– pero las afirma como si fueran, desacuerdo en que hace hincapié (ii). Con todo, esas cosas diferentes que el enunciado afirma guardan relación con Teeteto, de otro modo el enunciado no sería acerca de él sino acerca de cualquier otro, algo que se rechaza enfáticamente (cf. *Sof.* 263a9-10, b11, c1, c7, d1).

Se discute arduamente en qué relación está el volar con los atributos que Teeteto posee, desde que un enunciado verdadero no se vuelve falso por el hecho de



que cualquier atributo diferente sustituya al que él afirma.⁵ Lo relevante, a mi modo de ver, es que Platón apele a un atributo como volar y no, por ejemplo, correr o saltar, que habrían dado lugar también a una falsedad, pero en alusión a una actividad que Teeteto en tanto hombre es capaz de cumplir. Este es un requisito que 'volar', convengamos, no satisface (al menos en los días de Platón). Considero por eso que la respuesta platónica al problema de lo falso, condensada en su célebre y discutido ejemplo, está dirigida a conferir sentido, por consiguiente un valor de verdad, a ciertas afirmaciones que *prima facie* diríase que no lo tienen. Se trata, a mi entender, de un ejemplo afortunado, capaz de mostrar que podemos decir lo que no es pero no, meramente, lo que no es *ahora*, sino lo que no fue ni será nunca en virtud de la imposibilidad de que un sujeto humano vuele. La habilidad de Platón reside precisamente en apelar a un ejemplo que se sitúa en el límite mismo entre lo que tiene y lo que no tiene sentido. Nada mejor que escoger un atributo como volar cuando se habla de quien, como es el caso de Teeteto, no puede *en absoluto* hacerlo, pero a la vez poner la afirmación en boca de quien sabe de Teeteto lo suficiente como para que el oyente sepa, a su vez, *acerca de qué se habla*. Gracias a ello, 'Teeteto vuela' se deja caracterizar como un enunciado que dice cosas solamente diferentes y no contrarias a las que son.

Si algo muestra con claridad este ejemplo, más que si se hubiese apelado a un verbo como correr o saltar, es que un enunciado está lejos de ser un duplicado exacto de aquello de que habla y que dice representar, lo que no quiere decir, insistamos en ello, que le sea dado exhibirlo tal como no es *en absoluto*. Aun cuando un enunciado falso exhiba como cosas que son cosas que en realidad *no* son, se trata de cosas solo diferentes de aquellas que son relativamente a aquello de lo que se habla. El hecho de que las afirme como si fueran (*hos ónta*) revela que no las exhibe como son pero tampoco *de cualquier manera posible*.

⁵ Ross (1951), Owen (1971) y Crombie (1963) retienen el significado básico de '*héteron*' como no *idéntico*. Otros toman el significado de *incompatible*, que para Ackrill (1955): 201-207 o Philip (1968) es el que adquiere '*héteron*' a partir de *Sof.* 257b. Moravcsik (1962): 73-77, por su parte, sostiene que 'volar' es contradictorio respecto a 'no volar', predicado que conviene ciertamente al sujeto 'Teeteto'. Según Fronterotta (2007): 486, n. 285 *ad loc.* 263b, el problema fundamental es determinar cuál es la naturaleza del sujeto y del predicado del *lógos* en cuestión, esto es, si se trata solo de géneros ideales (i) o también de cosas sensibles (ii). Según (i), 'Teeteto vuela' es falso en tanto el género 'hombre', del que Teeteto es una instancia particular, no participa del género 'volar', mientras que según (ii), la afirmación sería falsa por la misma necesidad, esto es, porque ningún individuo sensible que sea hombre puede volar, sin que se requiera verificación empírica alguna.



3. *Lógos* y diferencia

Llegados a este punto, debemos preguntarnos en qué medida la definición del discurso como combinación de nombres, que condujo al ejemplo de *lógos* falso recién examinado, muestra que el discurso se mezcla o comunica con el no ser. La búsqueda de una definición de *lógos* se planteó como una indagación de su posible comunidad con el no ser, sin la cual el discurso sería siempre verdadero. Si tras definirlo como una combinación de nombres se reveló que, lejos de ser forzosamente verdadero, el discurso tiene la cualidad de verdadero o falso, es evidente que esa definición encierra la clave para ordenarlo en el género de lo que no es, i.e. lo diferente. En otras palabras, ¿por qué el discurso, por consistir en una reunión o combinación de nombres, tiene vínculo con el no ser a título de otro o diferente (*héteron*)?

La respuesta, sugeriré, está en germen en el *Crátilo*, donde Platón decía que el nombre no es lo mismo sino diferente de aquello de que es nombre, una imagen (*eikón*) de la que nos servimos para reproducir la naturaleza de los seres (430a-b), concepción presupuesta en la definición del *Sofista* del *lógos* como combinación de nombres, vale decir, una combinación de diferentes. El acto de decir no remite a una captura de las cosas que son sino a la producción de una imagen de ellas, imitación (*mímesis*) cuyo vehículo son los nombres que, ellos mismos imágenes, nunca podrían proporcionar una réplica exacta de aquello que imitan.⁶ De allí que ni siquiera el discurso verdadero, que representa las cosas que son tal como son, pueda sustraerse a la limitación que le impone su naturaleza. Al consistir en un complejo o reunión de nombres, el *lógos* solo puede indicar a aquello que imita sin, sin embargo, sustituir. El discurso falso, por su parte, no pierde su rango de discurso por no reproducir con absoluta fidelidad aquello que representa, justamente porque ninguna imagen, por ende ningún discurso, *ni siquiera el verdadero*, puede ser absolutamente semejante a su original.

La posibilidad de decir lo que no es con relación a algo que es, proclamada al final del *Sofista*, conlleva que podemos decir algo no como es, mas *no de cualquier manera posible*. En ello se insistía también en *Crát.* en 432e1-7, al afirmar que no deja de nombrarse o enunciarse la cosa con tal que lo dicho preserve la huella (*týpos*), el carácter propio de aquello de que se habla. En efecto, el requerimiento que debe satisfacer todo enunciado que diga lo que no es, sea una negación, sea una falsedad, es justamente *indicar, hacer saber de qué se habla*. Lo significativo, a mi entender, es que esta prescripción rige en rigor para todo *lógos*, incluso para el enunciado verdadero que

⁶ Sobre el vicio lógico que afecta a la noción de semejanza integral entre copia y modelo, entre imagen y original, cf. Soulez (1991): 83.



dice lo que es, ya que también él es una imagen y como tal no podría ser absolutamente semejante a su original. Una imagen de A tiene que ser lo suficientemente afortunada como para poder ser reconocida como imagen de A, pero no tan perfecta como para provocar la ilusión de estar ante A. En ninguno de los dos casos, por distintas razones, habría imagen de A. Lo primero expresa que hay límites a los que un enunciado falso tiene que ceñirse, sin lo cual dejaría de ser acerca de aquello que menciona para ser acerca de cualquier otra cosa. Lo segundo expresa la limitación a la que ni siquiera un enunciado verdadero, en su calidad de imagen, puede sustraerse, sin lo cual no revelaría *otra* cosa, no sería *acerca de* ella, sino que usurparía su lugar como un doble. El propósito expreso de Platón en el *Sofista* es, sin lugar a dudas, esclarecer lo primero, pero lo cierto es que su concepción del discurso como combinación de nombres consigue, a la vez, despejar lo segundo.

Bibliografía

- Ackrill, John Lloyd** (1955): “*SYMPLOKE EIDON*”, en Vlastos, G. (ed), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, N. York, Doubleday & Anchor, 1971, 201-209.
- Crombie, Iain** (1963): *An Examination of Plato's Doctrines*, II, London, Routledge & Kegan Paul.
- De Rijk, Lambertus Marie** (1986): *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam-Oxford-New York, North Holland Pub. Co.
- Duke, E. A. , Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. et Strachan, J.** (1995), *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I- II*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Fronterotta, Francesco** (2007): *Platone, Sofista. Introduzione, traduzione e note*, Milano, Bur.
- Moravcsik, Julius** (1962): “Being and Meaning in the Sophist”, *Acta Philosophica Fennica* 14, 23-78.
- Owen, Gwilym Ellis Lane** (1971): “Plato on not-being”, Vlastos, G. (ed), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*, N. York, Doubleday & Anchor, 223-267.
- Peck, Arthur** (1962): “Plato's *Sophist: the symploke ton eidon*”, *Phronesis* 7, 1, 46-66.
- Phillip (1969), “The *Mégista Géne* of the *Sophistes*”, *Phoenix* 23, 89-103.
- Ross, David** (1951): *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press.
- Soulez, Antonia** (1991): *La grammaire philosophique de Platon*, Paris, Puf.
- Seligman, Paul** (1974): *Being and not Being. An Introduction to Plato's Sophist*, The Hague, Nijhoff.



Tecnociencia y valores. Consideraciones en torno a la propuesta de Javier Echeverría

Livio Mattarollo

livio.mattarollo@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de La Plata (IdIHCS, UNLP) / CONICET

Resumen

El trabajo pretende elucidar el concepto de *tecnociencia* elaborado por Javier Echeverría, concepto que a nuestro criterio constituye un muy interesante aporte para el análisis de las prácticas actuales de producción de conocimiento científico. El interés principal del texto pasa por dar cuenta de la estructura axiológica plural propia de la tecnociencia y por subrayar el rol que juegan los diversos valores en la investigación, ilustrando la perspectiva teórica de Echeverría con algunas menciones al “Proyecto Genoma Humano”. El objetivo es, pues, sostener que en el marco de la acción tecnocientífica la distinción entre valores epistémicos y no epistémicos pierde su sentido o, cuanto menos, exige una reconsideración.

Palabras Clave: tecnociencia / valores / investigación



Introducción

En los últimos años el análisis filosófico del conocimiento en general y de la ciencia en particular ha dejado de concentrarse en el producto, esto es, en las teorías, y ha ampliado su perspectiva hacia la práctica o actividad científica. Estas nuevas lecturas incorporan el aspecto valorativo y lo estiman tan importante como los componentes metodológicos o epistemológicos, en franca oposición a las visiones tradicionales de la filosofía de la ciencia. En este contexto renovador se pueden ubicar las tesis del filósofo y matemático español Javier Echeverría, de creciente influencia en las concepciones contemporáneas de la ciencia, sobre la base de dos planteos centrales: (i) considerar que la actividad del conocimiento está profundamente influida por distintos sistemas de valores, de los que se debe dar cuenta en términos filosóficos si se quiere trabajar con una versión más adaptada a lo que efectivamente sucede cuando se investiga, por oposición al monismo axiológico de la filosofía del conocimiento tradicional anclado en el valor de la verdad; y (ii) considerar que la capacidad de razonar depende fundamentalmente de la capacidad de valorar, de modo que resultaría posible sustituir el concepto de racionalidad teórica por el de racionalidad axiológica.

En esta oportunidad nos concentraremos en el concepto de *tecnociencia* según lo presenta Echeverría en *La revolución tecnocientífica* (2003), que constituye a nuestro criterio un muy interesante aporte para el análisis de las prácticas actuales de producción de conocimiento. El interés fundamental del trabajo será elucidar qué se entiende por *tecnociencia* y abordar el análisis axiológico que al respecto elabora el español, presentando como caso para ilustrar su posición algunos vaivenes del denominado “Proyecto Genoma Humano”. El objetivo ulterior es sostener que este nuevo modo de producción de conocimiento conlleva un cambio en la evaluación filosófica de los valores intervinientes de manera que la distinción *standard* entre valores epistémicos y no epistémicos pierde su sentido o, cuanto menos, exige una reconsideración.

La dimensión valorativa de la práctica científica

Los argumentos de Echeverría sobre la tecnociencia suponen algunas conclusiones obtenidas por él mismo en dos trabajos previos (*Filosofía de la ciencia*, de 1995, y *Ciencia*



y valores, de 2002) y ligadas por un lado a sus críticas a la “Concepción heredada” y por el otro a su teoría de la acción científica. Respecto del primer punto, si hubiera que sintetizar en una sola palabra las críticas que Echeverría aplica a la “Concepción heredada”, esa palabra sería *reduccionismo*. Tal reduccionismo se juega en varios aspectos: reducir la ciencia a los contextos de descubrimiento y justificación, reducir la reflexión filosófica válida al segundo de ellos, reducir el objeto de estudio a las teorías y finalmente reducir la racionalidad a su función teórica. Frente a estas posiciones, en *Filosofía de la ciencia* Echeverría propone considerar a la ciencia en términos de acción, práctica o actividad que puede explicarse a partir de los valores compartidos por los científicos y distinguir no dos sino cuatro contextos en ciencia, a saber: educación, innovación, evaluación y aplicación. La modificación de la unidad de análisis para la reflexión filosófica sobre el conocimiento científico es por tanto un eje central en la posición de Echeverría y de la mayoría de los estudios que incorporan la dimensión valorativa en sus consideraciones (Cf. Olivé, 2000 y 2007 y Gómez 2009, 2011, 2013 y 2014, entre otros).

Respecto del segundo punto, en *Ciencia y valores* el autor elabora una indagación de los presupuestos valorativos ligados a las acciones científicas, sobre la base de esa modificación de la unidad de análisis. Aquí es necesario reponer una cuestión central: la tesis del pluralismo axiológico, vale decir, que las acciones científicas —y los correspondientes procesos de análisis— están atravesadas por una multiplicidad de valores. Además de argumentar a favor del cambio de unidad de análisis e identificar una multiplicidad de componentes de las acciones científicas, a saber: (i) agente; (ii) acción (iii) complemento directo; (iv) complemento indirecto, (v) instrumentos o herramientas; (vi) lugar o contexto, que a su vez se diferencia en (vii) coordenadas espacio-temporales y (vii´) condiciones iniciales; (viii) intenciones, objetivos o fines; (ix) reglas, normas y prescripciones; (x) resultados de la acción; (xi) consecuencias; y finalmente (xii) riesgos de la acción. Es claro entonces que Echeverría brinda especial atención a la pluralidad de valores y fines involucrados en tales acciones, que se sopesan y se relacionan entre sí antes de tomar cualquier decisión. Aquí el español retoma los argumentos de León Olivé en *El bien, el mal y la razón* (2000) según los cuales la ciencia no tiene esencia constitutiva, fines prefijados ni reglas establecidas definitivamente. Asimismo, Echeverría sostiene un pluralismo teleológico que se deriva del pluralismo axiológico, es decir “[...] la tesis de que *la actividad científica no tiene un único objetivo o fin, sino varios, precisamente porque está guiada por varios valores, no por uno principal.*” (Echeverría, 2002: 95. Cursivas en



el orifinal). En este sentido, Echeverría reconoce hasta doce subsistemas de valores relevantes para evaluar las acciones científicas, junto con los diversos valores particulares de cada subsistema: valores básicos, epistemológicos, técnicos, económicos, militares, políticos, jurídicos, sociales, ecológicos, religiosos, morales y estéticos.

A partir de lo anterior Echeverría plantea que las acciones científicas pueden ser explicadas, evaluadas y mejoradas en base al grado de satisfacción de un sistema de valores por parte de sus distintos componentes, valores que no se limitan a los clásicamente epistémicos sino que incluyen diversos subsistemas. En este sentido, la evaluación axiológica de Echeverría, lejos de ser atomista o de caer en el reduccionismo de la “Concepción heredada”, es sistémica y plural, tanto respecto de los componentes de la acción como de los valores que intervienen para su evaluación. Así, el autor propone concentrarse en aquellos valores que constituyen el *núcleo axiológico* de cada contexto de la actividad científica, pues en tanto la reflexión sobre el conocimiento y la ciencia incluye una axiología, la contribución filosófica pasa por identificar los valores generales de cada instancia y su interacción con cualquier otro criterio que pueda intervenir.

Tecnociencia, valores y el caso “Proyecto Genoma Humano”

Una vez recuperados los puntos anteriores estamos podemos abordar el concepto de *tecnociencia*, presentado por Echeverría desde dos perspectivas convergentes. Por un lado encontramos la perspectiva histórica, en la que se diferencian tres etapas: (i) la emergencia de la *Big Science* (1940-1965), primera modalidad de tecnociencia caracterizada por una fuerte apuesta a la investigación básica, financiación estatal y orientación militar; (ii) una década de relativo estancamiento (1966-1976), producto de la contestación social frente a la macrociencia militarizada de Estados Unidos y Europa; y (iii) el auge de la tecnociencia propiamente dicha (1977-), en sus distintas ramas y especialidades.

No obstante esta reconstrucción histórica, es la segunda perspectiva la que constituye nuestro foco de atención, denominada justamente perspectiva axiológica. En principio Echeverría indica que el concepto mismo de *tecnociencia* proviene de la propuesta de Bruno Latour en *Science in Action* de 1983, quien criticó la distinción “interno/externo” frecuentemente utilizada a la hora de reflexionar sobre la producción de conocimiento científico. En línea con la idea de Latour, Echeverría considera que la tecnociencia ha



surgido por un cambio profundo en la estructura de la acción científica y no por una revolución metodológica o epistemológica. Ahora bien, según el español la tesis de Latour tiende a desdibujar las diferencias entre ciencia, tecnología y tecnociencia, diferencias que Echeverría quiere mantener (si no taxativamente, al menos con distinciones graduales y notas distintivas de cada una de ellas), en base a una evaluación axiológica de los contextos de investigación y aplicación: Echeverría indica que “[...] hay diferencias significativas entre los sistemas de valores que guían las acciones técnicas, científicas, tecnológicas y tecnocientíficas. Por ello, para distinguir entre la ciencia y la tecnociencia investigaremos sobre los valores subyacentes a estos dos tipos de actividad.” (2003: 49).

Uno de los principales aspectos que distinguen a la tecnociencia de las instancias precedentes es el creciente reemplazo del rol de los Estados en la financiación de los desarrollos tecnológicos por parte de iniciativas privadas, durante la década de 1980. Por supuesto, esta modificación implicó que las empresas de I+D pasaran a ser empresas de I+D+innovación con la finalidad de insertar y capitalizar las nuevas tecnologías en el mercado. En este sentido, los resultados tecnocientíficos se convirtieron en mercancías, vale decir, en propiedad privada, lo cual supone patentar el conocimiento. Dada esta mayor ponderación de los aspectos económicos (que a su vez otorga gran peso a los valores jurídicos que permitan asegurar la propiedad del conocimiento), desde el punto de vista axiológico Echeverría concluye que los valores más característicos del capitalismo integran el núcleo mismo de la actividad tecnocientífica y tal es, desde su perspectiva, la diferencia central con la ciencia: “*La tecnociencia siempre está guiada por valores económicos, cosa que sólo sucedía ocasionalmente en el caso de la ciencia*” (Echeverría, 2002: 70. *Cursivas en el original*).

Ahora bien, la tecnociencia no se distingue únicamente por la incidencia de valores económicos sino que, al igual que para el caso de la actividad científica, se reconoce una multiplicidad de sistemas de valores que entran en tensión e incluso hacen de esa tensión una de sus características principales. Un claro ejemplo es el “Proyecto Genoma Humano” puesto en marcha en la década de 1990. Si bien las profundas transformaciones en la biología y más específicamente en genética se iniciaron en la década de 1950, con la adopción de la noción de código genético, los métodos computacionales para investigarlo y la publicación de Watson y Crick sobre la doble hélice del ADN, recién en 1988 tuvo comienzo el primer gran proyecto de investigación sobre el tema, con la creación del National Center for Human Genome Research (con el propio Watson como director). Una



de las primeras decisiones de Watson fue dedicar un 5% del millonario presupuesto a analizar las repercusiones morales, sociales y legales del proyecto, lo cual indica su relevancia para la propia investigación tecnocientífica, aún cuando sea de manera inicialmente periférica.

En efecto, en 1992 el conflicto entre Watson y la directora del área política del proyecto respecto de la posibilidad de patentar fragmentos génicos sin ninguna función conocida derivó en la dimisión de Watson como director y el crecimiento de la figura del biólogo Craig Venter. Un nuevo conflicto jurídico sobre la posibilidad de patentar genes subyacentes aún sin terminar de identificar alejó a Venter de los proyectos estatales y lo condujo al Institute for Genomic Research, institución sin fines de lucro financiada por el mecenas Wallace Steinberg. Equipado con tecnología de punta que permitía multiplicar por 10 el ritmo de trabajo del NCHGR, este Instituto se concentraba únicamente en producir secuencias, es decir información. Ahora bien, Steinberg también fundó la empresa Human Genome Sciences, cuya estrategia fue vender el acceso a las bases de datos del Instituto a empresas farmacéuticas. Así, el conocimiento científico del Instituto se convirtió en una mercancía altamente rentable, al punto que el mismo Venter en 1998 creó su empresa propia, denominada Celera Genomics.

A partir de la creación de Celera Genomics la disputa tomó un cariz político que trascendió las fronteras de Estados Unidos: atentos a que el National Center for Human Genomic Research también contaba con recursos provenientes de Reino Unido, Francia, Alemania y Japón y a que la competencia generada por Celera Genomics obligaba a invertir cada vez más dinero en dicho Centro, el presidente Clinton tuvo que intervenir en función de lograr un pacto entre el equipo público y el privado y anunciar en 2002 que habían culminado las etapas iniciales del proyecto. Finalmente, la primera versión esencialmente completa del genoma humano fue presentada oficialmente 14 de abril de 2003—dos años antes de lo planificado—, cubriendo un total de 3.069 Mb (92.3% del total estimado del genoma humano) con un 99.99% de fiabilidad en cada posición secuenciada. Como puede observarse, los avatares técnicos, económicos, políticos, morales y legales que rodearon al “Proyecto Genoma Humano” y la consecuente multiplicidad de sistemas de valores que se entrecruzan a todo nivel de la investigación hacen de él un caso ideal para ilustrar las tesis teóricas del propio Echeverría.



Conclusiones

Teniendo en cuenta lo precedente, se entiende que la tecnociencia se diferencia de la ciencia por la mayor pluralidad de sistemas de valores involucrados. Si mantenemos la interpretación de la ciencia en términos de actividad y la tesis de los cuatro contextos para la práctica científica en el campo de la tecnociencia, se abre la posibilidad de valorar sistemas tecnocientíficos concretos, fundamentalmente en sus contextos de investigación y aplicación. El primer paso del análisis axiológico es precisar el peso de cada subsistema de valores que intervienen en el caso trabajado, atentos a que aquéllos mantienen una relación dinámica entre sí y además son emergentes, es decir que surgen a lo largo del tiempo y de los procesos de evaluación. Asimismo, si retomamos la tesis de la pluralidad de valores en la actividad tecnocientífica, representada por aquella lista de sistemas de valores intervinientes en las acciones tecnocientíficas, queda claro que la epistemología no tiene la primacía en el campo de los valores relevantes y ha perdido el monopolio de la justificación de la actividad, aunque por supuesto tiene lugar en la evaluación de las acciones involucradas. Es así que, desde esta perspectiva y en nuestra opinión, la distinción entre valores epistémicos y extraepistémicos entendidos como los valores *proprios e improprios* de la actividad científica (en este caso tecnocientífica) pierde sentido, en la medida en que todos ellos tienen igual incidencia en el desarrollo de la investigación entendida justamente en términos de actividad. Siguiendo la línea crítica de Echeverría, podemos afirmar que esa distinción dicotómica entre valores epistémicos y extraepistémicos es otra de las reducciones operadas por la “Concepción heredada” en filosofía de las ciencias, que se muestra insuficiente para analizar los grandes proyectos tecnocientíficos contemporáneos.

Por supuesto, una interpretación como la aquí ensayada no busca menospreciar el rol de los valores epistémicos en la actividad tecnocientífica. De hecho, valores como la consistencia o la contrastabilidad continúan operando en la producción de conocimiento tecnocientífico y los grandes proyectos buscan a los agentes técnicamente mejor calificados para llevar adelante las investigaciones. El punto pasa por analizar hacia dónde se dirige la tecnociencia como actividad, es decir, cuáles son sus fines y en función de qué valores, en la medida en que la tecnociencia es un nuevo modo de producción del conocimiento que supone la consideración de este último ya no como un fin en sí mismo sino como un medio para la acción. La transformación del conocimiento en un producto supone la primacía de



los valores económicos en la dirección de los proyectos tecnocientíficos y tiene una notoria incidencia epistémica en la medida en que definen qué línea de investigación seguir o descartar, como sucedió con el “Proyecto Genoma Humano” y la decodificación y/o producción de secuencias génicas. Asimismo, y como indica Echeverría, no son sólo los valores económicos los que dirigen la práctica tecnocientífica: el conocimiento adquiere la forma de un capital político y hasta militar que se conduce de manera estratégica para incrementar su *capacidad de acción* en un marco competitivo, de modo que, paradigmáticamente, la tecnociencia genera poder.

Bibliografía

- Gómez, Ricardo J.** (2009). “Hacia una filosofía política de la tecnociencia” en Gandarilla Salgado, José (2009). *La universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*. México: CEICH, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez, Ricardo** (2011). “Hacia una racionalidad científica sin mitos” en Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco Gómez, Ambrosio (Coords.) (2011).
- Gómez, Ricardo J.** (2013). “Hacia una filosofía política del conocimiento científico” en Di Gregori, María Cristina; Mattarollo, Livio y Rueda, Leopoldo (Comps.) (2014) *El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión*. Pro-Secretaría de Publicaciones, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/4> [Págs. 149-168].
- Gómez, Ricardo J.** (2014). *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Echeverría, Javier** (1995). *Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Akal.
- Echeverría, Javier** (2002). *Ciencia y valores*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Echeverría, Javier** (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: FCE
- Echeverría, Javier** (2011). “Dos dogmas del racionalismo (y una propuesta alternativa)” en Pérez Ransanz, Ana Rosa y Velasco Gómez, Ambrosio (Coords.) (2011). *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.



Olivé, León (2000). El bien, el mal y la razón. México DF: Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México.

Olivé, León (2007). La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología. México DF: Fondo de Cultura Económica.



Drama y conflicto: la indecisión del príncipe en el siglo XVII

Cecilia Mc Donnell

cecilia.mcd@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Tanto en el pensamiento político de Walter Benjamin como en el de Carl Schmitt, el caso excepcional se concibe como lo más relevante del acontecer político del siglo XVII. En el caso del jurista alemán, este acento se encuentra en sus análisis en torno a la teoría política de Hobbes, considerando que el caso excepcional debe ser incluido en la decisión soberana ya que es el soberano mismo el que abre las puertas a la excepción. El propósito de este escrito será mostrar la manera en que Benjamin retoma este análisis pero para arribar a la conclusión contraria: el soberano es constitutivamente incapaz de decidir por su calidad de creatura humana con atributos semi-divinos, el cual, embriagado por una locura derivada de tensiones irresolubles, se encuentra ante imposibilidad efectiva de dirimir entre opciones que se le presentan como indecibles. Con vistas a analizar esta cuestión, se realizará una aproximación a tal problemática desde el pensamiento político maquiaveliano y desde la dramaturgia shakesperiana.

Palabras clave: Walter Benjamin / Carl Schmitt / soberanía / locura / tragedia

En 1922, Carl Schmitt postula la definición de soberanía más determinante de su obra: “Es soberano –sostiene– quien decide el estado de excepción” (SCHMITT, 2001: 23). En tanto tal, la soberanía es un concepto límite, extremo y, a la vez, un concepto general de la teoría del Estado. No admite, por lo tanto, equívocos en relación a si la soberanía debe fundarse en algo que no sea la decisión soberana. Ya no es la constitución que crea el dictador lo que constituye el carácter soberano de éste, destruyendo un orden previo establecido sino, necesariamente, la creación de un orden *ex-nihilo*, fruto de su decisión, a la manera que Dios crea al universo. Esta definición encierra, por otra parte, una confrontación necesaria con la norma, que radica en que si el soberano decide acerca de la excepción, no es la norma la que debe establecer si acontece o no el caso excepcional, sino que es el aquél quien debe establecer si “existe el caso de excepción extrema y también qué ha de hacer para remediarlo” (SCHMITT, 2001: 24). Así, la norma no es lo propiamente interesante dentro del debate acerca del problema de la soberanía, sino la excepción. Ésta, justamente, está en el límite y es lo que provoca el desacuerdo y la necesidad de una decisión que circunscriba lo que es el adentro y el afuera de la ley. Es por este motivo que Schmitt pondrá todo el acento de su investigación en la excepción, ya que es la que da vida a la decisión soberana.

Presentado este problema, Benjamin, en *El origen del Trauerspiel alemán*, explicita su deuda a Schmitt en relación a la tematización de la doctrina de la soberanía del siglo XVII¹. En su *Teología Política I*, el jurista había establecido que todos los conceptos políticos interesantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados (SCHMITT, 2001: 43). Con el advenimiento de la Modernidad, los pensadores que se dedicaron a la teoría política buscaron romper el lazo con lo teológico que fundamentaba la obediencia y daba una forma específica a lo político. De esta manera, olvidaron al caso excepcional, rechazándolo como algo que no puede circunscribirse a ley alguna. Retomando este análisis schmittiano, Benjamin considera que la trascendencia ejerce un rol central en el Renacimiento, la cual queda exaltada con vistas a establecer un *status* del príncipe que garantice la continuidad tanto en las armas y en las ciencias, así como en las artes y en la Iglesia. En la Ilustración, por otro lado, prima el imperio de la ley y se rompe el vínculo con lo trascendente pero, de todos modos, la consecuencia de una y otra visión es la misma: el olvido del caso excepcional.

Ahora bien, aunque Benjamin suscriba a este análisis propuesto por el jurista, comienza a perfilarse una caracterización del soberano distinta a la presentada por

¹ En relación al diálogo esotérico y exotérico entre Benjamin y Schmitt, es recomendable revisar el capítulo redactado por Giorgio Agamben en su Estado de excepción, “Gigantomaquia en torno a un vacío” (AGAMBEN, 2010: 103-121) como así también el artículo de Traverso al respecto (TRAVERSO, 2007).

Schmitt en su *Teología política*. El contenido del drama barroco alemán, su verdadero objeto, es la vida histórica tal como se la representaba en la época barroca². Dicho de otro modo, el *Trauerspiel* jamás podría reducirse a una mera imitación del teatro clásico griego, sino que comporta caracteres propios que aparecen representados en las obras de arte de la época. Lo característico del teatro clásico griego (las tragedias, ante todo) residía en el lugar central que ocupaba el héroe, quien, justamente por su carácter semi-divino, era capaz de enfrentar su destino y el designio de los dioses de una manera majestuosa. La historicidad propia del *Trauerspiel* en la época barroca nos muestra un protagonista (el monarca) por completo diferente, ya que queda definido tanto por la consagración de las virtudes principescas como por la representación de sus vicios, es decir, se caracteriza a partir del conjunto de las maquinaciones políticas que lleva a cabo. Si, como sostenía Schmitt, el soberano debía decidir el caso de excepción, Benjamin nos muestra que en la dramaturgia barroca tal decisión se torna un imposible: “el príncipe, a quien corresponde la decisión sobre el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta nos demuestra ser casi incapaz de tomar una decisión” (BENJAMIN, 2007: 274). Hay, podríamos decir, un abismo insoslayable entre la condición de majestuoso soberano y la de creatura humana, que no puede sino llevar al monarca a la locura. El soberano, en este sentido, es el que mediante sus discursos, que resultan provocativos y producen un sentimiento de admiración, encubre crímenes horrendos. En el *Trauerspiel*, el soberano se ajusta siempre al estereotipo o extremo: es mártir o tirano (pero nunca héroe). El soberano, en realidad, no es más que un hombre al que ha tocado en suerte gobernar a otros iguales a él; un hombre que, en tanto creatura semi-divina, lucha por sostener su legitimidad, representatividad y el ejercicio del gobierno, a pesar de que sus decisiones, por las características que le son propias, no pueden sino resultar arbitrarias y mudables. La legitimidad del soberano se encuentra en jaque justamente porque comparte con el resto de los hombres su naturaleza caída: él mismo es un pecador como cualquier otro hombre, lo cual no puede sino convertirlo en tirano, en tanto pretende someter a otros que no comportan respecto de él ninguna diferencia cualitativa sustancial; pero a pesar de ser un hombre como cualquier otro, debe cargar el peso de la corona y gobernar su reino, soportando los avatares de la historia sin obtener redención alguna a cambio, situación que lo lleva a ser (al mismo tiempo que un tirano) un mártir.

² Este acento en el período barroco es el que justamente distancia a Benjamin del movimiento del *Sturm und Drang*, debido a que los autores que suscribían al mismo interpretaban a la dramaturgia del siglo XVII como una mera repetición del teatro clásico. La hipótesis del *Trauerspiel* justamente irá en contra de tal lectura, al concebir al período barroco como específicamente diferenciable del clásico, lo que conlleva una serie de características históricas, simbólicas y teológicas propias (FERRARI, 2012).

El monarca del barroco se encuentra desamparado y, al igual que cualquier otro hombre, se enfrenta a sus propios temores y fantasmas, intentando asumir su carga (BENJAMIN, 2007: 272-278, 334-336). Su poder, así, abandona todo rasgo trascendente (propio de las monarquías medievales, por ejemplo), y pasa a desplegarse a raíz de la demencia de un monarca que no es más que un hombre que juega a ser Dios, pero para quien toda salvación se encuentra vedada³. Es justamente en esta instancia cuando se reconoce en él, en el tirano/soberano, la manifestación de la historia, y en cuanto tal, no puede escapar de ésta. En este sentido, el abordaje de la soberanía en Benjamin se encuentra en las antípodas de una concepción a-histórica de la misma. En el barroco, el vínculo con lo trascendente se ha quebrado, por lo que todo (incluso la divinidad) no puede sino expresarse en la existencia desgarradora de lo mundano, exaltando los caracteres humanos y llevando toda representación a un realismo exacerbado⁴.

Tanto Benjamin como Schmitt consideran al caso excepcional como lo más relevante del acontecer político del siglo XVII. En el caso de Schmitt, se refleja en sus análisis de la teoría política de Hobbes, en donde si bien se concibe al mundo como una maquinaria, se torna necesaria la existencia de un soberano que ponga en marcha al cuerpo político entendido como máquina (SCHMITT, 2002). En este sentido, si bien se perfila una secularización técnica de la política, no obstante, la excepción encuentra su lugar en el primado de la decisión soberana en tanto inicio absoluto de todo orden político surgido *ex nihilo*. Benjamin, desde el análisis de la obra de arte del barroco, sostiene en el centro de la escena al caso excepcional y al acontecer histórico pero concebidos como catástrofe: es el soberano que representa el acontecer histórico quien debe excluir el caso excepcional tomando una decisión al respecto. Sus impulsos físicos vacilantes provocan que la decisión se torne mudable, produciendo un hiato entre la facultad de poder y su ejercicio (y, ligado a ello, comienza una ruptura entre saber y ley). La misión del príncipe barroco es evitar que el cuerpo político se entregue a su final. Pero aquélla no puede ser concretada en ningún caso, por la cualidad de creatura del soberano.

³ Recordemos, al respecto, el siguiente pasaje: “Mientras que la Edad Media exhibe la precariedad de la historia universal y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de la salvación, el Trauerspiel alemán se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena. Si reconoce una redención, ésta se encuentra más en lo profundo de dicha fatalidad que en el idea de consumación de un plan divino de la salvación” (BENJAMIN, 2007: 285). Debe tenerse en cuenta que el momento histórico que analiza Benjamin en virtud de sus obras de arte, ya ha sido atravesado por la Reforma y la Contrarreforma. Mientras que con la primera (durante el Renacimiento) se arriba según Benjamin a un “lapso de laica libertad en la vida de la fe”, con la segunda (durante el Barroco) “el carácter jerárquico propio de la Edad Media comenzará a imponerse sobre un mundo al que se negaba el acceso inmediato al más allá” (BENJAMIN, 2007: 284). El cristianismo, en este último período, debe asumir con toda la fuerza posible su autoridad, eliminando en este movimiento todo estado de gracia durante el período creatural.

⁴ Piénsese, por ejemplo, en las pinturas con temática religiosa de Caravaggio a partir del 1600 o de Rembrandt entre 1630 y 1650.

El soberano es, sostiene Benjamin, como un Jano coronado: tiene, al igual que el dios romano, dos caras (BENJAMIN, 2007: 273). Por un lado, considerado desde la pura ejecutividad, el príncipe es tirano y su poder es divino. Es el único capaz de salvar al mundo de la catástrofe de la excepción. Su accionar, aunque sea terrible y temible, se encuentra revestido de un cierto carácter de necesidad ya que es él quien debe evitar el estado de excepción. Pero por otro lado, el soberano no deja de ser creatura y mártir. El soberano del siglo XVII, atravesado por la tensión de estos dos costados antitéticos (la desproporción entre la dignidad ilimitada con la que había sido investido por Dios y su pobre esencia creatural y humana), no podía sino ser arrastrado hacia la locura. Considerado de esta manera, sumido el soberano en la demencia y en el delirio, se constituye a sí mismo como el sujeto político por excelencia que no puede, a pesar de su carácter divino, cumplir su rol. Se trata, nos dice Benjamin, de la incapacidad del tirano para decidir (BENJAMIN, 2007: 274). Este revés que el pensador judío vislumbra en la teoría schmittiana de la soberanía, niega el carácter absoluto de la decisión desde la perspectiva de la teología política. Con vistas a comprender mejor el análisis benjaminiano, pueden recurrirse a dos ejemplos que reflejan eminentemente la indecisión soberana. El primero, dentro del ámbito estrictamente político, es Maquiavelo. El segundo, más bien relacionado con la dramaturgia, es Shakespeare.

El soberano maquiaveliano, recordemos rápidamente, se haya atravesado por múltiples tensiones: los grandes y el pueblo, *virtù* y fortuna, *virtù* política (pagana) y virtud moral (cristiana), bestia y hombre. Es a partir del conflicto entre estos extremos que el príncipe se constituye como tal. Ahora bien, justamente por el hecho de que el príncipe sea el sujeto político por excelencia, está condenado a actuar y llevar a cabo decisiones que le permitan resolver problemas coyunturales específicos. En vistas a resolver esta cuestión, Maquiavelo intenta ayudar al príncipe nuevo recurriendo a las enseñanzas de la historia, pretendiendo, de alguna manera, establecer un entreverado compendio de acción, del cual el nuevo sujeto político sería capaz de valerse. No obstante, tal y como nos dice González, “Maquiavelo no escribe el Qué hacer sino un manual absurdo sobre la imposibilidad de que haya leyes o regularidades que inspiren la certeza en el hacer” (GONZÁLEZ, 2012: 190). En otras palabras: no hay reglas, no puede haberlas. Maquiavelo, de alguna manera, ya había anticipado esta cuestión al decir que no hay que pensar las cosas como debieran ser, sino como efectivamente son, es decir, yendo a la *verità effettuale della cosa*. Lo cual no significa que debamos ir a una supuesta verdad empírica, fotográfica, meramente descriptiva de la realidad, sino

que debemos pensar la coyuntura histórica en su devenir, en su acontecer cambiante⁵. Se trata de una mirada que no naturaliza lo dado, sino que muestra la historia en su puro acontecer, en tanto que es capaz de producir efectos que constituyen, de este modo, una verdad histórica a la cual podemos remitir justamente porque si bien todo en el orden de la naturaleza y de los hombres sube y baja, no obstante siempre hay una misma cantidad de bien y de mal en el mundo (MAQUIAVELO, *Discursos*, II, Proemio). El cetro del soberano en tanto representante de la historia es, tal y como nos dice Benjamin, el acontecer histórico. Es en este contexto en el cual el príncipe debe llevar a cabo sus decisiones, su accionar. Pero, justamente por ser este el contexto, nunca tendrá una garantía de que sus acciones sean las correctas. La existencia del príncipe, justamente por estar atravesado por conflictos irresolubles, es una existencia trágica y la política misma, de este modo, se convierte en tragedia. Si esto es así, el resultado no es la armonía, sino una desarmonía constante en donde reina un laberinto de paradojas. La decisión, de este modo, se subsume asimismo en este círculo paradójico, de modo que su propia existencia se torna imposible ya que toda decisión se convierte, desde cualquier punto de vista, en un indecidible⁶.

El segundo ejemplo que, anunciamos, se iba a exponer es en relación a Shakespeare y, en particular a la icónica tragedia *Hamlet*. En esta obra, el protagonista, Hamlet, se encuentra atravesado por dos opciones que no parecen ser tales: por un lado, se encuentra ante el mandato paterno de vengarlo, accionar sólo mediante el cual se llegaría a una verdadera justicia. Pero esta exigencia implicaría, a su vez, no sólo la muerte del esposo de su madre (que, a su vez, es el nuevo Rey de Escocia), sino que además conllevaría el acatamiento consciente y deliberado de entrar a un círculo de violencia que, en realidad, le es ajeno. Por otro lado, Hamlet se ve ante la posibilidad de cumplir con sus deberes de príncipe, aceptando y sirviendo al nuevo rey, acatando, por lo demás, otra de las exigencias paternas (a saber, que no lastime a su madre) y saliendo de la vorágine violenta, pero dejando manchada y condenada la memoria de su padre. Ambas opciones implican algo correcto e incorrecto al mismo tiempo, lo cual provoca que la elección misma de cualquiera de ellas sea incierta. La decisión se torna,

⁵ En relación a la problemática de la *verità effettuale della cosa*, son recomendables las lecturas de Costa (2012) y Rinesi (2014).

⁶ Esto no quiere decir que el príncipe sea incapaz de actuar. Todo lo contrario: el hecho de que él sea el sujeto político por antonomasia lo arroja a este mundo en el que se encuentra forzado a actuar. Pero aquello sobre lo que tendría que decidir porque, según Schmitt, esto lo definiría en tanto soberano, i.e. la excepción, se convierte, asimismo, en un indecidible. La decisión que tanto ansía el jurista alemán no podría tener lugar en este pluriverso político trágico en el que la excepción, aquello que es incapaz de subsumirse a lógica alguna, aquello que no encaja en norma ni ley alguna, no tiene encarnadura, convirtiéndose ella misma en la regla.

así, en una inevitable paradoja, ya que las alternativas se convierten, desde el punto de vista que se lo mire, en indecibles (SCHLEGEL, 1996). Constantemente se conjugan lo bello y lo feo, el amor y la desesperanza, el héroe y su incapacidad de actuar, la vida y la vaciedad de la misma. Aquí no hay paradoja que valga o, más bien, la paradoja rige la obra. Esta desarmonía no es casual, sino que es buscada adrede en la tragedia filosófica y es justamente gracias a esto que puede terminar en la catástrofe: la desproporción encuentra su cénit en la relación intelecto-voluntad. La tragedia filosófica busca mostrar algo de índole intelectual, algo que sea filosóficamente interesante y que responda a la pretensión de la razón de captar lo absoluto. De este modo, en la figura del héroe, a partir de la cual gira todo el drama, no puede sino encarnarse en la desproporción entre intelecto y voluntad, provocando una aniquilación de toda fuerza activa. Pura actividad del intelecto es nula actividad de la voluntad. Hamlet es incapaz de decidir y no le queda más que volverse a su destino inexorable⁷.

Estos dos ejemplos resultan ilustrativos respecto al análisis que Benjamin realiza en torno al problema de la soberanía en el *Trauerspiel*. El pensador judío, al igual que Schmitt, reconoce que la excepción es lo que está en el centro del problema de la soberanía. Excepción que se ve reflejada, en los ejemplos que tomamos, como aquello

⁷ Vale aclarar, al respecto, que no debe confundirse el concepto de destino con un supuesto determinismo o, dicho de otro modo, el destino no refiere a un sentido subyacente de la existencia ni a un conjunto de leyes naturales que se impongan al acontecer mundano. Esta distinción es, según Benjamin, central, debido a que “la concepción del determinismo no puede determinar en modo alguno ninguna forma artística” (BENJAMIN, 2007: 341). El arte no tiene por qué subsumirse a leyes naturales o referir a un sentido oculto. La idea de destino rompe con la lógica determinista en tanto se refiere a la noción de culpa. Según Benjamin, aquí se despliega “un campo de fuerzas aislado en el que todo lo intencional y accidental se van intensificando de tal modo que los enredos, la honra por ejemplo, delatan en su paradójica vehemencia el hecho de que esa obra ha sido galvanizada por un destino” (BENJAMIN, 2007: 341). El destino, concebido así como un campo de fuerzas azarosas, busca encontrar la muerte ya que se presenta como la única forma de expiación posible de la culpa. La tarea del héroe trágico sería, así, la de asumir la culpa histórica y sacrificarse. El caso de Hamlet parece paradigmático en este sentido, ya que por un lado el príncipe asume la carga histórica que hereda, pero al mismo tiempo cuestiona la continuidad de las formas violentas pasadas. La obra, de hecho, parece culminar en una expiación: todos aquellos que estaban ligados a esa trágica herencia mueren en la obra, dejando paso a una nueva época histórica (racional, que pretende dar una explicación a lo acontecido). No debemos olvidar, al respecto, la reveladora urgencia que muestra Horacio hacia el final de la obra, en la que todos los personajes (trágicos) han muerto. Allí ruega a Fortimbrás (el futuro monarca) y a los embajadores “dejadme decir al mundo que aún lo ignora cómo es que sucedió todo esto” (*Hamlet*, V, 2) y más adelante “pero que se haga aquello de prisa, aunque las mentes se encuentren aún indómitas, así no hay más desgracias por intrigas o equívocos” (*Hamlet*, V, 2). Es preciso contar lo sucedido y contarlo rápido, sostiene Horacio. Pero, ¿por qué? “El problema [...] no es esa violencia que no puede ser eliminada de los orígenes de la sociabilidad humana por la simple razón de que esa sociabilidad es su producto, sino el hecho de que entre las grietas del relato que el beneficiario de esa acción violenta construyó sobre el fundamento de su propia autoridad otras interpretaciones posibles de las cosas, [...] consiguen abrirse camino” (RINESI, 2011: 81). Interpretaciones que podrían ser llevadas a cabo por sujetos que aún encarnen aquello que Horacio está viendo como su pasado inmediato: el mundo trágico. Es preciso, entonces, relatar los acontecimientos de una manera específica que dé un sentido a lo sucedido y que impida interpretaciones diversas.

que no puede subsumirse a regla alguna: el conflicto del príncipe con su principado o las tensiones constitutivas del príncipe en Maquiavelo; el asesinato del rey de Escocia y la imposibilidad de vengarlo sin recurrir a un segundo crimen en Shakespeare. El soberano, en este contexto, subsumido en la embriaguez del poder otorgado por el mismísimo Dios que le permite hacer *lo que quiera* (i.e. lo que decida hacer), no puede sino volverse loco ante la imposibilidad efectiva de decidir ante opciones que se le presentan, por su calidad de creatura humana, como imposibles (i.e. indecidibles). El doble cuerpo que permite que el soberano sea un Dios mortal y gracias al cual el jurista alemán consideraba que iba a constituir el monopolio de la decisión, será el mismo que lo condene a una vida trágica entre iguales.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio** (2010): *Estado de Excepción. Homo Sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2010.
- Benjamin, Walter** (2007): «El origen del Trauerspiel alemán» en Benjamin, Walter (2007): *Obras. Libro I. Volumen I.*, editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, pp. 218-459, Madrid, Abada.
- Costa, Ivana** (2012): «Introducción a “El Príncipe”» En Maquiavelo, Nicolás (2012): *El Príncipe*, pp. V-LXX, Buenos Aires, Colihue.
- Ferrari, Mariela Lucía** (2012): «El rey en el Trauerspiel» en *Sociedades Precapitalistas, en Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5181/pr.5181.pdf*.
- González, Horacio** (2012): «Comentarios a los capítulos de “El Príncipe”» En Maquiavelo, Nicolás (2012): *El Príncipe*, pp. 161-257, Buenos Aires, Colihue.
- Maquiavelo, Nicolás** (2008): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada.
- Rinesi, Eduardo** (2011): *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos Aires, Colihue.
- Schlegel, Friedrich** (1996): *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal.
- Schmitt, Carl** (2002): *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía.
- (2001): «Teología Política I» en Schmitt, Carl (2001): *Carl Schmitt, teólogo de la política*, editado por Héctor Orestes Aguilar, pp. 19-62, México D.F., FCE.
- Traverso, Enzo** (2007): «“Relaciones peligrosas”. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimer» en *Acta Poética*, n° 28, pp. 93-109.



Una observación acerca del arcaísmo del término phrónesis en Aristóteles

Gerardo Medina

medinagerardo@yahoo.com.ar

Universidad Nacional del Litoral (UNL) – Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER)

Resumen

En su conocido libro *La Prudence chez Aristote* (1963) Pierre Aubenque afirma, en ocasión del análisis de las fuentes no platónicas del término “Phrónesis”, que en Aristóteles se debe subrayar un cierto “arcaísmo afectado” en el sentido de un retorno a las fuentes. Tal aserción sería correcta solo en el sentido de que efectivamente el término Phrónesis posee una orientación hacia la praxis, constatable tanto en los poetas épicos como en los trágicos. No obstante ello, hay un elemento perteneciente a la tradición platónica que establecería algunos decisivos condicionamientos a tal aserción.

Palabras clave: phrónesis / arcaísmo / Aubenque.



Tal como lo indica el título de la ponencia, mi propósito no es otro que el de realizar una “observación”, dado que la cantidad de elementos involucrados en la presente cuestión, como así también sus posibles aristas, exceden en mucho lo que puede ser cubierto en este espacio de tiempo.

Quisiera comenzar remontándome al pasaje del ya clásico libro de Pierre Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles* que fue lo que me hizo la sugerencia sobre el presente asunto.

En la tercera parte de la obra, Aubenque analiza diversos aspectos de la evolución semántica del término phrónesis, remitiéndose al período arcaico y también a las connotaciones del mismo en el marco de la medicina y la tragedia. Si bien no es éste el punto central en cuestión aquí, es indispensable realizar un breve repaso del análisis que realiza el autor en torno al mismo a los fines de ver los matices involucrados en las conclusiones que luego extraerá de allí.

Siguiendo a Snell, Onians y Festugière, se refiere al carácter “concreto” del significado de la familia de términos de la que luego surgirá phrónesis –ya que no es utilizado todavía en este período- y que ahora no viene al caso señalar. En tal sentido, tales significados irían desde el “diafragma” y los “pulmones” hasta un estado o disposición interior muy compleja que involucraría tanto aspectos intelectuales como emotivos. Es interesante señalar ya sobre este punto como Aubenque, parafraseando a Festugière habla de “vocabulario psicológico” en Homero, aún cuando los otros autores en que se apoya tendrían quizá reparos en relación a esto. Digo esto, porque si términos como phronéin, thymós, nous etc son leídos bajo este rótulo, el análisis se halla de antemano condicionado por un horizonte de lectura decisivo: si tales términos son parte de un “vocabulario psicológico”, lo serían justamente por ser aspectos o particularidades de la psiqué. Pero dejemos esto por el momento. Continuando con el análisis del significado de este término, Aubenque remarca que el mismo no se habría especializado rápidamente como si le ocurrió a otros afines, aunque mostraría como constante, el hecho de señalar siempre un límite, tanto en relación al ámbito al que está referido –la praxis- como así también a sus pretensiones que se ciñen a ella. Al igual que en el período arcaico, entre los presocráticos predominarían estas particularidades.

Recién con los médicos se acoplaría un nuevo elemento: así, phroneín no solo significaría un pensar atado a los hechos, sino que indicaría también el pensar “sanamente”; de allí su oposición al paraphronein “pensar patológicamente”. Dado que se trata de un contexto médico, esta alteración es estudiada desde sus posibles causas en



busca de un tratamiento para restaurarla a su estado normal, lo que implicará someter al individuo al cumplimiento de un régimen de vida que le permita equilibrar este desfasaje. Así, el significado de phrónesis se aproximaría al de moderación, *sophrosyne*. Según Aubenque,

la phrónesis es el saber, pero limitado y consciente de sus límites; es el pensamiento, pero humano, que se sabe y se quiere humano. Es una determinación intelectual, también en tanto que atributo del hombre, y de un hombre consciente de su condición de hombre, y una calificación moral, pues hay algún mérito en limitar el deseo natural de conocer, en no intentar rivalizar con los dioses....¹

Nuevamente el autor vuelve a poner en relación este término con la psicología, sosteniendo que depende de ella y también de alguna forma de deontología tomada esta en sentido amplio. Lo curioso de esto, no reside tanto en que establezca una vinculación entre la phronesis y la psiqué –relación que es innegable ya que ambas son partes constitutivas del hombre- sino en el tipo de relación que se establece, esto es, como si la phrónesis fuese, en el contexto del pensamiento tradicional griego preplatónico un “atributo” o “función” de la psiqué.

Antes de detenernos en este punto nos queda por señalar todavía la continuidad de estas significaciones señaladas en la Tragedia griega, que para Aubenque son la “expresión más acabada” de la “sabiduría popular griega”. De esta manera afirma

Si phrónesis todavía es en ésta –en la tragedia- bastante rara, pocos verbos hay tan usuales en los trágicos como phronein. Ciertamente, phronein y phrónesis se emplean a menudo en el sentido intelectual de inteligencia, de saber, o en el sentido afectivo de disposiciones, que pueden ser buenas o malas. Pero phronein, tomado absolutamente, suele designar, en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento correcto de lo conveniente, la deliberación recta que culmina en la palabra o la acción oportunas.²

¹ AUBENQUE, P. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1999, pág 183.

² Ob. cit, pág. 184.



Como pensamiento sano, phronesis es el conocimiento de los propios límites, de los límites de lo humano, en oposición al conocimiento divino. Ella constituiría la sabiduría posible para los hombres, en la medida que le permite evitar la hybris, la desmesura, la pretensión de los hombres de un pensamiento sobrehumano. El interés de Aubenque por señalar en este punto la tragedia, reside en que le permite distinguir los aspectos que Aristóteles tomaría de la tradición popular, para ponerlos en contraste con lo que sería el propio aporte del estagirita. Así, luego de una interesante selección de pasajes de la Antígona de Sófocles, afirma

Hacer lo mejor en cada momento, preocuparse de las consecuencias previsibles, pero también dejar a los dioses lo imprevisible; desconfiar de las 'grandes palabras', que no sólo están vacías, sino que son peligrosas, cuando se pretende aplicarlas sin mediación a una realidad humana que no está quizá predestinada a plegarse a ellas; no rivalizar con los dioses en la posesión de una sabiduría sobrehumana, que se revela inhumana cuando pretende imponer sus conclusiones al hombre: a todo esto, que se aprende con la edad y por la experiencia, la tragedia lo llamaba phronein.³

Al marcar este límite habría un llamado al abandono de aquellas pretensiones propias de los dioses. Justamente sobre este punto, Aristóteles habría producido una inflexión. El autor evoca el famoso pasaje del Libro X de la *Ética a Nicómaco* donde es analizada la vida con respecto al nous, es decir, la vida del hombre de conocimiento. El argumento sería más o menos este: si el nous es divino dado que su objeto eterno lo es; y el hombre lo posee: ¿debe el hombre buscar este conocimiento divino o pensar solo cosas humanas (anthropina phronein) -ya que algunos aconsejan esto? Es en la respuesta a esta pregunta que Aubenque encuentra el aporte: debemos “en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” (EN 1177b 30-35). Con esta afirmación, Aristóteles rechazaría expresamente el “pensar solo cosas humanas” sugerido por la tradición popular expresada de un modo claro en la tragedia, y lo haría apoyándose en la tradición filosófica; aunque de ningún modo él estaría pensando ni en la inmortalidad del alma, ni tampoco en la completa realización de esta tarea, lo que es patente en su expresión “en la medida de lo posible”.

³ Ob. cit, pág. 187.



Visto esto, ahora podemos poner en consideración las afirmaciones que Aubenque realiza en torno a su análisis de la phrónesis que son el motivo de esta ponencia. El punto decisivo no se encuentra tanto en el detalle de los significados de este término y de su evolución en el pensamiento griego antiguo, sino más bien en la valoración que realiza de esta influencia, cuyas consecuencias son muy sugerentes en relación a la concepción de la constitución humana que a partir de allí se expresan.

Según el mismo autor expresa, uno de sus objetivos fundamentales es mostrar “que el verdadero origen del concepto aristotélico de prudencia no se había de buscar en la phrónesis platónica, sino en la phrónesis de la tradición...”⁴. Tal como he señalado en la acotadísima descripción que he hecho de la argumentación del autor, queda más que claro que tanto en Homero, como en los médicos, los presocráticos y los trágicos hay un elemento común y característico de la phrónesis, y es que se trata de un “modo de pensar” o una “disposición pensante y afectiva” sobre la praxis. Sobre este punto en particular, poco parece podríamos reprocharle al autor. El profesor Luis Varela, que en términos generales sigue a Aubenque en esto, es sin embargo más flexible al hablar de la confluencia de dos tradiciones, la socrático-platónica y la popular tradicional. No obstante ello, el peso de la influencia platónica es referido al carácter “intelectualista” de este término, tomado esto en sentido amplio. Dicho en otros términos, aún cuando en la tradición popular incluía alguna forma de actividad pensante, de ninguna manera podría ser llamado estrictamente una forma de “racionalidad”.

Tras esto, me parece Aubenque realiza una afirmación problemática; “Sin duda, como hemos apuntado, hay que subrayar en Aristóteles un cierto arcaísmo afectado, que retorna a las fuentes más allá de las construcciones demasiado eruditas del platonismo”.⁵ Tenemos que preguntar ahora: ¿Logra sustraerse el estagirita a las construcciones del platonismo? ¿Y en qué medida? ¿No habría un elemento perteneciente a esta tradición que se filtra inexorablemente y que resulta ser además el motivo por el cual la phrónesis aristotélica muestra una impronta fuertemente intelectualista, ausente en la tradición popular? Sobre este punto, sería difícil sostener que el phronein no implica ya en el período arcaico un modo peculiar de pensar, que entre otras cosas incluye un proceso reflexivo; ejemplos de esto hay a montones en Homero. Ni que hablar entre las otras tradiciones antes mencionadas. Y entonces, ¿en qué reside este intelectualismo? En un elemento casi

⁴ Ob. cit, pág. 177.

⁵ Ob. cit, pág. 177.



imperceptible que él asume de la tradición platónica y que cuya fuente sería todavía anterior. Tal elemento es su concepción del alma como “centro de operaciones” de las facultades vitales, emotivas y pensantes. Ya he llamado la atención dos veces con anterioridad sobre este punto, cuando señalaba que Aubenque se refería al “vocabulario psicológico” de Homero, y más adelante cuando afirmaba que la phrónesis dependía de la psicología. Y es que estamos tan habituados a referir estas manifestaciones al alma que puede sonarnos extraño que en ninguna de estas tradiciones precedentes semejante concepción no se encuentra en absoluto. Dado que ofrecer los ejemplos necesarios para mostrar esto demandaría un tiempo enorme, me limitaré a ofrecer alguno ya que el objetivo aquí es realizar solo una observación sobre este punto.

Dos pasajes claves sobre el asunto los encontramos en *Il. XXIII, 106-107* y *Od. 491 y ss.* Tras la muerte de Patroclo, y la recepción de su cadáver, los aqueos se quedan un buen lapso de tiempo contemplándolo y llorándolo. Luego cenan solemnemente y se van a dormir. Solo Aquiles y varios mirmidones quedan despiertos junto al cadáver, pero sólo hasta que los vence el sueño. En tal circunstancia, se aparece a Aquiles el alma (yuxh) de Patroclo

(habla Aquiles) “-¡Oh dioses! Cierto es que en la morada de Hades quedan el alma (yuxh) y la imagen (ei)ðwl on) de los que mueren, pero la fuerza vital (frehej) desaparece por entero. Toda la noche ha estado cerca de mí el alma del mísero Patroclo, derramando lágrimas y despidiendo suspiros, para encargarme lo que debo hacer; y era muy semejante a él cuando vivía.” (XXIII, 103-107)⁶

Varias son las cosas que hay que hacer notar aquí. En primer término, la estricta distinción entre alma, imagen y las frehej. Ellas son cosas distintas y su modo de ser y operar es también diferente. Las primeras dos, tras la muerte, se dirigen al Hades. Con las frehej en cambio, pasa otra cosa: ellas no van al Hades, o en todo caso, no completamente.⁷ Esto último nos pone sobre aviso de una cuestión fundamental: que las

⁶ HOMERO, *Ilíada*. Orbis, Buenos Aires, 1982. Pág. 369.

⁷ No es posible ofrecer una interpretación unívoca del pasaje "w)popoi h)rð/tij e)sti kai lei)h) Ai)ðao domoisi yuxh)kai lei)ðwl on, a)ta)h) frehej ou)k e)hi pa)mpa)n:" (*Il.* 23, 103-4). Según el traductor que hemos escogido aquí, las frehej desaparecen tras la muerte por completo. Pero una traducción más literal del pasaje, nos estaría indicando que el verbo que rige a la segunda



frehej son algo que está ligado a los hombres, mientras ellos están con vida. Dados los presupuestos históricos que poseemos, puede que nos veamos inmediatamente tentados a proyectar aquí el dualismo cuerpo-alma, y entonces pensar que aquí ya late la doctrina del alma como algo inmortal, y el cuerpo como algo perecedero. Hemos sin embargo de eludir dicha tentación, porque lejos de plantearse aquí un proceso de separación entre el alma –lo no perecedero- y el cuerpo –lo perecedero- lo que más bien parece acontecer, es una dispersión de partes, cada una de las cuales se reintegra ahora a su propio elemento y que sólo llegaron a ser una, en una determinada persona; es este caso, Patroclo. Tal es lo que nos deja entrever el pasaje y muchos otros lugares del texto. Nótese que lo que Aquiles manifiesta ante todo, es su sorpresa –tal lo delata el uso del término ποῖοι⁸-. ¿Sorpresa ante qué? No por cierto ante la aparición del alma y la imagen de Patroclo; sino ante la semejanza que esta tenía del héroe cuando éste estaba vivo. Y ello reside, en el hecho de que las frehej, es algo perceptible entre los vivos y no entre los muertos. ¿Cómo es entonces posible que su querido compañero, muerto en combate, aparezca con tal semejanza a los vivos? Los versos que siguen dan la respuesta. De entre todos los pedidos y quejas que Patroclo refiere a Aquiles (poner referencia) sobresale uno: la necesidad de que con urgencia se realicen los ritos funerarios correspondientes, de manera que su alma-imagen puedan por fin ir al Hades y no queden vagando en medio de estas dos regiones. Cumplido esto, el alma-imagen de Patroclo irá al Hades, e ignoramos qué ocurrirá con las frehej o con lo que todavía queda de ellas. Sólo habría una excepción a esto, y es la del adivino Tiresias, ya que tal como se dice Circe en *Od.10, 489-495*

A disgusto no habréis de seguir en mi casa, más fuerza
 Es primero que hagáis nueva ruta al palacio de Hades
 Y la horrenda Perséfone a fin de pedir sus augurios
 Y consejos al alma (γυχή) del ciego adivino Tiresias,
 El tebano, que guarda aún allí bien enteras sus phrenes (frehej ἐμπεδοί).

proposición es también εἰμι, y no ἀφανίζομαι. Ello nos indica que el adverbio παμπαν, se refiere a que algo de las frehej, queda después de la muerte y no que desaparece por completo.

⁸ Tal es el sentido de esta interjección, que además de sorpresa indica, cólera, dolor, y que los Dríopes utilizaban también para nombrar a los dioses. Sebastián Yarza, F.I. *Diccionario Griego-Español*. Sopena, Barcelona, 1954, pág. 1129.



Pues a él solo Perséfone ha dado entre todos los muertos
Sensatez y razón, y los otros son sombras que pasan.⁹

Esta es entonces la observación que he querido realizar en torno al término phronesis en Aristóteles: si bien es cierto que él recupera de la tradición popular el ser un modo de saber nutrido por la praxis y volcado a ella –y esto representa un fuerte contraste con respecto a Platón- no es menos cierto que hereda de aquél la concepción del alma como centro de operaciones de lo vital, lo emotivo y el pensamiento. Baste recordar el análisis de las partes del alma humana en EN 1102^a 27 y ss y la discusión dialéctica que mantiene en el libro I del *De Anima* que presuponen esta concepción. Habría que ver entonces si esta influencia no es más decisiva que aquella tradicional; y más aún, si ese llamativo carácter intelectualista de la phronesis no reside en esto mismo. Por último, sería interesante preguntarse si no ha constituido también un obstáculo casi infranqueable para superar el dualismo platónico, que a pesar del concepto de sýnolon, parece filtrarse por todas partes.

Bibliografía

- Aristóteles.** (1993): *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos
- ____ (1988): *Acerca del Alma*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- Aubenque, Pierre.** (1999): *La Prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.
- Homero.** (1982): *Ilíada*, trad. de Luis Segalá y Estalella, Bs As, Orbis.
- ____ (2000): *Odisea*, trad. de José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- Onians, Richard B.** (2000): *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Snell, Bruno** (1953): *The Discovery of the Mind*, trans. by T. G. Rosenmeyer, Oxford, Basil Blackwell.
- Varela, Luis E.** (2014): *Filosofía Práctica y Prudencia*, Bs As, Biblos.

⁹ HOMERO, *Odisea*. Gredos, Madrid, 2000. Pág. 164.



Interés y educación: hacia una sociedad saludable

Enrique J. Mihura

enriquemihura@live.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Resumen

Tras innumerables dificultades con los censores y corriendo un riesgo personal, Helvecio publicó *Del espíritu* en 1758. Se trata de un estudio general sobre la mente, que esboza muy brevemente la tesis de que la sensación es el origen de todos nuestros pensamientos y que, por lo tanto, el interés personal rige nuestras acciones y causa todas nuestras valoraciones. Así pues, en el presente trabajo analizamos la posibilidad de combinar la exigencia moral de una sociedad feliz con la psicología helvetiana del egoísmo. Para ello, nos proponemos estudiar los aspectos antropológicos más relevantes en la filosofía del francés y sus ideas sobre la educación.

Palabras clave: interés / educación / felicidad

Introducción

En la presente ponencia proponemos una aproximación al problema que supone la relación *individuo-sociedad* desde la perspectiva teórica de Helvecio, filósofo francés del siglo XVIII. En sus textos, las consideraciones filosóficas sobre el «interés individual» parecen, al menos a primera vista, incompatibles con la posibilidad de establecer nexos sociales prósperos y duraderos. Sin embargo, creemos que se puede esbozar otra interpretación. A partir del estudio de la noción helvetiana de *educación*, intentaremos indicar de qué manera sería posible la construcción de una nación saludable, en la que los diversos deseos individuales puedan ser integrados de un modo provechoso para el mayor número de habitantes.

En 1758 Helvecio publicó *Del espíritu*, su primera obra filosófica. En ella, más que realizar un análisis del “espíritu” como una facultad, tal y como puede encontrarse en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant o en *El ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, Helvecio intenta descubrir cuáles son las razones que empujan a los hombres a comportarse de una u otra manera en los diferentes contextos históricos. Al igual que otros moralistas de la época, el francés tenía intenciones de realizar en el terreno práctico de la moral lo que Newton había logrado en el ámbito de la física, esto es, descubrir cuáles son las fuerzas que rigen y determinan el comportamiento humano.

Así pues, en su texto afirma, entre otras cosas, que “si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés. El interés es, sobre la tierra, el poderoso mago que cambia a los ojos de todas las criaturas la forma de todos los objetos” (Helvétius, 1984: 135-136). En otras palabras, el interés es, en el orden moral, lo que la fuerza de atracción de los cuerpos es en la física. Esto significa que, para Helvecio, no existen hombres buenos o malos por naturaleza, sino que todos ellos buscan el placer y escapan del dolor. O lo que es lo mismo, que todos los hombres son interesados, pues todos ellos anhelan ser felices.

Ahora bien, ¿cómo construir una nación y una sociedad próspera partiendo de individuos que no hacen otra cosa que buscar su propia felicidad? De esta cuestión queremos ocuparnos en el presente trabajo. Pues creemos que en *Del espíritu* Helvecio desarrolla una serie de argumentos con los que sería posible ensayar una respuesta para nuestro interrogante. En tal sentido, nuestra hipótesis es la siguiente: la clave para alcanzar una sociedad saludable en el esquema helvetiano se encontraría en el fondo de la naturaleza humana, en la manera en la que Helvecio comprende y utiliza la noción de “interés personal” y cómo la vincula con la noción de “educación”.

Dicho esto, podemos señalar que nuestra exposición seguirá el siguiente orden. En primer lugar, analizaremos el concepto helvetiano de “interés”, es decir, esa tendencia natural de los hombres hacia su propia felicidad. El objetivo de este primer apartado consiste en intentar determinar cuáles son los componentes constitutivos de dicho concepto. Asimismo, abordaremos algunos aspectos antropológicos centrales de la filosofía del francés que nos servirán como piedra de toque al momento de analizar la cuestión de la educación. En segundo lugar, buscaremos identificar cuáles son los mecanismos políticos propuestos por el filósofo con el fin de *educar* el “interés”. Además, analizaremos el rol que Helvecio asigna al legislador, y cuál es la importancia que adquieren las leyes en el proceso de educación social.

Si nuestra hipótesis es plausible, como intentaremos sostener, los mecanismos políticos para la educación de los individuos deberían corresponderse con los componentes constitutivos del concepto de “interés”, tal como serán analizados en la primera parte del trabajo. Al finalizar nuestra exposición, realizaremos algunas consideraciones en cuanto a la posibilidad de contestar afirmativamente el interrogante planteado.

Las pasiones del “interés personal”

Hemos definido el “interés personal” como una *tendencia natural de los hombres hacia su felicidad*, tal como lo define Helvecio. Sin embargo, para poder analizar en profundidad la estructura del “interés”, debemos examinar qué cosas, qué tipo de ideas aman los hombres, es decir, qué cuestiones motivan o promueven su felicidad¹. Helvecio nos da una pista cuando afirma que los hombres juzgan como “buenas” todas las ideas que les provocan placer y, en consecuencia, les producen felicidad [Cf.: Helvétius, 1984: *Discurso Tercero*]. En *Del espíritu*, podemos encontrar una extensa variedad de ejemplos y anécdotas con las que el filósofo pretende ilustrar esta cuestión. Sin embargo, creemos que las ideas que los hombres aman pueden reducirse, finalmente, a dos grandes grupos. Por una parte, los hombres se interesan por todo tipo

¹ En este contexto utilizamos indiscriminadamente los términos «cosas» e «ideas», porque referimos a ellas como *objetos de deseo* de los hombres. Para Helvecio, los seres humanos no sólo sienten y persiguen el placer en los objetos concretos, sino también en las ideas que relacionan o enlazan, por medio del recuerdo o de la imaginación, con objetos que les producirían placer. Por ejemplo, para un hombre extraviado en el desierto y sin agua, la idea de un refresco puede resultar deseable y placentera en sí misma.



de ideas que les resulten *útiles*; mientras que, por otra parte, también se interesan por aquellas ideas *análogas a las suyas*.

En primer lugar, debe considerarse “útil” cualquier cosa que favorezca las posibilidades de sobrevivencia del hombre. La *utilidad* es, desde el punto de vista de Helvecio, una tendencia muy básica y natural a la vida y al poder; es *pasión de ser*, de vivir. El hombre evitará siempre que pueda todo tipo de dolor físico y buscará todo lo que le garantice seguridad. Todos los seres sensibles se mueven *interesadamente*, conforme a este principio de utilidad; para Helvecio, esto es un hecho, pues así lo demuestra la experiencia:

Este borrego apacible que pasta en nuestras llanuras, ¿no es un objeto de espanto y de horror para los insectos imperceptibles que viven en la espesura de la pampa de las hierbas? “Huyamos, dicen, de este animal voraz y cruel, de este monstruo, cuya boca nos engulle a la vez que a nuestras ciudades. ¿Por qué no sigue el ejemplo del león y del tigre? Estos animales bienhechores no destruyen nuestras viviendas, no se alimentan de nuestra sangre; justos vengadores del crimen, castigan al borrego por las crueldades que ejerce sobre nosotros”. Es así como intereses diferentes metamorfosean los objetos: el león es, a nuestros ojos, un animal cruel; a los de los insectos, lo es el carnero (Helvétius, 1984: 136).

Toda idea que se nos presenta tiene siempre algunas relaciones con nuestro estado, nuestras pasiones y opiniones. Cuando más útil nos resulta, más la apreciamos. De este modo, desde el principio de utilidad helvetiano tiende a diluirse el sujeto. Es decir, bajo esta ley, sometido a esta “pasión de ser”, el hombre es descrito como una parte más de la naturaleza, un eslabón en la cadena de causas y efectos, un espacio en el que rige la necesidad. Esta *tendencia a la vida* no es otra cosa que el *amor propio* hobbesiano, y es un componente importante del interés personal helvetiano, pero creemos que no es el único. Pues, si bien se trata de una pasión muy primitiva, el *egoísmo* es la razón por la cual se dificulta pensar la relación entre el individuo -su necesidad de acumular poder y seguridad- y la sociedad -el resto de los habitantes con necesidades similares-.

¿Cuál sería, entonces, el otro componente del “interés personal”? Para Helvecio, los individuos no sólo son *egoístas*, sino también *narcisistas*; este es el segundo componente. En efecto, según el filósofo, “el deseo de estima es común a todos los hombres” (Helvétius, 1984: 141). Y si bien el francés no se detiene mucho en la cuestión de la *estima pública*, creemos que, para comprender su arquitectura moral y política es necesario tener en cuenta esta *pasión social* (Cf. Helvétius, 1984: *Discurso tercero*, cap.

IX), que también forma parte de lo que Helvecio entiende por “interés personal”. Ahora bien, con *narcicismo* queremos indicar específicamente, como se dijo con anterioridad, que *los hombres aman las ideas análogas a las suyas*; es decir, se aman a sí mismos en los demás:

La analogía o la conformidad de ideas y de opiniones debe, pues, ser considerada como las fuerzas de atracción y repulsión que aleja o acerca a los hombres unos hacia otros (Helvétius, 1984: 138).

Así pues, en materia de costumbres, opiniones e ideas -según sostiene el filósofo- parece que uno se estima siempre a sí mismo en los demás. En efecto, los hombres no pueden dejar de admirar en los otros la *conformidad con sus propias ideas*. De esta manera, el *narcicismo* se amplifica como una bola de nieve cayendo por una montaña: admiramos a quienes nos admiran -porque compartimos las mismas ideas- y, a su vez, embellecemos a nuestros admiradores porque así, al sentirnos admirados por “gente de grandes cualidades”, nos sentimos más perfectos y nos amamos más a nosotros mismos. Para Helvecio, este impulso tiene el carácter de una ley que se deriva de la experiencia (Cf. Helvétius, 1984: 139-141).

Ahora bien, la diferencia fundamental entre las dos pasiones que componen el “interés personal” helvetiano tal como las vimos, radica en que, en esta última (es decir, en la *pasión narcisista*), el hombre pretende ser reconocido como *sujeto*; anhela ser más que sólo un sobreviviente, si reducimos al mínimo las aspiraciones hobbesianas. No se trata ya de *perseverar en el ser*, sino de hacerlo de una u otra manera²; en otras palabras: el individuo quiere ser reconocido como *autor*, como *creador*, como *amo*, como *héroe*, entre otras posibilidades. Desde nuestro punto de vista, esta diferencia resulta fundamental, ya que habilita la posibilidad de pensar el orden social más allá del interés natural y egoísta que cada individuo tiene de conservar su vida y acumular poder y seguridad.

En efecto, para alcanzar la estima pública el hombre debe abandonar su inmediatez, su conciencia de sí satisfecha, su autosuficiencia; tiene que asumir lo universal, lo común, lo social. Pues, como dijimos, para Helvecio sólo se llega a ser amado cuando se es *análogo a los otros*, es decir, cuando se es como ellos quieren, conforme a sus intereses. De esta forma el “yo” va siendo sustituido por un “ego” -más

² Esto recuerda mucho al análisis spinoziano del *narcicismo* (con quien seguramente Helvecio tiene sus deudas filosóficas), pues para Spinoza «perseverar en el ser» significa perseverar siendo lo que se es, de un modo determinado [Cf.: *Ética*, Parte tercera].

impersonal-: el hombre deja de ser sí mismo para llegar a ser *representante*, modelo o arquetipo. Y si no lo consigue, al menos lo aparenta: aparece, entonces, la cuestión de la máscara, la escisión entre el ser y el *parecer*. Esto puede hacernos recordar las consideraciones realizadas por Rousseau en el segundo *Discurso*³, para quien *el deseo de estima pública* suponía una *desnaturalización* y justificaba su rechazo del orden social. En Helvecio, sin embargo, esta cuestión es asumida de otra manera, con otro talante. Pues podríamos pensar que se toma como un organizador social o un eje estructurador de la sociedad.

Ahora bien, aun cuando puede decirse que Helvecio y Rousseau no estarían de acuerdo respecto de los *efectos* producidos por este *deseo de reconocimiento*, esta pasión social y narcisista; no obstante, habría cierta coincidencia en el *diagnóstico* de ambos filósofos. En efecto, el merecimiento de la estima, como algo que se ha obtenido bajo la posibilidad de no tenerlo es también, para el Helvecio, *una ficción* del sujeto. En otras palabras, cualquiera que tenga la posibilidad de sobresalir lo hará si considera que será halagado o reconocido por ello. Esta ficción, inscrita en el narcisismo de los hombres, es la que, en definitiva, permite el juego del legislador. Sólo así tiene sentido hablar del mérito y la virtud, y Helvecio lo sabe.

Si los hombres se mueven por su interés y su deseo de estima pública, el gobernante debe ser consciente de ello y actuar en consecuencia. Por tal razón, en *Del espíritu* Helvecio señala cuáles son las *cuatro* herramientas más importantes de las que dispone el legislador para dirigir la vida social, es decir, los instrumentos de los cuales puede servirse el gobernante para guiar el imaginario, para crear la ilusión del mérito y de la virtud:

...la recompensa, el castigo, la gloria y la infamia, cuatro especies de divinidades con las cuales puede siempre [el legislador] favorecer el bien público y crear hombres ilustres en todos los géneros (Helvétius, 1984: 248).

Como anticipamos, los cuatro mecanismos políticos que posee legislador para regular y dirigir el orden social se corresponden con las dos pasiones que fueron señaladas como constitutivas del “interés personal”, lo que fortalece la lectura que hemos realizado. En efecto, los dos primeros, “la recompensa” y “el castigo”, estarían relacionados con la pasión egoísta, ya que apuntan al dolor físico, al poder y a la búsqueda de seguridad, mientras que los dos restantes, “la gloria” y “la infamia”, estarían vinculados con la pasión narcisista o el *deseo estima pública*.

³ *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.*



Por otra parte, como se puede advertir, la acción del gobernante es un poco *mágica*, ya que debe crear la ilusión, ejercer una influencia sobre el imaginario de su pueblo. Con respecto a esto, Helvecio diría que se trata de una ficción necesaria y, en todo caso útil, porque produce bienestar y placer. Pues si bien en un capítulo titulado *De los errores ocasionados por nuestras pasiones*, el filósofo señala que “la fuerza de las pasiones se miden siempre por el grado de ceguera en el que nos hundan”, más adelante agrega:

...estas mismas pasiones que deben considerarse como el germen de una infinidad de errores, son también la fuente de nuestras luces. Aunque nos extravíen, solamente ellas nos dan la fuerza necesaria para caminar; sólo ellas pueden arrancarnos de la inercia y la pereza...⁴ (Helvétius, 1984: 100)

Para Helvecio, el legislador como encargado de la moral, posee la tarea de maximizar la felicidad para su pueblo. Y esto sólo se consigue en la agitación de las pasiones... Después de todo, hacer política es meterse en el terreno de las pasiones: generando unas, potenciando otras, contrarrestando éstas, disuadiendo aquéllas; todo a partir del uso de recompensas y castigos, distribuyendo gloria e infamia. De esta manera, cuando se consigue que los individuos y las pequeñas sociedades moderen sus intereses egoístas y, por otra parte, se genera el debido reconocimiento de la virtud, podemos decir que estamos en presencia de un cuerpo político saludable.

Consideraciones finales

En la presente ponencia se ensayó una respuesta afirmativa, desde la filosofía de Helvecio, a la pregunta de si es posible pensar una sociedad en la que los diversos intereses individuales confluyan armónicamente con el bienestar común. Para ello, hemos ahondado en la idea helvetiana del “interés personal”, explicitando las pasiones constitutivas de la misma. Llegado este punto, creemos estar en condiciones de afirmar que lo que posibilita la *sociedad saludable*, o la utopía, es la subordinación de la pasión *egoísta* del “interés personal” a la pasión *narcisista* de ese mismo interés. Esto que resultaba impensable para Hobbes, por las preocupaciones de su tiempo y,

⁴ Como se pudo ver a lo largo de este trabajo, en Helvecio (como en otros ilustrados del XVIII) hay una rehabilitación de las pasiones. Por un lado, se las trata como fenómenos inherentes a la naturaleza humana, mientras que por otra se encuentra en ellas la fuente de toda grandeza social (aunque también de todo vicio).



fundamentalmente, por el miedo a la guerra civil y al retorno al estado naturaleza, es, sin embargo, determinante para la arquitectura social helvetiana. Dicha subordinación posibilita la intervención del legislador y ofrece una respuesta al tópico *individuo-sociedad* que nos ocupa. Expresado esto, queda en el tintero un interrogante que quisiéramos compartir, a saber: más allá de los instrumentos de los que dispone el legislador (el gobernante, o el príncipe) para dirigir el comportamiento de su pueblo, ¿qué interés puede tener en utilizarlos para maximizar la *salud pública* o el bien común? Esta pregunta, junto a algunas otras, queda postulada como el puntapié inicial de ulteriores investigaciones.

Bibliografía

Helvétius, C. A. (1984): *Del espíritu*, trad. José Manuel Bermudo, Madrid, Editorial Nacional.

Ferrone, V.; Roche, D. (eds.) (1998): *Diccionario histórico de la Ilustración*, trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial.

Force P. (2009): “Helvétius as an Epicurean political theorist”, en: <http://www.columbia.edu/~pf3/helvetius.pdf> (entre otras páginas en las que está disponible).

Onfray, M. (2010): *Los ultras de las luces*, trad. Marcelo Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama.



Utopías de la democracia digital: análisis de sus problemas y limitaciones

Lucas E. Misseri

lmisseri@mdp.edu.ar

Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba
(CIJS/UNC)

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar dos posturas sobre la idea de democracia digital desde la perspectiva particular de los estudios utópicos señalando sus limitaciones normativas. Para ello se analizan, por un lado, el caso de la eutopía del ágora electrónica sugerida por H. Rheingold y, por el otro, el de *Telépolis* de J. Echeverría.

Palabras clave: eutopía / ágora electrónica / télépolis



Introducción

Desde la década de 1990 se implantaron en el imaginario político occidental algunas ideas que podríamos llamar utópicas. Por “utópico” se entiende aquí una concepción ficcional de sociedad, disociada del estado de cosas contemporáneo, y desarrollada por un individuo o un grupo. Esos ejemplos de ficciones sociales pueden tener un cariz optimista –eutopías– o pesimista –distopías–. El objetivo de este trabajo es analizar dos posturas optimistas sobre la idea de democracia digital para reconocer los aspectos normativos del mismo y sus limitaciones. Con este fin se eligieron dos discursos eutópicos de dicha década: el “ágora electrónica” sugerida por Howard Rheingold y la idea de Internet como una telépolis expuesta por Javier Echeverría.

La finalidad del análisis de cada eutopía es poder desarticular el rol normativo que las mismas juegan en las conductas éticas y políticas propiciadas en el ciberespacio. Tanto de los usuarios particulares que interactúan en los entornos digitales, como de las políticas públicas llevadas a cabo por los Estados y las pautas fijadas en plataformas privadas. El supuesto de base para este análisis es que la democracia digital no puede reducirse a una mera técnica sostenida en un optimismo ingenuo, sino que tiene que fundarse en una cultura democrática que permita incluso la participación sólo por medios analógicos si así se desease.

La eutopía determinista del ágora electrónica

La primera tendencia utópica a describir tuvo lugar en Norteamérica, con la aparición de Internet y la idea de ciberespacio. Internet es el conjunto de redes que permiten conectar usuarios alrededor del mundo y el ciberespacio, es un concepto tomado de la ciencia ficción (cf. Gibson, 1984:51), que representa el ámbito imaginario con el que el usuario completa esas interacciones digitales. La idea de ciberespacio es una invitación al pensamiento utópico, puesto que es un no-lugar que tiene un aspecto concreto –las interacciones llevadas a cabo digitalmente–, y un aspecto idealizador –la interpretación de aquello que se está llevando a cabo–. Esas interpretaciones varían según las expectativas que involucren. Cuando se comenzó a difundir esta tecnología militar en los hogares de los civiles el optimismo era el sentimiento preponderante y las interacciones simples que se desarrollaban hacían pensar en un mundo sin fronteras y nuevas y más rápidas formas de comunicarse y evaluar las instituciones.



Sin embargo, como criticaron autores anarquistas, la digitalización de lo cotidiano supone la mayor de las mediaciones (Bey, 1994:9). Las relaciones mediadas por computadoras no son relaciones de inmediatez, aunque la experiencia psicológica de los usuarios sugiera lo contrario (Barak, 2008:74). Para poder hacer un uso libre de las computadoras uno tiene que tener una serie de conocimientos además de acceso al dispositivo. A esos conocimientos se los denomina “alfabetización digital” (Doueihi, 2010:15). En caso de no tenerlos uno depende de los técnicos y sus interacciones digitales están limitados a lo que ellos hayan preestablecido.

Por su parte, el término “ágora electrónica” puede ser rastreado hasta 1993 donde aparece en la obra de Howard Rheingold a quien además se le atribuye la acuñación del término “comunidad virtual” (1993). El optimismo de esta primera generación digitalista se sustentaba en el entusiasmo en torno a las posibilidades del nuevo medio, aunque también era consciente de los riesgos distópicos que podía entrañar su mal uso:

Tenemos acceso temporario a una herramienta que podría traer convivencia y comprensión a nuestras vidas y podría ayudar a revitalizar la esfera pública. La misma herramienta, impropriamente controlada y esgrimida, podría devenir un instrumento de tiranía. La visión de una red mundial de comunicaciones diseñada y controlada por ciudadanos es una versión del utopismo tecnológico que podría ser llamada la visión del “ágora electrónica”. En la democracia original, en Atenas, el ágora era el mercado, y más—era donde los ciudadanos se reunían a hablar, cotillear, discutir, medirse mutuamente, hallar puntos débiles en las ideas políticas al debatir sobre ellas. Pero otra clase de visión podría aplicarse al uso de la Red en modos incorrectos, una visión sombría de una clase de lugar menos utópico —el Panóptico. (Rheingold, 1993:14).

En este párrafo se ve la dualidad entre la eutopía del ágora electrónica representada por la llamada “ideología californiana” y la distopía del panóptico denunciada por algunos ciberanarquistas. En la actualidad, esta oposición se conserva entre los partidarios de una teledemocracia fuerte y los hacktivistas que desconfían de la capacidad de control ciudadano sobre la gran máquina orwelliana de vigilancia que son Internet y otros medios digitales. En su aspecto eutópico, el ágora electrónica consistiría en la ampliación de la esfera pública y del diálogo político. Sin embargo, el problema radica en el grado de representatividad de esos “ciudadanos digitales” —o *netizens*— con respecto a toda la ciudadanía y la calidad de su participación.



Con respecto a lo primero, Barbrook y Cameron, denunciaron que el escrito de Rheingold es un ejemplo de la “ideología californiana”. Esta sería la ideología que sustenta la utopía tecnofílica del ágora electrónica que hunde sus raíces en la teoría de los medios de McLuhan. Para los ideólogos californianos las posibilidades de las nuevas tecnologías tienen un impacto liberador sobre la ciudadanía. Esa independencia del contenido es ficticia e ideológica y se ve extremada cuando se afirma de un modo tecnológicamente determinista que el nuevo medio de medios tiene la posibilidad de generar una democracia jeffersoniana como la soñada por los Padres Fundadores de los EE UU, independientemente de los contenidos que en ella se intercambien (Barbrook y Cameron en Ludlow, 2001:373). Esta ideología tuvo su máximo defensor en la revista *Wired* en la que participaron figuras como Kevin Kelly, Chris Anderson, Stewart Brand y Howard Rheingold entre otros. Barbrook y Cameron son muy críticos con esta eutopía porque denuncian que al igual que el ágora ateniense estaba sustentada sobre la desigualdad, sobre la ausencia del voto femenino y el trabajo esclavo. Estos sociólogos consideran que se establece una nueva clase social: la “clase virtual”, que está compuesta por hombres blancos de altos recursos económicos que buscan imponer una nueva sociedad desigual basada en el trabajo esclavo. Pero este trabajo no necesariamente tiene que ser llevado a cabo por un esclavo humano sino que la eutopía transhumanista se avizora como un espacio de solución para las incapacidades del esclavo humano, el *cyborg* o el robot llevarán a cabo de un modo más eficiente el sostenimiento de la clase virtual. “Las tecnologías de la libertad se están tornando en máquinas de dominación” (ibíd. 376).

En vistas de críticas como las arriba subrayadas, Rheingold revisó su descripción tecnológico-determinista en una segunda edición de su libro reconociendo que:

La frase “herramienta que podría traer” tiene una implicación de determinismo que simplemente dejo deslizar a través del texto porque no estoy prestando suficiente atención. Ahora, presto más atención cuando discuto el modo en que la gente, las herramientas, y las instituciones se afectan mutuamente. No es saludable asumir que no tenemos opción. Las herramientas no son siempre neutrales. (...) Otro defecto de mi boceto original es que fallé en aclarar que estaba identificando, no defendiendo, la versión utópica de un “ágora electrónica”. También debería haber mencionado que el *Zeitgeist* afluente de la democracia ateniense descansaba en las espaldas de los esclavos. (Rheingold, 2000, p. 376).

Tanto Rheingold como *Wired* dejaron de lado el discurso del ágora electrónica, no obstante, el mismo sigue presente en el imaginario utópico de varios tecnófilos demócratas. Es por ello que surge la necesidad de alguna forma de síntesis dialéctica entre el ingenuo determinismo tecnológico del ágora electrónica y el pesimismo paranoide del nuevo panóptico. Este radica en la construcción de ciudadanía digital a través de la educación. La utopía de la integración entre los distintos ámbitos en la cual las herramientas se vean acompañadas de una ética de la participación que vele por la calidad de la misma y por su inclusividad.

La utopía pluralista de Telépolis

La teledemocracia fuerte –la democracia directa digital– lleva a pensar en una nueva forma de Estado, Javier Echeverría llama a esta nueva forma “telépolis”. Si bien autores como McLuhan evitaron hablar de ciudades digitales y propusieron el concepto de “aldea global” la idea de “ágora electrónica” presupone una concepción urbana de lo digital. Echeverría explota esa idea en su *Telépolis* valiéndose de la metáfora de la ciudad (*polis*) para describir las nuevas formas de relaciones mediadas por tecnologías que conectan a la distancia (*tele*) y que ejercen un poder sobre la ciudadanía a partir de los medios masivos de comunicación. Emplea los términos griegos *tele*, distancia y *polis*, ciudad, o sea la ciudad distante.

Telépolis constituye un modo contemporáneo de trascendencia de los Estados y conlleva una transformación de lo privado en público, siendo el nuevo eje económico la casa (Echeverría, 2011:11). Ya no hace falta salir de la casa para recorrer la ciudad digital, se puede trabajar y consumir desde el hogar. Echeverría piensa tanto en Internet como en otros dispositivos digitales –las tarjetas de crédito que constituyen la “telemóneda” (ibid. 27) y eso que el libro, de 1994, aún no preveía las monedas electrónicas sin respaldo material como el *bitcoin*–. Telépolis no tiene fronteras sino estructuras reticulares, es decir, redes informáticas. Echeverría revisita la eutopía del “ágora electrónica” al considerar que hoy el ágora helénica la constituyen los medios de comunicación (ibid. 23) y ésta no siempre es justa ni democrática, tal como sucedía en Atenas.

Sin embargo, Echeverría sostiene que existe una tendencia universalista en la nueva coexistencia social que es positiva y que debería aprovecharse del mejor modo posible. Para ello busca una clase de normatividad telepolita, para ir más allá de la confiada aceptación consumista de la opinión procesada por los medios. La primera condición

que identifica es que si bien la participación directa es interesante ésta tiene que sustentarse en la voluntariedad (ibid. 49). Es decir, uno tiene que poder salir de Telépolis –desconectarse a voluntad– y si decide lo contrario, hacerlo dando consentimiento y no devenir un preso más del panóptico digital. Para sostener esto el filósofo la compara con la vida en la ciudad moderna tradicional, que se organizaba sobre la base de la distinción entre casa, calle y lugar de trabajo. Estas tres permiten distinguir una vida doméstica, una actividad laboral y una vida social claramente diferenciadas (ibid. 51). Hoy en Telépolis se funden las tres en una y el ocio deviene trabajo constante (ibid. 63). Todo se entremezcla, incluso autores como Han Byungchul hablan del advenimiento de la “sociedad del cansancio”, en tanto y en cuanto todo espacio es potencialmente –gracias a los dispositivos digitales– un espacio de trabajo (Han, 2014:59). Pero Echeverría cree que esto puede revertirse –o controlarse– por medio del requisito de voluntariedad. Aunque autores como Han cuestionan esta idea, porque el panóptico digital se asienta en el consentimiento de los ciudadanos digitales, quienes ofrecen su intimidad al gran público de modo gratuito y voluntario.

Echeverría disiente porque considera que el consenso tácito no siempre es tal y que en la manipulación de la opinión juegan un rol preponderante aquellos que él llama “teleporteros”: creadores de opinión y al mismo tiempo censores (Echeverría, 2011:55). Si bien Internet es un ejemplo de “calle pública”, aún existen “calles privadas” a las que no todos podemos acceder, v.gr. Milnet, la intranet militar (ibid.). La opinión pública y la economía se mezclan a partir del uso monetario de los nombres propios en un “mercado” metonímico, es decir, el rédito económico extraído sólo del nombre de quienes devienen famosos por haber llevado a cabo algún logro científico, deportivo o artístico o, incluso, me permito agregar al planteo de Echeverría, aquellos que por “viralización” de un video o una foto compartida hasta la náusea en redes sociales devienen célebres. Para Echeverría los nombres propios son la forma laica de trascendencia. Paradójicamente, en el sistema telepolita los cuerpos son nombrados con números, v.gr. IP, etc. Para evitar esta banalización de lo social, Echeverría propone un principio que estimularía una ciudadanía digital pluralista. El mismo sirve para valorar sistemas sociales y lo enuncia del siguiente modo: “una forma de organizar la vida social es preferible a otra (o mejor) cuando es capaz de integrar mayor pluralidad de diferencias” (ibid. 131). Desde el punto de vista económico esto implica “la máxima distribución posible de la riqueza entre los individuos que componen una sociedad” (ibid. 135). Otra cosa deseable que se deriva de él es la “prolongación máxima de cada vida individual” y el “máximo grado de libertad posible para todos y cada uno de los individuos” (ibid. 138).



Pensar la ciudadanía digital desde la metáfora de la ciudad permite reconocer las fronteras técnico-culturales de la ciudad digital. Siguiendo con la metáfora, un ciudadano de pleno derecho en Telépolis tiene que cumplir dos condiciones. Primero, tener acceso a una tecnología y un conjunto de conocimiento que le permitan usarla. Aquellos que no cuentan con un continuo de ninguna de las dos son los que viven en los suburbios de Telépolis y no pueden ejercer sus derechos en el entorno digital. Segundo, poder abandonar Telépolis cuando uno lo desea, poder desconectarse. Quienes carecen de esto son como presos políticos, privados de su libertad injustamente, vigilados continuamente. Un ciudadano digital genuino tiene que contar con la garantía de estos dos derechos: acceso informado y libre desconexión.

Conclusión

El análisis de estas dos utopías advierte sobre algunos de los límites de la democracia digital sobre los que enfocar nuestras propuestas de mejora. En primer lugar, la utopía del ágora electrónica deja en evidencia la tecnocracia etnocentrista neoliberal que —al igual que los antiguos griegos— limita el acceso al poder político sobre la base de la brecha digital en su doble sentido. En segundo lugar, la utopía telepolita reconoce que esta puede realizar una teledemocracia fuerte siempre y cuando supere ciertos vicios de las nuevas tecnologías.

Este pensar sobre el límite de los ideales y miedos de las primeras generaciones conectadas deja algunas ideas desde la cual imaginar las nuevas utopías: no existe tal cosa como la “mano de Internet”, por ello se deben establecer políticas que estimulen la inclusión informada. La digitalización de los procesos democráticos efectivamente puede establecer un ágora electrónica, de nosotros depende que esa ágora no sea una nueva forma de elitismo tecnocrático sino una herramienta global de inclusión y participación democráticas.



Bibliografía

- Barak, Azy** (2008): *Psychological Aspects Of Cyperspace: Theory, Research, Applications*. Ny, Cambridge University Press.
- Bey, Hakim** (1994): *Immediatism*. San Francisco, Ak Press.
- Doueih, Milad** (2010): *La Gran Conversión Digital*. Buenos Aires, Fondo De Cultura Económica. Trad. J. Bucci.
- Echeverría, Javier** (1994): *Telépolis*, Barcelona, Destino.
- Gibson, William** (1984): *Neuromancer*. Nueva York, Ace Books.
- Han, Byung-Chul** (2014): *Psicopolítica*, Barcelona, Herder.
- Ludlow, Peter**, ed. (2001): *Crypto Anarchy, Cyberstates And Pirate Utopias*. Cambridge, Us, The Mit Press.
- McLuhan, Marshall** (1964): *Understanding Media: The Extensions Of Man*, Londres, Routledge & Kegan.
- Rheingold, Howard** (1993): *The Virtual Community: Homesteading On The Electronic Frontier*. Reading, Massachusetts, Addison-Wesley.
- Rheingold, Howard** (2000): *The Virtual Community: Homesteading On The Electronic Frontier* (2nd Edition). Cambridge, Massachusetts, Mit Press.



Walter Benjamin, Martin Heidegger y la hermenéutica del tiempo

Francisco Naishtat

fnaishtat@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)-CONICET-Proyecto PICT 2014-02968

Resumen

Benjamin y Heidegger emprenden tempranamente, cada uno desde su propia perspectiva filosófica, una destrucción de la noción mecánica del tiempo, en cuanto elemento continuo, homogéneo y reducible a una función de medida cuantificable. Si bien sus horizontes van a distanciarse rápidamente, ambos acusan la temprana recepción del pensamiento de Heinrich Rickert y de una noción rickertiana que perdurará a lo largo de sus respectivas filosofías, a saber, la idea de *Voll-endung* (plenitud, completitud) y de su opuesto, es decir *Un-vollendung*, elaborada por Rickert en el único seminario que Heidegger y Benjamin cursaron en Friburgo en el verano boreal de 1913, en torno a la idea de “vida plena”. Aunque la influencia de Rickert y de la Escuela de Baden (Windelband, Rickert, Lask) en el primer Heidegger siempre ha estado fuera de discusión, es solamente en el último lustro que la influencia de Rickert en Benjamin ha merecido una importante atención, en particular gracias a la investigación del joven argentino Mathias Giuliani, cuyo libro póstumo aparecido en Francia (2014) marcará seguramente un giro en el campo de los estudios benjaminianos. Al trabajo de Giuliani se agrega a su vez el estudio de Peter Fenves sobre la influencia de la *Vollendung* rickertiana en Benjamin y en Heidegger (2013) y la edición por Patricia Lavelle en los Cahiers de l’Herne de los extractos del seminario de Rickert (2013). En el presente trabajo, luego de examinar los tempranos entrecruzamientos en las reformulaciones del tiempo por parte de Heidegger y de Benjamin (1915 y 1916), nos centramos en una lectura de la tesis 9 de Benjamín “sobre el concepto de historia” (1940) a partir precisamente de esta temprana marca de la *Voll-endung* en el tiempo mesiánico benjaminiano.

Palabras clave: Voll-Endung / Un-vollendung / tiempo / historia / pasado / presente.



1. Heidegger, Benjamin y dos modos de comprender la *discontinuidad* del tiempo

Walter Benjamin no es un autor que espontáneamente rubriquemos dentro de la corriente hermenéutica contemporánea. Sin embargo hay en Benjamin algo que podemos llamar *hermenéutica herética*. Esta última pivota en torno a la destrucción benjaminiana del concepto vulgar de tiempo, lo que está presente desde sus tempranos ensayos sobre el arte romántico y sobre el drama barroco hasta en los últimos fragmentos sobre la historia. Esta destrucción del concepto vulgar de tiempo no deja por otra parte de presentar ciertos parentescos con Heidegger, con quien Benjamin cursó en su juventud un crucial seminario de Heinrich Rickert en Friburgo, en 1913, sobre la noción rickertiana de plenitud/completitud (*Voll-endung*) e incompletitud (*Un-Vollendung*) del tiempo¹. Benjamin menciona luego a Heidegger en varios momentos de su correspondencia, siempre con aspereza y fundamental disconformidad, aunque dejando de manifiesto, en los hechos, su curiosidad e interés por el autor de *Sein und Zeit*². Heidegger, por su parte, nunca se refirió a Benjamin, salvo de modo escueto y por única vez, a propósito de Mallarmé, en una sus cartas a Hannah Arendt, fechada el 10 de agosto de 1967, luego de que Heidegger escuchara en persona la conferencia de Arendt sobre Benjamin en la Universidad de Friburgo, exactamente un día después de la visita de Paul Celan a la “Hutte” de Heidegger en Todtnauberg, en la Selva Negra (Arendt, H., Heidegger, M., 2000: 147). Sin embargo, las dos nociones de presente en el segundo Heidegger, es decir, el presente como mero *flujo continuo de horas (Jetztfolge)* que nos revela un tiempo cerrado y *óptico*, reducido a la permanencia del ente, y el presente (*das Anwesende*) como un advenir a nosotros de *lo abierto (das Offene)*, en el que la idea de acontecimiento (*das Ereignis*)

¹ Este seminario de Rickert de 1913 ha sido muy poco comentado en la literatura sobre Benjamin, y sólo últimamente han aparecido estudios críticos otorgando al mismo una importancia fundamental para el pensamiento de Benjamin; en particular puede consultarse del argentino Mathias Giuliani su tesis de doctorado redactada en 2010 y publicada póstumamente en 2014 bajo el título *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, París, Klincksieck, 2014, pp. 45-164 ; y asimismo de Peter Fenves “Vollendung : de Heinrich Rickert à Benjamin – Heidegger », en Patricia Lavelle (ed.), Cahiers de L’Herne, *Benjamin*, París, 2013, 365-371 .

² Por ejemplo, luego de la conferencia inaugural de Heidegger por su “Venía docente” en la Universidad de Friburgo, precisamente centrada en el concepto de tiempo en la ciencia histórica y titulada “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” del 27 de julio de 1915 (Martin Heidegger, *Frühe Schriften, Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 415-433, Benjamin comenta por carta desde Munich del 11 de noviembre de 1916 a su amigo Gerhart Scholem haber leído dicho texto de Heidegger en una publicación de 1916 señalando que su contenido muestra precisamente “como no hay que tratar del asunto” (“wie man die sache nicht machen soll”) (Walter Benjamin a Gerhart Scholem, 11 de Nov. de 1916, en Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe, Band I 1910-1818*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2016, p. 344).



queda comprendida no como algo que “pasa” sino desde la posibilidad de una apropiación que introduce corte y apertura en nosotros mismos y donde lo abierto en este advenimiento no es algo ente u objetivo que se domina y se reduce a una pauta epistémica legal, sino por el contrario, algo que se sustrae a toda objetivación óptica y que sin embargo puede experimentarse en el tiempo como lo que adviene, plantea un parentesco con lo que Benjamin reelabora del tiempo. Un parentesco no desprovisto de una importante confrontación, que se remonta precisamente al más temprano concepto heideggeriano de “pasado histórico”, como algo que se deriva desde el presente a través de nuestra inherencia valorativa (*Wertbeziehung*), y que Heidegger expresa en su conferencia de 1915 sobre el concepto de tiempo histórico (Heidegger, M., 1978).

En Benjamin encontramos un juego de oposiciones entre un presente que es propio de la filosofía de la historia como mera continuidad del tiempo (*Gegenwart*) y un presente que es interrupción del tiempo, que Benjamín llama “tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). Este último también depende de un abrir, lo que en Benjamin asume el carácter de una rememoración (*Eingedenken*), que es un encuentro con algo de lo pasado que sin embargo no es ópticamente pasado, como un hecho efectivo, sino una posibilidad no cumplida (*Un-Vollende*). El *Eingedenken* no es por ende en Benjamin el recuerdo (*Erinnerung, Andenken*), sino algo perturbador, que nos asalta y viene a interrumpirnos en el curso continuado de nuestra rutina ordinaria con el tiempo. Desde este punto de vista, y en lo que respecta estrictamente a la problematización experiencial del tiempo, aunque hay una familiaridad entre el *Jetztzeit* benjaminiano y las figuras de las *Ekstasis* heideggerianas, dado que ambos nos interrumpen y discontinúan en el presente, la noción de discontinuidad temporal es muy diferente en uno y otro: en Heidegger el presente es interrumpido desde nuestra anticipación del futuro, la que entonces permite reapropiar el pasado. En Benjamin, en cambio, la interrupción, como expresión misma de la redención, queda planteada no desde el proyecto individual y personal del futuro, sino como reparación y justicia en relación al pasado mismo, en cuanto irresuelto, es decir, incumplido (Benjamin, 1995). Sólo entonces la interrupción es también, y al mismo tiempo, la prevención de una catástrofe. Pero esta prevención (*auszuschließen*), que sería lo más parecido al cuidado heideggeriano (*Sorge*) no se deriva en Benjamin del *pro-yecto*, sino del asalto mismo del pasado al presente, como *pasado incumplido*, un *Un-vollendung* que Benjamín toma precisamente del seminario de Rickert indicado más arriba por nosotros.

Por ende es menester señalar que mientras que en Heidegger la suspensión de la continuidad del tiempo se presenta a través de la experiencia de sí mismo que hace el *Dasein*, en Benjamin la redención (*Erlösen*) del pasado vinculada a la *Dialektik in*



Stillstand (dialéctica en suspensión) consume un encuentro de nuestro tiempo con otro tiempo, esencialmente distinto, que nos es enteramente ajeno (la huella, *Spur*, y la *mémoire involontaire*), dando lugar a algo semejante a una “traducción” del pasado en el presente, que hace patente la extrañeza del pasado, del mismo modo que la traducción debe hacer patente en el texto traducido la lengua ajena, es decir, consumando una ruptura inactual y productivamente anacrónica con toda idea de la tradición, de la continuidad y de la identidad (Friedlander, E., 2012: 199-201).

2. Los jóvenes Benjamin y Heidegger revisited

Hay sin duda una *constelación* entre los jóvenes Heidegger y Benjamín respecto de la crítica del tiempo mecánico y de la destrucción de la continuidad vulgar del tiempo. Dos textos conforman polarmente dicha constelación: el texto del joven Heidegger de 1915, “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” (Heidegger, M., 1978); y la “respuesta” de Walter Benjamin en su artículo de 1916, de edición póstuma “*Trauerpiel und Tragödie*” (Benjamin, W., 2015). Como trasfondo a estos dos textos polares, se encuentra el seminario de Friburgo dictado por Heinrich Rickert en 1913, con centro en la noción de *Voll-endung* (Plenitud/Acabamiento/Completitud) y de *Un-vollendung* (In-acabamiento/ In-completitud) y cursado por ambos jóvenes filósofos en el verano de 1913 (Rickert, H., 2013).

Si se aprecia en el texto de Heidegger su radical defensa de una demarcación del tiempo historiográfico respecto del tiempo “homogéneo”, “mecánico” y “continuo” de la física (Heidegger, 1978: 415-425), no es menos lo que se aprecia por la misma época, desde 1916, en el joven Benjamin, en su texto “*Trauerspiel und Tragödie*”, donde el joven berlinés señalaba en modo análogo a Heidegger que

Pero el tiempo de la historia es otra cosa muy distinta del tiempo de la mecánica. El tiempo de la historia determina mucho más que la posibilidad de cambios espaciales de magnitud y regularidad determinadas (el curso de las manecillas del reloj) durante cambios espaciales simultáneos de estructura compleja. (Benjamin, 2010 : 138).

Sin embargo, los caminos de ambos pensadores bifurcan radicalmente en el momento de confrontarse a la ontología y al conocimiento del pasado. Para Heidegger, el “objeto histórico” “ya no existe”:



Der historische Gegenstand als historischer ist immer vergangen, er existiert streng genommen nicht mehr (Heidegger, 1978: 427)³.

Heidegger saca de esta premisa dos conclusiones fundamentales: (i) el pasado sólo es para un presente; (ii) ese pasado no es para nosotros lo que fue “en sí mismo” (Heidegger, M., 1978: 427); (iii) Hay por ende una lejanía temporal (*Zeitferne*), inclusive un abismo (*Kluft*) entre el historiador y el pasado, que sólo se puede recubrir merced a los valores (*Werte*) del presente y a una resolución de la existencia mediada por la inherencia de valor (*Wertbeziehung*) en el presente, al modo en el que Heinrich Rickert planteaba desde 1902 la selección y conocimiento del objeto historiográfico (Heidegger, M., 1978: 433). Es bien claro, por su parte, que desde “El Programa de una filosofía venidera” (1917) Benjamin ya ataca la noción de “sujeto intencional” que se encuentra en obra bajo la *Wertbeziehung* del neokantismo de Baden, y de Heinrich Rickert en particular, y que volverá a aparecer más tarde en la filosofía de Heidegger travestida en la dimensión del primado del futuro y del Proyecto (*Entwurf*), como fundamento de nuestra relación con el pasado. En Benjamin, la “inactualidad” del pasado se recupera por el contrario desde la idea (productivamente anacrónica) de ruina (*Trümmer*) y de prehistoria (*Vorgeschichte*), y no desde la idea de la carga valorativa del presente (*Wertbeziehung*). Ahora bien, como señala Mathias Giuliani, en su tesis de edición póstuma (Giuliani, M., 2014: 45-164), si retrotraemos la escena del duelo de 1915-1916, en torno a la mencionada *Vortrag* de Heidegger, a la escena del seminario de Rickert de 1913, otros textos no menos importantes de Benjamin pueden ingresar en esta constelación, a saber, el texto “Diálogo sobre el amor” (*Gespräch über die Liebe*, GS VII.1, 15-19) o “El arcoíris. Diálogo sobre la fantasía” (*Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie*, GS VII.1, 19-26) o aun “El centauro” (*Der Centaur*, GS VII.1, 26).

Giuliani muestra, en efecto, que la oposición de Benjamin con Rickert es en verdad menos tajante que lo que aparece en general, donde la demarcación de Benjamin con Rickert era entendida desde el rechazo de Benjamin a la filosofía de la intención y de los valores. En la aproximación de Giuliani, hay otra categoría compartida heredada de Rickert, que no es ni la de valor ni la de intención, y que habita con enorme intensidad tanto las filosofías del joven Benjamin como la del joven Heidegger; a saber, la categoría de lo “inacabado”, del “inacabamiento” (Un-Vollendung) y recíprocamente, del acabamiento (Voll-endung) (Giuliani, 2014: 53-98). Es suficiente con mirar de

³ “El objeto histórico, en cuanto histórico, es siempre pasado; en sentido estricto ya no existe más” (Trad. Escudero, en Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, Madrid, Trotta, 2009 p. 31).



cerca textos de Benjamin como el *Fragmento teológico-político* (1921) o la propia noción heideggeriana de tiempo histórico de 1915, para corroborar la idea de Giuliani y comprender hasta qué punto, en efecto, las nociones rickertianas de acabamiento y de inacabamiento penetran la estructura de pensamiento de ambos filósofos. Y si en el caso de Heidegger, esta noción conducirá hacia su idea posterior de ek-stasis temporal, en el caso de Benjamin, la misma plantea ya la presencia de la idea de mesianismo y de tiempo mesiánico, lo que llevaría a pensar el mesianismo de Benjamin no sólo en constelación con la escuela neo-kantiana de Marburgo, esto es, la filosofía de Hermann Cohen y con la temprana influencia de Gershon Scholem, sino a una constelación con Rickert, desde una etapa preliminar de diálogo con el neokantiano del Sudoeste alemán, a través de la cuestión del eros y de la diferencia de los sexos, que pivota en el centro del seminario sobre la vida completa, y de sus conferencias de 1913 sobre Bergson.

Esto nos permitiría volver al texto "*Trauerspiel und Tragödie*" (1916) con una nueva mirada. En efecto, allí Benjamin, situando como dijimos su problema en torno a la demarcación del tiempo de la historia, inscribirá sin embargo la ontología singular de la experiencia y del tiempo históricos en la red semántica de las nociones de Tragedia (*Tragödie*), de «drama barroco» (*Trauerspiel*) y de «tiempo mesiánico» (*messianische Zeit*), donde la verdadera figura central del tiempo barroco pasa a ser la *Un-vollendung* (inacabamiento) y donde la figura central del tiempo mesiánico pasa a ser el «acabamiento» (*Voll-endung*), pero no en la escala individual del tiempo trágico, sino en la escala histórica. Benjamin, apartándose de este modo del paradigma del tiempo mecánico, descalificado ya entonces con los mismos motes de «homogéneo», «continuo» y «vacío» que empleará dos décadas más tarde, en las tesis «Sobre el concepto de historia» para refutar el modelo de temporalización historicista y del marxismo vulgar, pone sin embargo la cuestión de la dupla «acabamiento» «inacabamiento» en el centro de su reflexión:

Trauerspiel y Tragedia se distinguen por su diferente posición ante el tiempo histórico (...). El héroe (trágico) muere de inmortalidad. La muerte (trágica) es una inmortalidad irónica, tal es el origen de la ironía trágica. (...) La muerte en el *Trauerspiel*, en cambio, no se basa en esa determinación extrema que el tiempo individual le confiere al acontecer. Porque no se trata de un final; sin certeza en la vida superior y sin ironía, dicha muerte es *metabasis* de toda vida *eis allo génos*. El *Trauerspiel* es en esto comparable matemáticamente a una de las ramas de la hipérbola, cuya otra rama se encuentra en lo infinito. Ahí está en vigor la ley propia de una vida superior en el espacio limitado de lo que es la existencia terrena, y así todos



actúan hasta el momento en que la muerte pone fin a la obra para proseguir en otro mundo la repetición a mayor escala de dicha obra. Precisamente en esa repetición se fundamenta la ley del *Trauerspiel* (*Die Wiederholung ist es, auf der das Gesetz des Trauerspiels beruht*) (...) Y es que el tiempo del *Trauerspiel* no está consumado, a pesar de lo cual, sin embargo, es finito. No se trata de un tiempo individual, pero tampoco de una generalidad histórica. El *Trauerspiel* es pues, en todos los sentidos, una forma intermedia. La generalidad de su tiempo es fantasmagórica, no mítica (...) El *Trauerspiel* no es la imagen de una vida superior, sino sólo uno de entre dos reflejos, y por lo mismo su continuación no es menos espectral de lo que él es. Los muertos se convierten en fantasmas (*Die Toten werden Gespenster*). El *Trauerspiel* agota así artísticamente la idea histórica de repetición y, por lo tanto, aborda un problema del todo diferente al que se plantea en la tragedia. La culpa y la grandeza reclaman en efecto en el *Trauerspiel* muy escasa determinación (sin sobredeterminación en absoluto) y una mayor expansión en cambio, no debido a la culpa y a la grandeza, sino al repetirse la situación (GS-II.1, 134-136); (*Obras*, II.1, 138-140).

Si este pasaje del joven Benjamin se centra en la comprensión del tiempo histórico y en la ontología misma de la historia, nos preguntamos: ¿Qué es lo que hace que un acontecimiento o una experiencia sean para Benjamin considerados históricos? No lo empírico, que es siempre inacabado. Es la idea de *lo mesiánico*, como se destaca en este pasaje, la que cumple un papel constitutivo. En efecto, lo histórico no es ni en el dato empírico bruto ni su subjetivación, sino lo otro del tiempo inacabado, que es la «idea», que como señala aquí Benjamin, es lo que distingue al «acontecer pleno» (*vollkommen Geschehen*) del «acontecer empírico» (*empirischen Geschehen*). Mientras que Heidegger situó el acabamiento en la figura de la resolución inspirada del héroe trágico y dedujo del presente la apropiación del pasado sobre la base del horizonte del futuro (triple ek-stasis temporal sobre la base del primado del futuro), Benjamin piensa el problema de la historia a partir, no ya del tiempo trágico, sino de la confrontación del tiempo del barroco, como tiempo intermedio, inacabado e irresuelto, con el tiempo mesiánico, en cuanto tiempo del acabamiento y de la justicia⁴.

Y sin precisar qué otra cosa es la que determina el tiempo histórico, sin definir su diferencia respecto del tiempo mecánico, hay que decir que la fuerza determinante (*bestimmende Kraft*) de la forma histórica del tiempo (*historischen Zeitform*) no puede ser captada plenamente por ningún tipo de acontecimiento empírico (*von keinem*

⁴ Howard Caygill lo vio con claridad en su capítulo de 1994 "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition", en Andrew Benjamin y Peter Osborne eds., *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Londres, Routledge, 1994.



empirischen Geschehen völlig erfaßt), ni se recoge (*gesammelt*) tampoco plenamente en ningún acontecimiento empírico concreto. Este perfecto acontecimiento (*vollkommen Geschehen*) desde el punto de vista de la historia (*im Sinne der Geschichte*) es sin duda más bien algo que se halla empíricamente indeterminado (*Unbestimmtes*), es decir, una idea. Y esta idea del tiempo consumado (*erfüllten Zeit*) es justamente aquello que en la Biblia, en cuanto idea dominante en ella (*beherrschende historische Idee*), es el tiempo mesiánico (*die messianische Zeit*).

3. Conclusión

No basta decir: lo que el Ángel de la historia de la Novena Tesis *Über den Begriff der Geschichte* (1940) mira pavorosamente es la historia mundial como un gran cementerio que trepa hasta el cielo. Es verdad que ese cuadro, esto es la "*facies hippocratica*" de la historia, que Benjamin interpreta a su vez como « historia natural » (*Nature Geschichte*), es de por sí un cuadro extremo y desesperante, cuya esencia es barroca y melancólica. Pero la idea del *Un-vollendung* de 1913 (inacabamiento) agrega ahora otro ingrediente al texto de 1940: en todas esas ruinas y escombros (*Trümmer*) que el vendaval incontenible del progreso arroja a los pies del *Angelus Novus*, y que trepan hasta el cielo, debe verse asimismo también la expresión de un inacabamiento, de una incompletitud (*Un-vollendung*) y/o de un fracaso. Ver la historia como manifestación del fracaso es no sólo ver la muerte, sino verla como *irresuelta*, es decir, como esencialmente barroca, y por ende no ya como muerte trágica, en el sentido de la muerte del héroe trágico, recubierta por el coro. Esta es la diferencia entre Benjamin y Heidegger. Porque la muerte barroca es todo menos la restauración de la comunidad y de la tradición por vía de la catarsis trágica y de la voz de un Coro restaurador que reconcilia al presente con el pasado por vía del futuro. En la muerte barroca no hay coro, sino espectros, es decir, reclamos desesperados de salvataje y de redención. Pero ver así la muerte, es a su vez percibir la necesidad humana de un trabajo con ella, de una experiencia con el pasado. Es precisamente el trabajo que el *Angelus Novus* (*Ángel de los Nuevos Tiempos*) quisiera realizar. Pero aquí viene la radicalidad barroca de la Novena Tesis. Porque al *Angelus Novus* no solo le ocurre lo desconsolador de la imagen, sino lo desesperante de una imposibilidad. Y esa imposibilidad viene definida por la condición del progreso, como viento imparable. Es lo que en otro lugar Harmut



Rosa llamó « la aceleración histórica de la sociedad moderna (*Beschleunigung*)⁵. Es que el "progreso" enreda las alas de este ángel desesperado de los Nuevos Tiempos y le impide detenerse para hacer el trabajo que quisiera hacer con los muertos. El no poder tener con los muertos (del inacabamiento) una experiencia, es el nudo dramático de la Novena Tesis. Lo podríamos ver del siguiente modo: no poder detenerse para hacer un trabajo de duelo, es lo que define al ángel como barroco, y al barroco como melancólico⁶. La función antropológica más decisivamente arraigada en el hombre que es el *tikkun* con los muertos, es decir, la reparación, el duelo, la redención. Y la modernidad barroca, que es para Benjamin en parte también nuestra modernidad, no lo deja hacer. Y este no dejar hacer el trabajo con los muertos se llama « progreso ». Lo que entonces define verdaderamente la condición barroca y la limitación del ángel de la historia es la necesidad de otro tiempo, que Benjamin llamará « mesiánico », pensado desde el fondo de una interrupción radical del progreso. Mientras que Heidegger puede resolver el abismo entre el pasado y el presente al interior del mismo tiempo profano y desde el éxtasis temporal que, reorientando la existencia hacia el futuro reapropia el pasado, Benjamin conecta el inacabamiento y la disolución de los tiempos modernos con el tiempo mesiánico, en cuanto único tiempo que es portador del *Voll-endung* exigido por la redención. Pero dicho tiempo no es la espera, sino la Idea misma, contenida en cada posibilidad abierta por cada ahora del tiempo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin** (2000): *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder.
- Benjamin, Walter** (2015): *Trauerspiel und Tragödie*, en Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften, Band II.1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 133-135; trad. española en Walter Benjamin, *Obras*, Libro II/vol.1, Madrid, Abada, 2010, 137-141.
- Friedlander, Eli** (2012): *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

⁵ Harmut Riosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2013 (trad. esp en *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*), Buenos Aires, Katz, 2016.

⁶ Aquí es importante el texto de Freud del mismo período de la *Vortrag* de Heidegger y del texto de Benjamin, es decir, "Duelo y melancolía" (1915 y 1917), en Sigmund Freud, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 14 (1914-1916), 2012, 235-256. Sobre el psicoanálisis y el duelo, asimismo Jean Allouch, *Érotique du deuil au temps de la mort sèche*, París, E.P.E.L., 1997.



Giuliani, Mathias (2014): *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, París, Klincksieck.

Heidegger, Martin (1978): „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“, en Heidegger, Martin *Gesamtausgabe, Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, 415-433. Existe una traducción al español por Jesús Adrián Escudero en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 13-38.

Rickert, Heinrich (2013): *Extrait du séminaire sur « la vie accomplie »*, en Lavelle, Patricia (ed.), *Benjamin*, París, Cahier de l'Herne, 2013, 373-383.



Desconstrucción, teología negativa, nihilismo

Manuel Navarro

navarrorojas@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

Desconstrucción, teología negativa y nihilismo serán las temáticas de nuestra exposición, no en razón de que hubiera una relación implícita entre unos y otros, de que se remitieran si no naturalmente. Por el contrario, nuestra tarea será la de poner de relieve los motivos que, formando parte esencial de la axiomática de la desconstrucción derridiana, habrían dado lugar a interrogantes y cuestiones en nombre de la teología negativa y del nihilismo.

Palabras claves: desconstrucción / teología negativa / nihilismo



Desconstrucción, teología negativa y nihilismo serán las temáticas de nuestra exposición, no en razón de que hubiera una relación implícita entre unos y otros, de que se remitieran si no naturalmente. Por el contrario, nuestra tarea será la de poner de relieve los motivos que, formando parte esencial de la axiomática de la desconstrucción derridiana, habrían dado lugar a interrogantes y cuestiones en nombre de la teología negativa y del nihilismo. Una tentativa posible sería recordar las “estrategias” mediante las cuales Jacques Derrida, habiendo empezado a hablar de una letra, la letra **a** en el texto *De la différance*, consigue hablar por fin de la *différance*, precisamente con **a** y no con **e**, permitiéndose esta falta de ortografía con la lengua francesa no gratuitamente sino, por el contrario, procurando algunas plusvalías. Ante todo, no es posible dejar de señalar los reparos y precauciones que Derrida no ha dejado ya de tomar en el trayecto que habrá recorrido entre la letra **a** y la palabra *différance*, con **a**, en su intento por hacer la exposición de este neografismo. Mencionaremos al menos uno de esos recaudos: usa la palabra estrategia, por ejemplo, entre comillas para evitar así la idea, implícita en ella, de que existen tácticas y de que hay que contar con ellas. El propósito de esta cautela sería el de prescindir de la relación entre medios y fines, es decir, de toda relación teleológica. Sugiere entonces sustituirla por la palabra estratagema, que remitiría meramente a la idea de ardid o astucia. Valga esta mención como índice de algo esencial y que responde, creemos, a una exigencia del discurso de la desconstrucción: en su formulación misma este discurso sólo encuentra su fuerza y su justificación en la desconstrucción de ese, su discurso. Derrida lo sugiere, refiriéndose al texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* [Zur Kritik der Gewalt], diciéndolo en los siguientes términos:

La desconstrucción, por otro lado, no se aplica jamás a nada exterior. Es, de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma que este texto —me parece— hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo. (Derrida. 2002 : 80, 81)

Pero el cuestionamiento de la teleología supone otros, siendo especialmente relevante el referido a la noción de escritura fonética. La idea de escritura fonética, en tanto que conjunto de signos, supone que los signos escritos son signos de los signos hablados, no habiendo entonces signo escrito que no tenga como destino fonemas, sean palabras o sílabas. La falta ortográfica de la palabra francesa *différance* escrita con **a**, tiene como propósito mostrar la posibilidad de hacer discutible dicho supuesto, puesto que la diferencia entre escribir la palabra con **a** o con **e**, en dicha lengua, “se escribe o



se lee, pero no se oye”¹. Ahora bien, ese silencio de la diferencia gráfica viene a significar que, así como ocurre con la **a** y la **e** francesas en las palabras *différence* y *différance*, también la escritura fonética precisa, para funcionar, de “signos” no fonéticos (los de puntuación, los espaciamentos, etc.): la prueba de esto sería que la falta ortográfica, a pesar de ella y por ella misma, ha mostrado que la diferencia cae sólo del lado de la escritura, es decir, del silencio, no habiendo en consecuencia, un lugar para la *phoné*, es decir, sólo hay espacio para un exceso respecto de la fonética. En tanto que sistema, la escritura fonética revela un desajuste irremediable, la imposibilidad de alcanzar su clausura. Se trataba, en ese contexto, de desconstruir el “prejuicio”, dice Derrida, de la existencia de la escritura puramente fonética.

Sin embargo, no habiendo sido esta la única referencia que permite problematizar radicalmente el privilegio de la *phoné* sobre la escritura, Derrida apela luego a lo que la lingüística saussureana afirma respecto de la diferencia del signo lingüístico:

(...), el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. (Derrida. 1989 : 41)

La diferencia había recaído ya en los análisis anteriores del lado de la escritura y del silencio, abriéndose así la posibilidad de agudizar la tendencia para que en ella se exprese otra diferencia, a saber, la de la *différance* con **a**. La observación saussureana de que la significación en general se asienta sólo en la diferencia entre un signo y otro signo, de que en consecuencia el sistema de la lengua no es otra cosa que un sistema de diferencias sin términos positivos, abre la posibilidad de comprender que la diferencia imperante tanto en el terreno del habla como en el de la escritura, no sólo rehúye la sensibilidad como facultad auditiva sino que, por último, también se sustrae a la facultad de la vista. Indiferente a la sensibilidad, la diferencia guardaría la posibilidad (si no el riesgo) de inscribirse todavía en aquello que, oponiéndose, forma sistema con la sensibilidad, a saber, la inteligibilidad. Citamos a continuación a Derrida, que advierte acerca de la imposibilidad de una tal inscripción:

Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. (Derrida. 1989: 41)

¹ Jacques Derrida. (1989) *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra. Página 40.



Brevemente, la posibilidad de dejar la diferencia bajo los alcances de la inteligibilidad implicaría el riesgo de objetivarla por la teoría o de reducirla a una representación del entendimiento. Sería ésta la razón por la que el motivo de la diferencia reclama un registro que exceda la oposición clásica entre sensibilidad e inteligibilidad y exige, por lo tanto, que la diferencia entre la *e* y la *a* se escriba con una y/o con la otra: *différ()nce*. Ahora bien, esta oposición clásica que se ha revelado impotente para contener la diferencia es la que ha fundado la reflexión filosófica, siendo entonces necesaria a continuación la tarea de indicar sus consecuencias, obtener quizás alguna plusvalía. Pues bien, es un nuevo motivo de la desconstrucción el que se asocia a la desconstrucción del sistema de la escritura fonética, por un lado, y a la de la oposición de sensibilidad e inteligibilidad, por el otro: se trata de mostrar ahora que la diferencia a la que alude la *différance* con *a* no puede hacerse presente ni como una percepción de la sensibilidad ni como un contenido de la conciencia. Sustrayéndose a la presencia, es, sin embargo, la condición de la presentación de la presencia. Entre tanto, la dificultad que genera este último enunciado es que aparentemente no habría discurso que pudiese exponer, traer a la presencia esa diferencia que no admite presentarse. Un fragmento del texto que estamos comentando lo dice así:

Ya se ha hecho necesario señalar que la diferencia no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. (Derrida. 1989: 42)

El efecto de desontologización producido por la retirada de los enunciados apofánticos, y su relevo por el discurso apofático, parece exponer a la desconstrucción al riesgo de asimilarse al léxico y a la gramática de la teología negativa. Sin dejar de tomar en préstamo sus frases y sus usos sintácticos, la desconstrucción dice poder sortear este peligro al eludir el gesto reiterado de la teología apofática, por el cual ésta afirma “una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable.”²

Sin proseguir todavía con el análisis de los efectos de la desconstrucción, es necesario considerar ahora los términos de la discusión entablada entre Derrida y Jean-Luc Marion respecto del compromiso de la teología negativa con el restablecimiento de una superesencialidad, luego de haberse despojado de las categorías finitas de la

² Jacques Derrida. (1989) *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra. Página 42.



esencia y de la existencia. En tanto Marion sostiene que no hay semejante restablecimiento³, Derrida insiste en que en la *Teología mística* de Dionisio, por ejemplo, tanto como en otros, la referencia a esa superesencialidad es casi literal. En todo caso, en razón de otras consideraciones, la irreductibilidad de la desconstrucción a la teología negativa remite de modo decisivo a lo que Derrida formula en el siguiente párrafo:

Extraño, heterogéneo, en todo caso irreductible al *telos* intuitivo, a la experiencia de lo inefable y de la visión muda que parecen orientar toda esa apofática, incluidas la oración y la celebración que le abren el camino, el pensamiento de la *différance* tendría, pues, poca afinidad, por una razón análoga, con la interpretación corriente de ciertos enunciados muy conocidos del primer Wittgenstein. Recuerdo esas palabras tan frecuentemente citadas del *Tractatus*, por ejemplo: «6-522 — Hay ciertamente lo inexpresable (*es gibt allerdings Unausprechliches*), lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico» y «7 — De lo que no se puede hablar hay que callarse». (Derrida. 1989: 6)

El discurso de la desconstrucción o el pensamiento de la *différance*, interpelados por igual por distintas modalidades de la teología negativa, se preguntan “¿cómo no hablar?”, para decir, por una parte, *cómo callar*, pero también, por la otra, *cómo evitar tal o cual forma de discurso o de retórica*. Porque, por ejemplo, también en el párrafo citado, la desconstrucción, como sucediera antes con la teoría y la representación, se afirma según una distancia absoluta no sólo respecto de la intuición sino también de su teleología, no sólo respecto de la mudez sino a la vez de la visión que la requiere. Se podría decir, para agregar todavía otra complicación, que estos términos son solidarios, conforman sistema. En este contexto habrá que señalar todavía que no sólo la *différance* sino los demás términos de la serie metonímica —*fármakon*, *suplemento*, *huella*, *indecidibilidad*, *espectro*, etc.— son heterogéneos a la tradición de la teología apofática, siendo imposible así su reapropiación por ella o por la onto-teología.

Correspondería, en nombre de la palabra empeñada, proseguir ahora con el análisis de los efectos destructivos sobre los privilegios de los que ha gozado la axiomática de la filosofía tradicional. El punto de vista de la desconstrucción al respecto es que la axiomática filosófica se ha conformado alrededor de un conjunto de oposiciones cuyos valores mantienen relaciones de subordinación, razón por la cual no son meramente distinciones sino términos vinculados según relaciones diferenciales de fuerza. La posibilidad de una desconstrucción de dicha axiomática supone una interrogación y un

³ Jean-Luc Marion. (1999) *El ídolo y la distancia*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Página 242.



cuestionamiento infinitos de los supuestos sobre las que se asientan las mencionadas relaciones diferenciales de fuerza. Es aproximadamente lo que hemos intentado describir y comentar respecto de la noción de escritura fonética, de la oposición entre sensibilidad e inteligibilidad, de los privilegios de la presencia. Ahora bien, quedaría un aspecto aun, concerniente a la palabra *différance* con **a**, cuya consideración servirá para trazar todavía una diferencia con la palabra *différence* con **e**. Se trata de analizar la semántica de los verbos respecto de los cuales la palabra diferencia adquiere su significado. El verbo “diferir”, que proviene del verbo latino *differre*, remite a dos significados: por una parte, tiene el significado de no ser idéntico, ser diferente, cuya diferencia bien puede remitir meramente a la diferencia empírica, pero también a la diferencia como diferendo o polémica; en tanto que también significa posponer, dejar para después, realizar un rodeo, permitirse una demora, un retraso. Ahora bien, la palabra francesa *différence* con **e** tiene como único referente el significado de no ser idéntico, ser discernible empíricamente, estando ausentes las otras dos determinaciones. La palabra *différance* con **a** sería la indicada para compensar dicha pérdida semántica, remitiendo a la totalidad de los significados en una polisemia irreprimible.

Correspondería a continuación, dejando en suspenso la posibilidad de proseguir con los análisis precedentes, considerar los interrogantes que, alrededor de la cuestión del nihilismo, ha generado el pensamiento de la *différance*. Citaremos para ello un texto de Giorgio Agamben, en el cual el filósofo italiano reproduce y analiza el contenido de una discusión entablada en la década de 1930 entre Walter Benjamin y Gershom Scholem:

En una carta a Walter Benjamin (...), (Gershom) Scholem define la relación con la ley descrita por Kafka en *El Proceso*, como «nada de la revelación» (*Nichts der Offenbarung*), entendiéndolo con esta expresión «un estadio en que aquella se afirma todavía a sí misma, por el hecho de que está vigente (*gilt*), pero no significa (*bedeutet*)». (...) Benjamin, a la concepción sholemiana de una vigencia sin significado, objeta que una ley que ha perdido su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida. (...) nos encontramos entonces con dos interpretaciones enfrentadas de este estado [de excepción]: por una parte, la que ve en él (es la posición de Scholem) una vigencia sin significado, un mantenerse en la pura forma de la ley más allá de su contenido, y por otra, la postura de Benjamin, en la que el estado de excepción convertido en regla marca la consumación de la ley y su hacerse indiscernible de la vida que tendría que regular. A un nihilismo imperfecto, que deja subsistir indefinidamente la nada en la forma de una vigencia sin significado, se



opone el nihilismo mesiánico de Benjamin, que nadifica hasta la propia nada y no deja valer la forma de la ley más allá de su contenido. (Agamben. 2006: 70-74)

Por razones de tiempo, de las dos interpretaciones descritas por Agamben sólo retendremos aquellos aspectos que afectan al pensamiento de la *différance* y en primer lugar, el punto de vista que afirma que el estado de excepción consiste en una “vigencia sin significado”. En el mismo contexto de la cita anterior, Agamben propone su lectura de la desconstrucción:

La experiencia de una vigencia sin significado está en la base de una corriente no poco relevante del pensamiento contemporáneo. El prestigio de la desconstrucción en nuestro tiempo consiste precisamente en haber concebido el texto entero de la tradición como una vigencia sin significado, que vale esencialmente en su indecidibilidad, y en haber mostrado que una vigencia así es, como la puerta de la ley en la parábola kafkiana, absolutamente insuperable. (Agamben. 2006: 74)

En el análisis y la consideración de los contenidos de las interpretaciones respectivas de Scholem y Benjamin, encuentra aparentemente Agamben la clave para su lectura de la desconstrucción. El quid de esa clave es sin duda el nihilismo, respecto del cual se elabora la distinción entre un nihilismo perfecto y un nihilismo imperfecto. La lectura del filósofo italiano remite a *Préjugés. Avant la loi*, un texto con el que participa Derrida de una publicación colectiva de 1985. Citaremos de este texto dos fragmentos en los se explicita su punto de vista respecto de lo que Agamben denomina “estado de excepción”:

La interdicción presente de la ley no es pues una interdicción, en el sentido de la limitación imperativa, es una *différance*. (Derrida)⁴

En estos enunciados deja sentada Derrida su interpretación de la prohibición que pesa sobre el campesino del texto de Kafka en torno a la posibilidad de franquear la puerta de la ley. Por otra parte, más adelante, en el mismo texto, la *différance* de la interpretación deviene paradójica:

Detrás del primer guardián hay otros, en número indeterminado; quizá son ellos innumerables, más y más poderosos, más y más interdictores, fuertes para poder diferir. Su poder es la *différance*, una *différance* interminable puesto que ella dura

⁴ Jacques Derrida. *Prejujados. Ante la ley*. Traducción personal.



días, años y finalmente hasta el fin del hombre. *Différance* hasta la muerte, para la muerte, sin fin porque finita. (Derrida)⁵

La *différance* que se pone en juego en este texto está sobredeterminada por el significado del diferir, del posponer, del dejar para luego, “interminablemente”, como dice Derrida. Sería por esto que Agamben asocia a la desconstrucción con la experiencia de una vigencia sin significado y, en consecuencia, con un nihilismo incompleto. Sin embargo, sobre este debate podemos citar el texto de un especialista sobre ambos escritores, según el cual la cuestión gira alrededor de un “más allá” de la desconstrucción:

(...), para Agamben, lo que Derrida es capaz de ver en la ley que se mantiene en vigor, pero que no prescribe nada, no es simplemente, o no sólo, una *différance* expuesta, sino la estructura fundamental de la soberanía y la excepción soberana de las que *Homo Sacer* intenta no sólo descubrir, sino deshacer. Para Agamben, Derrida lee la parábola en términos que sacan a la luz la lógica de la ley y la soberanía (y de hecho definen su paradoja como la propia lógica de la *différance*), pero no pueden o no van más allá de ella. (Attell. 2009. Traducción personal)⁶

Por nuestra parte, sólo quisiéramos recordar que desde el punto de vista del pensamiento de la *différance*, es decir, el de la axiomática de la desconstrucción, ese “más allá” ha estado librado desde siempre al *por venir*, al acontecimiento, motivo por el cual para la desconstrucción, al menos la de cuño derridiano, no habrá habido lugar para el diagnóstico como tampoco para la teoría, siendo esos aparentemente los motivos decisivos del filósofo italiano.

⁵ Jacques Derrida. *Prejuizados. Ante la ley*. Traducción personal.

⁶ Kevin Attell. *An Esoteric Dossier: Agamben and Derrida Read Saussure*, en *Project Muse*. ELH, Volume 76, Number 4, Winter 2009, pp. 821-846 (Article)



Bibliografía

Derrida, Jacques. (2002) *Fuerza de ley*. Madrid. Tecnos.

——— (1989) *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra.

——— (1989) *Cómo no hablar. Denegaciones*. Barcelona. Editorial Anthropos.

——— (1985) *Préjugés. Devant la loi*, en *La faculté de juzgar*. París. Les Éditions de Minuit.

——— *Prejuzgados. Delante de la ley*. Traducción personal.

Marion, Jean-Luc. (1999) *El ídolo y la distancia*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

Agamben, Giorgio. (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-Textos.

Attell, Kevin. (2009) *An Esoteric Dossier: Agamben and Derrida Read Saussure*, en *Project Muse*. ELH, Volume 76, Number 4, Winter 2009, pp. 821-846 (Article)



La filosofía como diálogo transcultural

Gabriela Nogués - Virginia Gorr

gabrielanogues@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

Resumen

La filosofía es ejercicio de investigación que se realiza comunitariamente; un planteamiento continuo de nuevos problemas con la necesidad de lograr un acuerdo racionalmente aceptable para todos los que forman parte de esa tarea. Si la filosofía es el resultado de una invención de occidente instalada en un lenguaje, cuya lógica marcó la cultura de occidente, acaso el reconocimiento de que este lenguaje -el que dice la verdad universal- no es esencial, permita incluir la alteridad excluida por dicho lenguaje.

Indagar los discursos fundantes, preguntarnos por aquellas miradas que 'ordenaron', no es sino remitirnos a los juegos que regulan la constitución de una cultura, de una historia inscripta en un proceso expansionista, de anexión y colonización, supresión de lo otro, exclusión de las diferencias, hegemonía de la identidad. Estos 'juegos' se han presentado en la historia sosteniendo que el pensar se refiere a conceptos, a una realidad inteligible ajena a lo sensible: sujeto-sustancia modelo; o bien que pensar es pensar el ser, 'el ser arrojado', la nada y entonces admitir el problema de confiar el ser al *legein*: sujeto desustancializado, fragmentado e insatisfecho. ¿Es posible construir alternativas a esta dualidad expresada por el pensamiento hegemónico?

Palabras clave: diálogo / alteridad / sujeto colectivo



Introducción

La filosofía ha sido pensada como ejercicio de investigación que se realiza comunitariamente; un planteamiento continuo de nuevos problemas, con la necesidad de lograr un acuerdo racionalmente aceptable para todos los que forman parte de esa tarea. Este modo de presentar la filosofía tuvo como presupuesto entenderla como diálogo, es decir como el resultado de un encuentro/acuerdo entre interlocutores presentes y abiertos/atentos a la palabra del otro.

Este acuerdo se sostuvo y se sostiene en que los que intervienen en la investigación, participen de la conversación y lleguen a ser 'hablantes del mismo modo', la filosofía fue entendida como un 'hablar con propiedad'; esta perspectiva requiere una particular interrelación entre filosofía y lenguaje, o más bien, una radical instalación de la filosofía en el lenguaje.

¿Qué entender por 'instalación de la filosofía en el lenguaje'? En principio, consiste en reinstalar una y otra vez, la racionalidad de occidente en el lenguaje como diálogo, este gesto filosófico lo encontramos tanto en Platón como en Aristóteles. Ya Sócrates hace del diálogo una conversación conciente que se despliega en un plano metódico para la búsqueda de la definición: ponerse de acuerdo sobre lo que se está hablando. El diálogo se convierte en dialéctica en Platón; es decir, en Sócrates, el diálogo necesita del otro para hacer filosofía, en tanto que en Platón el logos es una presencia fundacional: la razón obtenida desde un supuesto origen común a todo conocimiento que prescinde del diálogo en acto.

Por lo tanto, en Platón el diálogo-dialéctica tiene el sentido de explicitación de la realidad (plano ontológico) sólo accesible al filósofo. El filósofo, rey o gobernante, debe poseer una formación en materia de ciencia abstracta (matemática) y dialéctica para estar en la Verdad. La dialéctica es la verdadera ciencia de las relaciones entre ideas/realidades, y busca la verdad por sí misma y no por otros fines.

La ciencia de la dialéctica se desarrolla, entonces, como un camino de ascenso de lo sensible a lo inteligible impulsada por Eros y se vale de procedimientos como la división y la composición; en tanto que en los diálogos donde es concebida como método de deducción racional, permite diferenciar las Ideas entre sí y no confundirlas (una ciencia de los principios sostenida en la idea de la unidad). Por esto la dialéctica, en Platón, no es disputa entre posiciones contrarias: decir 'hablantes del mismo modo' no alude a dos (o más) interlocutores sino al devenir razonado del mismo argumento.

En cuanto a la dialéctica en Aristóteles significa el camino que se sigue para llegar al conocimiento: proceso que se concluye con el *nous*, esto es el conocimiento de los

principios de las ciencias. Para el Estagirita la dialéctica es por un lado, una forma no demostrativa de conocimiento, no científica, que estudia las relaciones entre géneros y especies dentro del cuadro de una teoría general de la predicación; y por otro lado, recurre a un nuevo uso de la dialéctica que permite descubrir los principios de las cosas en el sentido científico del término, consiste entonces en la búsqueda o recorrido que se sigue para llegar al conocimiento de esos mismos principios (*nous*). El procedimiento que se lleva adelante recurre al diálogo entre los *endóxa*: opiniones autorizadas, premisas que deben aceptarse porque son compartidas por todos o por la mayoría, o por los sabios y entre éstos por todos o por la mayoría.

Tanto para Platón como para Aristóteles la filosofía no se funda en el diálogo como lo entendió Sócrates; para ambos es ciencia del Ser verdaderamente ser, de las esencias, de la forma suprema, el Bien-Acto Puro; en Platón la filosofía devela un mundo trascendente que es sólo accesible a unos pocos, mientras que en Aristóteles el ideal de la vida teórica es ordenar los pensamientos hacia la verdad, a la que se accede cuando investigamos las cosas para nosotros mismos y no con otros (pues la investigación con otros se hace mediante enunciados, mientras que para uno mismo se hace poco menos que a través del objeto mismo).

Así la filosofía se fundó desde sus orígenes en un hablar con propiedad, en hablar mostrando la Verdad, un decir entre 'hablantes de un mismo modo' (logos-verdad en Platón, logos-verdades afamadas-*endóxa* en Aristóteles).

La dialéctica se desprende definitivamente de su aspecto dialógico. Este gesto fundacional -la filosofía presentada como diálogo pero en definitiva limitada a hablantes del mismo modo y excluyendo al otro- ha marcado la filosofía de occidente. Con el advenimiento de la modernidad surge el paradigma cartesiano, que requiere de un sujeto autoconsciente, subjetividad clara y distinta que postula un 'yo pienso' y formula las reglas del conocer-poder; este yo pienso se constituye como efecto del 'yo conquisto': categoría etnocéntrica que (nos) desafía a los que 'no hablan con propiedad', a pensar estas relaciones de subalternidad y a la exterioridad (alteridad) como problema ético-filosófico.

En época de procesos de colonización y conquista aparece la pregunta sobre la legitimidad del dominio que se ejerce sobre el otro (polémica entre Sepúlveda y Las Casas); esta pregunta desaparece del campo de debate de los intelectuales al sostener que ese otro no es un 'hablante del mismo modo' y por lo tanto es desestimado en su condición de ser humano: en el mejor de los casos es un 'buen salvaje'. El proyecto de conquista hegemónico impone la lógica de occidente y justifica el aparato de poder forjado en la época colonial. La palabra del otro es negada por ser palabra 'sin



propiedad': no son 'hablantes del mismo modo'. La filosofía instalada en un modo de hablar, constituye un Logos universal que niega la participación de los hablantes que están por fuera de ese modelo.

Posmodernidad y diálogo

En un contexto de políticas neoliberales, de globalización del comercio, de la omnipresencia de la tecnología y de la comunicación, de problemas ambientales, de grandes procesos migratorios y del aumento del desempleo y la precarización laboral, ¿qué pasa con la filosofía como diálogo y con el sujeto/fundamento del saber en la posmodernidad? La filosofía se ha transformado en un saber fragmentado, ha renunciado a la pretensión de exhaustividad, propone un pensamiento débil y un sujeto desinteresado de pensar la universalidad e indiferente respecto de los fundamentos. Esta filosofía acentúa su pertenencia a determinados horizontes históricos-culturales, lingüísticos y categoriales: un sujeto inmerso en su caverna.

El pensador posmoderno Richard Rorty parte de la contingencia e historicidad de la existencia humana e insiste en la imposibilidad del sujeto de salir de la propia caverna; el único modo de ampliar su mundo de prejuicios y opiniones consiste en visitar otras cavernas (otras culturas, otros grupos humanos), pero sin esperanza en la emergencia de la posibilidad de lo nuevo. No hay criterio de verdad que permita dirimir los conflictos entre las concepciones del mundo, éstas son inconmensurables, no hay una razón común universal. El intento de verse a uno mismo como algo más amplio en la búsqueda de un ideal compartido, creerse artífice de una propuesta universal, significa para el hombre posmoderno aceptar que lo que más le importa en el mundo es algo que puede ser indiferente al resto de la gente:

(...) la idea del que el sufrimiento de otros importa sin atención a si son o no miembros de la misma familia, tribu, color, religión, nación o tienen la misma inteligencia que nosotros (...) no puede demostrarse verdadera mediante la ciencia, la religión o la filosofía (...). De hecho solo puede hacerse evidente ante personas a las que no es demasiado tarde para aculturar en nuestra forma de vida particular (...). Nosotros los humanitarios decentes no somos más inteligentes o penetrantes que los matones contra los que luchamos sino simplemente más afortunados. (1998: 40)



Pensamiento crítico desde la alteridad

Para decolonizar la idea de América Latina, Walter Mignolo, sitúa su teoría crítica - deconstruir el paradigma de la razón eurocéntrica- en el contexto del 'paradigma de conocimiento decolonial': un pensamiento crítico que va a contramano de los "constructos imperiales" que pasan por alto el proceso de conquista, colonización y dominio imperial europeo y de Estados Unidos.

La filosofía de occidente inventa teorías que incorporan al otro como parte de su discurso representándolo en una relación de subalternidad. El proyecto hegemónico se sostiene en un discurso donde, por ejemplo, el bárbaro antecede al civilizado para, en la misma afirmación, negarle su identidad otra. En un sentido de jerarquización determinista lo primero-primitivo es inferior al estadio superior.

El pensamiento decolonial analiza el problema de la descolonización del saber y del ser; según Mignolo:

La lógica de la colonialidad ha sido la responsable del establecimiento y la conservación del sistema jerárquico en todas las esferas de la sociedad y de la eliminación de las economías que habían existido antes en el territorio que luego se convertiría en América. Ahora bien, lo que permitió que el sistema funcionara fue, sobre todo, su conocimiento y capacidad para establecer principios epistémicos "naturales" que legitimaron la eliminación de economías diferentes. La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema para reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. (2007: 71)

Según Alfredo Carballada la otredad produce espanto y temor, se la denomina lo 'salvaje'. Al mismo tiempo, es territorio por conquistar, inexplorado y desconocido que se relaciona con lo demoníaco por un lado y con la infancia por el otro, que por ello necesita ser dominado y cultivado. Es así que, la idea de emancipación y de liberación desde la perspectiva eurocéntrica, conlleva la de coerción:

(...) donde el descubrimiento de lo "otro" es presentado como un primer paso para la emancipación. (...). Descubrir, iluminar, implican para la modernidad, formas de conferir libertad a los territorios donde se ubica lo desconocido, connotados como el lugar de la barbarie. (2008: 53)



Por fuera de una lógica de exclusiones y sin negar el conflicto (sólo desde él es posible pensar una propuesta alternativa) decolonizar la idea de sujeto en latinoamérica, requiere de una perspectiva heterogénea.

Otros sujetos emergentes

Reconocer nuevas expresiones y nuevos sentidos en la constitución de la subjetividad, permite pensar la historia de los excluidos del sistema. La 'historia desde abajo': las vivencias de los pueblos originarios, de los campesinos, de los obreros, de aquellos que buscan un oficio para sobrevivir en el sistema exclusivo y excluyente.

Frente al sujeto/solitario/individual (ego conquiro / ego cogito) -moderno y posmoderno-, desde la periferia emergen sujetos colectivos / movimientos sociales, posibilitadores de otra subjetividad.

Para Enrique Dussel (1998:15) lo que emerge son *...tantos Otros y Otras silenciados e invisibles que están más allá del horizonte del ser occidental, blanco, machista, burgués, que domina el mundo al comienzo del siglo XXI*. Estos otros/sujeto colectivo, es corpóreo, se mueve, es territorialidad, se organiza, molesta e interpela; es decir son mujeres, ancianos, niños marginales, inmigrantes, obreros y campesinos, indígenas y culturas negadas de los países periféricos del capitalismo globalizado. El pensamiento crítico y emancipador surge en la periferia, debe evitar identificarse con el centro como única realidad.

Al pensar sujetos colectivos, movimientos sociales, en Latinoamérica, es prioritario referenciarse a los sectores excluidos, marginales -los vencidos de siempre-, cuyas demandas han sido históricamente desoídas y postergada su actualización. Estos nuevos actores produjeron nuevos discursos y practicaron modos de hacer alternativos, de acción directa: ocupando tierras urbanas y rurales, ocupando espacios públicos de circulación, reclamando por trabajo y demandando por una efectiva dignidad. El mundo de los 'sin' (sin trabajo, sin tierra, sin techo, sin derechos) que creció al calor de la recomposición del capital productivo en capital financiero, buscó un lugar en el mundo apelando a la acción colectiva. De este modo surgieron conjuntos de nuevas organizaciones que encarnaron modos distintos de encarar el cambio social (zapatismo, movimiento de los sin tierra, movimientos indígenas, campesinos paraguayos y piqueteros argentinos).

Los movimientos sociales desarrollan nuevas líneas de acción que consisten en el arraigo en espacios físicos recuperados o conquistados, la autonomía tanto de los



estados como de los partidos políticos, la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de los pueblos y sectores sociales, la formación de sus propios intelectuales, las mujeres y los hombres como vínculo de continuidad y unidad de las organizaciones sociales y, finalmente, la preocupación por relaciones técnicas de producción que no generen alienación ni perjudiquen la naturaleza.

Para Raúl Zibecchi (2011) lo esencial de los movimientos sociales es el movimiento mismo, el rechazo a quedarse quieto en el sitio en que la historia le ha asignado, rechazo a ser objeto del orden social, lo que los convierte en sujetos políticos (sujetos colectivos/ciudadanos) y permite pensar la posibilidad de construir otros mundos posibles. Desde la reflexión que habilita la teoría de los movimientos sociales se reconoce un interés común en la comunidad -demanda surgida de la multiplicidad de necesidades presentes- que a su vez permite la configuración de un derecho colectivo, que construye un nuevo sujeto político participativo, protagonista, corpóreo y con conciencia crítica. Los movimientos sociales permiten pensar una subjetividad que adviene corpórea, habilita pensar un substrato común de afectos; estamos en presencia ahora de sujetos colectivos (comunidad), con características propias: autonomía, ciudadanía, nuevo modo de organizar el trabajo, intelectualidad, territorialidad.

Según José Seoane:

Los movimientos sociales referencian a una construcción socio-histórica colectiva en la que participan sectores y grupos que experimentan la explotación, la desposesión, la opresión y la dominación y donde la dimensión de clase cuenta como una de sus determinaciones principales aunque no la única. (2012: 14)

El discurso de los movimientos sociales rompe con el carácter de 'grupo de población' o 'masa' (objeto sometido) y se corre del lugar que le asigna el poder del estado. Los movimientos sociales se esfuerzan en asegurar la subsistencia de sus seguidores y trabajan de forma conciente para construir su autonomía material y simbólica. La ciudadanía entendida como compromiso, responsabilidad y revalorización de la cultura en un contexto de afirmación. Esta ciudadanía es posibilitadora de un diálogo transcultural: territorio de interacción creativa entre distintas entidades que se encuentran por fuera de la relación jerárquica cultura hegemónica / cultura subalterna. Diálogo transcultural que permite otro modo de organizar el trabajo, otro modo de proyectar técnicas de producción que no sean



destructivas del ambiente, otro modo de promover relaciones igualitarias y horizontales.

Para Raúl Zibechi:

Por comunidad debe entenderse la experiencia compartida en espacios comunes, más que una institución establecida, y los riesgos también comunes que se enfrentan. La práctica cotidiana en los territorios en resistencia es precisamente la de apelar a la comunidad, al espacio vital cotidiano, en donde se disuelven los individuos porque la individualidad no puede garantizar la sobrevivencia. (2011: 86)

El sujeto colectivo es también territorio que habla, es una experiencia colectiva interiorizada en la conciencia de la comunidad, de aquí es que no hay un habla única sino diversa:

El territorio es un espacio ecológico y colectivo, ya que está regido por la experiencia comunitaria (*ayllu*); la territorialidad será entonces, la vivencia social y la conciencia del territorio, no se trata de una simple referencia geográfica, sino de una experiencia básicamente colectiva interiorizada en la conciencia de la comunidad. (2009:83)

Este sujeto colectivo se constituye entonces en un referente real para el diálogo transcultural, acepta el desafío y se pone en movimiento rechazando el sitio en el cual la historia lo ubicó, se convierte en sujeto político. Este movimiento construye una intelectualidad que se sostiene en un *ethos* común: un nuevo modelo de militancia, el militante territorial surgido del colectivo de base (comunidad) que piensa el problema ético-filosófico, cultural y económico desde el protagonismo responsable. Se construye una experiencia colectiva de diálogo interiorizada en la conciencia de la comunidad capaz de crear efectivas relaciones de igualdad y horizontalidad.



Bibliografía

- Carballeda, Alfredo** (2008): *Los cuerpos fragmentados*, Buenos Aires, Paidós.
- Dussel, Enrique** (1998): *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la -Exclusión*, Madrid, Trotta.
- Mignolo, Walter** (2003): *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. 2003
- (2007): *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa.
- Descartes, René** (1945): *Obras Filosóficas*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Rorty, Richard** (1998): *Pragmatismo y política*, España, Paidós.
- Szurmuk, Mónica y Mckee, Irwin (Coord.)** (2009) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, SXXI.
- Zibechi, Raúl** (2003): *Los movimientos sociales: tendencias y desafíos*, OSAL, Observatorio Social de América Latina, Enero.
- Zibechi, Raúl** (2011): *Política y Miseria*, Buenos Aires, Lavaca.
- Seoane, José, Taddei, E., Algranati, C.** (2012): *El concepto movimiento social a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Inst. de Investigaciones Sociales.



La teoría de la ideología. Aproximaciones antropológicas, metafísicas y literarias

Luciana Pallero

danisapallero@gmail.com

Facultad de Filosofía y Letras UBA

Resumen

En primer lugar, se reconstruirá la noción de ideología como fue desarrollada por Karl Marx en *La ideología alemana*, luego se sumarán los aportes de Louis Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Luego, se formulará el análisis del texto literario argentino *El niño proletario* de Osvaldo Lamborghini considerado como ejemplo de enunciados ideológicos concretos.

Palabras clave : ideología / ceremonia de iniciación / tajo



§ 1.

Para Marx, en *La ideología alemana*, en toda existencia humana se deben dar cuatro premisas: La producción de lo necesario para poder vivir -como por ejemplo comida, bebida, vestimenta, etc.-, la adquisición de los instrumentos necesarios para repetir la satisfacción de nuevas necesidades, la familia entendida como primera relación social y, finalmente, la cooperación entre individuos para el intercambio mutuo de la producción propia. A partir de este cuarto momento, como el *producto* de dichas relaciones sociales, podemos hablar de la conciencia.

El instinto gregario, que también poseen muchos animales, en el caso de los seres humanos, se hace consciente. Esto significa que la relación social pasa a tener existencia *para mí* dentro del entramado de relaciones sociales que se va estableciendo a partir del intercambio de productos con el cuarto momento. De esta manera, a diferencia de los animales, las relaciones sociales humanas producen una representación que puede no estar representando algo real ¿Cómo llega a suceder esto? A partir del cuarto momento -la cooperación entre individuos para el intercambio-, por la división del trabajo. Debido a la división del trabajo se distribuyen las actividades entre los individuos. Las actividades espirituales estarán asociadas al mayor disfrute y al mayor consumo, mientras que otros individuos realizarán actividades materiales, trabajarán y producirán. Como consecuencia de las sociedades que se constituyen en este tipo de relaciones desiguales, se producen distintos modos de existencias según cada tipo de actividades. Según la especialidad de la actividad productiva de cada grupo social, se presentarán diferentes necesidades a cada uno de ellos. De esta manera, una sola sociedad producirá diversos tipos de conciencia. Por esta razón, en las sociedades humanas, es posible que existan representaciones que difieran entre sí siendo igualmente llamadas, cada una, *lo real*. Al tipo de conciencia que corresponda a cada grupo social, según sus actividades productivas y su modo de vida, se lo llama ideología.

Sin embargo, esto no significa que necesariamente cada grupo social será portador de una ideología propia. Marx afirma que las clases dominantes de cada época constituyen las ideas dominantes de su época. La manera cómo llega a colocarse una ideología por sobre la conciencia de otra clase se logra efectivizar por el hecho de que al ejecutarse la distribución desigual del trabajo se produce una escisión. A la vez que todos los individuos dependen mutuamente, debido a la distribución desigual del trabajo, también por la distribución desigual del trabajo, los intereses individuales son



distintos. Nace, por un lado, la representación de un interés general, mientras que por el otro lo que sucede, realmente, es una lucha práctica de intereses individuales.

Por último, Marx dirá que el lenguaje es la manifestación práctica de la conciencia. Así, las ideologías son fenómenos y responden al proceso histórico operando a nivel de las relaciones sociales reales. También marcará el hecho de que el lenguaje precede al individuo como institución social. (Marx, 2007: 213-227)

§ 2.

A consecuencia de la teoría general de la ideología en *La ideología alemana* se produce la apariencia de que la ideología no tiene historia. En realidad, afirma Althusser, lo que sucede es que su historia está por fuera de ella, dado que, como afirmaba Marx, las ideologías son un eco distorsionado producto de las relaciones sociales. De la misma manera, Althusser señala la relación directa entre el hallazgo de Marx y el inconsciente freudiano. Éste, además de ser el representante de distorsiones de la realidad, para Freud, era eterno. Las ideologías tienen un carácter silencioso como el del inconsciente y se encuentran en un rango análogo de análisis.

¿Por qué los hombres necesitan esa relación imaginaria dada por las ideologías para representarse sus condiciones de vida? Althusser afirma que hay una relación especular constitutiva a toda ideología que asegura su funcionamiento. Este funcionamiento implica dos condiciones, primero, toda ideología precede al individuo y, en segundo lugar, toda ideología estará centrada en un sujeto absoluto. Este sujeto absoluto, al preceder al individuo, interpela a los individuos como sujetos. *Individuo* es una noción abstracta, que sólo se determina como sujeto cuando se le adjudican las propiedades de un sujeto absoluto de una ideología determinada, en el momento en que el individuo se reconoce a sí mismo como sujeto, al responder a la interpelación de una ideología determinada. Como consecuencia de este funcionamiento que tienen las ideologías, habrá una doble relación especular entre el poder ideológico y los sujetos. En primer lugar, una relación de sometimiento a determinada ideología de estos sujetos. En segundo lugar, de garantía de salvación para aquellos que se hayan reconocido como sujetos (Althusser, 2007: 151-170).



§ 3.

El vínculo que establece Althusser con el inconsciente freudiano y lacaniano a través de la noción de sujeto aclara el modo de funcionamiento de las ideologías. Althusser dilucida, con la noción de espejo, aquella alusión que Marx había hecho en *La ideología alemana* a que las relaciones sociales pasan a tener existencia *para mi* en la representación de algo que no es la relación social tal como realmente es. Justamente, se trata de cómo es *para mi*, porque la representación sólo es capaz de abarcar en su imagen una dimensión plana de la realidad, es decir, una abstracción hecha por un sector particular de la sociedad, y no la realidad, en otro mundo, tal cual es, con la totalidad de sus perspectivas.

§4.

En los primeros siete párrafos de *El niño proletario*, el cuento de 1973 de Osvaldo Lamborghini, se habla del niño proletario en general. La escritura imita el tono frío del científico positivista, preciso y claro. Sabremos pronto que el personaje del cual provienen estas palabras será el verdugo del niño proletario; perteneciente explícito de la clase burguesa. Siguiendo la lectura que hace Flisek, el narrador adoptaría la perspectiva de la burguesía para que la literatura pueda encarnar así una realidad imposible de ser verbalizada fuera de ella. Althusser explicó en *Marxismo y humanismo* en qué consiste la relación directa entre el inconsciente y las ideologías, es decir, el funcionamiento especular de la ideología. En las ideologías los hombres no expresan sus condiciones de existencia, sino que expresan la manera en que viven, su propia relación con las condiciones de existencia. Es decir, expresa más una voluntad, o una esperanza, o una nostalgia, que la realidad (Althusser, 1973: 193-194). Siguiendo esta consideración sobre las ideologías, lo que Flisek estaría proponiendo es que aquello que encarna la literatura de Lamborghini no es el discurso burgués, no es la manera en que viven la relación con sus condiciones de existencia los hombres burgueses, sino que se trata de su par no verbalizable, es decir, justamente la literatura estaría encarnando las condiciones de existencia de la burguesía omitidas por la convención social.

Daniel Link, por su parte, formuló a partir de la dicotomía civilización o barbarie la noción de violación como signo del discurso hegemónico idiosincrático que atraviesa la



historia de la literatura argentina desde *El Facundo*¹ (Sarmiento, 1970). Si seguimos la idea de Flisek que afirma que el narrador de *El niño proletario* está desenmascarando las relaciones de poder que la burguesía mantiene con la clase proletaria, entonces, lo que explicitaría el cuento sería la relación que realmente mantiene la burguesía con la clase proletaria, esto es, la relación de violación con respecto a la clase sometida que la dicotomía civilización o barbarie le ha permitido ejercer. La propuesta de Flisek estaría proponiendo que el cinismo de Lamborghini es un llamado a una toma de conciencia hacia los grupos sociales sometidos sobre la situación que es negada en las ideologías burguesas.

Esta lectura puede ser acertada, aunque el texto de Lamborghini funciona en otros niveles. Este texto, como todo portador de efectos sensoriales, produce lo que Marx señaló en la *Tesis I sobre Feuerbach*, que la realidad sensorial debe ser entendida como práctica.

§5.

Ahora bien, a partir de elementos textuales se justifica una lectura diferente de la que planteaba Flisek. Propongo que el narrador no sólo se explicita como un integrante de la burguesía, sino que es aquel burgués ideal en que todo integrante del proletariado desea convertirse.

Fue Marx quien, de manera muy clara, explicó en *Trabajo asalariado y capital* (Marx, 1974: 56) cómo los obreros se convierten en competidores para ellos mismos como consecuencia de la división del trabajo industrial. Esta consecuencia está implicando todo un modo de existencia de dicha clase, eso es, un modo de existencia que consiste en resumidas cuentas en que la única forma de escapar al sometimiento de la clase burguesa que el obrero concibe es convirtiéndose en un miembro de dicha clase burguesa, aceptando, evidentemente, los sentimientos de clase que ella implica, entre estos, el desprecio por la clase oprimida. Esto es lo que se suele mencionar con la frase *traición a la clase*². El desprecio por la clase oprimida está en *El niño proletario* plasmado como ceremonia de iniciación. De hecho, sostengo que el niño *Estropeado* que el protagonista viola es él mismo, es decir, una imagen de sí mismo. El discurso

¹ En el interesante texto de Jauretche, del que antes he transcripto un fragmento, "Primera Zoncera. Civilización y barbarie", incluso se afirma que la dicotomía estaba presente con anterioridad al *Facundo*.

² Recuerdo haber escuchado la comparación entre Pelé y Maradona bajo esta configuración. Pelé sería un traidor a su clase mientras que Maradona no lo sería, por ejemplo.



hegemónico de civilización o barbarie estaría tomado aquí por parte de la clase obrera pasivamente ¿Por qué? ¿Porque la clase obrera no es capaz de producir otros discursos alternativos? ¿O porque las condiciones de existencia en los sistemas capitalistas no resultan posibles de ser franqueados mediante sistemas económicos alternativos? El sistema económico se presenta como uno sólo, cada una de sus partes está vinculada y es relacional. Así, el sistema atraviesa a cada una de las partes de manera contundente y parece funcionar a pesar de ellas. El deseo del proletario de escapar a sus condiciones de existencia, sólo puede ser efectivo ascendiendo de clase y, de esta manera, aniquilando el ser de su pasado. De allí que la imagen que es violada hasta su muerte es la de un niño.

§6. Algunos argumentos intratextuales para sostener la tesis de que *El niño proletario* es la narración de la ceremonia de iniciación en el sentimiento de corrupción.

1. En los párrafos 16 y 17 el narrador afirma que el goce ya está decretado. ¿Por qué razón estaría decretado el goce del narrador explícito burgués? Creo que el hecho de que la palabra *decretado* esté allí puesta, sola, sin explicaciones que la justifiquen, tiene que ver con que el narrador está *asiendo* la palabra. El narrador está probando su uso en las oraciones porque es una palabra que le resulta nueva. Es nueva porque es una palabra propia del poderoso, propia de los discursos que tanto desea apropiarse en contra de los miembros de la clase obrera que ahora rechaza y desprecia. En referencia al uso nuevo de palabras Althusser afirma en *Marxismo y humanismo* que los conceptos pueden proporcionar una función práctica cuando equivalen más a una señal que a un significado. Althusser utiliza la imagen del letrero indicador, lo que éste nos indica es meramente qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección. Ese *desplazamiento* deberá realizarse sobre la tierra real y no en el cielo de la abstracción. Dice Althusser:

Seguimos la indicación y desembocamos en la sociedad (Althusser, 1973: 202).

2. Se repite una rítmica en el lenguaje:

Párrafo 13:

Nosotros quisiéramos morir así, cuando el goce y la venganza se penetran y llegan a su culminación.

Párrafo 14:

Porque el goce llama al goce, llama a la venganza, llama a la culminación.



Párrafo 27:

Porque la venganza llama al goce y el goce a la venganza pero no en cualquier vagina y es preferible que en ninguna.

*La venganza aparece como signo y sentido organizador. Vemos que el goce y la venganza están asociados, penetrados. Al proletario sólo le es propicio esforzarse, a éste sólo le es permitido, en tanto que vale menos que una cosa, trabajar. No obstante, el proletario quiere gozar de los placeres que observa a su alrededor. Marx resumió en *Trabajo asalariado y capital* (Marx, 1974: 42-43) cómo los goces y necesidades son nociones sociales y los medimos de manera relativa en sociedad. Pero, dentro de las condiciones de producción existentes el proletario debe vivir observando lo que nunca obtendrá. Sin embargo, prefiere morir que nunca gozar. Pero para ello, se hace necesario experimentar el sentimiento de venganza, volverse en contra de su propia clase. Y sólo así, dejar de ser proletario. El protagonista no sólo afirma querer morir antes que nunca gozar, además confiesa que preferiría morir en ese goce que seguir viviendo, dice:*

Nosotros quisiéramos morir así, cuando el goce y la venganza se penetran y llegan a su culminación.

Se mezcla en este párrafo la perspectiva de quién se afirma en su corrupción con la del que todavía siente pertenencia al ser que ha sido y ha auto corrompido.

§7. Algunos argumentos intertextuales en la línea de la noción de tajo perlongheriana. Estos argumentos sostienen que en *El niño proletario* se evidencia la violación ejercida por el discurso de la dicotomía civilización o barbarie sobre la propia concepción de mundo de la clase proletaria.

En 1988 Lamborghini escribe, sin intención de publicar:

El 24 de marzo de 1976, yo, que era loco, homosexual, marxista, drogadicto y alcohólico, me volví loco, homosexual, marxista, drogadicto y alcohólico (Lamborghini, 1988: 100).



Lo que marca Lamborghini en esta frase es lo que pasa cuando aquellos conceptos que usamos para nombrar el propio ser son sacados de nuestro discurso para ser colocados en el sistema de enunciados de un discurso ajeno en el que dichos conceptos son puestos dentro de otro sistema de valores. En este caso el discurso ajeno es el discurso de la dicotomía civilización o barbarie y, de esa manera, lo que sucede es que se censuran dichos conceptos, porque ellos son violentados por un sistema de valores extraño. Esto es, por un sistema de significados que operan como jueces en el lugar de la intimidad, es decir, en el espacio donde el ser pretende ser propiedad de cada individuo en tanto nos rijamos por el discurso de la ética ciudadana burguesa, cuando, de hecho, lo que está sucediendo, es que se produce una violación.

Esa violación que se produce a nivel de los enunciados es análoga a la que se encuentra en *El niño proletario*, es el tajo del que Perlongher hablaba a propósito de la literatura de Lamborghini:

No se escribe acerca de los cuerpos sino que se inscribe en los cuerpos. Se convoca a la alucinación y a la pesadilla terrorista y paranoica, no a la "humanidad" (Perlongher, 2004).

Cuando un miembro de la clase obrera quiere acceder a los goces de una clase a la que no pertenece, encuentra posibilidades de concretar ese querer ascendiendo de clase. Pero ese ascenso sólo será efectivo en la medida que las condiciones de existencia hayan ejecutado ese momento de violencia, ese tajo en el cuerpo que se hace efectivo y se vuelve conciencia de clase burguesa.

Si, como decía Althusser, las ideologías tienen una historia por fuera de ellas que rebela la imbricación entre ellas con las condiciones de existencia y, a su vez, entre las diversas ideologías, entonces la persistencia de una ideología dominante por sobre las otras no puede ser algo estático e inapelable, sino determinado históricamente. En tanto el cuento de Lamborghini es la voz del proletario, es tajo en el cuerpo, realidad sensorial y práctica de un grupo social que se presenta capaz de producir una ideología propia. No pertenece a una ideología hegemónica que impone una idea de imposibilidad de cambio, necesaria para su grupo burgués, sino que es la voz de un deseo vivo que busca ponerse en acto en formas alternativas a la corrupción que implica el derrotero del ascenso de clase y la frustración que esta situación conlleva.



Bibliografía

- Athusser, L.** (1973) Marxismo y humanismo, en *La revolución teórica de Marx*, Bs. As., Siglo veintiuno editores.
- (2007) Ideología y aparatos ideológicos del Estado, en , en *Sociología*, Editorial FUBA.
- Flisek, A.** (2011) Algunas consideraciones sobre el carácter cínico de la escritura de Osvaldo Lamborghini. Varsovia, Sociocriticism.
- Jauretche, A.** (2011) Primera Zoncera. Civilización y barbarie, en *Civilización y barbarie: historias de una tención*, Florencio Varela, Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Lamborghini, O.** (1988) *Novelas y cuentos*, Barcelona, Editorial Sebral.
- (2011) El niño proletario, en *Civilización y barbarie: historias de una tención*, Florencio Varela, Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Link, D.** (2011) Tercer corte (1968-1983). Crisis de la literatura, en *Civilización y barbarie: historias de una tención*, Florencio Varela, Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Marx, C.** (1974) *Trabajo asalariado y capital*, Bs. As., Editorial Ateneo.
- (1981) Tesis sobre Feuerbach, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, Moscú, Progreso.
- (2007) La ideología alemana, en *Sociología*, Editorial FUBA.
- Perlongher, N.** (2004) *Ondas en El Fiord: Barroco y corporalidad en Osvaldo Lamborghini*. Buenos Aires. Santiago Arcos. Papeles insumisos.
- Sarmiento, D.** (1970) *Facundo*. Bs. As., Editorial Losada.
- Wasem, M.** (2008) *Barroso y sublime: poética para Perlongher*, Ediciones Godot.



Nietzsche y la crítica del cristianismo

Juliana Pensa

julianapensa@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Resumen

La crítica del cristianismo en Nietzsche es la crítica de las garantías metafísico-teológicas de la tradición, esto es, la vida común gregariamente normalizada perteneciente a una comunidad arraigada en garantías metafísicas y religiosas. El ataque del filósofo al cristianismo y su moral se fundamenta en que éstos niegan los instintos vitales, y el alcance y sentido de su labor crítica se precisa a través de nociones fundamentales que constituyen dicha crítica, a saber: la *compasión*, *el concepto de Dios*, *la figura del sacerdote* y *el ideal ascético*.

Palabras clave: transvaloración de los valores / ideal ascético / instintos vitales



El cristianismo es el heredero legítimo de la transvaloración realizada por el pueblo judío¹, el heredero de la rebelión de los esclavos en la moral, dirá Nietzsche; con él, Dios deja ser la pertenencia del pueblo elegido para convertirse en el Dios cosmopolita, pero conserva intactos sus rasgos pálidos, lúgubres, desfallecientes.

El ataque de Nietzsche al cristianismo y su moral se fundamenta en que éstos niegan los instintos vitales, los instintos constitutivos de todo ser humano, y falsifican así, en mor del ocultamiento y represión de aquellos, la imagen del hombre, situándolo como centro y medida de todas las cosas², y del mundo. Crean, de este modo, un mundo verdadero, un mundo trascendente, un mundo de felicidad, al cual se accede luego de peregrinar y padecer en este, el mundo terrenal.

En el cristianismo pasan a primer plano los instintos de los sometidos y los oprimidos: los estamentos más bajos son los que buscan en él su salvación. Aquí, como *ocupación*, como medio contra el aburrimiento, se practica la casuística del pecado, la autocrítica, la inquisición de la conciencia; aquí se mantiene constantemente en pie (mediante la oración) el afecto con respecto a un *Poderoso*, llamado "Dios"; aquí lo más alto es considerado inalcanzable, un don, una "gracia". Aquí el cuerpo es despreciado, la higiene, rechazada como sensualidad; la Iglesia se defiende de la limpieza (-la primera medida cristiana tras la expulsión de los moros fue la clausura de los baños públicos, de los cuales Córdoba poseía, ella sola, 270). Cristiano es cierto sentido de crueldad con respecto a sí mismo y con respecto a

¹ En el Tratado Primero de *La Genealogía de la moral* Nietzsche analiza con espíritu histórico las expresiones "bueno" (*schlecht*) y "malo" (*gut*), dejando en evidencia que originariamente (antes de la Guerra de los Treinta Años) dichos conceptos, siendo ya juicios valorativos, no se utilizaban entonces para designar la valoración de acciones, más bien tenían que ver con la distinción, específicamente con la distinción de rangos; las valoraciones se encontraban directamente relacionadas con determinadas formas de ser, concernían a cualidades y peculiaridades de los hombres y no correspondían necesariamente a determinadas acciones. El hombre aristocrático era el "bueno" que se diferenciaba del plebeyo, del simple, del "malo". Lo que más interesa dejar aquí en claro es lo siguiente: la forma de valorar aristocrática, esto es, la moral noble, implica un decir sí a la vida, un reafirmar la vida. Sabemos de estos hombres, a través del análisis de Nietzsche, que eran dueños de una salud esplendorosa, la cual se hallaba en sintonía con una constitución física poderosa, permitiéndoles así desempeñarse en las actividades más fuertes (guerra, caza, aventuras, etc.). Pero tuvo que haber en la historia de la humanidad algo que haya hecho cambiar la forma de valorar aristocrática y ese algo fue el *resentimiento*. Aquí hay también una variación de concepto: tras la nueva valoración ya no rige el concepto "malo" (*schlecht*) sino "malvado" (*böse*) y con ello toda una nueva connotación ante la cual se enfrenta Nietzsche en tanto este cambio implica que la moral niega la vida, pues la relega a un ámbito artificial construido adrede para esconderla, para sacrificarla.

² "El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos- ¡desde luego, con todo esto, también *el más interesante!*" Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2007, p. 43.



otros; el odio a los que piensan de otro modo; la voluntad de perseguir. Representaciones sombrías y excitantes ocupan el primer plano; los estados de ánimo más anhelados, designados con los nombres más altos, son los epileptoides. La dieta es elegida de tal modo que favorezca los fenómenos morbosos y sobreexcite los nervios. Cristiana es la enemistad a muerte contra los señores de la tierra, contra los "aristócratas" - y a la vez una emulación escondida, secreta (-a ellos se les deja el "cuerpo", se quiere *únicamente* el "alma"...). Cristiano es el odio al *espíritu*, al orgullo, al valor, a la libertad, al *libertinaje* del espíritu; cristiano es el odio a los *sentidos*, a la alegría de los sentidos, a la alegría en cuanto tal...³.

Nietzsche ve en el cristianismo el peligro más grande que acecha a la cultura europea y occidental; a través de sus entramados imaginarios logra conformar un mundo en el cual el animal humano, en su afán de convertirse en hombre, se va moldeando conforme a ciertas estructuras que son contrarias a la naturaleza, contrarias a los instintos de la vida, tarea ésta lograda gracias a un instrumento fundamental, que vendría a ser el bastión mejor disfrazado para subyugar al hombre, a saber, la compasión. Esa compasión, tan cristiana y difundida como virtud⁴, no es más que un claro síntoma de debilidad, de depresión, de agotamiento de fuerzas. Nietzsche ve en la compasión a la enfermedad que va en detrimento de una salud ascendente y vigorosa. En esto reside la denuncia del filósofo: el cristianismo, es decir, la moral de la compasión, es hostil a la vida. ¿Compasión hacia quién? Hacia los desventurados que encontrarán la felicidad eterna en el "más allá", en la "vida verdadera". Allí se manifiesta el oculto odio cristiano, el odio a quien sea capaz de vivir en el mundo presente, único mundo existente, sin reprimir los sentimientos vitales y sin necesidad de un mundo imaginario inventado. Por eso se justifica y tiene sentido la vida miserable, porque en este mundo que no es el verdadero (negación de la vida) sólo se puede sufrir (al suprimir sus instintos más constitutivos inevitablemente el hombre padece, se empobrece), pero como resarcimiento al daño (que en realidad no es visto como tal, es decir, como daño, sino como una especie de suerte, pues esto es lo que lo habilita al sujeto a la "gloria eterna") aguarda una eternidad de felicidad. El cristianismo es el odio a lo natural.

³ Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2007, pp., 52-53.

⁴ El aforismo 14 del Tratado Primero de *La genealogía de la moral* resulta muy claro respecto de cómo las cualidades más nocivas del ser humano son transformadas, gracias al cristianismo, en "virtudes" para afirmar y someter "al débil", al hombre del resentimiento. Por ejemplo, la debilidad es transformada en mérito, la impotencia en bondad, la sumisión en obediencia, la cobardía en paciencia.



Nietzsche ve también en el concepto cristiano de Dios la piedra de toque de dicha religión y el concepto más corrupto de Dios al que el hombre ha llegado. Porque este Dios es el Dios de los enfermos, de los débiles y es la representación de la nada misma, en tanto implica la voluntad de nada, puesto que todo es la voluntad de Dios. El Dios cristiano es la representación del bien en sí, de lo bueno, de lo verdadero, es lo absoluto.

a moral *contranatural*, es decir, casi toda la moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, -es una *condena*, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir "Dios ve el corazón", la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el "reino de Dios..."⁵.

Y también, al respecto, "¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del "más acá", de toda mentira del "más allá"! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!..."⁶.

Por otra parte, encontramos en el análisis nietzscheano del cristianismo una figura fundamental que no puede perderse de vista a la hora de comprender la crítica formulada por el filósofo, a saber, el sacerdote.

El sacerdote es el <envenenador de la vida>; el que ha realizado la inversión valorativa. Él ha dado de beber a *Eros* su veneno letal. Es el inversor, el transvalorador, el artífice del mundo de irrealidad donde se mueven las almas de los creyentes. El sacerdote necesita envenenar la vida; necesita del dolor y del sufrimiento; necesita que la existencia sea insoportable, que no pueda ser sostenida por las fuerzas de lo vital. Para ello ha enfermado al hombre, lo ha domeñado; lo ha vuelto medroso e inseguro. Ha hecho de él el *sufriente* de la vida. El sacerdote necesita del sufrimiento⁷.

⁵ Nietzsche, Friedrich: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 63.

⁶ Nietzsche, Friedrich: *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2007, p. 49.

⁷ Alarcón Viudes, Víctor: "Nietzsche y la filosofía del cristianismo", *El Catoblepas*, número 19, septiembre, 2003.



Anteriormente mencionamos la transvaloración de los valores efectuada por el pueblo judío y encarnizada y profundizada por el cristianismo; pues bien, el ideal por antonomasia de esta transvaloración es el ideal ascético. El ascetismo es, primero, crueldad consigo mismo y, después, crueldad con los demás. Los sacerdotes son personas impotentes y debido a esa impotencia crece en ellos el odio (que se hace manifiesto en dicha crueldad); odio al cuerpo, a las pasiones, a lo vivo, a lo inmediato; son, en palabras de Nietzsche, los máximos odiadores de la historia universal, y el ideal ascético es el ideal sacerdotal.

Pues, al mismo tiempo que quiere vivir, no puede querer afirmar lo que es interno a su propia vida: esa parte de sí mismo que le horroriza en la medida en que, por temor, no la puede afirmar como suya y que rechaza como mala, diabólica, externa a él. Así, en el ideal ascético, en lugar de que esta prueba cotidiana, conocida por todo ser vivo, sea vivida con fuerza y serenidad, se vive en el rechazo, el miedo a perder la vida y la incapacidad para vivirla tal como se presenta⁸.

La cuestión de trasfondo es, ya no la manera en que el sacerdote concibe y lleva adelante su propia vida, sino, más bien, la tarea que éste se atribuye, a saber, la de redimir a los hombres en nombre de la divinidad, porque él es su representante en la tierra, él es el *vocero de imperativos trasmundanos*. Nietzsche ve en el ideal ascético el mejor instrumento de poder de los sacerdotes, y a su vez éste ideal viene a ser la suprema autorización de tal poder, puesto que, en la creencia general, es Dios quien actúa detrás de los clérigos. Pero ¿en qué radica el "éxito" de dicho ideal sacerdotal? En que a través de él el hombre encuentra una meta, un sentido a su vida.

La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, -*y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!* Fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; (...) el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del "sin sentido", ahora podía *querer algo*...⁹.

Al hombre gregario le aterra la soledad, huye de ésta, la sola idea de pensarse dueño y señor de su vida le resulta pavorosa, prefiere, en cambio, hipotecarla bajo

⁸ Valadier, Paul: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1982, p. 200.

⁹ Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2013, pp. 232-233.



presupuestos falsos, y encuentra en el sacerdote el guía perfecto. La moral que imparte el asceta, su forma de valorar, implica un sometimiento directo a una voluntad que no es la propia, implica sumirse en valores que surgen de propiciar una condición de mendicidad del hombre, la cual lo obliga a negar y a avergonzarse de sus características más constitutivas; el cuerpo debe ser negado, es la cárcel del alma, no vivido y experimentado, las pasiones deben aplacarse, ocultarse; el destino propio puesto en manos de otro. Las tres palabras del ideal ascético, encarnadas en el sacerdote y transmitidas al hombre gregario: pobreza, humildad, castidad.

Volvamos ahora, luego de lo expuesto, un paso atrás respecto de lo dicho, en cuanto a los valores. En este sentido resulta muy pertinente rescatar lo que el filósofo dice en el prefacio de *Ecce homo*. Allí encontramos lo que para Nietzsche es el criterio de los valores, a saber, la verdad que puede arriesgar y soportar un espíritu. Entonces, si los valores supremos son los de la moral cristiana esto quiere decir que los "espíritus" partícipes de dicho modo de vida no quieren arriesgar su verdad, ficticia y artificial, ni soportar la verdad que se halla detrás de aquella. Así mismo, no son culpables de ceguera, sino de pereza, puesto que experimentar en carne propia el sentido profundo de lo que significa "la verdad que puede arriesgar y soportar un espíritu" implica padecer "el aire de las alturas", implica la soledad (tan temida por el hombre de rebaño), aquel largo camino recorrido por Nietzsche antes de la aurora. Pues la vida está compuesta de múltiples colores, de matices, de instantes, de transformaciones, de errores (la moral es un error, una ilusión, una interpretación); no hay un fundamento último, un principio primero. Comprender esto, pudiendo elevarse un momento por encima del proceso, es lograr la autosupresión de la moral. Pero el hombre de la moral, el hombre de la metafísica, prefiere *querer la nada a no querer*.

Así damos con lo que creemos es un punto de total relevancia en el pensamiento nietzscheano: la necesidad de querer, la necesidad de creer. Y aquí concordamos con la lectura de Alejandro Ocampos, según el cual "la crítica de Nietzsche, pues, está en el desear, en la necesidad de creer, aun cuando sea creer en que no se cree. La propuesta de Nietzsche, la transmutación de los valores, no está en el ser anticristiano o, simplemente agnóstico, sino en dejar esa necesidad y es que el ser agnóstico sólo revalora y ratifica lo poderoso del ideal de Dios y ese ansioso deseo del creer"¹⁰. Según Ocampos, el ataque de Nietzsche va más allá de la figura misma de Dios, la referencia es simplemente coyuntural en tanto y en cuanto él (Dios) representa *la* creencia. De todos modos, es bajo la sombra de Dios donde la modernidad vio ahogados y

¹⁰ Ocampos, Alejandro, "El hombre auténtico: Nietzsche y la moral", *Razón y palabra*, número 37, febrero-marzo, 2004.



sepultados sus valores vitales, los cuales "van desde la alegría, hasta la pasión y su negación sólo representa dos cosas: la sumisión a una promesa introyectada a fuerza y fundamentada en el resentimiento o, una pobreza espiritual del hombre y una inferioridad con respecto a sí mismo. La tiranía del logos contra la vitalidad"¹¹.

Todo el empeño de Nietzsche recae, pues, en demostrar el origen contingente y arbitrario que posee la moral y en sustraer los significados morales a la existencia (es decir, mirar el mundo sin concepciones morales ni religiosas), a través de un minucioso trabajo de desenmascaramiento de ilusiones y autoengaños. La moral de la compasión era para Nietzsche el claro desvío de la cultura europea, la última enfermedad, el retroceso de la humanidad. La fatalidad del hombre reside en que ha triunfado como meta final el modelo mediocre de hombre, la humanidad se ha nivelado, se ha reducido a lo más bajo, a lo más manso, a lo más prudente, se le ha arrancado a la existencia todo carácter visceral constitutivo capaz de elevarla a lo más alto.

Bibliografía

Nietzsche, Friedrich (1996): Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Ténos.

--- (2007): Humano, demasiado humano, Madrid, Akal.

--- (2001): Aurora, Buenos Aires, Edaf.

--- (2001): La gaya ciencia, Madrid, Akal.

--- (2012): Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza.

--- (2013): La genealogía de la moral, Madrid, Alianza.

--- (2007): El Anticristo, Madrid, Alianza.

--- (1992): Así habló Zarathustra, Buenos Aires, Planeta-Agostini.

--- (2001): Crepúsculo de los ídolos, Madrid, Alianza.

--- (2005): Ecce Homo, Madrid, Alianza.

Alarcón Viudes, Victor (2003): "Nietzsche y la filosofía del cristianismo" en *El Catoblepas* (2003), número 19, septiembre, p. 17, versión digital: <http://nodulo.org/ec/2003/n019p17.htm>

Bataille, Georges (1972): Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, Madrid, Taurus.

¹¹ Ocampos, Alejandro, "El hombre auténtico: Nietzsche y la moral", *Razón y palabra*, número 37, febrero-marzo, 2004.



Ocampo, Alejandro (2004): "El hombre auténtico: Nietzsche y la Moral" en *Razón y palabra* (2004), número 37, febrero-marzo, versión digital: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n37/aocampo.html>.

Ríos, Rubén (2005): Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo, Buenos Aires, Campo de Ideas .

Sánchez, Sergio (2009): "¿Por qué los póstumos son clave?" en Revista *Ñ*, versión digital: <http://www.revistaenie.clarin.com/notas/2009/02/28/-01867396.htm>.

Valadier, Paul (1982): Nietzsche y la crítica del cristianismo, Madrid, Ediciones cristiandad.



Una indagación sobre la relación entre las nociones de *temporiedad* y *negatividad* en el pensamiento heideggeriano

Matías Ignacio Pizzi

matiasipizzi@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Nos proponemos establecer una indagación fenomenológica en torno a las nociones heideggerianas de *temporiedad* y *negatividad*.

Dicha problemática será abordada a partir de tres momentos. En primer lugar, analizaremos la noción de *angustia* en *Was ist Metaphysik?* En segundo lugar, abordaremos el §81 de *Sein und Zeit*. Allí, Heidegger deja abierta la posibilidad de que la eternidad, como instancia temporal originaria de Dios, pueda ser comprendida en el marco de la *via negationis et eminentiae*. Por ello, en tercer lugar, a modo de ilustración sobre dicha corriente, retomaremos las reflexiones sobre la teología negativa y eminente en *De docta ignorantia*.

Palabras claves: temporiedad / negatividad / nada / eternidad



1. Un acercamiento a la noción de nada (*Nichts*) a partir de *Was ist Metaphysik?* (1929)

Podemos apreciar que la obra *Was ist Metaphysik?* (1929) se constituye en sí misma como un texto, cuyo objetivo primordial consiste en re-pensar la historia de la metafísica. Ahora bien, lejos de iniciar dicha tarea a partir del hilo conductor de *Sein und Zeit* (1927), esto es, la pregunta por el sentido del ser a partir del tiempo como su horizonte de explicitación, Heidegger centra aquí sus meditaciones trayendo al pensar una noción que no había sido tematizada en obras anteriores con detenimiento: el problema de la nada. Por ello, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿puede también poseer la nada un horizonte? Esto equivale a preguntarnos por un posible modo de explicitación temporal de la nada; pero ¿ello es posible? A lo largo de la presente obra, dicho interrogante permanece en el mayor de los silencios. En ningún momento hallamos una vinculación entre la nada y el tiempo.

A partir de la elaboración de la pregunta por la nada, Heidegger nos ofrece una serie de notas fundamentales. Por un lado, la estructura misma de la pregunta por la nada bajo el modo “¿qué es la nada?” traiciona el despliegue originario de dicha noción. Cuando preguntamos por la nada, “colocamos de antemano la nada como algo que <<es>>- como un ente”.¹ La consecuencia de ello consiste en un total oscurecimiento del presente problema. El modo de proceder de la ciencia muestra hasta qué punto dicho modo de preguntar condena a la nada a ser pensada como mera privación, carencia o ausencia de ente. Como señalaremos más adelante, la teo-logía negativa también tuvo esta preocupación, esto es, la necesidad de formular una noción de nada que no quedara atrapada bajo la comprensión de la misma como mera privación o carencia.² Por otro lado, Heidegger discute la primacía del entendimiento, el cual se constituye como el medio, la herramienta de fundamentación de la lógica, perspectiva privilegiada que piensa desde el ente, y por ello, no permite el establecimiento de una pregunta originaria por la nada. En su operar, el entendimiento pone a “la nada bajo la determinación superior de lo negativo,

¹ Cf. Heidegger (1931: 11): “In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so „ist“- als ein Seindes”. La traducción de los pasajes de Martin Heidegger ofrecidas en el presente trabajo son nuestros. Con todo, ofrecemos en nota al pie las correspondientes frases en alemán.

² Cf. Heidegger, Martin (1931: 11).



esto es, de lo que tiene el carácter de no, y con ello (...) de lo negado”.³ Esto significa que la negación es una operación del entendimiento, y por lo tanto, no habría una independencia de la negación frente al juicio positivo, sino que ella posee un carácter derivado. Dicho de otro modo, la negatividad es sólo posible mediante la positividad, dado que la negación es siempre negación de un ente. Ante ello, Heidegger señala, de modo provocador, que “la nada es más originaria que el no y la negación”,⁴ invirtiendo así la tesis tradicional sobre la negación. Ya no dependerá la nada del entendimiento, sino a la inversa.

El problema en relación a esta propuesta es lo siguiente: toda interrogación supone que aquello interrogado, de algún modo, debe haber sido dado previamente. Pero no podemos pensar la nada como algo que está ahí, presente. Entonces, ¿cómo es posible que se torne accesible para nosotros, no solo la pregunta por la nada, sino también ella misma? En base a ello, Heidegger apela a la posibilidad de una experiencia originaria de la nada (*Gründerfahrung des Nichts*) Es aquí donde la noción de angustia (*Angst*) entra en juego, dado que ella es el temple anímico fundamental que devela la nada. La clave de dicha aseveración se encuentra en la diferencia heideggeriana entre miedo (*Furcht*) y angustia (*Angst*). Mientras que el miedo pone de manifiesto siempre un *algo determinado*, la angustia es angustia *ante*, pero no ante *esto* o *aquello*. Por ello, la angustia nos suspende ante cualquier comparecer con un ente, y abre la dimensión de la *indeterminación*, dado que nos arroja a la *indiferencia*, y “nos deja sin palabras” (*Die Angst verschälgt uns das Wort*), como una “calma cautivadora” (*eine gebannte Ruhe*). La esencia de la nada es definida como desistimiento (*Nichtung*),⁵ en la medida en que el ser-ahí (*Dasein*) es empujado hacia la totalidad (*Allheit*), la cual escapa a toda comprensión de un algo determinado. Finalmente, Heidegger señala que la nada es aquello que posibilita la trascendencia.⁶ Esto significa que si el ser-ahí no estuviera inmerso en la nada, nunca podría ser trascendente, esto es, preguntarse por su propio ser. Nuevamente, notamos aquí que la relación entre el tiempo y la nada no es tematizada. Si la nada abre al ser-ahí a la trascendencia, entonces debería poseer un horizonte de explicitación, es decir, tendría que poseer un carácter temporal. Con todo, dicho vínculo queda condenado al silencio.

³ Ibid, p.12: “Hierbei bringen wir doch das Nichts unter die höhere Bestimmung des Nichthaften und somit des Verneiten”.

⁴ Ibid, p. 12: “Das Nichts ist ursprünglicher als das Nichts und die Vereinigung”.

⁵ Heidegger (1931: 18): “(...) das Wesen des Nichts: die Nichtung”.

⁶ Ibid. p. 19: “Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz”.



2. Una breve explicitación de la tradición teo-lógico negativa a la luz del concepto de nada y eternidad: el caso de Nicolás de Cusa

En el libro I de su primer obra capital, *De docta ignorantia* (1440), Nicolás de Cusa postula la máxima doctrina de la ignorancia. Este señala que lo máximo es “aquello mayor que nada puede ser”.⁷ Nada se le opone, dado que se halla desvinculado de todo en su carácter de unidad. Por lo tanto, coincidirá simultáneamente con lo mínimo.⁸ Ante ello, la empresa parece inalcanzable, dado que es imposible que la mente humana conozca lo máximo absoluto. Sin embargo, en todas las cosas reside un deseo natural para alcanzar el mayor grado de perfección posible. En el caso del hombre, dicho deseo constituye su apetito de saber. Con todo, el hombre jamás podrá alcanzar la precisión (*praecisio*). Toda investigación humana consiste en una “proporción comparativa”,⁹ debido a que “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido”.¹⁰ Por lo tanto, siendo lo máximo absoluto completamente inalcanzable en cuanto tal, en la medida en que el hombre se sepa a sí mismo ignorante, más docto se convertirá en su ignorancia.

La mencionada doctrina posee un influjo fundamental de la teo-logía negativa. Esta afirma que el principio de todo lo que es, Dios, se encuentra más allá de todo lo que es y no es. Ahora bien, ¿cuál es el origen, es decir, el motivo esencial sobre el cual reposa la justificación del pensamiento teo-lógico negativo? Podríamos decir que ella nace a partir de vislumbrar que no pueden ser aplicados predicados ni categorías positivas, esto es, propias del terreno de la determinación, a Dios, sino que él se halla más allá de toda posible enunciación, es decir, de toda posibilidad de objetivación óptica. Sin embargo, no queriendo caer en un silencio contemplativo radical, la teo-logía negativa muestra que, pese a la imposibilidad de referirse a Dios en tanto Dios, podemos, en el terreno de la alteridad, construir un discurso hermenéutico que nos permita dirigir la mirada, el pensamiento, hacia aquello im-pensable.

En el caso del Cusano, en el Capítulo IV de la obra analizada señala que Dios, en tanto máximo absoluto, es en sí mismo, incomprensible. De allí que el término ser, privilegio de la teo-logía positiva, no sea el modo más apropiado de nombrar el principio. Todo nombrar

⁷ Cf. Nicolás de Cusa (2003: 40-42): “Maximum autem hoc dico, quo nihil esse potest”. La traducción de los textos de Nicolás de Cusa pertenecen a Claudia D’Amico y Jorge Machetta.

⁸ *Ibid.* pp. 42-43.

⁹ *Ibid.* p. 38: “Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione (...)”.

¹⁰ *Ibid.* p. 38: “(...) propter quod infinitum ut infinitum, cum omne proportionem aufugit, ignotum est”.



surge a partir de un movimiento de la razón. Sin embargo, en este caso, lo absoluto excede el terreno de la razón, siendo así innombrable. Por ello mismo, la teo-logía negativa, en su intento por mostrar aquello que Dios no-es, se acerca de un modo mejor a la comprensión incomprensible de lo absoluto.¹¹ De allí que Dios pueda ser comprendido como nada, aunque no en tanto carencia o privación, sino más bien como aquello nada sobre-abundante que excede toda referencia a un ente. Dicha carácter superlativo del principio posee una profunda relación con la eternidad. En la medida en que éste es inalcanzable, debe ser comprendido como infinito, y como reza el dictum neoplatónico, no existe proporción entre lo finito y lo infinito. Por lo tanto, el principio no puede ser alcanzado en el marco de la temporalidad, ni tampoco en una sucesión indefinida del tiempo. Existe un salto insondable para el ser humano entre la sucesión ininterrumpida del tiempo y la eternidad. En consecuencia, Dios, en tanto se halla más allá de todo lo que es y no-es (esto último, entendido como carencia o privación) debe comprenderse en el marco de la eternidad. Su modo de ser captado, aunque siempre de modo indirecto, consistirá en elevarse por encima del terreno de la razón, esto es, hacia el ámbito del intelecto, captando allí la coincidencia de los opuestos, en el cual lo máximo y lo mínimo coinciden. Dado que allí no hay comparación, no puede darse sucesión, y, en tanto no hay sucesión, no hay posible captación de un algo. Ergo, el principio debe ser considerado por encima de toda sucesión, esto es, en tanto eterno, y a su vez, como nada que excede la comprensión privativa de la misma.

3. El posible vínculo entre tiempo y nada: ¿pueden ser pensados mediante la concepción de eternidad?

El parágrafo 81 de *Sein und Zeit*¹² se encuentra inscripto en un intento de elucidación de la diferencia y relación entre la intratemporalidad (*Innerzeitlichkeit*) y la temporalidad vulgar (*vulgär Zeitlichkeit*). Este último ocupa el mencionado parágrafo a analizar. En el marco de la definición y exégesis de la temporalidad vulgar, Heidegger trae a colación en una nota al pie el problema del status ontológico de la eternidad. Allí podemos encontrar dos tesis fundamentales. Por un lado, se afirma que la noción de eternidad como *nunc*

¹¹Ibid. pp. 122-123.

¹² Cf. Heidegger, Martin (1977 a: 555).



stans, posee su origen en la comprensión vulgar del tiempo mediante el constante ser-ante-los-ojos.¹³ A esto podríamos llamar la *noción vulgar de eternidad*. La comprensión vulgar del tiempo como una constante sucesión de ahora se constituye como la fuente de la noción de tiempo como infinito (*unendlich*). La imposibilidad de determinar un “ahora presente”, su correspondiente “ahora ya no”, y su respectivo “ahora todavía no” reposa en la ininterrumpida secuencia de ahora, los cuales no pueden ser singularizados.¹⁴ Con todo, la presente crítica ya puede hallarse en el neoplatonismo. Retomando el pensamiento de Nicolás de Cusa, en su obra *De aequalitate* (1459) señala que, mientras la eternidad refiere a Dios en tanto principio, la dimensión fundamental del alma es definida como *intemporale tempus*, el cual se define como imagen de la eternidad, y por ello, como su horizonte.¹⁵ Por lo tanto, podemos hablar de una eternidad originaria, la cual se encuentra más allá de la sucesión, y por otro lado, el *intemporale tempus*, el cual, siendo imagen de la eternidad, permite que el alma pueda captar la sucesión, la cual corresponde al ámbito de la razón, constituyendo cierto carácter indefinido de momentos sucesivos. Por lo tanto, la concepción vulgar de eternidad debería más bien ubicarse en la dimensión del *intemporale tempus*, aunque con ciertas salvedades. En sentido estricto, la sucesión solo puede ser percibida en la medida en que el alma, en tanto *intemporale tempus* torna inteligible la sucesión, del mismo modo en que el tiempo vulgar es fundamentado a la luz de la temporalidad originaria. Con todo, Heidegger no explicita a qué autor se refiere al sostener la señalada tesis.

Ahora bien, la segunda tesis, la cual posee un carácter más bien hipotético, señala que, en el caso de que pudiera ser construida filosóficamente la eternidad de Dios, la *via negationis et eminentiae* debería posicionarse como el mejor modo de acceso a dicha dimensión. Si, como ya señalamos en el apartado anterior, la teo-logía negativa señala que Dios se halla más allá del ser y del no-ser, siendo equiparado como una nada sobreabundante en contraposición con la nada privativa, podemos arriesgarnos a pensar que la

¹³ Cf. Heidegger (1977: 564): “Dass der traditonelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des <<stehendes Jetzt>> (nunc stans) aus dem vulgaren Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der >>ständigen<< Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung”.

¹⁴ Podríamos hablar aquí, usando un término de Jean-Luc Marion, de una *saturación vulgar del tiempo*, dado que la indiferencia no señala un ámbito más originario, sino que encubre y nivela el tiempo. La pregunta sería la siguiente: ¿toda saturación posee un carácter originario?. Dicho de otro modo, ¿podría pensarse una saturación que no solo de cuenta de un nivel primigenio, sino también de una saturación propia de la ininterrumpida sucesión de ahora? En la medida que no puede ser singularizado ningún ahora en cuanto tal, podría pensarse que nuestra percepción se satura. Para una comprensión del fenómeno saturado en relación a la noción de horizonte. Cf. Marion (2013: 329-348).

¹⁵ *De aequal.* (h X/1, n. 10, lin. 9-10): “Videt igitur se super temporalia <<in horizonte aeternitatis>>”.



noción heideggeriana de nada, si bien no posee de modo explícito un carácter temporal, con todo la eternidad podría ser un excelente candidato. Ello reside en el hecho de que, del mismo modo que la teo-logía negativa, Heidegger se esfuerza por pensar una noción de nada que no quede circunscripta a la tradicional interpretación de la misma como privación, carencia o ausencia de ente. A su vez, tanto en la teo-logía negativa como en el pensamiento heideggeriano, la nada originaria no puede ser articulada y elucidada en sí misma en el marco del lenguaje. En el caso de la teo-logía negativa, la nada sobreabundante no puede ser comprendida en cuanto tal, dado que excede toda posible denominación. En cuanto a Heidegger, la angustia no posee un nivel de articulación lingüística en cuanto tal, sino que ella nos deja sin palabras.

A modo de conclusión, debemos hacer otra salvedad. Tanto en su obra temprana,¹⁶ como en *Sein und Zeit*, Heidegger señala que la noción de eternidad es comprendida estrictamente como cancelación de tiempo. La pregunta por el sentido del ser, y a su vez, la constitución de una analítica existencial del ser-ahí deben guiarse, de modo estricto, por el tiempo como su horizonte de explicitación. Con todo, en su re-lectura del idealismo alemán, Heidegger adopta una nueva visión de la noción de eternidad. Habiendo ya establecido en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, la diferencia entre la temporiedad (*Temporalität*) como tiempo del ser, y *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) como el tiempo del ser-ahí, Heidegger intenta vincular la primera noción con la eternidad, intentando así responder a la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que la eternidad se temporalice?¹⁷ Desde esta perspectiva postulamos la posibilidad de que la eternidad, ya no entendida como cancelación de tiempo, sino como fuente del tiempo del ser, puede ser comprendida como la dimensión tempórea de la nada, dado que ésta, en su concepción originaria, ha sido comprendido a lo largo de la tradición neoplatónica bajo el modo de la eternidad.¹⁸ A su vez, hemos mostrado que para la tradición neoplatónica la eternidad no

¹⁶ Cf. Heidegger (1977 b),

¹⁷ Karl Löwith señala que Heidegger, en su camino hacia una superación de la metafísica, establece una revalorización de la noción de eternidad, pensando así una forma de eternidad temporaria. Para ello, Cf. Löwith (2006: 190).

¹⁸ Existe una variedad de líneas interpretativas que muestran la deuda del pensamiento heideggeriano para con la tradición neoplatónica. Entre ellas, cabe destacar, por un lado, la perspectiva de Werner Beierwaltes, para quien la noción cusana de *possess*, vocablo enigmática formulado en su obra *De possess*, en la medida en que señala la identidad de posibilidad y actualidad en Dios, incluye una instancia anterior a la diferencia entre la posibilidad y la actualidad. Por ello, dicho vocablo establece una instancia previa a la diferencia entre el ser y los entes, ya vislumbrada previamente por la tradición neoplatónica. Para ello, Cf. Beierwaltes Werner (1980: 43-105). A su vez, Peter Casarella observa un paralelo entre el término heideggeriano



puede ser tampoco comprendida como mera cancelación de tiempo, sino que más bien se constituye como la fuente de toda posible dimensión temporal. Podría criticarse dicha propuesta, dado que se emplean obras posteriores para analizar un problema anterior. Sin embargo, dado que el mencionado asunto queda sin resolución en *Sein und Zeit*, creemos que, solo pensando a la luz de obras ulteriores, el problema pueda comenzar a ser desandado.

Bibliografía

- Beierwaltes Werner.** *Identität und Differenze.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- Casarella, Peter** (1990): "Nicholas of Cusa and the Power of Possible". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Washington, 1990, pp. 7-34.
- De Cusa, Nicolás** (2003): *Acerca de la docta ignorancia*, "Libro I: Lo máximo absoluto", Buenos Aires, Biblos, Ed. Bilingüe.
- (2001): *De aequalitate*, Hamburgi, h X/1, ed, J.G. Senger, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h).
- Heidegger, Martin (1931): *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1931.
- (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 24.
- (1977 a): *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 2.
- (1977 b): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 1.
- Löwith, Karl.** *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* "Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX". Buenos Aires, FCE, 2006.
- Marion, Jean-Luc** (2013): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF.

"power of possible", del cual deriva el nombre de su artículo, y el predominio de la potencia en el pensamiento cusano en relación al vocablo *possesit*. Para ello, Cf. Casarella (1990: 7).



El problema del conocimiento en el joven Nietzsche

Gabriela Paula Porta

gabrielapaula18@hotmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

Nietzsche se ha ocupado del problema del conocimiento, como nos proponemos mostrar en la presente comunicación, desde el comienzo mismo de su pensamiento filosófico –el cual tiene lugar con la publicación de su primera obra: *El nacimiento de la tragedia* (1872). En apoyo a lo recientemente señalado se encuentra el conocido opúsculo póstumo, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), donde el filósofo alemán presenta de un modo sistemático sus principales reflexiones gnoseológicas de juventud. Entre ellas se destaca la referencia al carácter “pragmático” del conocimiento ya que este es meramente, para el joven Nietzsche, una “invención” “útil” creada por la especie humana para su “supervivencia”. Esto revela, a su vez, el antropomorfismo gnoseológico sustentado por el pensador alemán en dicha etapa de su pensamiento filosófico. Dado que el conocimiento solamente es concebido como una “producción inventiva” de los hombres.

Por otra parte, el carácter pragmático y antropomórfico que el joven pensador alemán atribuye al conocimiento revela, a nuestro juicio, su temprano escepticismo –el cual perdurará en su filosofía posterior- en torno a la posibilidad misma de aquel. Y, esto es explicado, por Nietzsche, como consecuencia de la incapacidad del intelecto humano para conocer pero también como una imposibilidad de la propia sensibilidad para acceder a lo “real”. Esto muestra, al mismo tiempo, la proximidad del pensador alemán con el criticismo kantiano. Dado que el autor de *Zaratustra* al igual que Kant advierte sobre los verdaderos alcances de la facultad intelectual humana para acceder al conocimiento de la “cosa en sí”. Sin embargo, el joven Nietzsche va más lejos que el propio Kant al sostener que las “invenciones” o “ficciones” humanas no pueden considerarse como conocimiento alguno dado que aquellas no guardan en absoluto correspondencia con la “cosa en sí”. Es decir, el resultado de toda categorización o representación humana es simplemente una “metáfora” de la enigmática “x vacía”.



Ahora, este escepticismo gnoseológico sustentado por el filósofo alemán en su primera filosofía se profundizara aún más en la última etapa de la misma. Dado que el concepto mismo de “cosa en sí” será también considerado como una “invención humana” creada por aquellos filósofos que no pueden aceptar el devenir constante de lo “real”. En las líneas que siguen intentaremos mostrar como la temprana reflexión nietzscheana sobre el conocimiento lleva al filósofo alemán a un escepticismo gnoseológico radical.

Palabras claves: conocimiento / lenguaje / verdad / mentira / realidad

El pragmatismo y el escepticismo gnoseológico del joven Nietzsche

El conocimiento es definido por Nietzsche, en el comienzo de su opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, como una “invención” de los “animales inteligentes”. Y, en esta breve, definición del conocimiento el joven filósofo alemán anticipa una de las principales características de su teoría gnoseológica temprana y también tardía: el pragmatismo. El cual se sustenta, a su vez, en una antropología “negativa” que Nietzsche también sostendrá en el transcurso de su pensamiento filosófico. Esta concepción antropológica implícita en la teoría gnoseológica nietzscheana temprana considera al hombre como un “animal” cuya particularidad o diferencia respecto de los otros animales se encuentra en su “intelecto” o “razón”. Pero, la posesión de esta “facultad” lejos de colocar al hombre en un lugar de privilegio respecto de aquellos -como así fue considerado por la tradición metafísica occidental iniciada con la filosofía socrática-platónica- muestra su “inferioridad” como especie. En este sentido, Nietzsche señala:

El intelecto (...) sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia (...) éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña¹.

¹ Nietzsche, Friedrich; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 18.



De esta manera, el “intelecto humano” se revela, para el joven filósofo, como un mero “recurso” o “medio” que posee el animal más débil de todos -el hombre- para preservarse. Y el modo en que lo emplea es, principalmente, “fingiendo” o “engañando” a los demás y a sí mismo para alcanzar dicho fin. Pero, también posee cierta disposición o inclinación “natural” a la sociabilidad, es decir, el hombre necesita o quiere vivir “gregariamente”, y, para esto, no sólo debe recurrir al “arte del engaño”, como lo señalamos anteriormente, sino, además debe “consensuar” o “pactar” con los otros hombres una “realidad común”. Al respecto, dice el pensador alemán:

Puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz (...) Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad»².

De este modo, la vida social se sustenta en una “invención”: la “verdad”. La cual es “creada” por el “intelecto”. De aquí, se infiere claramente el pragmatismo gnoseológico nietzscheano por el cual el conocimiento es un invento “útil” para la vida. Lo que también evidencia el escepticismo de Nietzsche sobre el verdadero alcance del “intelecto humano” para conocer la verdad -dado que éste es un mero “recurso” de conservación y, por tanto, no tiene “(...) ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana”³-. Así, el intelecto ya no es considerado como una facultad cognoscitiva, como así lo fue para una parte importante de la tradición filosófica occidental, sino sólo un “recurso” que garantiza al hombre una vida “pacífica” y “placentera”.

Ahora, la necesidad de los hombres de constituir un orden social con el fin de preservar sus vidas y también de “disfrutarlas” implica además, del consentimiento de un “pacto” o, como lo llama el joven filósofo, de un “tratado de paz”, la invención de la “verdad” o, en términos nietzscheanos, la aceptación de la “mentira”. Es decir, deben crear una “realidad” o “mundo” común” que les permita una co-existencia pacífica entre ellos.

² Ibid., p. 20.

³ Ibid., p. 17.



Lenguaje y verdad en la filosofía nietzscheana temprana.

La condición que explica la posibilidad una “realidad común” entre los hombres es el “lenguaje”. Dado que a través de éste, dice Nietzsche: “(...) se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”⁴. Pero, lo que evidencia también este “gran legislador”, para el pensador alemán, es el carácter “ilusorio” de la realidad. Es decir, ésta es un mero “constructo” o “invención” humana. De aquí, que no existe verdadera correspondencia entre el lenguaje y las cosas, sino, sólo existe, correspondencia entre el lenguaje y las “convenciones” creadas por éste. Y una prueba de la arbitrariedad del lenguaje es, para el filósofo alemán, la diversidad de lenguajes. Dado que: “(...) comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes”⁵.

De este modo, la no correspondencia entre el lenguaje y la cosas no se explica, para Nietzsche, como un error entre el nombrar, como sostenía Aristóteles, sino, como la imposibilidad misma de aquella designación de lo “real”. Y es aquí donde el escepticismo gnoseológico nietzscheano se muestra con mayor claridad al reconocer los límites del lenguaje para alcanzar la “verdad” lo que también permite inferir los límites mismos del intelecto humano para conocer -en tanto éste como productor de pensamiento se encuentra vinculado al lenguaje-. Al respecto, el filósofo alemán señala:

La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces⁶.

Por su parte, el párrafo citado muestra la proximidad de Nietzsche, en este momento de su producción filosófica, con la concepción gnoseológica kantiana, dado que al igual que ésta considera que la “cosa en sí”, es decir, la esencia de las cosas, es inaprensible para el intelecto humano; pero, también deja entrever las diferencias que,

⁴ Ibid., p. 20.

⁵ Ibid., p. 22.

⁶ Ibid., p. 22.



en su filosofía posterior, lo alejarán definitivamente del kantismo. Y dichas diferencias están vinculadas con su planteo de un “antropomorfismo” del conocimiento. Es decir, los hombres conocen aquello que “crean” a través del lenguaje pero nunca conocen la verdad que se encuentra oculta en esas creaciones o invenciones suyas. Y, en este punto, es importante reconstruir el proceso gnoseológico por el cual los “animales inteligentes” se “elevan” por encima de los demás animales e inventaron “el conocimiento”; momento que el filósofo alemán describe en el comienzo de su opúsculo como “(...) el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»”⁷.

Ahora, el primer contacto que tiene el “intelecto humano” con la “realidad” se produce a través de los sentidos. De modo, que en la sensibilidad tiene su comienzo el proceso gnoseológico descrito por Nietzsche en la primera parte de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y su fin con los “conceptos” producidos por el lenguaje. Sin embargo, la intervención de los sentidos, al modo propuesto por el empirismo gnoseológico tradicional, no garantiza, para el joven pensador alemán, el acceso a lo “real”. En todo caso, aquellos sólo se aproximan a las formas de las cosas pero nunca a lo que éstas son. De aquí, que el pensador alemán sostenga que los hombres:

Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo⁸.

Es interesante observar aquí como el pensador alemán recurre en el texto citado al argumento cartesiano del sueño para desacreditar la importancia de los sentidos para el conocimiento de la “realidad”. Esto muestra, a su vez, como en este momento temprano de su pensamiento filosófico, el pensador alemán parece estar más próximo al racionalismo tradicional que a la corriente empirista moderna como así parece evidenciarlo su profunda desconfianza a los sentidos como instrumentos del conocimiento. De modo que, los estímulos recepcionados por la sensibilidad, los cuales parecen provenir de las “cosas reales” son insuficientes para reflejar la verdad de éstas. Es decir, no hay verdadera correspondencia entre las cosas que afectan a los sentidos y lo que éstos captan de dichas cosas. Esto muestra el profundo escepticismo del joven

⁷ Ibid., p. 17.

⁸ Ibid., p. 19.



pensador alemán sobre la posibilidad del hombre para conocer la “realidad”. Pero, también evidencia que, en este momento de su pensamiento, el cual todavía se encontraba bajo la filosofía de Schopenhauer, conserva la creencia en la existencia de la “cosa en sí” o de la esencia de lo real. Aunque, dicha confianza no es extensiva, como comentamos anteriormente, a la posibilidad de su conocimiento.

Ahora, retomando el análisis del esquema gnoseológico reconstruido por Nietzsche, en su temprano opúsculo, encontramos sintetizado el primer momento de aquel, en las siguientes palabras del joven pensador alemán: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora”⁹. Es decir, la afección causada o producida por aquello considerado lo “real” (la “cosa en sí” kantiana) es convertida, en primer lugar, por la sensibilidad en una “sensación” o “impulso nervioso” e inmediatamente este último en una “imagen” o “figura mental”. Ahora, entre dicha “sensación” y “figura mental” o, en términos nietzscheanos, entre el “impulso nervioso” y la “imagen” no es posible establecer ninguna correspondencia. De aquí, que Nietzsche prefiera hablar de “metáfora” ante la imposibilidad de que una pueda reproducir en sentido estricto lo que en verdad sea la otra. Esto, muestra, a su vez, como a medida que se va complejizando el proceso gnoseológico la posibilidad de conocer la “realidad” disminuye.

El segundo momento de la teoría gnoseológica nietzscheana es el que corresponde al lenguaje y, es de capital importancia, dado que es el que permite establecer la distinción verdad-mentira. Y el modo en que lo hace es otorgando a cada “figura” una palabra o “sonido”, lo que permite establecer un vínculo “fijo” entre ambos términos de la relación; pero, que no deja de ser “arbitrario” dado que cada “sonido” o “palabra” puede estar asociada a cualquier figura al no existir ninguna necesidad natural o lógica que las vincule. Al respecto, dice Nietzsche: “¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”¹⁰. Es decir, con la aparición de la palabra (el lenguaje) - segunda “metáfora”- se vuelve a producir un nuevo alejamiento de aquello que el pensador alemán elige denominar en este texto la “cosa en sí”. De este modo, el proceso cognoscitivo es resumido por Nietzsche, de la siguiente manera: “(...) la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido”¹¹. Sin embargo, nada garantiza al “creador del lenguaje” que exista absoluta correspondencia entre los distintos momentos de dicho proceso pero,

⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.



mucho menos es probable, y en este punto, el pensador alemán muestra su crítica al kantismo, anticipando el nihilismo gnoseológico que lo acompañara en su filosofía posterior, que exista la “causa” originadora de la sensación. Al respecto, dice Nietzsche: “Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”¹².

Ahora, el proceso gnoseológico nietzscheano tiene su culminación con una última fase, a la que nosotros hemos denominamos “conceptual” dada la primacía que tiene el concepto. Y el concepto no es otra cosa, para el pensador alemán, que la palabra o sonido que aparece siempre vinculado a asociado a una misma figura. Pero, esta última no es la “figura” singular obtenida por “contacto directo” con la misteriosa x vacía sino es el resultado de múltiples experiencias de “figuras” similares pero nunca iguales. Es así que:

Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo¹³.

Y es así que el lenguaje crea conceptos o representaciones que no tienen ningún vínculo con lo individual y lo real, es decir, inventa “moldes” de “algo” que está destinado en permanecer indeterminado, incognoscible; pero esto, como lo señalamos anteriormente, no preocupa al “creador del lenguaje”. Lo que confirma el carácter “pragmático” del conocimiento, el cual sólo es útil para el “animal inteligente”. Esto devela, al mismo tiempo, la historia del engaño respecto de los “verdaderos” impulsos que llevaron a los hombres al conocimiento. Y entre los “engañadores” se encuentran, para Nietzsche, los “filósofos”, dado que éstos han sido los que más lejos han llevado la mentira de la búsqueda desinteresada por el conocimientos.

¹² Ibid., p. 21.

¹³ Ibid., pp. 23-24.



A modo de conclusión

De este modo, el antropomorfismo gnoseológico es el resultante de las “invenciones” de los filósofos occidentales. Pero, de ningún modo aquel surge o se explica por un interés genuino hacia la verdad. A lo sumo los hombres son “constructores” de conceptos necesarias para la vida pero que ningún modo éstos se corresponden con la “realidad”. Esta última es una cuestión vedada para el inventor del conocimiento. Éste solo puede crear con la ayuda del lenguaje conceptos útiles, es decir, mentiras necesarias que se han confundido con verdades. Y esto es responsabilidad, para Nietzsche, de los hombres más soberbios de todos: los “filósofos”. De aquí, que el intelecto humano con la ayuda del lenguaje crea los conceptos que falsamente confunde con las “cosas reales” pero, como hemos venido señalado, no tienen relación alguna con aquellas. En este sentido, dice el filósofo alemán:

Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; (...) Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas¹⁴.

Así, el investigador-filósofo al modo de la antigua sofística griega crea con su designar pero olvida dicho acto creador confundiendo lo irreal o ilusorio con la verdad.

Bibliografía

Nietzsche, Friedrich (1996): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. De Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos.

¹⁴ Ibid., p. 28-29.



La tragedia y el absurdo en las nuevas tecnologías de la vida

Cecilia Pourrieux

Cecipo55@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Lanús

Resumen

Como consecuencia de los recientes avances de las nuevas biotecnologías, las definiciones sociales tradicionales con las cuales se definía la vida y la muerte se muestran insuficientes. La conciencia asume con perplejidad estas nuevas realidades. Frente a esto, la filosofía puede brindar algunos criterios para analizarlos. Desde las miradas de Nietzsche y Camus, se intentará en este trabajo, mostrar que ambos tienen en común la capacidad de introducir elementos antagónicos para abordar el fenómeno de la vida como una totalidad. Desde estas dos perspectivas, se propondrá una lectura de la dinámica de lo viviente que consiste en mantener la tensión entre dos elementos contradictorios.

Palabras clave: vida / muerte / tecnociencia



Tratar de entender la dinámica de lo viviente en un sentido totalizador, nunca fue una tarea sencilla. Con todo, al menos hasta mediados del siglo pasado, los límites del comienzo y el final de la vida no presentaban divergencias profundas. Pero en las últimas décadas, a los interrogantes clásicos sobre la vida, se le agregaron otros nuevos originados por los avances en las nuevas tecnologías. Para poner un ejemplo: el límite difuso entre el comienzo y el final de la vida en relación a las nuevas técnicas, es hoy en día objeto de debate. En este marco es que nos proponemos analizar el impacto que esos mismos avances tienen en la percepción individual que la conciencia tiene de la vida –y de la muerte– en un sentido general. Ciertamente, esta percepción, hunde sus raíces en un suelo abonado por las condiciones sociales, económicas, políticas pero también por las nuevas técnicas provenientes de las ciencias de la vida. Todas estas variables constituyen un *conocimiento* que permite construir la *realidad* a través de edificios simbólicos que tienen la función de aportar respuestas totalizadoras, trayendo de alguna manera, una cierta calma a nuestra rutina. Podemos hundirnos en la cotidianeidad, sin preguntarnos todos los días por el sentido de la vida y de la muerte, gracias a estos universos simbólicos¹. Estas grandes construcciones simbólicas, naturalmente suponen una internalización de significados sociales de la vida, en términos generales. Ahora bien, en los últimos años, estas significaciones sufrieron modificaciones a raíz de las nuevas tecnologías de la vida. El límite de la vida y la muerte amplió su horizonte y, frente a ellas, la conciencia experimenta confusión frente a contornos difusos. ¿Cómo abordar estos nuevos conceptos de vida, muerte, corporalidad frente a las nuevas posibilidades que nos plantean estos avances? ¿Cómo analizar el fenómeno de la vida o, en última instancia, cuáles son los criterios que la conciencia individual, puede tomar a modo de herramienta para aprehender estos nuevos significados? Frente a estas preguntas, la filosofía puede aportar algunos elementos. Por ejemplo, proponer una explicación acerca de la dinámica de estos significados, para así, exponer una propuesta a través de la mirada de dos filósofos que analizan desde el punto de vista de la cultura estos fenómenos.

¹ Berger T y Luckman P: La construcción social de la realidad.



Nietzsche y Camus: definiciones en base a antagonismos

En este apartado, intentaremos mostrar dos visiones, que aunque alejadas en el tiempo, constituyen una defensa de la percepción de la vida frente a los excesos intelectuales, entendiendo esta expresión, como la necesidad inherente al cientificismo de definir fenómenos variables en el tiempo, en forma estática.

Tanto Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* como Camus con *El mito de Sísifo*, reconocen y afirman la vida frente a ciertas “agresiones conceptuales”. Para ambos, en el intento de clasificarla, ya hay un hostigamiento que asocian a los esfuerzos de conceptualización. Entre las preguntas que atraviesan *El nacimiento de la tragedia*, surge un interrogante con respecto a los conceptos emanados del saber científico:

Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de dónde –toda ciencia? ¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad?²

Aunque los objetivos en uno y otro son diferentes, hay una sintonía que consiste en reivindicar la vida, sin mediaciones científicas o religiosas sino desde la más pura percepción de lo vital. El problema, no es menor, por ejemplo para Camus: “*Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva, es responder a la pregunta fundamental de la filosofía*”.³

A renglón seguido, expresará que el problema mismo de la ciencia es justamente su problematicidad en tanto sus “verdades” son discutibles. Pero en que términos es posible afirmar esto. Nietzsche, lo hará en términos estéticos: se trata de “*ver la ciencia, con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*”.⁴

Para Nietzsche, la antítesis de esta perspectiva aparece en el cristianismo en tanto sólo quiere ser moral, a partir de normas absolutas:

Detrás de una manera de pensamiento y valoración semejante, que –mientras continúe siendo de alguna forma auténtica- debe ser hostil al arte, yo también

² Nietzsche, F: *El nacimiento de la tragedia*, Editorial Alianza, 7ma ed, Madrid, 1984, p. 27

³ Camus, A: *El Mito de Sísifo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2013, p. 15

⁴ Nietzsche, F: Id. p. 29.



experimenté desde siempre la hostilidad hacia la vida, la rencorosa y vengativa repugnancia hacia la vida misma⁵

¿Podría entonces considerarse que, desde los edificios conceptuales construidos por la ciencia o la moral cristiana orientada hacia un 'más allá', se escapa todo intento por aprehender la vida? Desde este interrogante es que plantea abordar la cuestión como un fenómeno estético. Tomará prestadas de los griegos las figuras de Apolo y Dionisos donde se reúnen en forzada convivencia dos fuerzas antagónicas. Entre ellos se consume el ensueño y la embriaguez, la conciencia y la inconciencia, la apariencia y la voluntad, la medida y la desmesura, el optimismo y el pesimismo, el fenómeno y la cosa en sí. La tragedia será el ámbito que mantendrá estas fuerzas en tensión. El velo de Maia con el que Apolo nos recubre en tanto individuos, cae con un gesto de Dionisos, permitiéndonos un encuentro primordial con la naturaleza. Desde una mirada estética de la vida, el espacio en el cual convergen estos antagonistas es la tragedia *que “se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, en un éxtasis sublime, y escucha un canto lejano y melancólico”*⁶. Apolo y Dionisos alimentan y mantienen esta 'guerra' porque se necesitan mutuamente. Se definen en base a la contradicción, como la vida: *“el canto del hombre socrático ha pasado”*.⁷ Estas variables antagónicas por las que se resuelve la fórmula de lo trágico, constituyen la ecuación por la cual se define lo viviente. Pero, ¿cuál es el hombre socrático al que alude Nietzsche? Aquel que confunde *ciencia con sabiduría*.

Permaneciendo en el ámbito de las contradicciones, pasemos a Camus, quien investigando la pérdida del valor de la vida, nos introduce en la noción de lo absurdo. La expresión “es absurdo” es correlativa a las expresiones “es contradictorio”, “es imposible”. El absurdo nace cuando se comparan dos términos opuestos. Considerados aisladamente ningún término es absurdo, el absurdo se origina en la confrontación. Por lo tanto, con la destrucción de una de sus partes, se destruye el absurdo.

El sentimiento de lo absurdo aparece cuando el tiempo dibuja su marcha en nuestras caras y confrontamos aquel que fuimos con este que somos.

En la pretensión de lo absoluto, de claridad, unidad y orden frente a un mundo múltiple, enrevesado, complejo y oscuro también anida el absurdo.

Recordemos que el absurdo solo es posible si ambos términos se mantienen en tensión. Nótese que sólo en el plano de la vida podemos captar esta relación. Primera

⁵ Nietzsche, F: Id. p. 22

⁶ Nietzsche, F: Id. p. 169

⁷Nietzsche, F: Id. p. 164.



aproximación: tragedia y absurdo son el resultado de una confrontación entre dos términos o si se quiere la lucha entre dos adversarios.

Estas dos nociones no son aprehendidas por un razonamiento discursivo, sino en forma intuitiva, oscura y visceral.

Decíamos que esta tensión vital, molesta, desgarradora, asegura la continuidad de lo absurdo y de la tragedia. Pero ¿qué pasa cuando esta tensión cede a favor de una de sus partes? Nietzsche habla de la muerte de la tragedia en brazos de Eurípides, amparado en una sistematización lógica encarnada en la figura de Sócrates. La consigna es expulsar la pasión y erigir en su lugar un templo al conocimiento claro y objetivo.

Sócrates es el prototipo del optimismo teórico, que con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error, el mal en sí”.⁸

En síntesis, sólo es virtuoso el que posee el conocimiento y sólo es feliz el virtuoso. Moral y conocimiento son las nuevas variables que componen esta ecuación vital, fría y descarnada. Dioniso es expulsado de la tragedia y Apolo al no encontrar a su adversario, abandona el campo de batalla. El objetivo es clasificar, conceptualizar el dinamismo de lo real. Matar la pasión con las armas de la moral y el conocimiento. En definitiva, buscar que sobreviva la frialdad del concepto al volcán del instinto. El resultado es un producto tibio e insípido y *“la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir”*.⁹

Camus examina este mismo fenómeno bajo la denominación de suicidio filosófico. *“Vivir bajo este cielo asfixiante exige que se salga de él o que se permanezca en él”*.¹⁰ El mecanismo por el cual el hombre suele “escapar de este cielo” es denominado por el autor “el salto”. Una variante es ampararse en una conceptualización religiosa que niegue valor a uno de los términos para depositar todas las respuestas en otro mundo, otra vida. Pero no es la única posibilidad, puesto que también se puede negar la existencia de antagonismos desde esta tierra, utilizando la razón.

⁸ Nietzsche, F: Id. p 129.

⁹ Nietzsche, F: Id. p.145

¹⁰ Camus, A: Id, p. 42.



La primera operación del espíritu consiste en distinguir lo que es cierto de lo que es falso. Sin embargo, en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo, lo primero que descubre es una contradicción”.¹¹

Frente a un mundo que se presenta opaco y hostil, el hombre opone una exigencia de claridad y familiaridad.

En uno y otro autor vemos la misma advertencia: la tensión de los contrarios puede suscitar el deseo de aniquilar una de las variables o, en otras palabras dar “el salto” que nos aleje de este atolladero. En este punto, habría una coincidencia en ambos pensadores: la pretensión de anular esta lucha constante sólo puede dar como producto una ficción.

La tensión de los opuestos: hacia una definición de nuevos conceptos

*“Todo lo que es contrario se concilia y de las cosas más diferentes
nace la más bella armonía” Heráclito (frag. 8).¹²*

Comenzamos este trabajo expresando la perplejidad que suscita a la conciencia los avances originados en las tecnologías relativas a la vida. Vimos como estos avances exigen nuevas definiciones de conceptos totalizadores que se ubican en el límite entre la vida y la muerte. Y esto, para la conciencia sumergida en lo cotidiano, no es una tarea menor. Por ejemplo, un especialista nos explica el concepto de *estado vegetativo persistente* o nos habla de un embrión como *cultivo de células indiferenciadas*. Entendemos el concepto y sin embargo...la perplejidad continúa. Vemos a un ser querido, que aparenta estar dormido en una cama de hospital, con la piel cálida y sonrosada, mientras un médico nos explica que está muerto. Claramente, abordar estos conceptos sólo desde una perspectiva científica, es insuficiente. Necesitamos no sólo significaciones nuevas, sino una lógica de lo viviente –para denominarla de algún modo- que nos ayude a asumir estos cambios y otros por venir. En otras palabras, definir algunas realidades no es una cuestión que atañe sólo al científico. Es por esto que desde la filosofía, proponemos concepciones que entendemos, abordan los distintos significados desde una particular concepción del dinamismo de lo real: la

¹¹ Camus, A: Id. p. 29.

¹² Traducción de Rodolfo Mondolfo en: *El pensamiento antiguo*, 4ta edición, Editorial Losada, 1959, Buenos Aires.



tensión de los contrarios, la vía de los opuestos, para asumir que en lo cotidiano conviven las contradicciones –que a su vez serán superadas por otras nuevas contradicciones- en tanto estos nuevos fenómenos, también serán abordados como realidades antagónicas. Para describir estas contradicciones hemos apelado a la descripción estética de la tragedia y al sentimiento de lo absurdo, como una forma de mostrar que así también es como se nos cristaliza la vida. La disonancia de la melodía de Dionisos nos hace comprender el efecto de lo trágico en estos avances que se nos presentan como una negación de lo establecido, como contrarios al “orden natural de las cosas”. Proponemos percibir nítidamente la faz brutal de la vida para, con mano de artista delinear el rictus que bien puede servir para expresar placer o dolor. Esto significa que no basta con reconocer que los nuevos significados deben ser reemplazados sino también aceptar que estas nuevas construcciones serán a su vez reemplazadas por otras nuevas.

Camus en su análisis de lo absurdo desprenderá tres axiomas vitales: rebelión, libertad y pasión, sólo posibles a través del “espíritu en vigilia”. La rebelión es la confrontación perpetua del hombre con su propia oscuridad, en este caso, la oscuridad del significado de la vida y la muerte que la tecnología nos plantea. Asumiendo esta condición es que podemos mantener vivo este combate frente a una realidad en constante cambio. Pero aceptando estas contradicciones es que podemos avizorar una propuesta. En otras palabras, la solución de un problema o una contradicción abre paso a un nuevo problema.

Para concluir, Sísifo es el absurdo apasionado: condenado por los dioses a empujar una piedra hasta la cima para que ésta vuelva a caer. ¿Es así cómo debemos empuñar estos significados provisorios? Puede que sí. Porque de esta imagen del sinsentido, el autor rescata la pausa del regreso cuando Sísifo a través de imágenes transparentes capta que es el esfuerzo -en este caso por comprender- lo que puede llenar el corazón de un hombre. En la aceptación de esa condición trágica de la sabiduría humana es que podemos comprender que Sísifo somos nosotros.



Bibliografía

- Berger, Peter y Luckmann Thomas** (1998): “La construcción social de la realidad”, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 15va edición.
- Camus, Albert** (1942) El Mito de Sísifo, Editorial Losada, Buenos Aires
- Mondolfo Rodolfo** (1959) El pensamiento antiguo, Buenos Aires, 4ta edición, Editorial Losada
- Nietzsche, Federico** (1872) El nacimiento de la tragedia, Editorial Alianza, 7ma Ed Madrid
- Nietzsche Federico** (1887) La génesis de la moral, Madrid, Ed Espasa Calpe
- Singer Peter** (1999) Repensar la vida y la muerte, Buenos Aires, Editorial Paidós
- Rosset Clément** (2012) Schopenhauer, filósofo del absurdo, Buenos Aires, Editorial El cuenco de plata
- Schkolnik Samuel** Tiempo y sociedad (1996) Editorial Universidad Nacional de Tucumán
- Portnoff A y Thomas D.** (2009) Repensar las ciencias de la vida, Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual



Sobre el modo de darse de las cosas: algunas distinciones introducidas por Husserl en *Cosa y Espacio*

Franco César Puricelli

francopuricelli89@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC) - CONICET

Resumen

Nos proponemos reconstruir y analizar la caracterización de las vivencias perceptivas presentada por Husserl en *Cosa y Espacio*, así como las consecuencias que la misma tiene en la manera de concebir el conocimiento. Lo novedoso y fundamental de la concepción husserliana es que reconoce el carácter intencional y dinámico de la percepción, en contraposición empirista tradicional, que describe las percepciones como estáticas e inconexas.

Palabras clave: Fenomenología / Percepción / Husserl



Expondremos en este trabajo algunos rasgos y elementos fundamentales dentro de la caracterización husserliana del modo de darse (*Gegebenheitsweise*) de las cosas a la percepción. En primer lugar es fundamental dejar en claro la distinción, de esencial importancia en la filosofía de Husserl, entre la lógica de las sensaciones y la lógica de los objetos. Dicha distinción aparece ya en el texto de las *Investigaciones Lógicas* y es retomada luego -de diferentes formas y bajo diversas perspectivas- en distintos momentos de la filosofía husserliana. En segundo lugar presentaremos algunos de los desarrollos teóricos fundamentales dentro del análisis de la percepción que se expone en los primeros capítulos de *Cosa y Espacio*, a saber: A) La descripción del rol que cumple el *movimiento* en la constitución de los objetos. B) Las armonías y coincidencias de *sentido* como aquello que permite definir la identidad de un objeto en el flujo de las apariencias. C) La importancia de la *dirección de interés* al momento de determinar los límites dentro de los cuales considerar que algo se da adecuadamente a la percepción.

1. Sensaciones y objetos

Es importante dejar en claro, en primer lugar, que la percepción de objetos no se reduce al mero tener sensaciones, ya sea visuales, táctiles, auditivas, etc. La afluencia de nuevas sensaciones no tiene en sí misma como resultado la percepción de objetos, se requiere además lo que Husserl denomina un *carácter de acto*, una actividad de la conciencia que es necesario estudiar con mayor detenimiento. El objeto propiamente dicho no puede surgir de la mera suma de sensaciones, así como tampoco el percibir objetos se reduce al tener sensaciones de distinto tipo. Esto se puede ver con claridad en el hecho de que los actos de percepción de un mismo objeto pueden implicar sensaciones diferentes, dependiendo de la perspectiva, del movimiento, de las condiciones de percepción. Asimismo, sensaciones iguales pueden involucrar llegado el caso la percepción de objetos diferentes.

La percepción es para nosotros un plus que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de la sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por esencia que percibamos este o aquel objeto (...). Las sensaciones, e igualmente los actos que las aperciben, son



vívidos, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún sentido. Los objetos, por otra parte, *aparecen*; son percibidos, pero no son vívidos.¹

Cuando hablamos de sensación nos referimos a los *contenidos* que son vividos por la conciencia en tanto inmanentes, es decir, que componen la corriente de las vivencias y tienen su conexión real en ella. En cambio, los objetos y sus *cualidades* objetivas pertenecen al entramado del mundo, al ámbito de lo que trasciende la conciencia. La sensación implica por tanto una serie de contenidos que presentan las cualidades propiamente dichas del objeto. Un objeto no puede en ningún caso estar dentro de la conciencia como un contenido de la misma, del mismo modo que un conjunto de sensaciones jamás puede constituir por sí mismo un objeto del mundo.

Lo que llamamos percepción de cosas en general consta por de aprehensiones propias e impropias, de lados o momentos que son presentados por contenidos de sensación y otros que son co-aprehendidos como aquello que también está ahí aunque no propiamente presente. Lo percibido propiamente, en base a contenidos de sensación presentes, demanda el complemento de las aprehensiones impropias. Si no existiera este entrelazamiento de aprehensiones propias e impropias, jamás podríamos tener frente a nosotros un objeto, ni siquiera un lado del mismo, puesto que los lados no son algo autónomo ni separable. Sin el objeto, el lado no es tal. Las sensaciones, en cambio, no responden a esta estructura de presentaciones “por un lado”, incompletas, desde una perspectiva. La sensación se da siempre como lo que es en forma completa, sin lados ni perspectivas posibles. La sensación no tiene un reverso, un lado no percibido.²

La percepción de un mismo objeto es compatible con la alteración de los contenidos de sensación que lo presentan. En muchos casos, como veremos más adelante, estas alteraciones resultan incluso necesarias. Un mismo objeto es percibido en base a contenidos de sensación cambiantes, desde diferentes puntos de vista, en condiciones de visibilidad que varían también. Existe, no obstante, una conciencia de identidad que dispone estos contenidos diversos en la unidad de un mismo objeto. «Referir con evidencia un mismo objeto en distintas percepciones significa que dichas percepciones se ajustan por esencia en la unidad de una conciencia de identidad. (...) Si tenemos dos percepciones, de

¹ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, Tomo II, Inv. V, §14.

² Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum*, Meiner, Hamburg, 1991, §14-18.



las cuales decimos con evidencia que son percepciones de un mismo objeto, esto implica que el *sentido* de una y de la otra fundan una conciencia de mismidad.»³ La unidad del objeto consiste en que éste es aprehendido, en la multiplicidad de las percepciones, como teniendo un mismo sentido. Este importante hallazgo husserliano señala la necesidad de estudiar los actos de la conciencia a la hora de dar cuenta del fenómeno mismo de la objetividad. El estudio de los objetos en general remite desde un principio al estudio de la unidad de los actos constituyentes de la conciencia, los actos de identificación y distinción. En palabras del propio Husserl, «la cosa es constituida en la conciencia; es la intencionalidad lo que le da sentido a ésta y a su ser-verdad.»⁴

2. Movimiento y entorno

Es importante señalar que la cosa percibida nunca se encuentra aislada ni se da a nuestra consideración como un puro individuo, desconectado de cualquier tipo de relación. La cosa percibida, sin dejar de ser una unidad diferenciada, aparece siempre en medio de un entorno de cosas (*Dingumgebung*) del cual ella misma forma parte. Este entorno, si bien no atendido específicamente, es también percibido. No es posible, sin mediar algún tipo de abstracción, separar la percepción de entes individuales de esta mirada amplia y compleja de un escenario de objetos dispuestos de tal o cual manera.⁵

Este entorno de cosas co-percibidas incluye también el Yo-cuerpo (*Ichleib*), el cual se encuentra allí en tanto cuerpo y además ocupando un lugar preeminente como referencia, en la medida que aporta un determinado punto de vista (*Standpunkt*), un “desde dónde” de la percepción y de los comportamientos en general. Ahora bien, ni la cosa percibida ni el Yo-cuerpo son elementos estáticos, sino que el movimiento es uno de sus rasgos esenciales. El punto de vista va cambiando, el objeto se mueve, el entorno mismo se modifica. Percibir objetos es ser consciente de las identidades que se mantienen a lo largo de los cambios, tanto en el plano de la sensibilidad como en el plano de la disposición objetiva de las cosas. Cuando se asume esta perspectiva dinámica del fenómeno de la percepción, el cambio en los contenidos vividos no resulta un impedimento para dar cuenta de la identidad del

³ Ídem, §10.

⁴ Ídem, §13.

⁵ Cf. Edmund Husserl, *Ding und Raum*, Meiner, Hamburg, 1991, §24.



objeto, sino que en ciertos casos se vuelve una necesidad. A medida que nos acercamos a un objeto inmóvil, por ejemplo, es esperable que las sensaciones que presentan dicho objeto se vayan modificando.

A partir de esto se observa con claridad el rol de la distinción entre las aprehensiones propias e impropias. Como consecuencia del movimiento los lados visibles de las cosas se modifican. Todo objeto se conforma esencialmente de múltiples lados pero es percibido solamente por uno de ellos, de manera tal que siempre hay una disposición de lados visibles y no visibles que va cambiando. Desde esta perspectiva dinámica propuesta por Husserl el movimiento, la variación del punto de vista y el cambio en las sensaciones que presentan un objeto no sólo resultan posibles sino que además se vuelven indispensables a la hora de dar cuenta tanto del objeto percibido como del acto de percibir. Es así que todo escenario de percepciones actuales implica otros escenarios de percepciones posibles que se van sucediendo en forma coherente y en consonancia con el movimiento y el cambio.

3. Aprehensión y sentido

Hemos visto que la percepción de objetos no se limita a la vivencia de sensaciones, sino que implica además un carácter de acto al que también hemos denominado –siguiendo a Husserl- aprehensión (*Auffassung*). En la aprehensión se constituyen las relaciones entre los diversos continuos de sensaciones, así como las que se dan entre lo dado propiamente a partir de sensaciones y lo co-dado impropriamente.⁶ Sin esta conexión entre sensaciones (visuales, táctiles, etc.) y sin la conexión entre los lados visibles y los no visibles, sería imposible tener noción de objeto alguno. Percibir algo es tener conciencia de una identidad de sentido (*Identität des Sinnes*) a medida que se van modificando los contenidos de sensación. Esto no quiere decir que la conciencia proceda a su arbitrio –ya que forma parte de la esencia misma de cada contenido de sensación el poder ser aprehendido de tal o cual manera-, sino más bien que percibir involucra el plano de la intencionalidad y no se reduce al de la sensación.

La percepción es un fenómeno dinámico, las cosas mismas deben entenderse como unidades dinámicas. Es por eso que el conocimiento no se da en un contacto inmediato y privilegiado con el objeto, sino más bien en un proceso a través del cual sucesivas

⁶ Cf. Ídem, §22.



experiencias van re-determinando y corrigiendo nuestra visión de lo que nos rodea. Las experiencias actuales son contrastadas con las anteriores y al mismo tiempo indican experiencias futuras. A medida que este proceso avanza las nuevas percepciones completan las anteriores, están en consonancia con lo indicado en las anteriores o por el contrario las contradicen. Las aprehensiones impropias -por ejemplo de un lado no visible de determinado objeto- pueden ser luego confirmadas o contradichas, pero esto sobre la base de una cierta armonía de sentido que sirve de fundamento sobre el que se posan las contradicciones. Es por eso que la conciencia de unidad relativa a un objeto no se ve necesariamente comprometida en este proceso, ya que el momento de conflicto forma parte de la naturaleza del objeto mismo. Siempre es tal o cual punto concreto el que suscita una contradicción o exige correcciones y no existen -más que como abstracciones- la contradicción ni la corrección absolutas.

4. Adecuación e inadecuación. Dirección de interés.

Husserl sostiene que un objeto no puede darse nunca por completo a la percepción, que en nuestro conocimiento perceptivo resta esencialmente un fondo de inadecuación. Como ya dijimos, las cosas constan de múltiples lados y la percepción sólo puede tener presente uno de ellos a la vez. Por eso mismo cualquier proceso de percepción implica un enriquecimiento y determinación más precisa de la manera en que se dan ciertas cosas y momentos de cosas, y simultáneamente un empobrecimiento de la manera en que se dan otras cosas y momentos de cosas. Es imposible aprehender propiamente todos los lados y momentos de un objeto a la vez; aquí reside la inadecuación esencial de toda percepción de cosas del mundo. Esto quiere decir que un objeto nunca puede darse en forma absoluta a nuestra consideración, siempre hay elementos faltantes, siempre hay áreas de indeterminación e impropiedad.⁷

Ahora bien, ¿qué podemos conocer entonces? ¿Es posible que nuestras pretensiones de conocimiento -al menos en relación a un caso concreto- puedan darse por satisfechas alguna vez? El conocimiento exige una sucesión de experiencias, un proceso de determinación y re-determinación que Husserl considera -por la propia naturaleza de la percepción de objetos- infinito, ya que no es concebible un caso en que hayamos dado

⁷ Cf. Ídem, §33.



cuenta de todos los momentos y determinaciones de algo en forma definitiva. Husserl llega a afirmar que «no estamos en condiciones de señalar como una meta razonable el determinar una cosa cualquiera en forma absoluta.»⁸ Tal es así que, si pretendemos dar cuenta del conocimiento como una tarea que se encamina por medios razonables hacia objetivos razonables, es necesario que modifiquemos en aspectos esenciales nuestra visión general respecto del mismo. La pregunta por la determinación absoluta de la cosa en sí, tan cara al pensamiento metafísico, debe ser dejada a un lado para dar lugar a nuevas perspectivas de estudio.

Es esto lo que pretende hacer Husserl en el párrafo 36 de *Cosa y Espacio* cuando sostiene que toda aprehensión de un objeto –ya sea propia o impropia- está guiada por una “dirección de interés”. ¿Qué quiere decir esto? Fundamentalmente, que nunca tomamos en consideración un objeto en sí mismo sino mediando algún tipo de pregunta o interés previos. «La perspectiva óptima o normal de una cosa varía con los intereses del sujeto.»⁹ El ejemplo mencionado por Husserl y citado en varios estudios es el que dice que el interés espontáneo de quien observa una flor no es el mismo que el interés del botánico. Otro ejemplo posible sería que no es lo mismo observar un peón de ajedrez en tanto pieza del juego que como pieza de adorno. La dirección de interés determina nada menos que las cualidades a tener en cuenta en cada caso, determina qué cambios en los contenidos de sensación o en las cualidades objetivas son relevantes y cuáles no. Si el interés cambia, una variación que antes resultaba insignificante puede tomar ahora el centro de la escena.

Cada percepción de cosas tiene su orientación y criterio, los cuales determinan el modo en que el objeto aprehendido es tenido en cuenta (*gelten*), a qué está dirigida la percepción (*hinauswollen*) y así también el sentido de su posible cumplimiento (*Erfüllung*).¹⁰

No podemos tener un conocimiento absoluto y definitivo de un objeto, sino que siempre tenemos noticia de él a través de algunas de sus determinaciones y momentos. Ahora bien, el conocimiento de dichas determinaciones y momentos –por muy acabado que sea- se encuentra en la situación paradójica de que tales elementos no resultan

⁸ Ídem, §38.

⁹ Kevin Mulligan, “Perception” en *Cambridge Companion to Husserl*, 1995, pág. 204.

¹⁰ Edmund Husserl, *Ding und Raum*, Meiner, Hamburg, 1991, §37.



separables del objeto al que pertenecen y que por lo tanto no son nada en sí mismos. La respuesta de Husserl a esta problemática es que, si bien el conocimiento de las determinaciones y momentos no vale como conocimiento de algo en sí ni tampoco como conocimiento acabado del objeto, vale en cambio como respuesta satisfactoria a una determinada dirección de interés en relación al objeto. Es por eso que los criterios que definen cuándo se ha dado algo en forma satisfactoria y cuándo se ha enriquecido o empobrecido el grado de determinación de lo aprehendido, no dependen del objeto aprehendido por sí mismo ni tampoco de las sensaciones que lo presentan, sino de la dirección de interés que define la orientación y criterio del acto perceptivo.

Bibliografía

Husserl, Edmund (1991): *Ding und Raum*, Hamburg, Meiner.

——— (1967): *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente.

Mohanty, Jitendra N. (2008): *The Philosophy of Edmund Husserl*, New Haven, Yale University Press.

Mulligan, Kevin (1995): "Perception" en *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press.

Woodruff Smith, David (2007): *Husserl*, New York, Routledge.



Argumentos circulares y uniformes: el papel de la teoría lunar de Ptolomeo en la justificación de la teoría lunar de Ptolomeo

Gonzalo L. Recio

gonzalorecio@hotmail.com

Universidad Nacional de Quilmes (UNQ)-CONICET

Resumen

Una de las cuestiones centrales que Ptolomeo estudia en el *Almagesto* al abordar el problema de los movimientos lunares es el valor de la velocidad de los diversos movimientos en los que descompone el movimiento aparente de la Luna. Para lograr ese objetivo, utiliza de un modo muy ingenioso los registros babilónicos de eclipses, de tal modo que puede esquivar las diversas dificultades que ese problema presenta. De modo muy minucioso, el astrónomo de Alejandría explica los peligros que cualquiera de sus sucesores podría encontrar al utilizar irreflexivamente esos registros astronómicos, e indica qué tipo de observaciones son útiles para la tarea señalada. Lo interesante del caso es que, en su manera de explicar el criterio de selección que hay que usar para determinar qué observaciones permitirán construir un modelo lunar exitoso, Ptolomeo supone al propio modelo que está comenzando a construir, al menos en algunos aspectos básicos. Esta presentación trata acerca de esta “circularidad virtuosa” que encontramos en Ptolomeo y sus estudios lunares.

Palabras clave: Ptolomeo / Almagesto / teoría lunar / teoría y observación



1. Introducción

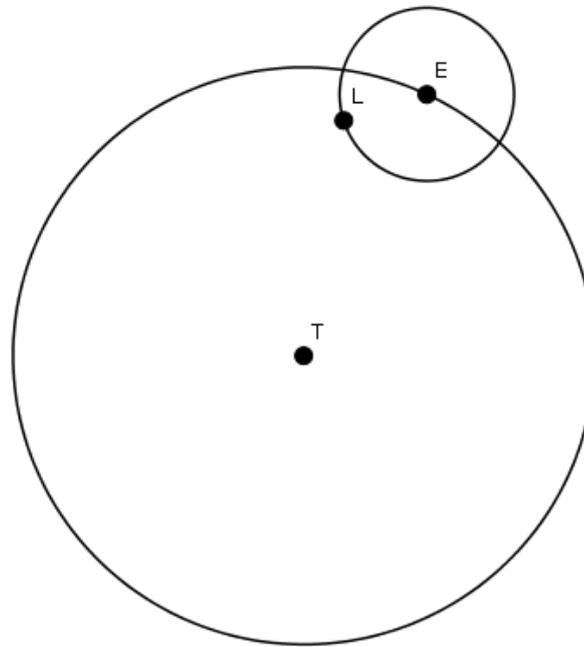
En el libro IV del *Almagesto* (Ptolomeo, 1984), Ptolomeo se enfoca en la cuestión de los movimientos lunares. Para ello realiza, entre otras cosas, un análisis de los diversos períodos de la Luna. La posibilidad de determinar la duración de cada período depende de la capacidad del astrónomo para determinar qué observaciones deberá utilizar, y cuáles observaciones son inútiles para alcanzar el fin buscado. En esta tarea, Ptolomeo muestra gran maestría. El éxito de sus modelos astronómicos está fundado, en gran medida, en su capacidad para combinar su genialidad matemática con una profunda comprensión de la relevancia de ciertos fenómenos. Así, su *Almagesto* es un ejemplo del modo en que el gran alejandrino mantenía una interesante relación entre teoría y observación. El caso lunar no es la excepción.

En esta presentación, voy a exponer un ejemplo particular de este procedimiento, en el cual queda especialmente claro el uso que Ptolomeo hace de los fundamentos de los modelos de epiciclo y deferente para seleccionar las observaciones adecuadas que le permitirán obtener el valor de los períodos buscados.

2. La investigación lunar

Como dije antes, una de las primeras tareas que Ptolomeo se propone, es hallar el valor de algunos períodos lunares. El movimiento lunar presentaba al astrónomo antiguo una gran cantidad de dificultades, las que se manifestaban en el simple hecho de que la velocidad angular de la Luna en torno a la Tierra –y por lo tanto, al observador– es sumamente irregular. No sólo la velocidad es variable, sino que también sus cambios no suceden siempre en el mismo sector de la eclíptica, es decir, a las mismas longitudes.

Fiel a la tradición de la astronomía matemática de la que era heredero, Ptolomeo asumió que la anomalía del movimiento aparente de la Luna, esto es, el hecho de que no se ajuste a un modelo estrictamente circular, geocéntrico y uniforme, se debía a la presencia de un nuevo movimiento circular adicional, el cual combinado con el primero producía las apariencias percibidas. Por ello, nos dice, sabe que el modelo lunar debe tener, al menos, un epiciclo.



1. Diagrama del esquema inicial del modelo lunar. El observador se halla en la Tierra T, en torno a la cual se mueve uniformemente el centro del epiciclo E. La Luna L se mueve uniformemente en torno a E.

En la fig. 1 vemos el esquema al que llegó Ptolomeo¹. La cuestión aquí, entonces, consiste en determinar la velocidad angular a según la cual tanto E como T se mueven en torno a sus centros de velocidad uniforme. Ptolomeo, luego de determinar el sentido de los movimientos –el movimiento de E es en el sentido de los signos, mientras que el de L es el inverso²– comienza a explicar cómo pudo conseguir estos valores.

Tal y como nos dice, el movimiento lunar es sumamente complejo, por los motivos que arriba indiqué. Para comenzar, nos explica que el único tipo de observaciones que pueden servir para empezar a atacar el problema, son los eclipses lunares, dado que son los únicos fenómenos en los que la posición del observador sobre la Tierra no influye de ninguna manera: mientras que en las observaciones de la longitud lunar sobre la eclíptica, y de los momentos de eclipses solares, los resultados dependen en gran medida de la posición del observador en la superficie terrestre –dada la gran cercanía de la Luna a la Tierra en comparación con la de los demás astros–, en el caso de los eclipses lunares todo observador que tiene a la Luna sobre el horizonte ve que el mismo

¹ Según el propio Ptolomeo, muchos aspectos de este modelo inicial son en realidad herencia de Hiparco y los babilonios (cfr. Ptolomeo, 1984: 173-219).

² Ptolomeo explica el procedimiento por el que puede llegar a este resultado en un texto en el que trata el mismo problema, pero en sus modelos de los planetas (cfr. Ptolomeo, 1984: 442).



empieza, alcanza su momento central, y termina, exactamente en los mismos momentos. Y el momento central de un eclipse lunar es, por supuesto, aquél en el que la Luna se encuentra exactamente a 180° de elongación.

Este hecho es central. Pues es el que le permitirá a Ptolomeo comenzar su cálculo de los periodos lunares, el período en longitud media –en el cual E da una vuelta en torno a T–, y el período anomalístico –en el cual L da una vuelta en torno a E–.

La propuesta ptolemaica es clara: si conociéramos un período p del cual supieramos que siempre que en el momento inicial del mismo ocurre un eclipse lunar, y en el momento final del mismo ocurre otro, entonces sabríamos que, a lo largo de p el ángulo del movimiento de E en torno a T, y de L en torno a E, es siempre exactamente el mismo (cfr. Ptolomeo, 1984: 175)³. De hecho, nos dice Ptolomeo, los antiguos babilonios habían encontrado exactamente eso: sabían, por observación, que si en un determinado momento ocurría un eclipse lunar, entonces 6585,33 días después habría otro⁴. Se trata del período actualmente conocido como *ciclo de Saros*. ¿Cuántas revoluciones habrá dado E en torno a T, y L en torno a E en ese tiempo? El cálculo tiene alguna complejidad.

En primer lugar, el uso que Ptolomeo hace de los eclipses lunares para determinar el momento de máxima elongación lunar está justificado en el hecho de que es imposible determinar, a ojo desnudo, cuándo es el momento exacto de Luna llena. De hecho, a simple vista la Luna aparece “llena” durante muchas horas antes y después de la verdadera Luna llena. El eclipse lunar permite determinarlo con exactitud. Es fácil, no obstante, determinar el hecho de que se ha dado una Luna llena. Aunque el observador no conozca cuándo sucedió exactamente, una vez que pasó, y la Luna comienza a menguar, puede decirse con confianza que la Luna llena ya ha sucedido. Por eso fue posible para los babilonios no sólo determinar dos momentos exactos de Luna llena con los eclipses lunares, sino también contar cuántas Lunas llena había habido entre ambos. Son exactamente 223.

En segundo lugar, la gran variabilidad de la velocidad lunar hacía fácil detectar cuándo se encontraba en su máxima velocidad, en su velocidad media, o en su mínima velocidad. Dado que estos cambios eran producidos, según Ptolomeo, por el movimiento de la Luna en torno al centro del epiciclo, entonces el período entre dos

³ La justificación de esta proposición no se encuentra explicitada en el *Almagesto*, y una explicación detallada de la misma excede los límites de esta presentación.

⁴ Ptolomeo, de hecho, utiliza un período distinto, que hereda de Hiparco. Éste, sin embargo, no es más que una corrección del ciclo babilónico.



máximas velocidades, por ejemplo, permitía calcular el período de L en su movimiento en torno a T. Durante un ciclo de Saros este ciclo anomalístico ocurre 239 veces.

A partir de aquí es sencillo obtener las velocidades angulares. Respecto del movimiento de E en torno a T, si en 6585,33 días pasaron 223 meses sinódicos⁵, eso significa que el movimiento de E entorno a T puede expresarse en términos diarios como

$$(1) Ev = \frac{(223 \cdot 360^\circ) + \text{el movimiento del Sol en torno a la Tierra en 6585,5 días}}{6585,5}$$

Por la teoría solar, que Ptolomeo ya tiene, puede calcular ese valor extra, y llegar a

$$(2) Ev = 13,17^\circ/d.$$

Respecto del movimiento de L en torno a E, si L dio 239 vueltas en torno a E en 6585,5 días, el movimiento puede expresarse en términos diarios como

$$(3) Lv = \frac{239 \cdot 360^\circ}{6585,5} = 13,06^\circ/d.$$

3. Teoría y observación

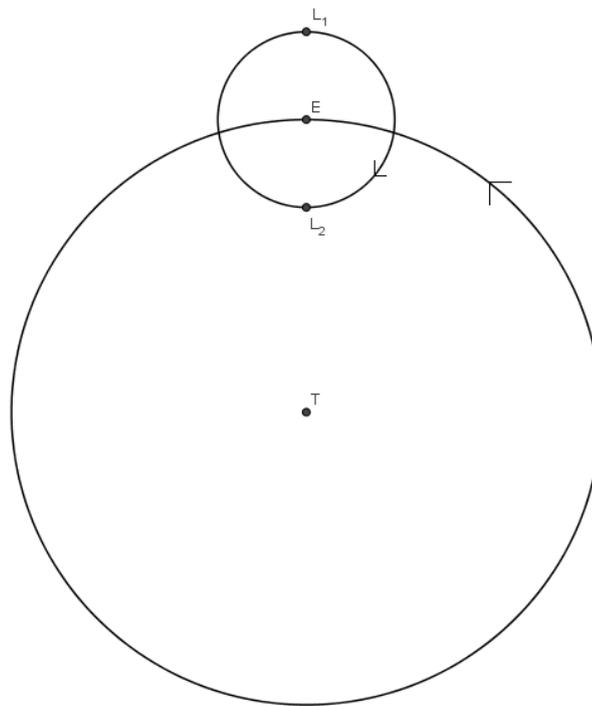
El argumento ptolemaico es sumamente elegante, y esquivo las grandes dificultades que la irregularidad lunar presenta. En su explicación del uso del ciclo de Saros, sin embargo, Ptolomeo indica algunos *caveat* que el astrónomo debe tener en cuenta para construir los parámetros del modelo. Lo interesante de la cuestión, es que estas indicaciones son referidas al tipo de eclipses lunares que deben elegirse o descartarse para el fin buscado. En la selección de los mismos, no obstante, juega un rol preponderante la teoría misma que el autor está poniendo a prueba en su poder explicativo de los movimientos lunares: el modelo de epiciclo y deferente. El texto ptolemaico es complejo, por lo que aquí sólo nos ocuparemos, a modo de ejemplo, de tan sólo una de las advertencias que el astrónomo hace, y de la carga teórica que existe en el criterio de selección propuesto.

Justo luego de explicar la utilidad del ciclo de Saros para el cálculo de las velocidades, Ptolomeo nos advierte que de algunas cuestiones que hay que tomar en cuenta antes de asumir que un período determinado cumple con los requerimientos

⁵ Un mes sinódico es el período entre dos elongaciones lunares idénticas. En nuestro caso, entre dos elongaciones de 180°.



necesarios. Para mostrar los peligros que hay en llevar a cabo este cálculo sin las debidas precauciones, nos presenta un posible panorama en el cual un astrónomo detecta que entre dos pares de eclipses ha transcurrido la misma cantidad de tiempo. ¿Es esto señal de que se ha encontrado el tipo de observaciones necesario? La respuesta es un rotundo no.



2. Diagrama del movimiento entre el primer par de eclipses.

El argumento ptolemaico es sencillo: dado que la Luna se mueve sobre un epiciclo, el cual se mueve en torno a la Tierra, puede darse el caso de que entre un primer eclipse donde la Luna se encuentra en una longitud determinada, y un segundo eclipse donde se encuentra en la longitud correspondiente a la posición L₁ sobre el epiciclo, la propia Luna haya avanzado un ángulo x sobre la eclíptica. Luego, entre un tercer eclipse donde la Luna se encuentra en la misma longitud que la inicial del primer eclipse, y un cuarto eclipse donde la Luna se encuentra en la longitud correspondiente a la posición L₂ sobre el epiciclo, la Luna haya avanzado el mismo ángulo x sobre la eclíptica. Es posible también que ambos períodos entre eclipses duren exactamente lo mismo. Sin embargo, y aunque en ambos períodos la Luna avanzó la misma cantidad x sobre la eclíptica, es obvio que no hizo el mismo avance en anomalía. De hecho, hay una diferencia de 180°. A continuación Ptolomeo indica todas las características empíricas que hay que evitar para no caer en estos problemas (cfr. 1984: 177-178).



Lo interesante de esta cuestión es que la única manera de detectar estos peligros para un astrónomo antiguo era suponer el propio modelo de epiciclo y deferente que se estaba presentando como propuesta teórica que da cuenta de los movimientos lunares. De hecho, sólo en ese marco el planteo ptolemaico se vuelve inteligible, dado que el peligro mismo consiste en encontrarse en dos puntos de un epiciclo que aparecen, a un observador terrestre, teniendo la misma longitud. Es un caso interesante para estudiar la influencia del marco teórico desde el cual el astrónomo trabaja para seleccionar y manipular la masa observacional de la que dispone, y comprender mejor esta “circularidad virtuosa” en la que Ptolomeo, quizá de modo inevitable, incurrió al componer su gran obra.

4. Conclusión

En la presentación he explicado, brevemente, las características de los movimientos lunares que significaron una gran dificultad para los astrónomos en la antigüedad. Luego he mostrado el modo según el cual Ptolomeo y sus antecesores solucionaron el problema de hallar los períodos de los movimientos en los cuales descompusieron el movimiento aparente de la Luna, esto es, el movimiento del centro del epiciclo sobre el deferente, y el de la Luna sobre el epiciclo. A partir de allí, mostré cómo llegaron a los valores de las velocidades de ambos elementos. Por último expliqué uno de los peligros contra los que Ptolomeo advierte al lector al momento de seleccionar eclipses lunares para obtener esos valores de velocidad, y mostré que, en la presentación y explicación de éste, queda manifestado el modo en el que influye la carga teórica que subyace a todo su trabajo astronómico.

Bibliografía

- Carman, C. C.** (2009). Rounding numbers: Ptolemy's calculation of the Earth-Sun distance. *Archives for the History of Exact Sciences* (63), 5-242.
- (2010). La refutabilidad del sistema de epiciclos y deferentes de Ptolomeo. *Principia: Revista Internacional de Filosofía*, 14 (2), 211-239.
- Duke, D.** (2007). The Second Lunar Anomaly in Ancient Indian Astronomy. *Archives for the History of the Exact Sciences* (61), 147-157.



- Hanson, N.** (1960). The mathematical power of epicyclical astronomy. *Isis*, 51 (2), 150-158.
- Neugebauer, O.** (1957). *The Exact Sciences in Antiquity* (Segunda ed.). Copenhagen, New York.
- (1975). *The History of Ancient Mathematical Astronomy*. Springer-Verlag.
- Petersen, V.** (1969). The Three Lunar Models of Ptolemy. *Centaurus*, 14 (1), 142-171.
- Ptolomeo, C.** (1898-1903). *Syntaxis Mathematica*. (J. L. Heiberg, Ed.) Leipzig: Teubner.
- (1984). Almagest. En G. Toomer, *Ptolemy's Almagest* (G. Toomer, Trad., págs. 27-659). Princeton: Princeton University Press.
- Taub, L. C.** (1993). *Ptolemy's universe: the natural philosophical and ethical foundations of Ptolemy's astronomy*. Chicago: Open Court.
- Toomer, G. J.** (1984). *ver Ptolomeo (1984)*.



Aproximaciones a la *crítica de arte* según John Dewey. Investigación objetiva, juicio valorativo

Chantal Paula Rosengurt

chantalprosengurt@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Resumen

El trabajo brinda una aproximación conceptual y crítica a la noción de *crítica de arte*, de John Dewey según la concibe en *El arte como experiencia* (2008). Allí es definida como “un proceso de valoración” racional, una “investigación objetiva” de las propiedades de la obra. Se analizará su hipótesis según la cual si exponemos lo que una obra de arte es como experiencia, las experiencias particulares pueden ser “más pertinentes al objeto experimentado, más concientes de su propio contenido e intención.” Se ahondará sobre si ello compatible con una estética que aprecia la recepción singular del espectador, o no.

Palabras clave: John Dewey / crítica de arte / Jean-Marie Schaeffer



1. Introducción

En el presente trabajo desarrollaremos un análisis crítico del concepto de *crítica de arte* tal como es trabajado por Dewey en *El arte como experiencia* (2008). Allí la crítica es definida en términos de juicio, el cual es el resultado de un proceso valorativo, que logra que la percepción de una obra de arte pueda resultar valiosa, o más valiosa aún, a partir de la consideración de dicha crítica. Sin embargo, afirma Dewey, si la crítica “es sincera y posee información, no se ocupa de valores, sino de las propiedades objetivas del objeto considerado; si es una pintura, se ocupa de sus colores, luces, colocaciones, volúmenes en sus mutuas relaciones.” (2008, p. 348). La crítica busca orientar a los demás para que tengan una experiencia en la que puedan captar la plena importancia de una obra de arte, que es cuando “reproducimos en nuestros propios proceso vitales los procesos del artista al producir la obra.” (pp. 366-367) Si entendemos que la crítica consiste en un juicio valorativo respecto de las propiedades objetivas de la obra, y el público debe entonces acercarse a ellas para reproducir los procesos acaecidos en el artista durante su producción, ¿Es para Dewey el público un receptor activo, creativo, y promueve aquél recepciones o apropiaciones múltiples y variadas? ¿O es un receptor pasivo que sólo debe reproducir al artista en adecuación con lo que la crítica de arte afirme de la obra? Nos inclinamos hacia la segunda opción. Aún así, para responder a estas preguntas es necesario definir y distinguir entre lo que Dewey entiende por *producto artístico*, de la *obra de arte*. Mientras la primera se circunscribe a su materialidad objetiva, la segunda, apoyada en la primera, es sólo *en la experiencia*. Nuestra posición se desprende de cómo se articulan en la obra de Dewey la crítica de arte con la obra, con el objeto, y con el espectador.

Para argumentar a favor de nuestra posición recuperaremos la propuesta de Jean-Marie Schaeffer acerca de la crítica de arte, con la cual haremos un contrapunto. La elección de este autor se funda en que adscribimos a sus proposiciones, las cuales, así como las de Dewey, son en el marco de una teoría de la experiencia estética, aunque claramente entendida de otro modo.

2.1. Producto artístico, objeto estético, y obra de arte

Para llegar a la crítica de arte consideramos necesario primero introducir las nociones de: *producto artístico*, *objeto estético*, y *obra de arte*. El producto artístico, o sea el producto de la labor de un artista, (ej. una estatua, una pintura, un grabado, etc.)



es físico, con cualidades materiales y formales propias, y es potencial. Ello significa que no es una obra de arte, pero puede volverse tal si es *en* la experiencia artística (2008, p. 183), si es en una interacción con el receptor. La obra de arte para ser o darse es en la interacción de ese producto con alguien que la recibe y la experimenta; supone el ejercicio de imaginación este último, y es tan sensible como rica en significado. Quien la experimenta funde sus imágenes con la materia del objeto, debe *saturarse* con sus cualidades en una inmersión tan completa que “las cualidades del objeto y las emociones que despierta no tienen una existencia separada” (2008, p. 312). La obra en tanto es experimentada se da en una “relación del hacer y el padecer, de una persona individual, con todas sus características de temperamento, manera especial de visión y experiencia única.” (2008, p. 324) La obra es lo que se percibe, construida sobre la base del producto físico, a través de sucesivas interacciones con ella donde paulatinamente se agregan significados. (2008, p. 248).

2.2. ¿Qué es la crítica de arte para John Dewey?

En *El arte como experiencia* (2008) la crítica es concebida como un juicio valorativo experto de las impresiones. El juicio valorativo es el procedimiento por el cual se analiza y define una impresión, un “desarrollo en el pensamiento de una percepción hondamente sentida” (2008, p. 339) cuyo asunto es cualitativo y puede variar de una persona a otra. Las impresiones, definidas a su vez como “efectos cualitativos totales no analíticos, que nos producen las cosas y acontecimientos” (p. 344) son los antecedentes y materiales de todos los juicios, y están determinadas a su vez por la cualidad de la percepción. Al ser analizada la impresión, ella es referida a las “bases sobre las que descansa y a las consecuencias que implica.” (p. 345) De aquí que la crítica sea definida como un “acto de investigación controlada”, pues exige una visión disciplinada. (p. 339). Con esto queremos decir que para Dewey, el comienzo de una nueva idea es la impresión, luego hay una investigación extensa, y finalmente está el juicio elaborado, culminación inevitable de lo anterior. En otras palabras, para Dewey no hay percepción estética sin juicio.

Ahora, si bien la crítica de arte es un juicio valorativo y varía según cada crítico en particular, ella se orienta hacia la objetividad de la obra de arte, hacia el contenido que define lo que esta última es. De acuerdo a Dewey los objetivos de la crítica se ligan a lo que él considera la función moral del arte. A saber: eliminar los prejuicios que nos impiden ver, romper los velos de la rutina y la costumbre que resultan un obstáculo en



el desarrollo de la experiencia personal sincera, y de la capacidad perceptiva. Lo que la crítica se propone es “la reeducación de la percepción de las obras”, ayudar en el proceso de aprender a ver y a oír.” (p. 366), así como “Producir una conciencia más clara de las partes constituyentes y descubrir hasta dónde son coherentes al relacionarse para formar un todo.” (p. 350) La crítica de arte procura orientar “la percepción de otros hacia una apreciación más plena y ordenada de los **contenidos objetivos** de las obras de arte” (p. 366), dar “al lector la base para lograr una “impresión” propia más **objetivamente** fundada que una impresión apoyada en un mero “me parece”. (p. 345) “El crítico debe captar alguna tensión o modo que está ahí realmente y extraerlo con tal claridad que el lector tenga una nueva clave y guía en su propia experiencia.” (p. 355), ayudarlo a expandir su propia experiencia con la obra de arte. Además, y esto es de capital importancia a los fines de defender nuestra tesis, el crítico debe, en palabras del mismo autor: “descubrir la intención de un artista y la adecuación de su ejecución.” (p. 352) para lo cual debe saber de diferentes corrientes, del desarrollo de un artista en sus diferentes obras, etc. Es decir, no sólo la crítica debe adecuarse al objeto, sino que también debe acceder a una –la- intención del artista que, entendemos preexiste a la experiencia, como origen de la obra. Y sería esta intención original, entonces, la que determinaría el valor de la obra, que en ella se expresa, y a la cual la crítica se avoca. Esto es de tal importancia para Dewey, también, que según señala: “Sólo captamos la plena importancia de una obra de arte cuando **reproducimos** en nuestros propios procesos vitales los procesos del artista al producir la obra.” (pp. 366-367) Préstese atención aquí al afán deweyano de reproducción y objetividad. Para Dewey, si la crítica cumple con tales objetivos mediante exponer **lo que una obra de arte es como experiencia**, logrará que “las experiencias particulares de obras particulares de arte pueden ser más pertinentes al objeto experimentado, **más concientes** de su propio contenido e intención.” (p. 349).

En su exposición Dewey presenta lo que sería *su* crítica de arte a la cual diferencia de dos posiciones antinómicas y extremas: la llamada crítica judicial, y la crítica impresionista. Dewey busca desmarcarse tanto de la primera, para la cual las normas son objetivas y definidas externamente y por lo tanto no hay valores en juego, como de la segunda, para la cual no hay valores objetivos en absoluto, ni criterios de ningún tipo. Ésta cree que la crítica como juicio no es posible, y asume que el juicio debe reemplazarse por el enunciado de las respuestas del sentimiento y de la imaginación que provoca la obra de arte para llegar “al caos de una subjetividad que carece de control objetivo”. (p. 344). Para Dewey esto no es deseable puesto que seguir ciegamente a la impresión implica rebajar la visión de un hombre cultivado a la



expresión de un entusiasta inmaduro. (2008, p. 345). Creemos que si bien Dewey pretende distanciarse de ambas posiciones, queda más próximo a la crítica judicial, ya que, aunque niega la existencia de normas o estándares para las obras de arte, y por lo tanto, para la crítica, cree que sí hay, sin embargo, criterios de juicio, los cuales evitarían caer en el “mero impresionismo.” (p. 349)

2.3. ¿La crítica de arte pretende ser adecuada a la obra como experiencia, o a sus contenidos objetivos? ¿El público debe ser creativo o reproductivo?

En la teoría deweyana los contenidos objetivos de una obra son considerados intrínsecos, pero al mismo tiempo la experiencia que es la que define a la obra de arte trasciende lo intrínseco para radicar en la interacción con el receptor. Esto parece llevar a una contradicción que nos impediría en principio responder a tales preguntas.

Por una parte, podemos entender que la crítica de arte se orienta hacia la obra como experiencia de interacción y por tanto es deseable para Dewey la recepción creativa y singular del espectador, y no la reproducción de algo preexistente y único, cuando leemos que Dewey rechaza la idea de una crítica basada en un “objeto exterior determinado, uniforme y público”. (2008, p. 348), o cuando afirma que “obra de arte es vuelta a crear cada vez que es experimentada estéticamente.” (p. 122), o que “las conclusiones (...) se usan como instrumentos de la experiencia personal, no como dictados sobre lo que debe ser la actitud de todos.” (p.349). Todo esto supone que cada obra es una experiencia distinta, y viceversa. De modo que no hay ni dos obras ni dos experiencias iguales, y por lo tanto el rol del público es necesariamente creativo y no reproductivo. Es entendible, si no hay dos experiencias iguales, que no haya *normas* para la crítica de arte. Sin embargo, Dewey sí supone *criterios* de juicio, que no son más que el “resultado de una aspiración a descubrir lo que es una obra de arte en la experiencia: el tipo de experiencia que la constituye.” (2008, p. 349) De aquí que la crítica, sin ser autoritaria esté autorizada a educar al público en la percepción o investigación del pensamiento, ya que hay criterios que la crítica por su experticia posee.

Al mismo tiempo, por otra parte, también podemos entender que la crítica de arte se orienta a la obra en su objetividad, en sus aspectos intrínsecos, y por lo tanto promueve una recepción reproductiva por parte del espectador, meramente adecuada a ella según los criterios que ella, la crítica, provee. En primer lugar, ello puede pensarse a partir



del uso que hace Dewey de la categoría de *objetivo* –en contraposición a la de *subjetivo*- para dar cuenta de la obra de arte, específicamente de su contenido (sus cualidades sustanciales o materiales, y formales (2008, p. 338)), el cual la crítica, aunque extrañamente basada en sus propias –y singulares- experiencias, debe poder explicar. Esto significa que es posible y deseable una crítica objetiva de arte (p.348). En palabras del autor: -el crítico- “debe poner más énfasis en los rasgos objetivos que sostienen su juicio que en los valores” (p. 349), idea que creemos correlativa de su comprensión de la crítica en tanto investigación o examen objetivo (p. 349). Pues, repitiendo una cita de nuestra introducción:

La crítica es una investigación de las propiedades del objeto, que puedan justificar la reacción directa. Y, sin embargo, si la búsqueda es sincera y posee información, no se ocupa de valores, sino de las propiedades objetivas del objeto considerado; si es una pintura, se ocupa de sus colores, luces, colocaciones, volúmenes en sus mutuas relaciones.” (2008, p. 348)

Esta objetividad de la obra a la que se orienta la crítica se funda en cualidades que para Dewey son intrínsecas a ella. La crítica busca comprender al “objeto en sus propias cualidades y relaciones.” (2008, p. 357). Esta lectura de la obra de Dewey también se desprende de citas como esta:

La crítica es juicio y como tal implica un elemento hipotético que se aplica a las cualidades de un objeto y se ocupa de un objeto individual que no se presta a comparaciones con cosas diferentes, mediante una regla externa preestablecida. El crítico se equivoca, “confunde los valores cuando se aparta del objeto que está juzgando. (p. 348)

Entendemos que la identificación de lo objetivo a las cualidades intrínsecas de la obra nos permite situar a Dewey en afinidad con la crítica de tipo judicial a la que critica, ya que lo intrínseco le permite distanciarse de lo que denomina “una impresión apoyada en un mero “me parece” (2008, p. 345) enunciado al que Dewey sitúa como un *liking* o mero gustar, una jaculatoria directa, distinta de la bien ponderada apreciación como evaluación valorativa racional –el juicio-, distinción desarrollada en su *Teoría de la Valoración* (1939). Así, decir que una obra “me parece un asco” no constituiría una crítica en tanto proceso de valoración. (2008, p.348)



Esta lectura de la crítica de arte en la obra deweyana que deja al público en un lugar reproductivo se ve reforzada por las siguientes argumentaciones que atacan los criterios de juicio y el rol de la crítica: 1. Si cada experiencia es particular y no hay dos obras ni dos recepciones iguales, ¿en que se fundan los criterios de juicio que Dewey defiende? / 2. Si cada obra es en cada experiencia singular, ¿qué posibilidad de jurisprudencia tiene la crítica?

Acerca de la cuestión sobre si para Dewey es preferible o mejor valorada la recepción particular, diferente y variada, indistintamente de su adecuación o inadecuación a la obra, o es preferible una recepción acorde a *el* contenido objetivo de la obra y a *la* –supuesta– intención del artista, como único camino a seguir, hemos visto que ambas lecturas son argumentables. Sin embargo, nos inclinamos a suponer que Dewey privilegia esta segunda opción, confiriéndole al público un rol pasivo y reproductor lo que derivamos del carácter normativo de su teorización, según la cual la comprensión de una obra es mejor si es de un modo –más adecuado a la crítica de arte, a las cualidades de la obra, reproduciendo lo vivido por el artista en la creación– que de otro.

3. Consideraciones finales.

En términos generales, creemos difícil que una teoría del arte, si así pensamos a la propuesta deweyana en *Art as experience*, centrada en las características del objeto, pero fundamentalmente en descubrir la “intención del artista” como origen accesible para él de la obra, y que además sostiene que la experiencia estética plena se basa en que el público reproduzca en sí mismo “los procesos del artista al producir la obra.” (2008, pp. 366-367), pueda al mismo tiempo propender a que el público sea creativo y singular, y genere propios, diversos y nuevos procesos. El público se reduce a ser reproductor, diríamos develador, de algo que ya existe y a lo que debiera adecuarse: el contenido de la obra, el artista y su intención. Por ello, aunque, decíamos, para Dewey al experimentar una obra de arte “las cualidades del objeto y las emociones que despierta no tienen una existencia separada” (2008, p. 312), nos inclinamos a suponer que en este autor la crítica de arte se adhiere al contenido objetivo de la obra. Y que aún cuando ésta pueda ser entendida en términos de experiencia, la crítica de arte y lo que ella juzga y somete a verificación intersubjetiva no es la experiencia, sino las cualidades intrínsecas de la obra en su objetualidad. Y por ello mismo la crítica sería imposible si lo que se juzgara fuera la experiencia estética como absolutamente singular para cada



quien y en cada recepción, así como serían imposibles los criterios de juicio en los que la crítica se funda.

Así todo, creemos que el pensar Dewey a la obra de arte como constituida en la experiencia, y su preocupación por cómo la misma es percibida, ello podría ser considerado precursor de la estética de la recepción surgida varias décadas después de la mano de R. Jauss. O, por lo menos, sitúa un antecedente en algún otro lugar.

Bibliografía

Dewey, John. (1948) *Experiencia y naturaleza*, (primera edición 1925), traducción de José Gaos, México – Buenos Aires, Fondo de cultura económica.

——— (1922) “Valuation and experimental knowledge”.

——— (1925) “Value, Objective Reference and Criticism”.

——— (2008). *El arte como experiencia*, (primera edición 1934) traducción de Jordi Claramonte, Barcelona, Paidós Ibérica.

Schaeffer, Jean-Marie. (2005) *Adiós a la estética*, (primera edición 2000) trad. de Javier Hernández, Madrid, Antonio Machado Libros, S.A.

——— (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, Buenos Aires, Biblos.



David Hume: moralidad, libertad y voluntad en medio de la necesidad

Pablo Ezequiel Sachis

eze_sachis@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Resumen

En el desarrollo que despliega Hume sobre la moral es fundamental la subordinación de la razón a las pasiones, inversión del corriente intelectualismo. Estas pasiones, junto con las sensaciones de placer y de dolor, determinarán el obrar del ser humano. Se aprueba aquello que provoca placer y se censura aquello que produce dolor y malestar. De manera tal que hallamos variadas controversias en los planteos morales de Hume, entre las cuales percibimos la adhesión tenaz y explícita a una doctrina de la necesidad, oponiéndose a teorías que postulan un “libre albedrío” metafísico y moral. Doctrina de la necesidad que se extenderá desde el mundo natural y físico al social y moral. Nos proponemos indagar de qué manera Hume conjuga esta doctrina de la necesidad con una voluntad *determinada* por las pasiones y por las sensaciones de dolor y de placer. Si es cierto que, como afirma Hume, la *unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza y que la voluntad no surge en medio del azar y en tanto producto del libre albedrío sino de la necesidad, ¿qué papel cumple la voluntad en medio del imperio de una necesidad absoluta? ¿De qué manera la doctrina de la necesidad afecta a los asuntos humanos y parecería no dejar lugar a la voluntad? ¿Se puede concebir libertad en medio de toda esta necesidad física, histórica y social? ¿No será que el ser humano es un mero engranaje del universo físico, de la historia misma? ¿Hay espacio para la existencia de un “deber ser”, para una moralidad normativa que señale los principios del actuar correctamente?

Palabras claves: Hume / moralidad / pasiones / libertad / necesidad



Todo el mundo admite que hay gran uniformidad entre las acciones de los hombres en todas las épocas y países, y que la naturaleza humana permanece igual en todos sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre las mismas acciones. Los mismos efectos se siguen de las mismas causas.
~ David Hume

Introducción

David Hume, pensador que nació en Edimburgo en el año 1711, se dedicó a la investigación de diversos temas filosóficos, históricos, políticos, literarios y hasta religiosos (o para expresarlo mejor, planteos históricos y críticos de la religión y del dogmatismo). A grandes rasgos, lo que pretendía el escocés era una comprensión de la naturaleza humana, para lo cual elabora “un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad”¹, tal como expresó en la “Introducción” del *Tratado de la naturaleza humana*; de manera tal que comenzando por una indagación y explicación del conocimiento al que el ser humano puede arribar mediante la experiencia, pasando por diversas críticas tenaces a la tradición metafísica, planteando la cuestión de la primacía de las pasiones por sobre la razón, Hume también se dedicaría, y de un modo no menor, al estudio de la moral. Precisamente el subtítulo del *Tratado* es designado como “Un intento de introducir el método de razonamiento experimental en las cuestiones morales”. El ámbito de la moralidad es abordada por el escocés de una manera descriptiva e histórica, o al menos esa sensación provoca una primera lectura panorámica. De todos modos, hay diversos planteos del empirista escocés que son objeto de discusión, muchos de los cuales han sido tenidos en cuenta, estudiados y debatido a lo largo del siglo XX. Precisamente el espacio que le dedicó Hume a la moralidad, al tratamiento de las pasiones y su consiguiente relación con la moral, no escapó a las más controvertidas disputas del siglo precedente.² Sin embargo,

¹ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I “Del entendimiento”, “Introducción”, Madrid, Ed. Orbis, 1984, (traducción, introducción y notas de Félix Duque), SB XX / FD 81.

² Entre las diversas controversias y disputas, encontramos la cuestión de la manera en que determinadas proposiciones en materia de moral contienen las cópulas “es” o “no es” habiendo por debajo un “deber ser”. Este argumento conocido como la “Guillotina de Hume” fue discutido por filósofos morales del siglo XX. Por ejemplo véase: MacIntyre, A. C., “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, en *The Philosophical Review*, Vol. 68, N°4, (1959); y para la consiguiente respuesta a este escrito véase:



en el presente escrito trataremos de dedicarnos de manera primordial a las fuentes del filósofo escocés, con el objetivo de no ingresar en disputas y desacuerdos que podrían conducirnos a nuevas perspectivas y confrontaciones, muchas de las cuales sean probablemente irresolubles.

Uno de los puntos problemáticos en la perspectiva filosófica y moral de Hume es su adhesión explícita a una doctrina de la necesidad, la cual reina tanto en el ámbito estrictamente natural y físico como en el de los asuntos humanos. Quizá no habría tanto conflicto si la necesidad estuviera presente meramente en el mundo físico reglado por leyes determinadas y regulares. Pero Hume traslada esa necesidad y regularidad al espacio en el que se desenvuelve el ser humano, el ámbito estudiado por la moralidad. Y es en este ámbito de los asuntos humanos donde puede haber o no una libertad y una voluntad que le den al individuo la potestad de elegir y decidir su destino, de querer obrar bien o querer obrar mal. Las pasiones juegan un rol fundamental en la naturaleza humana y en el desencadenamiento de las acciones, se juzguen posteriormente como correctas o incorrectas.

Por motivos de extensión la estructura del presente escrito será la siguiente: en primer término, indagaremos y expresaremos, sucintamente, de qué manera las pasiones son determinantes en el comportamiento y las acciones de los hombres; en segundo lugar, desplegaremos la temática de la doctrina de la necesidad y la posibilidad o no de una libre voluntad; y, por último, veremos si se puede conciliar una perspectiva determinista, que postula una necesidad reinante tanto en el mundo físico como en el moral, con una voluntad cuyo puntapié para la acción son las pasiones.

I. Las pasiones como determinantes del accionar humano

Es ya muy célebre y difundida la frase de Hume que, en el segundo libro del *Tratado de la Naturaleza Humana*, denominado “De las pasiones” (Parte III: *De la voluntad y las pasiones directas*; Sección 3: “Motivos que influyen en la voluntad”) enuncia: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”.³ Esta aseveración es cuanto menos polémica para la época,

Atkinson, R. F., “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: a Reply to Mr. MacIntyre”, en *The Philosophical Review*, Vol. 70, N°2, (1961).

³ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro II, Parte III, Sección 3, SB 415 / FD 617. En lo sucesivo utilizaremos las iniciales THN correspondiente al título original del libro, a saber, *A Treatise of Human Nature* [1739], y aclararemos el libro, el volumen, las partes, las secciones y la correspondiente



puesto que se trata de la inversión del racionalismo y, en términos morales, del intelectualismo que había reinado durante el siglo XVII.⁴ En el terreno de la moral, lo que está bien y lo que está mal no es cognoscible de manera análoga a las verdades de las matemáticas. No se trata de conocer mediante la investigación aquello que es correcto para luego seguir esos preceptos del deber “verdadero”. Lo que es bueno y malo está determinado por las sensaciones de placer y de dolor, asegura Hume. Por lo tanto, en el ámbito de los asuntos humanos, la razón no puede determinar y desencadenar una acción; en su lugar, las pasiones y las sensaciones de placer y dolor determinan el accionar humano. Hume no pretende desechar la razón en sí misma sino que intenta demostrar, primero, “que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad”; y, en segundo lugar, “que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad”.⁵

Si bien el término “razón” es amplio y a veces hasta confuso y ambiguo, podemos concluir que Hume entiende que se trata de una facultad que, o bien compara ideas, las cuales provienen de las impresiones, o bien realiza inferencias sobre cuestiones de hecho. En síntesis, más allá de las variadas acepciones que podamos encontrar, para Hume la razón es una facultad encargada del discernimiento de la verdad y la falsedad, que opera mediante razonamiento abstracto (lo que tiene que ver con relaciones de ideas) o por medio de razonamiento probable (cuando se trata de cuestiones de hecho).⁶ De este modo, en un texto breve pero denso denominado *Disertación sobre las pasiones*, arguye Hume:

paginación de la edición en inglés de Selby-Bigge [SB] y en español de Félix Duque [FD]. Por ejemplo, en el presente caso: THN, II, III, 3, SB 415 / FD 617.

⁴ El intelectualismo es una corriente de pensamiento que considera a los principios de la moral como una evidencia análoga a la matemática. Los intelectualistas defienden, a grandes rasgos, que de un determinado conocimiento se genera ineludiblemente el sentimiento del deber. Según esta corriente, los defectos éticos son resultado de ignorancia o desconocimiento. Como máximo exponente encontramos a Samuel Clarke (1675-1729), filósofo y teólogo inglés que defendería argumentativamente a Newton en la conocida correspondencia con Leibniz. Una variable de intelectualismo es el naturalismo intelectualista, que contaba con Leibniz y Wolff como máximos exponentes. A pesar de sus diferencias, ambos postulaban una identidad entre la ley de la naturaleza y la ley moral. Esta doctrina afirmaba que como todo perfeccionamiento está ligado al placer, de ahí emerge la antigua identidad de lo moralmente bueno con la *eudemonía*. “La ley natural exige que el hombre haga todo aquello que sirve a su perfección”, pero a su vez, “el hombre debe saber lo que le aproxima verdaderamente a su perfección”. Así, la iluminación del entendimiento es la tarea moral más elevada a la que puede aspirar el humano.

⁵ THN, II, III, 3, SB 413/FD 614-615.

⁶ El autor señala que “El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información. [...] el razonamiento abstracto o demostrativo no influirá nunca en ninguna de nuestras acciones” (THN, *ibid.*, SB 414 / FD 615-616)



Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto afecte a alguna pasión o afección. *Las relaciones abstractas* de ideas son objeto de curiosidad, no de una volición. Y *las cuestiones de hecho*, como no son ni buenas ni malas, ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes y [...] no pueden ser consideradas como motivos para la acción.⁷

La razón, así entendida, no puede dar origen a la acción puesto que se requiere de un impulso basado en una percepción originaria, una impresión simple. Sólo una sensación original posibilitará la acción, ya se trate de una impresión sensorial como el dolor o placer corporal (impresiones simples de sensación), ya se trate de un deseo o una emoción, o de las pasiones (impresiones simples de reflexión). En todo caso, la razón sólo podrá influenciar a las pasiones modificándolas mediante ideas vivaces o guiando la conducta, pero el desencadenante último de la acción voluntaria será determinado por la inclinación del placer o el dolor, del deseo o la aversión, o por alguna pasión (amor, odio, alegría, tristeza, miedo, esperanza, orgullo, humildad).⁸ La pasión es uno de los elementos esenciales en el desencadenamiento de la acción, en la puesta en marcha de la voluntad.

A grandes rasgos, el encadenamiento entre pasiones y moral en los planteos de Hume resulta sencillo, pero no deja de tener cierta complejidad. El autor afirma que “La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada”.⁹ Son las pasiones las que determinan el accionar humano, son los sentimientos de placer o de aversión, de agrado o desagrado los que distinguen la virtud del vicio, lo bueno de lo malo, aquello elogiado de lo que es censurable. Hay que tener en cuenta que, puesto que la moralidad está basada en los principios de placer y de dolor, en las ventajas y desventajas producidas, “La esencia misma de la virtud consistirá, según esta hipótesis, en producir

⁷ Hume, David, *Disertación sobre las pasiones* [en *Cuatro disertaciones*, 1757], Barcelona, Ed. Athropos, 1990, 139.

⁸ Lo que la tradición filosófica ha denominado como un predominio de la razón sobre la pasión o “fuerza del espíritu” (“*strength of mind*”) es, en realidad para Hume, el predominio de las pasiones apacibles por sobre las violentas, y en eso consiste la “fortaleza de ánimo”. Cf. Hume, David, THN, SB 418 / FD 621, donde el autor deja claro que cuando las pasiones están en calma, sin ocasionar desorden en el alma, se confunden con las determinaciones de la razón; de todos modos, la voluntad sólo es determinada por pasiones, sean apacibles o violentas. Aquí se puede percibir la influencia de Nicolas Malebranche puesto que su distinción entre *inclinations* y *passions* se relaciona, aunque de manera modificada, con la distinción que elabora Hume entre pasiones apacibles y pasiones violentas.

⁹ THN, III, I, 3, SB 470 / FD 691.



placer, y la del vicio, en ocasionar dolor”.¹⁰ Además, “Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan”¹¹ determinados caracteres agradables o desagradables, arguye Hume ya en el último libro del *Tratado*. Pasiones que determinan la acción y volición; pasiones que son fundamentales en la moralidad.

II. La doctrina de la necesidad y el rol de la voluntad

Hume adhiere de una manera tenaz y explícita, criticando las teorías que postulan un “libre albedrío” metafísico y moral, a la doctrina de la necesidad. Se puede percibir este planteo de Hume de un modo claro en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (libro escrito en 1748 y publicado en 1751 junto con las *Investigaciones sobre los principios de la moral*). Allí, el autor realiza una especie de síntesis, con algunas modificaciones y agregados, de la primera parte del *Tratado* (con fines esclarecedores pero también, en parte, a raíz de su fracaso y escasa difusión). Precisamente en el *Tratado*, a la hora de abordar el problema de la necesidad y de la libertad, Hume expresa:

[...] las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, ni en su movimiento, ni en su atracción y cohesión existe menor rastro de indiferencia o libertad. Todo objeto está determinado de un modo absoluto en cierto grado y dirección de movimiento [...]. Por tanto, las acciones de la materia tienen que ser consideradas como ejemplo de acciones necesarias.¹²

Si bien ya es un problema adjudicar a la materia el calificativo de “acciones necesarias”, para no adentrarnos en más conflictos, admitiremos que los movimientos de la materia son necesarios y de ninguna manera contingentes ni azarosos (“atomismo” y “mecanicismo asociativo” de Newton).

En la sección octava de la obra *Investigación sobre el entendimiento humano*, David Hume comienza haciendo alusión a ciertas cuestiones que tienen que ver con una disputa puramente verbal. El desacuerdo entre la doctrina de la necesidad y la de la libertad, según el autor, gira en torno a meras palabras. Hume adhiere explícitamente a esta doctrina de la necesidad que afirma que la materia es movida por una fuerza necesaria, que el grado y la dirección de todo movimiento están prescriptos por leyes

¹⁰ THN, II, I, 7, SB 296 / FD 470

¹¹ THN, III, I, 3, SB 471 / FD 693.

¹² THN, II, III, 1, SB 399-400 / FD 598.



exactas de la naturaleza. Esto se puede afirmar porque si no hubiera dos sucesos semejantes, sino siempre uno totalmente nuevo, nunca habríamos alcanzado la idea de necesidad o de conexión entre esos dos objetos. Así, “nuestra idea de necesidad y de causa surge enteramente de la observable uniformidad de las operaciones de la naturaleza”.¹³ Y, además, el espíritu está determinado por la costumbre a inferir que un objeto se sigue de otro similar. Por lo tanto, habría una especie de uniformidad “objetiva” y, a la vez, la inferencia determinada por la costumbre, que sería “subjetiva”.

La peculiaridad sostenida por Hume es que, más allá de la mera disputa de palabras, “todos los hombres siempre han estado de acuerdo con la doctrina de la necesidad”.¹⁴ No sólo hay necesidad en lo que atañe a las operaciones de la naturaleza sino también en los asuntos humanos. Como reza el epígrafe al inicio del presente trabajo, extraído de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, la uniformidad y la regularidad están presentes en las acciones de los hombres en todos los países y épocas.¹⁵ Por otra parte, la similitud entre el reino natural y el humano, ambos regidos en último término por principios necesarios, fue expresada por Hume previamente en el *Tratado*:

Debemos ciertamente admitir que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea cual fuere la dificultad que podamos encontrar en explicarlos. Y por similar razón tendremos que admitir que la sociedad humana se basa en principios similares [...]; no sólo observamos que los hombres buscan *siempre* la compañía de los demás, sino que podemos también explicar los principios en que se basa esta inclinación universal.¹⁶

Hume se opone a los que afirman que la necesidad de la naturaleza es regular y cierta mientras que la conducta humana irregular e incierta, por lo cual la última no podría proceder de la primera. El escocés critica la división entre la naturaleza sostenida como el reino de la necesidad, regularidad y determinismo contra la mente humana como el reino de las ideas, el azar y la probabilidad. Hume asevera que la *unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza. Tanto la conexión y producción de las acciones de la materia como las operaciones de la mente

¹³ Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano* [1748], VIII, Buenos Aires, Ed. Lozada, 1939, 127.

¹⁴ Ibid. 128.

¹⁵ Cf. Ibid.

¹⁶ Hume, David, THN, II, III, 1, SB 401-402 / FD 600. Hallamos una clara alusión al principio de simpatía defendido por Hume. Este principio consiste en algo que es inherente a la naturaleza humana, puesto que el ser humano por naturaleza busca la compañía y la aprobación de los demás. Pero también es un principio regulador de la moralidad, de aquello que consideramos bueno o malo, correcto o incorrecto.



son necesarias y se desenvuelven con cierta regularidad. Tanto la evidencia *natural* como la evidencia *moral* son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. Principios que, basados en una observación empírica, donde tienen lugar la inferencia y la costumbre, cristalizan la unión constante, la necesidad y la regularidad.

Ahora bien, la acción voluntaria acaece en medio de esta necesidad y regularidad. Como bien afirma Hume en el *Tratado*, “las acciones de la voluntad surgen de la necesidad”.¹⁷ Creemos experimentar que la voluntad no está sometida a nada, expresa Hume, pero todos los esfuerzos para demostrar que la voluntad es completamente libre son vanos.¹⁸ Más aún, la doctrina de la libertad y el azar no puede dar cuenta de la “responsabilidad” de las acciones intencionadas y premeditadas. “Solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos”.¹⁹ Es decir que, desde la perspectiva de Hume, la necesidad rige en los asuntos humanos; se presenta en medio del contexto histórico y social como también en la conjunción entre el carácter, los prejuicios, los motivos y las pasiones que desencadenan una acción voluntaria.

En el *Tratado de la naturaleza humana*, en el Libro II, titulado “De las pasiones”, Parte III, denominada “De la voluntad y las pasiones directas”, Hume expresa que la voluntad es un efecto inmediato producido por el dolor y el placer. Por *voluntad* se entiende “*la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*”.²⁰ En este mismo apartado, Hume hace referencia a la cuestión de la necesidad y la libertad a la que ya hemos aludido anteriormente. Las acciones de la materia son necesarias, y la unión constante y la inferencia de la mente nos proporcionan esa idea de “necesidad”. Y, del mismo modo en que la materia se relaciona de modo necesario mediante una necesidad regular y uniforme, asimismo, “Nuestras acciones tienen una unión constante con nuestros motivos, carácter y circunstancias”.²¹ Así, la voluntad es la que desencadena una nueva acción del cuerpo o de la mente, pero siempre está arraigada a un contexto histórico y social determinado, y emerge de los motivos, caracteres, prejuicios y, sobre todo, de las sensaciones de placer y de dolor que experimenta un ser humano.

¹⁷ Ibid. SB 405 / FD 604.

¹⁸ Cf. THN, II, III, 2, SB 408 / FD 608.

¹⁹ Ibid. SB 411 / FD 612). Según la doctrina de la *libertad* y el *azar* no podría haber sujetos criminales puesto que nunca habría pruebas válidas para juzgar a alguien como tal. Se puede dar razón de la criminalidad teniendo en cuenta que “las acciones convierten a una persona en criminal solamente en cuanto que prueban pasiones o principios criminales en la mente”. (THN, SB 412 / FD 613)

²⁰ THN, II, III, 1, SB 399 / FD 597. Las itálicas pertenecen al original.

²¹ Ibid. SB 401 / FD 599.



En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, en la sección octava ya mencionada, la cual trata el problema de la necesidad y de la libertad, se afirma que hay uniformidad en las acciones de los hombres a lo largo de la historia. En palabras del mismo Hume, “la humanidad es tan igual en todos los tiempos y lugares que la historia no nos informa nada nuevo o extraño”²², sino que nos posibilita conocer las fuentes regulares de la conducta y de la acción del ser humano. Más aún, si no hubiese uniformidad en las acciones humanas, no podría haber una observación general de la naturaleza humana y, por ende, no habría ciencia humana. En medio de esta explicación de la regularidad en los asuntos humanos, Hume acude al conocimiento de los médicos, los cuales “Sabén que el cuerpo humano es una máquina sobremanera complicada, que muchas fuerzas ocultas se esconden en él [...]”.²³ El filósofo inteligente debe, según Hume, aplicar los mismos razonamientos a las acciones y voliciones del ser humano. De este modo, incluso lo aparentemente más inesperado e inexplicable puede encontrar una explicación compleja apelando al estudio de la unión entre motivos, caracteres y prejuicios, todo determinado, a su vez, por la historia y el conjunto de los hombres asociados.

El problema es que, concibiendo al ser humano de este modo, se puede caer en una maquinización naturalizada que no permitiría establecer juicios de valor de los comportamientos morales del mismo. Sólo habría meros comportamientos, pero no comportamientos morales correctos o incorrectos, pasibles de aprobación o de censura. Sin embargo, la voluntad no está determinada de una manera coercitiva absoluta. En palabras del filósofo empirista: “Nada está sometido a mayor fluctuación ni inconstancia, como puede apreciarse en multitud de ocasiones, que la voluntad del hombre”.²⁴ Y un poco más adelante expresa que “Las pasiones no se ven únicamente afectadas por sucesos seguros e infalibles, sino también, en inferior medida, por lo posible y contingente”.²⁵ Si pudiésemos conocer en detalle absolutamente todos los caracteres, motivos, pensamientos y pasiones que desencadenan una acción, en medio de un contexto histórico social determinado, encontraríamos que la necesidad está presente, operando en todo el encadenamiento complejo que lleva a la acción final. De todos modos, siempre hay fluctuaciones, sucesos que percibimos como contingentes y variaciones en las pasiones, que no permiten ver con claridad la necesidad. Aun así, para Hume la necesidad se halla presente tanto en el mundo físico como en el humano.

²² Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, 128.

²³ *Ibid.* 133.

²⁴ THN, II, I, 10, SB 313 / FD 490.

²⁵ *Ibid.*



La necesidad no anula la voluntad sino que, de modo contrario, la posibilita ya que, si todo fuese azaroso y arbitrario no habría una voluntad que responda a ciertos principios y motivos.

III. Consideraciones finales. La conjugación entre necesidad, voluntad y moralidad

Para finalizar, hay destacar nuevamente que las pasiones son los desencadenantes últimos y más importantes de las voliciones humanas. Estas pasiones y voliciones están condicionadas por aspectos de índole general como el entorno social, el tiempo histórico, la condición económica, las costumbres; y, a su vez, por aspectos que conciernen al individuo mismo, tales como el carácter, los prejuicios y los motivos que atraviesan el terreno de las pasiones y acciones humanas. Las pasiones se relacionan con la moralidad puesto que esta última tiene que ver más con las sensaciones que con los juicios de la razón. Placer y dolor determinan aquello que es aprobado y aquello que es censurado. Y lo que modera lo que es correcto o incorrecto es el principio de simpatía²⁶ o el carácter humanitario, como lo denomina en la *Investigación sobre los principios de la moral*.

Ahora bien, si la necesidad se concibiera como una determinación absoluta, no se podría sostener un terreno de la moral en el cual las pasiones son fundamentales y no habría una voluntad como puntapié para la acción. Y, además, no se podría considerar esta acción como aprobada o censurable según cause placer o dolor y según el principio de la simpatía. Así, debemos entender que los planteos morales de Hume están adheridos a la doctrina de la necesidad pero ésta no implica total constreñimiento.

Por otra parte, para Hume el libre albedrío y el azar son meras palabras. No puede haber un completo libre albedrío como tampoco puro azar. Nada existe sin una causa de su existencia; el azar es sólo una palabra negativa que no denota fuerza real alguna. La libertad, opuesta a la necesidad y no a la restricción, es lo mismo que el azar, que no existe.²⁷ Por ende, Hume sostiene una libertad de la voluntad que se opone a la restricción absoluta, pero que es compatible con la necesidad. No hay libre albedrío; hay libertad, pero siempre está condicionada por la historia, la sociedad, y, en el individuo, por sus caracteres, motivos, prejuicios y, sobre todo, las pasiones que desencadenan la

²⁶ La simpatía posibilita la transición de la obligación natural a la moral, es decir, del sentimiento natural de benevolencia a la obligación moral de justicia.

²⁷ Cf. Hume, David, *Investigación*, 141-143.



acción. Se trata de una libertad que, si bien no está totalmente determinada, lo cual sería una contradicción, está condicionada por diversos aspectos. Como expresa Hume: “Por libertad sólo podemos significar, pues, *un poder de actuar o de no actuar de acuerdo a las determinaciones de la voluntad*”.²⁸ Pero esa determinación de la voluntad de acción está anexada a la necesidad. De manera tal que la voluntad se ejerce en medio de la necesidad, lo cual no implica, repetimos, restricción absoluta.

Al no haber coerción ni restricción, sino sólo necesidad, el terreno de la moral permanece abierto. Es más, como expresa el escocés en su investigación sobre la moral, el análisis de la moral es inevitable puesto que “no hay nadie cuya conducta o carácter no sea objeto de aprobación o censura de parte de todos”.²⁹ Pero no se trata de juzgar lo que es aprobado o censurado sino que, como se vincula con el sentir más que con la razón, se siente placer o dolor y, de acuerdo a estos principios, se siente la aprobación y la censura, se considera lo correcto y lo incorrecto. A su vez, no hay voluntad absolutamente libre, no hay libre albedrío, puesto que, al ser todo arbitrario, ello no nos permitiría, según Hume, distinguir una acción buena de una mala de acuerdo a un carácter bueno o malo que se hace presente en la mente humana. Hay necesidad en el reino natural y en el de los asuntos humanos, más no por ello se anula el terreno de la moral.

Bibliografía

Atkinson, R. F. (1961): “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’: a Reply to Mr. MacIntyre”, en *The Philosophical Review*, Vol. 70, N°2.

Hume, David (1939) *Investigación sobre el entendimiento humano*. [1748]. Buenos Aires, Ed. Lozada.

——— (1945): *Investigación sobre la moral* [1751], Buenos Aires, Ed. Lozada, (Traducción de Juan Adolfo Vázquez)

——— (1984): *Tratado de la naturaleza humana* [1739-40], Madrid, Ed. Orbis, (Traducción, introducción y notas de Félix Duque).

MacIntyre, A. C. (1959): “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, en *The Philosophical Review*, Vol. 68, N°4.

Smith, Norman Kemp (1941): *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. Macmillan and co, Londres.

²⁸ Ibid. 141.

²⁹ Hume, David, *Investigación sobre la moral*, Buenos Aires, Ed. Lozada, 1945, 140.



Virtudes cívicas mínimas

Luciana Samamé

lsamame@yachaytech.edu.ec

Universidad Yachay Tech, Ecuador

Resumen

En este trabajo ofrezco una reflexión sobre el tipo de virtudes básicas que ciudadanos de democracias liberales deberían desarrollar para el buen funcionamiento de sus instituciones. De esta suerte, el presente escrito se modela en el cruce del liberalismo político y la ética de la virtud. En función de ello, ofreceré razones que favorecen la posibilidad de este cruce, por un lado, e identificaré cuáles son aquellas virtudes mínimas, por el otro. A título exploratorio, señalaré dos: la tolerancia y el respeto por los derechos.

Palabras Clave: Democracia / Virtudes morales e intelectuales / Tolerancia / Justicia



Introducción

Las democracias constitucionales exigen la neutralidad estatal. Es así que los teóricos de las democracias liberales se han mostrado particularmente reticentes a incorporar en sus trabajos una perspectiva de análisis centrada en la virtud. Sin embargo, en años recientes se ha comenzado a avanzar en tal dirección (Galston 1988). En este ensayo sostengo que el buen funcionamiento de las instituciones democráticas depende en cierta medida del carácter de las personas que forman parte de ellas. Si partimos del presupuesto de que las democracias actuales son plurales y de que el pluralismo es un rasgo a ser preservado, la pregunta que debemos hacernos es qué tipo de virtudes mínimas se requieren para sostener este tipo de sociedades. Mi objetivo es por tanto presentar aquí los aportes que la ética de la virtud puede hacer al respecto, identificando las cualidades morales e intelectuales capaces de contribuir al buen funcionamiento de una sociedad plural y diversa.

Esta presentación se estructurará en tres partes: en primer lugar, me voy a referir a una posible relación entre la ética de la virtud y la filosofía política, para luego proponer dos virtudes básicas aplicables a ciudadanos de democracias liberales; en segundo lugar aludiré a la tolerancia, y en un tercer momento al respeto por los derechos. Intentaré asimismo poner de relieve qué otro tipo de excelencias envuelven tales virtudes.

Ética de la virtud y filosofía política

La tentativa de aplicar esquemas aretaicos a la vida política, constituye una empresa altamente resistida, fundamentalmente por parte del liberalismo. En general, suele aducirse que las éticas de la virtud registran ideales anti-democráticos, principalmente si se tiene en mente las teorías de Platón y Aristóteles, teorías a las que filósofos políticos contemporáneos recurren para iluminar en ciertos aspectos sus propuestas. Tal vez el ejemplo más visible en tal dirección sea el republicanismo neo-aristotélico. Voces disidentes y escépticas se alzan sin embargo frente a ello, cuestionando la posibilidad de que semejantes concepciones antiguas, fuertemente centradas en los conceptos de virtud y vida buena, sean capaces de proporcionar bases sólidas a sociedades actuales. Recordemos que las antiguas éticas de la virtud se caracterizaban por proponer un conjunto de



excelencias morales e intelectuales en función de un *telos*, el cual se identificaba con una condición equiparable al florecimiento humano.

Ahora bien, en las sociedades democráticas actuales, plurales y diversas, difícilmente pueda encontrarse una concepción unitaria de bien, y esto de por sí plantearía una fuerte objeción a cualquier abordaje de tipo aretaico. Pues si no existe una concepción unitaria de vida buena, la cuestión sobre el tipo de virtudes que contribuirían a su realización, parece tambalearse, o en todo caso, mostrarse irrelevante. El *faktum* del pluralismo se impone: en las sociedades actuales se exhiben y coexisten diferentes planes de vida. Por eso el liberalismo se ha mostrado especialmente reticente ante el perfeccionismo: la tesis según la cual la sociedad debe estar estructurada de modo tal que permita maximizar el cumplimiento de la virtud individual. Desde el posicionamiento liberal, el Estado no debe promover ni menos aún imponer sobre los ciudadanos una concepción determinada de vida buena, sino más bien respetar aquellos planes de vida que no atenten contra derechos de terceros. Es consabida la disputa que en la segunda mitad del pasado siglo enfrentó a liberales y republicanos. Estos últimos pensaban que la vida política constituía la clase de vida más alta, ya que en ella los seres humanos consiguen realizar su esencia más propia. En contraste, los liberales no sólo impugnan la supremacía de este ideal sino que señalan además su potencial peligro: el de justificar medidas estatales perfeccionistas lesivas de la autonomía. Esta discrepancia de base explica la ausencia del lenguaje de la virtud en el discurso liberal.

Pese a ello, cabe preguntarse si la incorporación de una perspectiva aretaica compromete necesariamente con un ideal perfeccionista en sentido fuerte. Aun suponiendo que debe prescindirse de una concepción robusta de bien, ¿no es acaso plausible comprometerse desde el punto de vista liberal con un “perfeccionismo débil”? Esto es, la tesis con arreglo a la cual no se supone la existencia de una vida perfecta, aunque sí la idea de que algunas son preferibles a otras (Vidiella 2015: 4). Dicho en forma negativa: no toda forma de vida es igualmente valiosa. Si aceptamos esta tesitura, luego cobra sentido volver a preguntarse por el tipo de virtudes conducentes a ello. Estimo que ningún liberal razonable podría oponerse a la idea de que una vida dedicada al altruismo o a la búsqueda del conocimiento es mejor que otra dedicada a la persecución o a la estafa; como así tampoco podría oponerse a la idea de que ciertas disposiciones del carácter son más valiosas que otras: por ejemplo, una personalidad abierta y flexible sería preferible a una dogmática y autoritaria.



Asimismo, un ulterior motivo puede aducirse en favor de la incorporación de las virtudes al discurso liberal. Si se piensa que la democracia es algo más que un simple mecanismo formal que se sostiene mediante el acto periódico de votar; si se cree, en contraste, que la democracia es una *forma de vida*, es razonable pensar que su cumplimiento y sustento descansará en buena parte sobre ciertas disposiciones estables del carácter humano. Si bien el liberalismo ha tendido a privilegiar la reflexión sobre el *tipo de diseño* adecuado de las instituciones (Sen 2011: 105-116), en las últimas décadas se ha acentuado la tendencia a pensar que este diseño no puede pensarse en forma por completo independiente de las personas que componen las instituciones. Esto es, no puede ser irrelevante para su adecuado funcionamiento, el tipo de carácter que poseen los individuos que forman parte de ellas. Si esta hipótesis es correcta, se vuelve luego perentorio pensar qué tipos de virtudes se requieren para sustentar una forma de vida democrática.

La ética de la virtud se pregunta cómo hemos de vivir, y en forma concomitante, qué tipo de persona debemos ser. Tales cuestiones no pueden divorciarse de la pregunta por el fin que desea consumarse, fin que coincide a su vez con algo que se considera estimable. En sociedades como la nuestra, complejas y aún caóticas, donde los sujetos exhiben diferentes creencias, elecciones y modos de vida, ¿es posible postular la existencia de un bien genérico, de un fin deseable para todos los ciudadanos? Aunque algunos puedan mostrarse escépticos, creo que es viable responder afirmativamente: una forma de vida democrática es un fin en sí mismo valioso, justamente porque permite cobijar diferentes planes de vida y permite además desarrollar y poner en práctica nuestras (mejores) capacidades humanas. Al considerarse valiosa una forma de vida en donde las diferencias y los derechos son respetados, tiene sentido preguntarse por el tipo de virtudes contribuyentes a tal fin. Luego cabe preguntarse: ¿qué tipo de disposiciones de carácter requiere el *ethos* democrático? Antes de abordar este punto, precisemos el concepto de virtud.

Una virtud es una excelencia, una cualidad mediante la cual algo se ejecuta en forma admirable o elogiosa. Aristóteles las dividía en virtudes morales o del carácter y virtudes epistémicas o intelectuales. En su óptica, las mismas desempeñaban tanto un papel instrumental como constitutivo respecto del bien supremo. Aunque no es preciso adherir al catálogo de virtudes aristotélicas ni al tipo de sociedad jerárquica que las mismas ayudaban a sustentar, es útil retener aquí ciertas nociones, como la distinción entre



virtudes morales e intelectuales y la relación intrínseca de las virtudes respecto de un ideal de vida buena –aunque en el contexto actual de discusión este ideal no sea fuerte-. Asimismo, las virtudes presentan las siguientes características: constituyen rasgos benéficos, en el sentido de que contribuyen tanto a nuestro bien como al de los otros; son contextuales, al no identificarse con reglas o principios generales; conforman cualidades que si bien pueden predicarse de las acciones, se predicen prioritariamente del carácter del agente que las ejecuta. Hechas estas precisiones, pasemos a la cuestión de las virtudes requeridas por el *ethos* democrático.

Teniendo en cuenta que vivimos en sociedades secularizadas y plurales, parece indispensable que los ciudadanos desarrollen las siguientes virtudes: 1) *tolerancia* para aceptar y convivir con lo diferente; 2) *respeto por la ley y los derechos*, al que aquí propongo vincular con la virtud de la justicia. Esta enumeración no pretende ser exhaustiva y está abierta a la incorporación de ulteriores virtudes. Por ejemplo Slote (1993) le concede un lugar importantísimo a la auto-suficiencia –que relaciona a su vez con la moderación y la generosidad–; también Galston (1988) alude a la independencia como una virtud esencial a las sociedades liberales; Vidiella (2014) añade por su parte a la solidaridad y el compromiso con la cosa pública; y la enumeración podría seguir. Consciente de que esta lista puede ampliarse, propongo a la tolerancia y al respeto por los derechos a título de virtudes mínimas.

La tolerancia

Si consideramos valioso vivir en una sociedad en donde las diferencias entre sus miembros sean respetadas, es indispensable que sus ciudadanos desarrollen la tolerancia. La coexistencia de diversas creencias religiosas y morales, como asimismo de variopintas elecciones y planes de vida, requieren para su convivencia armónica de la mentada virtud. A veces se piensa que la tolerancia está vinculada con la creencia relativista con arreglo a la cual todo plan de vida es igualmente bueno, y a la postre, incapaz de ser criticado racionalmente, creencia que no comparto. La tolerancia es compatible con la creencia de que ciertas formas de vida pueden ser mejores que otras. Como dice W. Galston (1988: 1282): la tolerancia descansa más bien en la convicción de que la búsqueda de un mejor



plan de vida debería ser consecuencia de la educación y la persuasión antes que la coerción.

He mencionado por otra parte que sería de utilidad retener la distinción aristotélica entre virtudes morales e intelectuales. Es factible pensar así por un lado a la tolerancia como una virtud específicamente moral, puesto que en términos aretaicos puede describirse como la disposición del carácter por la que aceptamos lo diferente y no interferimos en la realización de los planes de otras personas. Aunque también es factible postular ciertas cualidades intelectuales envueltas por la tolerancia. A veces es fácil reconocer este doble componente moral e intelectual en ciertas virtudes. Por ejemplo la sinceridad arroja ambos componentes: tanto la disposición moral por la que no se consiente engañar a otros, como igualmente la excelencia epistémica por la que se busca la verdad, de manera que no se prestará conformidad a ninguna creencia sin antes examinarla cuidadosamente. En el caso de la persona imbuida de tolerancia, es viable sostener que ha de poseer también, al menos en cierto grado, flexibilidad y adaptabilidad mental, la capacidad de comprender a otras personas, e incluso la habilidad de evaluar imparcialmente otros puntos de vista. En *Virtues of the Mind*, Linda Zagzebski (1996: 114) considera justamente tales aspectos como virtudes intelectuales. Huelga afirmar la relevancia de semejantes virtudes para una forma de vida democrática, siendo esta última condición de las primeras. Collin Farrelly (en prensa) ha argumentado que el desarrollo pleno de las virtudes intelectuales solamente puede alcanzarse en el marco de instituciones democráticas. Pensemos por ejemplo en la importancia central que el desarrollo de virtudes epistémicas como la crítica a la autoridad y la capacidad de ofrecer razones públicas adquiere en instituciones de tal tipo.

Otro punto álgido de discusión en el contexto de la ética de la virtud, concierne a la unidad de las virtudes. Aunque no entraré en esta discusión, es manifiesto que algunas virtudes se conectan de modo más o menos obvio con otras. Por ejemplo la virtud de la honestidad, con la de la justicia; la generosidad, con la auto-suficiencia e incluso la compasión; la humildad con la sinceridad, etc. En el caso de la tolerancia -aunque ofrezco este razonamiento a título exploratorio-, parece estar conectada con la virtud de la paciencia. De origen cristiano, la paciencia es la virtud por la que se es capaz de sobrellevar una situación hostil o displacentera sin incurrir en la ira, el odio o la desesperación. No es luego irrazonable postular que la tolerancia se conecta de cierta forma con la paciencia:



pues muchas veces se debe tolerar lo que nos disgusta o bien aquello que no concuerda con nuestros ideales de vida.

El respeto a la ley y a los derechos: la virtud de la justicia

En toda comunidad humana, el respeto y la obediencia a la ley se tratan sin dudas de virtudes ciudadanas necesarias para el buen funcionamiento de las instituciones. Ahora bien, en las democracias liberales, sustentadas sobre derechos individuales, se muestra un requisito indispensable el que los ciudadanos posean la capacidad de discernir y respetar los derechos de todos. En opinión de Judith Shklar (1984), puede encontrarse incluso en Kant –pilar fundamental de la tradición liberal– una concepción liberal de excelencia individual: este tipo de excelencia es aquella típicamente exhibida por el individuo que respeta la humanidad –el elemento racional/moral– en sí mismo y en los otros, evita todo comportamiento descortés y condescendiente, y muestra un gran respeto por los derechos de los demás. Si bien no es necesario reproducir aquí la ética kantiana ni tan siquiera adherir por completo a ella, estos elementos que se han mencionado resultan útiles para pensar las cuestiones que nos interesan.

Retornando al tema de la conexión de las virtudes, el respeto por los derechos presenta un vínculo manifiesto con la virtud de la justicia. Podría decirse en principio que una persona cuyo accionar trasluce una ausencia de respeto por los derechos –ya sea porque los ignora o avasalla consciente o inconscientemente– actúa de manera injusta. Si tomamos el sentido más general y quizá más extendido de justicia, “el dar a cada uno lo que corresponde o es debido”, claramente el respeto por los derechos cae bajo esta rúbrica. A decir de Slote (1993: 24), el lenguaje de los derechos políticos y el de la justicia social son intercambiables. De esta suerte, uno tiene derecho a algo si y solo si lo posee como un asunto de justicia. Con arreglo a estos presupuestos, es dable afirmar que la disposición por la que se tiende a tener en cuenta los derechos de los demás y la voluntad concomitante de no querer interferir con ellos, puede concebirse en términos aretaicos como un rasgo de carácter de la persona justa.

Hasta el mismo Rawls, quien no era precisamente partidario del encuadre aretaico –pues concebía a la justicia como la primera virtud de las instituciones antes que del carácter (Rawls 1971: 17) –, consideraba insuficiente una explicación de las acciones



morales basadas únicamente en el concepto de racionalidad y en los principios de justicia. Es así que llegó a postular un “sentido de la justicia” naturalmente dispuesto entre los seres humanos y una serie de emociones y sentimientos con los que guardaría estrecha conexión: amistad, afecto, confianza, culpa, indignación, resentimiento, humillación y vergüenza (Rawls 2014: 195-229). En relación con ello, y para introducir un tópico de discusión muy reciente en el ámbito de la filosofía moral y del derecho contemporáneas, hay quienes conectan la virtud de la justicia con la empatía. Autores como J. Deigh, M. Slote y L. Solum argumentan que sin la capacidad de empatizar con otros –ponernos en su lugar y tomar su propia perspectiva– seríamos incapaces de obrar con justicia. Puesto que sin esta capacidad estaríamos constreñidos a considerar las cosas siempre de modo unilateral y egoísta. Y como suelen señalar los filósofos morales, la motivación egoísta, aquella que desdeña por completo los intereses de los demás, suele desembocar en conductas injustas.

Si esta conexión entre justicia y empatía es tal, entonces estamos a un paso de afirmar su concomitante conexión con la virtud de la cooperación. Así, podría estipularse lo siguiente: aquel ciudadano a quien en verdad le importan los derechos y los respeta, no parece estar exclusivamente motivado por fines prudenciales –i.e. evitar el castigo que la transgresión de la ley comportaría–; pues resulta difícil imaginar que alguien puede respetar cabalmente los derechos si, en el fondo, es por completo indiferente a las injusticias que sufren sus conciudadanos. Resulta en cambio mayormente plausible afirmar que, quien respeta los derechos y pretende su validez irrestricta, exhibe con su actitud un sentido de la cooperación. Es el interés de cooperar con otros lo que explica en buena medida el respeto por los derechos y la tendencia a actuar con justicia. En definitiva, un ciudadano que exhibe en forma estable a través de sus actos respeto por los derechos, no parece presentar una vinculación meramente “externa” con los mismos, ya que habría desarrollado una disposición del carácter que se encuentra a su vez estrechamente enlazada con otras disposiciones morales como la empatía y la cooperación.

A modo de cierre

La intención de este trabajo ha sido bosquejar qué tipo de virtudes –rasgos del carácter y excelencias intelectuales– se necesitan como mínimo para sustentar una forma de vida



democrática. Si vivimos en sociedades donde tanto la diversidad como el individualismo son rasgos dominantes, se requiere: 1) tolerancia para aceptar y convivir con lo diferente; 2) respeto irrestricto por los derechos. He tratado a su vez de poner de manifiesto con qué otro tipo de virtudes o excelencias las mismas se conectan. Huelga decir que esta enumeración no ha intentado ser exhaustiva y que está por tanto abierta a futuros desarrollos y complementaciones.

Bibliografía

- Farrelly, Colin** (en prensa): “Virtue Ethics and the democratic life”, en Snow, Nancy (ed): *The Oxford Handbook to virtue*, Oxford, Oxford University Press.
- Galston, William** (1988): “Liberal Virtues”, *American Political Science Review*, Vol. 82 N°4, pp. 1277-1290.
- Kymlicka, Will** (2002): *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John** (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2014): “El sentido de la justicia”, en Feinberg, Joel (ed): *Conceptos morales*, Mexico, FCE.
- Sen, Amartya** (2011): *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus.
- Shklar, Judith** (1984): *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press.
- Slote, Michael** (1993): “Virtue Ethics and Democratic Values”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 24 N°2, pp. 5-37.
- Vidiella, Graciela** (2014): “La educación en las virtudes y la ciudadanía democrática”, manuscrito gentilmente facilitado por la autora.
- (2015): “Democracia, virtud y perfeccionismo. Otra vez Rawls”, comunicación presentada en el *XVII Congreso Nacional de Filosofía AFRA*, Argentina, 4-8 de agosto de 2015, manuscrito facilitado por la autora.
- Zagzebski, Linda** (1996): *Virtues of the mind: an inquiry into the nature and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.



Un examen crítico de las políticas basadas en la evidencia según Cartwright-Hardie

Eduardo R. Scarano
eduardo.scarano@gmail.com
(CIECE, IIEP, FCE-UBA)

Resumen

El objetivo de este trabajo es criticar al supuesto principal de la formulación de políticas basadas en la evidencia según la entienden Cartwright-Hardie: la homogeneidad del conocimiento que suministra los factores causales y contribuyentes para obtener un efecto en las políticas públicas. No hay diferencia explícita entre ciencia y tecnología.

El abordaje en este trabajo es exclusivamente metodológico, no empírico.

La diversidad de conocimientos y elementos en la construcción de una política: científico, experto, común, legal, filosófico, ético, político, hacen de la tecnología, por una parte, un ámbito heterogéneo y que excede a los conceptos, metodología y técnicas de la ciencia básica, por otra, que la efectividad dependa de la totalidad de estos conocimientos.

Palabras clave: diseños basados en la experiencia / ciencia básica / tecnología / componentes tecnología



Es usual encontrar discusiones epistemológicas sobre teorías sociales –por ejemplo, la economía-, su capacidad explicativa y predictiva, la función de los modelos, las dificultades de contrastación, por señalar unos pocos problemas. Pero es muy poco frecuente encontrar análisis sobre el uso de la teoría para formular, analizar y evaluar tanto las políticas como para controlar o cambiar los fenómenos. Mientras en ciertas disciplinas es clara la distinción entre teoría y su uso como insumo de una tecnología – por ejemplo entre física e ingeniería-, no ocurre lo mismo actualmente en el ámbito de las ciencias sociales. Aquí esas modalidades cognitivas parecen formar parte de una continuidad en la que resulta difícil o no tiene sentido diferenciar entre el que construye teoría, realiza consultoría o formula políticas públicas.

Nuestro propósito es examinar el texto de Cartwright y Hardie, *Evidence-Based Policy* [2012] en el que se proponen construir una teoría para poder predecir si políticas exitosas, es decir, políticas que funcionaron en ciertos lugares también funcionarán en otro lugar. A partir del análisis que realizan estos autores mostraremos los elementos que exceden la ciencia básica que fundamenta las políticas públicas y los tomaremos de base para generalizar los componentes más importantes de la tecnología y, finalmente, mostrar algunos de sus rasgos definitorios.

Con este fin, en primer lugar, presentaremos la teoría de las políticas basadas en la evidencia; en segundo lugar, nos preguntaremos acerca de qué tipo de teoría constituye (ciencia básica, ciencia aplicada, tecnología); en tercer lugar, realizaremos algunas críticas a supuestos que emplean; y, por último, a partir de la presentación de Cartwright-Hardie, generalizaremos los componentes básicos de las tecnologías.

I. Las políticas basadas en la evidencia

Para evaluar las políticas se pueden utilizar distintos métodos. Uno muy conocido es el RCT (Randomized Controlled Trail); se basa en la evidencia de su desempeño, es decir, los individuos estudiados se asignan aleatoriamente a cada uno de los tratamientos, mecanismos o efectos diseñados de la política -o eventualmente si hay un solo tratamiento a un grupo control- y se estima su efecto. Se aplicó ampliamente en el ámbito de la salud, por ejemplo, en los tratamientos clínicos, y se extendió luego a otros campos como la educación, la economía, los programas alimentarios y gran parte de las políticas públicas. Suele ser calificado como el mayor estándar para evaluar estas políticas.

Ahora bien, un RTC exitoso, es decir, una política basada en excelente evidencia no asegura que la extrapolación de esa política a otro lugar tenga algún tipo de éxito. La



predicción 'Esta política tendrá éxito allí' en base a 'Esta política tuvo éxito aquí' se denomina técnicamente el grado de **efectividad** (*effectiveness*). Este es el objeto de estudio de Cartwright-Hardie: intervenir en un subconjunto de políticas exitosas basadas en la evidencia para poder predecir que también tendrán éxito allí.

Por supuesto, no restringen las dimensiones de una política pública a ese solo aspecto. Reconocen estos otros necesarios e importantes para formular y evaluar completamente una política: adecuación política, costos y beneficios, efectividad, efectos secundarios, recursos, elección de objetivos, valores y contexto político.

Cada uno de estos ítems necesita evidencia a su favor para sostenerlo. Sin embargo, en su estudio suponen que lo único que interesa es la efectividad y que podemos abstraernos de todos los demás provisoriamente. Se supone que el único problemático es la efectividad (pp.23-4).

Las recomendaciones que proponen para el paso de un estadio al otro no se basan meramente en la práctica sino en una teoría, especialmente, en una *teoría de la evidencia relevante* para dar confiabilidad al hecho de que una política exitosa aquí también lo sea allí.

El tratamiento de la evidencia se basa en dos supuestos, uno que se relaciona con la evidencia en general y el otro con un caso especial de evidencia. El primer supuesto: **un enunciado empírico e constituye evidencia para *h* si y sólo si e puede constituir una premisa de un buen argumento A cuya conclusión es *h*** (p.19).

Para sostener una afirmación se debe tener garantías; lo cual significa indagar razones que vuelvan confiable la verdad de la afirmación. Por lo tanto, garantizar una afirmación requiere un buen argumento en el que las razones son las premisas y la afirmación la conclusión. Las garantías pueden tomar formas muy complejas, piramidales, cuyas bases son las evidencias enraizadas en la realidad (lo 'observacional', o afirmaciones autoevidentes, o sostenidas por los expertos, etc.). O sea, un buen argumento es uno cuyas premisas son sólidas, es decir, sus premisas son al menos verosímiles; y es válido, la conclusión está genuinamente implicada por las premisas (p.16).

Pueden existir varios argumentos que lleven a la misma conclusión, y esto es muy frecuente cuando las premisas son inseguras o cuando las razones para un efecto son múltiples. Adviértase para evitar confusiones que los autores emplean el término 'evidencia' de una manera amplia, y no en el sentido estricto –sinónimo de enunciado observacional- como es costumbre en el ámbito epistemológico. Aquí evidencia significa considerar suficiente una garantía, porque es verdadera, verosímil, intuitiva, la afirma un experto, etc. (p.21). En resumen, diferentes tipos de premisas requieren diferentes clases de evidencia.



El segundo supuesto: **se necesitan principios causales que conecten las causas con los efectos, premisas con conclusión** (p.23), para garantizar que si una política trabaja allí también trabajará aquí. De otra manera, se necesita evidencia relevante especial para aceptar la conclusión o hipótesis; se consideran solo las hipótesis que se pueden mostrar que son conjeturas causales. Se pretende que la política diseñada sea la causa del mejoramiento buscado.

Una causa es más que una correlación, hace que un efecto aparezca; la adopción de una política debe ser la causa que cierto efecto deseable se produzca. Los principios de la ciencia son universales -como la ley de inercia-, lo cual no debe esperarse en la medicina o en las ciencias sociales. Aquí los principios varían de una situación a otra. Los principios causales utilizados en estas disciplinas son *ceteris paribus*. Desde el punto de vista de su universalidad pueden ser universales estrictos -determinísticos- o bien probabilísticos o incluso valer a veces, a menudo o la mayor parte del tiempo.

Un aspecto a tener en cuenta es que los principios causales pueden derivarse de otros de mayor generalidad, lo cual será una herramienta para construir políticas que puedan valer más ampliamente y no solo en dominios locales.

Las contribuciones a un efecto deseado pueden provenir de muchas fuentes además de los principios causales, se necesitan *conjuntos de soportes*, es decir, factores que necesariamente participan con la política para producir el efecto o parte de él, pero por sí solos no son suficientes y quizás también se necesiten otros conjuntos de soportes que involucran factores entre los cuales no está la política formulada, es decir, el principio causal (p.63). Suele denominarse a estos factores causas INUS (Insufficient but Necessary part of a Unnecessary but Sufficient condition).

Ejemplifiquemos con una situación cotidiana; se suele decir que la causa del vuelco del auto es que se le reventó un neumático. Esta causa no es ni necesaria ni suficiente, pero sin duda, puede deberse a ella y a otros factores o soportes los cuales en conjunto producen ese efecto -por ejemplo, alta velocidad, excesiva carga en el techo, morder la banquina y frenar bruscamente, etc. Rápidamente vemos que las causas INUS si se exploran adecuadamente pueden conducir a 'leyes locales' a generalizaciones en dominios restringidos.

Esto es esclarecedor porque la mayoría de la leyes no son leyes básicas de la naturaleza (o sociales) sino derivadas de estas, tendencias, o aún meros factores contribuyentes; el efecto es producto de estas *leyes* en estructuras específicas. Por esta razón al cambiar la estructura de aplicación puede cambiar el efecto del principio causal (p.31 y 63-64).

Introduce dos recursos heurísticos con el fin de encontrar conjuntos alternativos de soportes y generalizaciones causales de mayor generalidad que denomina *búsqueda*



horizontal y búsqueda vertical respectivamente. Los conjuntos de soportes alternativos le permiten encontrar mediante la búsqueda horizontal cuál conjunto de soportes contribuyen con mayor seguridad a los efectos deseados; y la búsqueda vertical permite encontrar generalizaciones que no solo valgan localmente sino que también puedan aplicarse en situaciones más generales y permitan garantizar, en mayor medida, el paso desde la política exitosa aquí a la política allí.

En resumen, si caracterizamos brevemente las políticas basadas en la evidencia, debemos afirmar que este método parte de una política exitosa y señala la estructura y las condiciones para que haya efectividad, es decir, para poder predecir que si la política funcionó allí, funcionará (con alto grado de confianza) aquí. Con este fin, hay que construir un argumento sólido cuya conclusión es la predicción. Las premisas del argumento deben incluir un principio causal apoyado por evidencia y un conjunto de soportes cada uno de los cuales aporta condiciones necesarias para los objetivos a conseguir mediante la política extrapolada allí.

II. ¿La producción de Cartwright-Hardie es ciencia o tecnología o ...?

Es excelente que personas con la capacidad y los conocimientos de Nancy Cartwright se preocupen y dediquen tiempo a esclarecer y mejorar las políticas públicas. Este objetivo está fuera de discusión, más todavía, sería deseable que con mayor frecuencia personas de su categoría hicieran lo mismo¹. Este párrafo no es una crítica a las metas que se propuso al escribir este libro, todo lo contrario. Es un esfuerzo para comprenderlo desde el punto de vista de una reflexión metodológica. El producto que obtienen es ciencia básica, aplicada, tecnología, ...? ¿Cuál modalidad del conocimiento científico? Intentaremos mostrar que no pretenden estar haciendo ciencia básica ni nunca lo sugirieron; el problema derivado es, entonces, qué es lo que obtuvieron?

Comencemos por el título, aunque no es decisivo es muy sugerente. Se subtitula “A practical Guide to Doing Better”, dirigido a mejorar la elaboración de políticas más que a su esclarecimiento teórico, el tipo de aproximaciones a las que ha contribuido con obras como *Hunting causes and Using them –Approaches in Philosophy and*

¹ N. Cartwright forma parte por Durham University del proyecto interdisciplinario e interinstitucional, *Knowledge for Use (K4U)*, que comenzó en 2015, y del cual forman parte LSE (Centre for Philosophy of Natural and Social Science - CPNSS and Department of Social Policy), Università Ca' Foscari Venezia (Department of Philosophy and Cultural Heritage). Ver también Cartwright (2009), (2010) (2013a), (2013b).



Economics (2007). Incluso se advierte esta orientación por el tipo de instituciones que financiaron sus investigaciones (ver Reconocimientos).

También se advierte la naturaleza de sus esfuerzos cuando identifica la audiencia a la que va dirigida su obra, no a científicos o metodólogos sino una guía práctica para quienes tienen que tomar decisiones y desean estar seguros de lo que hacen o quieren mejorar su práctica,

We aim provide help for those who are not expert in these kinds of areas [scientist, statistician, methodologist] but who have to make policy decisions where getting it right about what will happen matters: classroom teachers thinking about homework, city councils deciding whether to build a leisure center, or government ministers contemplating drug policies. (p.5)

Otro aspecto manifiesto que no se trata de ciencia básica son las variedades veritativas que puede tomar la predicción de cómo funcionará la política aquí, conociendo por RCT que lo hacía con éxito allí. Así, pueden estimarse las afirmaciones de ese tipo como “Estamos seguros que...”, “Calculamos con confianza que...”, “Juzgamos que...”; o gradaciones cualitativas que vayan de “muy alta confianza en...” a “muy baja confianza en...”. Generalmente no se espera que se puedan asignar probabilidades sino meramente explicitar una idea razonable de la confianza que se debería tener que la política también funcione aquí (p. 5).

La evidencia relevante en favor de las premisas desempeña un papel central para poder concluir con confianza en la predicción que la política funcionará también aquí. ¿Cuáles son los tipos de evidencia?: la autoevidencia de algunas premisas, o que estén bien establecidas, o sostenidas por un experto, o fáciles de aceptar simplemente mirando (just easy to tell by looking) (p.16).

Las ejemplificaciones de los principios causales son ilustrativas. Veamos algunos casos: “El trabajo en el hogar puede desempeñar un rol causal en el mejoramiento de los resultados en la lectura de los estudiantes” (p.62); “El logro de los estudiantes mejorará cuando se enseñe en clases pequeñas” (p.65); “El uso de cascos reducirá las heridas en la cabeza de los ciclistas” (p.68); “Los martillos con uñas extraen clavos” (p.79); “Si se impulsa a un niño sentado en una hamaca, él llega al otro extremo” (p.79).

El tipo de ejemplos de causas, por ejemplo, las clases pequeñas en este Estado, el programa alimentario en tales aldeas, nos indica que los factores causales están burdamente identificados y la política aplicada puede ser exitosa no únicamente por ese factor sino por muchos otros que no conocemos o no se han tomado en cuenta. Lo cual explica por qué al extrapolar la política puede fracasar. Es decir, RTC mide el resultado



o éxito de una política pero no constituye una prueba de la conexión causal, si no meramente una esperanza que siga funcionando en otro contexto.

Por último, señalamos el objetivo de la construcción de esta teoría de la evidencia relevante: “Our advice is rooted in a theory, a theory of *evidence for use*” (cursivas en el original, p.14), está específicamente diseñada para el usuario que desea comprender a qué clase de evidencia recurrir para predecir con confianza que la política también funcionará allí.

Estimamos que estos señalamientos aunque no son exhaustivos muestran claramente que los autores no intentan construir ciencia básica. El problema que subsiste es ¿qué clase de conocimiento están generando?

Recurramos a la tricotomía conocida: ciencia básica, ciencia aplicada, tecnología (seguiremos a Bunge 1982 y 1985 para definir estos términos). El primero lo hemos examinado, consideremos el segundo. Ciencia aplicada recoge cierto conjunto de prácticas científicas, distintas de la ciencia básica y de la técnica o tecnología. No investiga leyes, no se ocupa de conocimientos básicos y generales, sino que lo aplica con el fin de obtener conocimientos más específicos que resultan de la aplicación de las leyes generales. A diferencia de la ciencia básica, la ciencia aplicada no tiene un objetivo puramente cognoscitivo sino útil, en vistas de posibles aplicaciones prácticas que el tecnólogo realizará. La tecnología se basa en la ciencia básica y aplicada y en el método científico para conseguir una funcionalidad. No solo supone un nivel ontológico distintivo, lo artificial, sino también un complejo cognoscitivo en el que entran otros componentes que los mencionados recién, por ejemplo, conocimiento experto, meras correlaciones, etc., y valores explícitos y hasta objetivos éticos y políticos.

Así, el estudio de la flora y fauna es parte de la Botánica, una disciplina científica básica, quienes estudian los recursos vegetales de un país son científicos que hacen ciencia aplicada, los laboratorios farmacéuticos que utilizan un principio activo de un vegetal para diseñar y producir una droga que les produzca un beneficio a una empresa, hacen tecnología.

Basándonos en la tricotomía señalada, las políticas basadas en la experiencia, y en general, la aplicación de este método en otros dominios, constituye claramente una tecnología. Tal como la exponen Cartwright-Hardie, una tecnología de muy bajo nivel, en el que las ciencias básicas casi no desempeñan un papel; de otra manera, los nexos causales son generalizaciones locales a veces de sentido común. La conexión con el método científico está en vínculo de la predicción (funcionará también allí) con evidencias de diverso tipo (primer principio), y la exigencia de identificar principios causales que conecten las causas con los efectos (segundo principio). Esta adaptación



del papel lógico de la evidencia y los enunciados legales para dar cuenta de los hechos, es el corazón de esta metodología.

III. Críticas a algunos supuestos de la teoría de la evidencia relevante

En esta sección examinaremos muy brevemente algunos inconvenientes que detectamos en la formulación de la propuesta. En primer lugar, señalemos un error lógico. Los autores discuten las condiciones de una predicción, en especial, la predicción ‘la política también funcionará aquí’, la cual depende de un argumento cuya conclusión es la predicción. Literalmente dicen, “We are going to focus on this kind of argument [el que vuelve verdadera la conclusión] because it is special: its premises must be true or the prediction won’t come true; if any of the premises fail, so too will the conclusion.” (p.22). Sin embargo, la conclusión de un argumento válido puede ir de premisas falsas a conclusión verdadera. Justamente es el problema epistemológico de contrastar una teoría, las verdades obtenidas a su favor no garantizan la verdad de la teoría.

En segundo lugar, hay una falta de precisión en la descripción de la política o de los fines que persigue las políticas que discuten; este es un defecto crucial y más todavía cuando se trata de políticas públicas.

Así por ejemplo, cuando describe al comenzar el libro [p.3] el programa de Tamil Nadu Integrated Nutrition Project, señala que los aspectos que integra son: alimentación, mediciones de salud, y centralmente educar a las madres embarazadas para nutrir mejor a sus hijos y a sí mismas para mejorar la salud de sus niños. Sería un plan muy distinto, por su simplicidad, si el programa abarcara solo un aspecto. Esto es lo que hace subsiguientemente nuestros autores; el programa original se va desdibujando y termina por discutir un solo aspecto. Inmediatamente se advierte que en el original están interconectados un problema nutricional y social, la alimentación; biológico en el segundo objetivo (talla, peso, enfermedades sufridas, estado de salud actual, etc.); y preponderantemente educacional, en el tercero.

¿Dónde reside la complejidad de la multiplicidad de objetivos? Que no tenemos un solo factor causal, están interconectados en un mismo objetivo y entre objetivos. Es mucho más complicado que recurrir artificialmente a las explicaciones monocausales.

Este aspecto es más importante y complejo usualmente en el dominio de las ciencias sociales pero no privativo solamente de ellas. La elección entre dos tecnologías puede darse no por la solidez ‘técnica’ de sino por las repercusiones sociales de esas tecnologías. La opción por un determinado tipo de avión puede deberse solo a cuál es el



que menos ocasiona polución, o elegir un proyecto de reciclamiento de una zona urbana porque uno fue consensuado con los afectados a través de la participación en el proyecto y el otro no.

En tercer lugar, resulta notable la unilateralidad con la que se examinan los proyectos. En el caso del Tamil Nadu no solo reduce a un objetivo sino que el objetivo que discute, el de la alimentación, es claro que no se trata solo de resolverlo desde una disciplina, la educación, sino con un abordaje más integral, aspectos antropológicos y sociales que se muestran cuando uno tiene que explicar por qué fracasa al extrapolarlo a otra sociedad. No son los hábitos alimenticios sino los sociales ligados a la alimentación que son distintos en ambas sociedades lo que hace que fracase en otro lugar.

A este defecto en el tratamiento lo podemos denominar la ceguera para la interdisciplina. Se ha hablado tanto del abordaje interdisciplinario de lo social que nos exime de continuar indagando esta falla.

En cuarto lugar, la tecnología no se dirige a la descripción y explicación de lo que es, por el contrario, es algo que se tiene que hacer, que no está actualmente en el mundo o en el lugar que deseamos y hay que, literalmente, construirlo. Una implicación importante de lo anterior es que la tecnología es siempre humana, está mediada por el mundo del hombre –individuo, comunidades, organizaciones de diverso tipo- y este aspecto constituye una dimensión esencial de ella. Mientras la ciencia tiene por objeto el universo la tecnología el mundo humano. El mundo humano incorpora en la tecnología dimensiones ausentes en la ciencia básica: jurídicos, éticos, políticos, filosóficos. La tecnología a diferencia de la técnica se basa en la ciencia y el método científico pero no se reduce a ella por dos razones al menos. La primera, por lo dicho anteriormente, incorpora elementos que rebasan la ciencia básica (jurídicos, éticos, etc); la segunda, para obtener el artefacto tecnológico se utiliza otros tipos de conocimientos que también exceden los científicos, por ejemplo, el conocimiento común, el experto, etc.

Estas dimensiones no están reflejadas por Cartwright-Hardie y es la carencia principal del trabajo. Separan tajantemente las razones de la efectividad de una política en razones internas, causas generales y causas de menor rango –soportes-, y otras razones que no afectan a las internas aunque podrían hacer fracasar la política (fueron enumeradas arriba: adecuación política, costos y beneficios, efectividad, efectos secundarios, y otros. Estas restricciones afectan esencialmente el diseño; no tomarlas en cuenta sería como tratar de entender los fenómenos económicos sin tener presente las restricciones de recursos.



La aproximación de estos autores, como la de muchos otros, podría caracterizarse, en cierto sentido, como tecnocrática. Solo atienden al factor más sólido, la causa que siempre está más cerca del conocimiento científico básico y ponen en segundo lugar, separan sin afectar este núcleo, a los restantes conocimientos y dimensiones.

IV. Los componentes de la tecnología

Para dilucidar cuál es el lugar que ocupa la tecnología dentro del campo científico y cuán diferente es de la ciencia (básica o aplicada) los desarrollos realizados por Cartwright-Hardie nos parecen magníficos. Ponen en claro que en la formulación de políticas hay bastante más que ciencia básica. Claramente se nota cuando describimos en II. los elementos a los que recurren para hacerlo ya sea en el tratamiento de las premisas, de la conclusión, el tipo de generalizaciones o incluso en el tipo de argumentos que utilizan.

Sin embargo muestran las limitaciones que acabamos de señalar en la sección anterior. Intentaremos mediante un ejemplo de política pública, la planificación económica, ser más exhaustivos y mostrar que la tecnología incorpora otros niveles de conocimiento, comportamientos, aspectos normativos y éticos, restricciones presupuestarias y temporales de desarrollo del proyecto que no se pueden tratar de la manera que se lo hace con los enunciados y métodos de la ciencia básica y que todos estos componentes están inextricablemente ligados. Es decir, la tecnología está compuesta por diversas clases de enunciados que traducen estos diversos componentes que son muy diferentes e incluso a veces no se encuentran en la ciencia.

Se indican someramente parte de la teoría básica en la que se basa el artefacto y se enfatiza otros componentes no científicos (aunque quizás científizables en el futuro) que lo constituye. Se sigue principalmente a J. Tinbergen (1973)² quien afirma que el desarrollo económico puede promoverse por una *política de desarrollo*, un caso típico de política pública. Esta política tendría cuatro objetivos principales:

- a) crear condiciones generales favorables al desarrollo;
- b) familiarizar al gobierno, a la comunidad empresarial y al público en general con las potencialidades y ventajas del desarrollo;
- c) realizar una serie de inversiones, por lo general de tipo básico; y
- d) tomar medidas destinadas a facilitar y a estimular la actividad y las inversiones privadas.

² Actualmente la planificación se entiende de una manera distinta a la que sostenía Tinbergen, sin embargo, los rasgos que deseamos destacar están muy bien señalados en su obra.



Para obtener un estado por lo menos cercano al planificado, según Tinbergen (1973), deben satisfacerse ciertas condiciones básicas (p. 8-9). En lo que respecta a los problemas económicos debe garantizarse la seguridad y la estabilidad. Debe haber alguna actuación o actividad gubernativa del tipo que por lo general se considera esencial para una situación ordenada, tal como el mantenimiento del orden y de la seguridad física de las personas y de las propiedades. También debe haber un mínimo, por lo menos, de instrumentos de política económica a disposición del gobierno, sin lo cual sería imposible proponer objetivos. Otra tarea que el gobierno debe realizar es prever niveles de seguridad social y educación alcanzables.

Además de estas condiciones enumeradas se deben satisfacer otras que son responsabilidad del equipo de planificación como la preparación, es decir, decisiones prácticas que deben adoptar los técnicos y organizadores de los distintos proyectos; garantizar la consistencia lógica para que las partes componentes del programa formen un todo coherente y coordinado (Tinbergen, 1973, p. 13).

Otra cuestión vital es la congruencia. Si se produce cierta cantidad de bienes, se tiene que prever que serán vendidas. Esto implica que deberán tener determinados precios. Si se imponen metas a un sector, este deberá contar con suficiente dotación de capital y trabajo.

Alcanzar las metas planificadas depende “de ciertos factores tales como la disposición del gobierno y la gente a realizar esfuerzos especiales, de la ayuda exterior en el campo de la inversión o la educación y de un número de factores de corto plazo tales como rendimientos de cosechas, etc.” (Tinbergen, 1973, p. 15) Suponiendo acerca de estos factores y con la ayuda de técnicas y leyes económicas se calcula el programa o los programas alternativos. Supongamos el siguiente modelo macroeconómico para una economía cerrada, es decir, sin considerar exportaciones ni importaciones (ver Cibotti y Paz, p.10):

1. $P_t = C_t + I_t + D_t$
2. $P_t = \alpha K_t$
3. $D_t = d \cdot K_t$
4. $K_t = I_{t-1} + K_{t-1}$

P_t es el PNB; C_t el consumo total; I_t la inversión neta; D_t la reposición del capital; K_t el capital instalado; α el coeficiente producto capital; d la tasa de depreciación.

La política económica consiste en determinar las variables instrumentales dado los objetivos. Se asigna un valor determinado a los objetivos y se calcula matemáticamente el valor que debe darse a los instrumentos para cumplir con el objetivo prefijado. En el



modelo dado supongamos conocidos los parámetros $\alpha = 0.5$ y $d = 0.1$; y la variable P es el objetivo, un crecimiento anual del PNB del 5%. En base a la estimación de P del corriente año se calcula el porcentaje que se desea alcanzar el próximo ($P+0.05$), y se resuelve el resto de las incógnitas a partir de las ecuaciones 1)-4).

Contamos con generalizaciones pertenecientes al cuerpo teórico de la economía, las identidades del modelo macroeconómico. Pero lo que excede a la teoría es cómo estimar el aumento del producto en cierto porcentaje. No se está prediciendo el valor de P el próximo año, se lo está proponiendo. Para alcanzarlo el planificador y el gobierno se valdrán de una serie de instrumentos jurídicos, psicológicos, sociales, que exceden el conocimiento brindado por las identidades e incluso exceden lo puramente económico.

Sistematicemos los diferentes tipos de conocimientos señalados en el proceso de planificación del desarrollo,

0. Artefacto: cambio planificado

1. Conocimiento teórico: el modelo simple de economía cerrada; el contexto teórico económico (macroeconómico) vuelve aceptable este modelo simple e indica como refinarlo para volverlo más realista y efectivamente aplicable como herramienta de planificación. Para otros modelos disponibles en la teoría, a título ilustrativo examinar el Apéndice 3 de Tinbergen (1968) en el que detalla veintiún modelos: estáticos o dinámicos, cerrados o abiertos, con uno o varios mercados, con relaciones técnicas explícitas o no, etc.

2. Técnicas científicas: técnicas estadísticas, econométricas, sociológicas (encuestas, etc.).

3. Conocimiento experto: fuentes de financiación; determinación de los grupos de consulta y legitimación del plan; algunas congruencias de medios y fines, etc.

4. Conocimiento común: familiarizar y persuadir al gobierno, a la comunidad empresaria y al público en general con las potencialidades y ventajas del desarrollo, etc.

5. Legales y normativos: restricciones legales (constitucionales y de derecho en general); propuestas legales respecto a la seguridad de inversiones, bienes y personas; formulación de una ley de planeamiento; etc.

6. Filosóficos: concepción explícita o implícita del hombre y la sociedad compatibles con la planificación, o desde las cuales se realizó la planificación; los modelos o componentes del núcleo duro de las teorías científicas y tecnológicas utilizadas; la elección de los fines a conseguir con la planificación, etc. Si se adopta un enfoque incompatible como el de Hayek (ver Scarano, 2009), la planificación no sería válida.



7. Éticos: Los aspectos éticos involucrados en los fines; los límites éticos impuesto al esfuerzo que deben realizar las personas y grupos para alcanzar las metas económicas propuestas; etc.

8. Políticos: voluntad del gobierno para formular y conseguir las metas del desarrollo; apoyo u oposición de otros grupos o corrientes políticas al plan formulado; políticas gubernamentales para facilitar el plan; etc.

9. Interacción de subsistemas (distintos al económico): sistema natural, social, cultural, psicológico, político.

10. Restricciones presupuestarias y de tiempo para ejecutar el proyecto: El presupuesto dotado por ley y el tiempo explícito o implícito que el gobierno ha otorgado para ponerlo en marcha.

Esta enumeración permite ejemplificar lo señalado anteriormente respecto a las diferencias entre ciencia y tecnología. La primera abstrae e idealiza como estrategia básica, la segunda debe obtener un objetivo cualquiera sea la complejidad y las restricciones en el sistema en que se plantee. La primera contrasta en lo posible, en sistemas máximamente aislados y controlados, la segunda no puede de dejar de referir al dominio humano y evaluar el resultado de acuerdo a ciertos parámetros. La primera ha probado exitosa la estrategia de conocer la contribución de los factores de cierta clase con prescindencia (provisoriamente) de los demás; la segunda involucra necesariamente otros subsistemas. Ciencia y tecnología son dos productos del método científico pero no están constituidos exactamente por las mismas clases de conocimiento, y los conceptos y técnicas que utilizan en común (contrastación, explicación, medición) funcionan en tramas diferentes.

De esta manera, las principales debilidades del enfoque de Cartwright-Hardie reside en dos aspectos, el primero, no atender a la complejidad de las causas que operan en una política –al incluir agentes humanos requiere inevitablemente un enfoque interdisciplinario–, el segundo y más importante, no se puede escindir el diseño de un artefacto en, por así decir, el núcleo técnico –la causa en la terminología de nuestros autores– y los restantes aspectos involucrados –valores, política, contexto social, etc. Ambos están soldados en el diseño y algunos son más independientes que otros, pero no se comprende el diseño y su elección si no juegan simultáneamente ambas clases de elementos. Las causas mismas pueden depender de la teoría que se emplee –especialmente importante especialmente en las disciplinas sociales– o de los restantes factores que se tengan en cuenta.



Bibliografía

- Bunge, Mario** (1982): *Ciencia y Desarrollo*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- (1985): *Treatise on basic philosophy. VII: Epistemology and methodology III: Philosophy of science and technology. Part I. Formal and physical sciences*, Dordrecht: Reidel.
- Cartwright, Nancy** (2007), *Hunting Causes and Using Them: Approaches in Philosophy and Economics*, New York: Cambridge University Press.
- (2009): “What is This Thing Called Efficacy” en Mantzavinos, C. (ed.), *Philosophy of the Social Sciences. Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 185-206.
- (2010): “What Are Randomized Controlled Trials Good For?”. *Philosophical Studies*, 147, 59-70.
- (2013a): *Evidence: For Policy and Wheresoever Rigor is a Must*, London: London School of Economics and Political Science.
- (2013b): “Knowing What We Are Talking About: Why Evidence Doesn’t Always Travel”, *Evidence and Policy*, 9.1, 97-112.
- Cartwright, Nancy y Hardie, Jeremy** (2012): *Evidence-Based Policy*, Oxford: Oxford University Press
- Cibotti, Ricardo y Paz, Pedro** (1966): *Introducción a la Planificación del Desarrollo*. Santiago, Chile, ILPES; versión preliminar.
- Scarano, Eduardo R.** (2009): “La escuela austriaca” en Bermejo Ochoa, Juan C (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -Sobre la Economía y sus Métodos*, Ed. Trotta, España; pp.267-292.
- Tinbergen, Jan** (1968): *Política económica- Principios y formulación*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2º ed.
- (1973): *La planeación del desarrollo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1973.



Antropomorfismo y mente animal: prejuicios y controversias

Carolina Scotto

carolinascotto@gmail.com

Instituto de Humanidades, UNC-CONICET

Resumen

Los estudios en etología cognitiva basados en la atribución de propiedades psicológicas a los animales estimularon una revisión crítica de diferentes presupuestos conceptuales y teóricos de las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente animal, tales como el antropocentrismo y el intelectualismo. En ese sentido, se han propuesto nuevas maneras positivas de evaluar los grados y variantes de antropomorfismo involucrados en las prácticas investigativas y en las atribuciones ordinarias acerca del comportamiento animal. Analizaremos los fundamentos que los justifican frente los cánones propios de la concepción ortodoxa, basados en la parsimonia, la objetividad y la neutralidad descriptiva.

Palabras clave: antropomorfismo/ antropocentrismo/ psicología folk/
etología cognitiva



Los estudios en etología cognitiva basados en la atribución de propiedades psicológicas a los animales, fundados por Griffin (1978) y fuertemente inspirados en la obra de Darwin, dieron origen a una dramática revisión de diferentes presupuestos conceptuales y teóricos de la etología clásica y de la filosofía tradicional de la mente animal. En ese marco, se han propuesto nuevas maneras positivas de entender el **antropomorfismo** involucrado tanto en las atribuciones ordinarias como en las investigaciones de campo y de laboratorio acerca del comportamiento animal.

Nuestro objetivo en este trabajo será, en primer lugar, defender una forma de **antropomorfismo del sentido común** (Dennett, 1987; Andrews, 2015) empírica y conceptualmente justificado, constituido por las prácticas atributivas ordinarias de diversos rasgos y capacidades psicológicas a ciertos animales. Dicha defensa se apoyará en los fundamentos naturalistas (Horowitz & Bekoff, 2007) proporcionados por distintas hipótesis evolutivas acerca de la cognición social en mamíferos y primates y entre ellos. En segundo lugar, sobre la base de sus probados efectos epistemológicos positivos (heurísticos, predictivos, explicativos) en la etología cognitiva reciente, defenderé una forma de **antropomorfismo crítico** (Burghardt, 2007), continuo con el de sentido común pero refinado, para la elaboración de hipótesis psicológicas acerca del comportamiento animal. Por razones de espacio y de prioridad explicativa, el primer objetivo será desarrollado con más extensión que el segundo, que apenas será aquí sugerido en sus trazos generales.

Para llevar adelante estos objetivos, primero voy a identificar dos presupuestos filosóficos muy generales que conformaron la visión clásica: el “antropocentrismo” y el “intelectualismo”, porque ambos contradicen o al menos subestiman la psicología animal de sentido común y, consecuentemente, promueven la neutralidad descriptiva o el “amorfismo” (Spada, 1997) en relación con la explicación científica del comportamiento animal. Aunque el antropocentrismo y el intelectualismo son sesgos (y también prejuicios) relativamente mejor identificados y cuestionados, el antropomorfismo carga todavía con el peso de ser visto como una práctica atributiva injustificada y primitiva, o como resume Sober, “el nombre de un error fáctico y de una falla intelectual”¹. Así es que también será parte de nuestro objetivo mostrar cómo un enfoque naturalista es capaz de restituir legitimidad a ciertas maneras básicas de entender y de relacionarnos con individuos de otras especies animales.

¹ Sober, 2005, p. 97.



La concepción clásica: humanos vs. Animales

La visión de los seres humanos como criaturas únicas, asentada en la tesis que hay diferencias cualitativas que nos distinguen de los animales, se identifica en la literatura actual con los rótulos: “diferencialismo”, “excepcionalismo”, o simplemente “antropocentrismo” (que es una forma de “excepcionalismo humano”)². Es importante advertir, sin embargo, que una es la tesis que afirma que las diferencias entre seres humanos y animales no humanos no son de grados, sino esenciales, y otra adicional es la idea “perfeccionista”, según la cual la o las propiedades que nos separan de otras criaturas, son propiedades de naturaleza superior, más sofisticadas o valiosas *per se* (Aaltola, 2008). El concepto de antropocentrismo reúne ambas connotaciones. Sin embargo, esta concepción ha sido desarrollada en el contexto de diferentes discusiones en filosofía, especialmente en filosofía de la mente y de la psicología, con el nombre de “intelectualismo”. Sea que se trate de las capacidades para apreciar (dar o pedir) razones, para el pensamiento reflexivo o de segundo orden, para articular y combinar conceptos o para aprender y usar un lenguaje, para el pensamiento activo y la obediencia de reglas y normas, entre otras, o bien, de sus efectos en ciertos logros cognitivos especiales (como la cultura, la moralidad, la ciencia), todas ellas han sido entendidas en términos de capacidades superiores, pero además han sido descritas como si fueran o pudieran ser ejercidas de manera plena o máxima. Los sujetos humanos adultos y “normales”, en el ejercicio pleno de sus capacidades más sofisticadas, fueron tomados como el estándar a partir del cual medir si alguna otra criatura exhibe genuinamente esas capacidades. Es así que, frecuentemente, el intelectualismo está asociado al anti-gradualismo acerca de las capacidades mentales (Davidson ejemplifica esta concepción) y a una visión fuertemente idealizada de la mentalidad humana.

Estos presupuestos representaron el mundo humano como un dominio radicalmente separado del mundo no humano (natural, animal) y produjeron una visión prejuiciosa, ignorante o negativa sobre los animales, los que, en el mejor de los casos, eran tratados como “objetos de comparación” más que como sujetos de interés propio. Cualquier antología de textos filosóficos acerca de las “bestias” las encontrará

² Hay una familia de conceptos en la frontera de la antropología filosófica y las ciencias cognitivas, con alcances y connotaciones muy diferentes, por ejemplo, “especismo”, entendido como “la consideración o tratamiento desventajoso de quienes no están clasificados como pertenecientes a una o más especies” (Horta, 2010), mientras que “antropocentrismo” es, en general, la visión que considera que la especie humana es más importante, por lo que aquellos que no pertenecen a la especie humana son objeto de una consideración o tratamiento desventajoso (Horta, p. 20), de donde el antropocentrismo es una variedad de especismo. Los rasgos y capacidades que harían la “diferencia esencial” varían con los filósofos (Cfr. Glock, 2012).



caracterizadas sobre todo negativamente, como criaturas incapaces, que sienten pero no piensan (Aristóteles), que ni sienten ni piensan porque carecen de conciencia y en consecuencia son meras máquinas o autómatas (Descartes), que son incapaces de genuina capacidad moral o de autonomía normativa (Kant), y que, como consecuencia de estas incapacidades, simplemente están ahí como objetos, o mejor, como instrumentos para servirnos de ellos (como fuerza de trabajo, abrigo, alimento, protección o diversión). Se ha denominado a esta perspectiva “mecanomorfismo” (Spada, 1997; Crist, 1999). Dicho de otra forma, la gran tradición filosófica generó un amplio consenso escéptico (Aaltola, 2010) acerca de las capacidades mentales de los animales, en una línea que une a Descartes³ con Davidson⁴ y a los clásicos con los filósofos continentales de todas las orientaciones. Con la notoria excepción de Hume (Jamieson, 1998), los filósofos han comenzado a elaborar enfoques claramente no antropocentristas hace apenas unas pocas décadas. Ese consenso escéptico también dominó los estudios científicos acerca de los animales (Jamieson, 1998), según los cuales la caracterización del comportamiento animal mediante atribuciones intencionales o rasgos psicológicos fue interpretada como una forma de antropomorfismo reñido con los cánones de la ciencia. Por su parte, más allá o más acá de la filosofía, el antropocentrismo se conserva en importantes generalizaciones o valoraciones de nuestro sentido común, conviviendo también, en cómoda inconsistencia y de un modo que sería bien interesante identificar, con conceptos, patrones explicativos y valores antropomórficos.

La crítica de la visión clásica: el darwinismo y la tesis de la continuidad

El antropocentrismo, en tanto perspectiva filosófico/científica, fue puesto en crisis en distintas vertientes teóricas y en los debates entre ellas. Al respecto se pueden mencionar: el impacto de la visión darwiniana acerca de la continuidad evolutiva entre las especies, los nuevos debates en la filosofía contemporánea de la mente, los avances en las neurociencias y las ciencias cognitivas, el desarrollo de la etología cognitiva y el movimiento, surgido en la década de los 70, acerca del estatus moral de los animales⁵. Vamos aquí a referirnos brevemente sólo al impacto de la teoría darwiniana en la psicología y en la etología cognitiva.

³ Descartes caracterizaba a los animales como máquinas, autómatas que no piensan, no tienen lenguaje y no son auto-conscientes.

⁴ Cfr. “Pensamiento y Habla” (1975) y “Animales Racionales” (1982), entre otros textos.

⁵ Ver Glock, 2012, pp. 107-8.



La teoría de la evolución cuestionó varios supuestos incluidos en las perspectivas antropocentristas, principalmente la fijeza de las especies, su carácter esencial y su discontinuidad, asegurados por la teoría de la creación especial y la tesis del carácter único de la especie humana. La creencia en un ancestro común y en la continuidad filogenética de las especies quebró la doctrina de la “diferencia esencial” y abrió un espacio para el estudio del comportamiento animal en términos adaptativos y en perspectiva comparativa, que el propio Darwin exploró en la *Expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (1872). Como se sabe, Darwin fue cuestionado por su empleo de un explícito y variado idioma antropomórfico, ligado a un método anecdótico también muy cuestionado⁶. Por estas razones, el enfoque darwiniano fue incorporado al estudio del comportamiento animal sólo gradualmente y con reservas. Su más persistente efecto crítico, sin embargo, fue que la tesis de la continuidad hacía imposible excluir *a priori* las atribuciones de rasgos compartidos, y, que en todo caso, este rechazo debía ser probado caso por caso, empíricamente (Keeley, 2004). Retomaremos estas cuestiones más abajo.

Especies de antropomorfismo

“Antropomorfismo” es un término que deriva del griego (*anthropos*: hombre y *morphé*: forma, apariencia), y era entendido en la cultura clásica griega como la práctica o la tendencia reprochable de atribuir formas humanas a las divinidades. Se lo define más ampliamente como la atribución de rasgos o características (distintivamente) humanas, más específicamente, de rasgos subjetivos, mentales o intencionales, a criaturas o entidades no humanas⁷, animadas o inanimadas. Se entiende que las atribuciones pueden consistir en una representación gráfica, una interacción comportamental, una percepción o una porción de discurso, en tanto contienen o expresan conceptos, en este caso, psicológicos, y por ello interpretan un comportamiento o más ampliamente a una entidad, como teniendo carácter o naturaleza psicológica. El concepto ha tenido históricamente una connotación negativa, aunque, como muchos autores han señalado, no debido a la atribución de semejanzas con los seres humanos (que son muchas y no todas caen bajo este concepto) sino, en

⁶ Allen & Bekoff, 1997, se refieren al papel que asignó Darwin a la recopilación de observaciones episódicas acerca del comportamiento animal (más que a los experimentos controlados) para fundamentar las atribuciones psicológicas, con la expresión “cognitivismo anecdótico”. (Cfr. p. 22 y ss.).

⁷ Aunque la mayor parte de las definiciones sólo mencionan propiedades psicológicas, el estudio de las atribuciones antropomórficas en distintos contextos muestra que éstas incluyen también propiedades sociales y propiedades normativas (Andrews, 2015).



todo caso, por su aplicación inapropiada, por la sobre-estimación en la atribución (Guthrie, 1997), o por involucrar aquellas características consideradas más críticas. Así, se sobreentiende que los rasgos atribuidos son distintiva o únicamente humanos (Karisson, 2011) y que, en consecuencia, las atribuciones que originan conllevan un sesgo que debe ser removido.

Ahora bien, los psicólogos cognitivos que estudian las atribuciones psicológicas ordinarias a los animales han advertido que las personas antropomorfizan de maneras, en grados, por motivos y con efectos que han resultado similarmente llamativos. Como dijimos, hasta hace algunas décadas atrás había sido prácticamente nulo el intento de examinar positivamente el antropomorfismo, ya no sólo por motivaciones epistemológicas, sino como una práctica humana ubicua, con una vasta historia, una variedad de aplicaciones y una rica significación evaluativa⁸. Es muy sugerente un estudio que muestra que un individuo con lesiones en la amígdala bilateral no antropomorfiza en contextos donde las personas normales sí lo hacen⁹; otros que muestran que hay factores físicos que estimulan las conductas antropomórficas (los rasgos físicos de ciertos animales o criaturas, como robots o *cartoons*, son expresamente seleccionados por sus efectos en promover conductas antropomorfizantes), y por supuesto, los rasgos comportamentales (Horowitz & Bekoff, 2007), en los que intervienen tanto factores cognitivos como motivacionales. Es también interesante comprobar que las personas antropomorfizan más o menos según la edad (los niños lo hacen más que los adultos), las situaciones y las culturas¹⁰ y que se trataría de un único mecanismo con variaciones graduales desde los más fuertes o literales a los más metafóricos o débiles (Epley et al. 2007). Un interesante estudio (Harrison & Hall, 2010) puso en evidencia el grado similar en el que las personas antropomorfizamos respecto a distintas especies animales, no simplemente por el parentesco filogenético o la similaridad percibida sino además por su relación con nosotros y por el grado en que podemos empatizar y comunicarnos con ellas (en una gradación que comienza con perros, gatos y chimpancés, en ese orden, y termina con

⁸ Se han distinguido distintos factores motivacionales diferentes así como el conocimiento disponible. (Cfr. Epley et al., 2007; Serpell, 2005). Estos investigadores atribuyen a la "similaridad percibida", entendida como una influencia situacional, un papel importante en la activación de mecanismos antropomorfizadores, tanto similaridad en el movimiento como en la morfología (*op. cit.*, p. 869). Otras investigaciones sugieren, por el contrario, que la similaridad no es tan importante o decisiva como la familiaridad o grado de relación o interacción con la entidad interpretada (cfr. Airenti, 2015). En efecto, no hay propiedades comunes que puedan reconocerse que comparten todas las entidades que son susceptibles de provocar actitudes antropomórficas.

⁹ Cfr. Heberlein & Adolphs, 2004, citado por Horowitz & Bekoff, 2007, p. 31.

¹⁰ Se ha identificado diferencias culturales en los modos y grados en que ciertas comunidades antropomorfizan. El más conocido e interesante, porque atraviesa las barreras del sentido común y muestra el impacto de la psicología *folk* sobre la etología, es el de las conocidas diferencias entre la primatología occidental y la japonesa.



peces sapos y gusanos, en ese orden. Hipótesis psicológicas más específicas se debaten para explicar el vínculo antropomórfico con mascotas. No son pocos los autores que sostienen que debe haber una explicación evolutiva de nuestra tendencia a antropomorfizar.

La hipótesis evolutiva más probable reside en su evidente conexión con habilidades cognitivas básicas, de las que el antropomorfismo sólo sería un subproducto, que tendrían el rol de promover y fortalecer los lazos sociales. La llamada Hipótesis de la Inteligencia Social (HIS), afirma que los talentos cognitivos para la atribución psicológica evolucionaron debido a la necesidad de interactuar con otros agentes similares, para ser capaces de reconocerlos como individuos, identificar las relaciones parentales, registrar las relaciones de dominación y las alianzas, predecir el comportamiento futuro de otros y así entablar las relaciones más beneficiosas (Seyfarth & Cheney, 2013; Andrews, 2014). Esta hipótesis tiene variantes. Según la versión “maquiavélica”, esta capacidad habría surgido para responder a un entorno de escasez de recursos y en competencia por ellos. Para otros, “el aprendizaje social cooperativo” más que la competencia social explicaría por qué los animales sociales necesitaron mayor complejidad cognitivo-social. Las relaciones de cuidado entre las madres y las crías, así como diversos comportamientos colaborativos entre adultos, no sólo parientes, serían todas evidencias de esta función colaborativa de la inteligencia social (Preston & de Waal, 2002; Andrews, 2014; Decety et. al. 2012)¹¹. Por último, se ha propuesto también la hipótesis de la empatía hacia otras especies en nuestros ancestros, los cazadores-recolectores en el Pleistoceno (Sarnecki, 2013), explicable por la necesidad de predecir el comportamiento y de entender las perspectivas de otros animales. Mientras las primeras ubican las presiones selectivas en las interacciones entre miembros de la misma especie, ésta última incorpora los vínculos entre especies. Si al menos parcialmente esta hipótesis puede explicar los orígenes evolutivos de la empatía, las atribuciones de intenciones, creencias perceptuales y perspectivas a otras especies encuentran también un fundamento evolutivo. En esa misma línea, una de sus manifestaciones más básicas describe al antropomorfismo como una “estrategia perceptual involuntaria” más que como una práctica atributiva explícita, consciente y razonada (Guthrie, 1997¹²). En efecto, las más básicas atribuciones psicológicas (tanto entre humanos como entre humanos y animales) se sitúan en el nivel de la comprensión empática, en todos sus grados (Preston & de Waal, 2002), más que en el

¹¹ Una de ellas es la hipótesis de la existencia de “sistemas de coordinación que se solapan entre-especies” (Caporael & Heyes, 1997), que favorecerían “el reconocimiento trans-específico de estados mentales”, sea como fruto de una descendencia común (como podría ser el caso entre humanos y grandes simios) como de una evolución convergente (para el caso de las especies domésticas).

¹² *Op.cit.*, p. 56



de la teoría de la mente (ToM). En ese nivel, la perspectiva que describe las modalidades más básicas de la atribución psicológica es la perspectiva interactiva de la segunda persona (Aaltola, 2008), y en este sentido desplazan a un territorio más discutible o secundario los mecanismos de la proyección analógica de un modelo mental de primera persona (individual o de especie) o los de un modelo teórico de tercera persona. Abundante literatura muestra de qué modo las especies filogenéticamente más próximas así como los animales domésticos, mantienen relaciones empáticas de comprensión, comunicación e interacción no sólo no sólo entre miembros de su propia especie sino con humanos (el juego social con perros, es un ejemplo claro de esto).

Es creciente el interés de los etólogos por el estudio del comportamiento de los perros domésticos (*Canis familiaris*), porque evidencian el papel crucial de la interacción con seres humanos en el desarrollo de mutuas capacidades empáticas y en el empleo de atribuciones antropomórficas para describir sus comportamientos y para la coordinación de la acción (Cunstance & Mayer, 2012). Distintos investigadores vienen sugiriendo “la fuerte posibilidad de una evolución convergente” o evolución en paralelo (entre perros y humanos) de los constreñimientos filogenéticos de la especie con los procesos filogenéticos de la enculturación o lo que se denomina también “hipótesis de la domesticación”, apoyada en el hecho que los perros poseen habilidades sociales similares a las humanas que otros cánidos y los simios no humanos no poseen, originadas en el proceso de domesticación (Hare et al., 2002; Kaminski & Nitzschner, 2013). Por otra parte, Mithen (1996) ha sostenido que sin las habilidades antropomórficas para anticipar el comportamiento animal, la domesticación de animales no habría sido posible. Es probable que haya que admitir, en el caso de los perros, tres razones evolutivas: la primera, la descendencia de otras criaturas altamente sociales, como los lobos, con habilidades para empatizar y cooperar con los miembros de su especie; en segundo lugar, los cambios biológicos producidos durante la domesticación y, finalmente, los procesos de reproducción y diversificación de distintas razas seleccionadas para desarrollar habilidades cognitivas más complejas. Es evidente, a su vez, que el rol de los perros domésticos como animales de trabajo fue modificándose con el tiempo hasta que se convirtieron en animales de compañía (Silva & de Souza, 2011) y que ese nuevo rol fue moldeando a los perros fisiológica, morfológica y conductualmente (Serpell, 2002). Esos procesos de selección habrían sido guiados antropomórficamente, produciendo en estos animales algunas consecuencias negativas para su propio bienestar.



Veamos ahora, brevemente, qué efectos puede tener esta nueva perspectiva sobre la filosofía de la etología cognitiva.

Antropomorfismo crítico y etología cognitiva

Los filósofos de la ciencia cuestionaron el antropomorfismo, afirmando que entraña un “sistemático error categorial” (Fisher, 1991, 1996; Spada, 1997), que está edificado sobre “transgresiones conceptuales o lógicas” (Davis, 1997; Mitchell, 2001, Fisher, 1991), que es mera “imaginación popular” (Povinelli, 2000), que constituye una falacia específica, la “falacia antropomórfica” (Keeley, 2004) o que simplemente “es mala palabra en ciencia” (Andrews, 2015). Una objeción más moderada es la que sostiene que las atribuciones antropomórficas sobrevaloran las similitudes por sobre las diferencias y que ese un enfoque cuestionable porque propone “una agenda que no hace justicia a nadie”¹³.

Para la etología clásica el ejercicio riguroso de una metodología científica carente de prejuicios debía evitar desde el inicio las caracterizaciones antropomórficas propias de nuestro idioma vulgar o de nuestro sentido común psicológico. El canon de Morgan (1894) se convirtió en la expresión más acabada de las restricciones metodológicas que promovió el conductismo en etología, pero continuó siendo un presupuesto fuera de discusión aún caído el conductismo (Fitzpatrick, 2008). Sin embargo, como se recordará, sólo recomendaba que “en ningún caso podemos interpretar una acción como el resultado del ejercicio de una facultad psíquica superior, si puede ser interpretada como el resultado del ejercicio de una que está más abajo en la escala psicológica”¹⁴. Muchos filósofos de la ciencia llamaron la atención sobre su inadecuada o excesiva interpretación (Fitzpatrick, 2008; Sober, 2005; Buckner, 2013; Glock, 2012), advirtiendo que Morgan estaba en realidad preocupado en no sobre-intelectualizar la cognición animal así como tampoco la humana: “Para interpretar el comportamiento animal uno debe aprender también a ver a la propia mentalidad en niveles de

¹³ Povinelli, 2002, afirma que, a diferencia de la idea de la diversidad biológica, “...la idea de la diversidad psicológica ha tardado mucho más tiempo en establecer un punto de apoyo en el pensamiento de biólogos y psicólogos por igual. Incluso los psicólogos comparados, investigadores aparentemente dedicados a comprender la diversificación evolutiva del aprendizaje y la cognición, se han focalizado históricamente en la identificación de leyes universales del aprendizaje y la cognición... Empezando con Darwin... han enfatizado los rasgos comunes, la similitud y la continuidad en el funcionamiento psicológico entre las especies y sólo raramente han prestado seria consideración a la posibilidad de genuinas diferencias entre las especies...” (*op.cit.*, p. 33). Andrews (2015) señala correctamente que focalizarse sobre las diferencias e ignorar las similitudes tampoco hace justicia a nadie.

¹⁴ Citado por Fitzpatrick, 2008, p. 224.



desarrollo mucho más bajos que la propia auto-conciencia reflexiva de nivel alto. No es fácil, y tiene un poco sabor a paradoja”¹⁵. Hoy se puede reconocer que el canon debería ser reemplazado o al menos reinterpretado como significando la defensa de lo que se podría denominar simplemente “evidencialismo” (Fitzpatrick, 2008), que es el principio general de filosofía de la ciencia, aplicable también en etología cognitiva, que afirma que la explicación (del comportamiento animal) debe ser defendida sobre la base de la evidencia accesible siempre que no haya explicación alternativa razonable apoyada por la misma evidencia. Se trata también del mismo principio que propuso Sober, cuando afirmaba que hay que evitar no uno, sino dos tipos de errores característicos y opuestos en etología cognitiva: el error antropomórfico y el error simétrico, el antropo-negacionista (de Waal, 1999¹⁶), proponiendo que, para ambos, “el único profiláctico que necesitamos es empirismo”¹⁷. Estas consideraciones epistemológicas, y las anteriores sobre los orígenes evolutivos del antropomorfismo, apuntan a mostrar que “no hay un problema *especial* con el antropomorfismo”, más allá del problema de cómo recoger e interpretar la evidencia que hace correctas las atribuciones psicológicas (Keeley, 2004). Ahora bien, teniendo en cuenta que el antropo-negacionismo es un tipo de sesgo menos admitido y que impone más restricciones en cuanto a las hipótesis a testear, las que además han tenido, como hemos visto, un injustificado carácter *a priori*, la etología y la filosofía de la mente animal tienen que prestarle más atención crítica que a los errores del tipo contrario.

Por lo demás, y de un modo también general, vale la conclusión, sugerida por muchos etólogos que podríamos denominar “antropomorfistas críticos” (frente a los “ingenuos”) que afirma que “nuestras prácticas cotidianas de atribuir estados mentales a los animales es donde la etología cognitiva debería comenzar, no donde debería terminar” (Jamieson, 1998, p. 101). Esta reinterpretación del fenómeno en sus expresiones pre-teóricas y sus fructíferos efectos en la actual etología cognitiva (Karisson, 2011) una vez despojados de sus sesgos culturales (valorativos o motivacionales), más la aceptación plena de un enfoque comparativo para el estudio de rasgos comportamentales entre las especies, dan por resultado un “antropomorfismo crítico”, esto es, la justificación del empleo de atribuciones psicológicas, con el carácter de hipótesis empíricas a explorar, respecto de ciertas propiedades psicológicas, en cierto grado, para ciertas criaturas. Tanto el carácter no indiscriminado como la predisposición a descubrir explicaciones evolutivas diferentes de los mismos rasgos

¹⁵ Morgan 1930, citado por Andrews, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶ Que es aproximadamente lo mismo que Sheets-Johnstone, 1992, denominó “antropocentrismo reverso”.

¹⁷ Sober, 2005, p. 97.



comportamentales, así como diferencias de grado y otras características distintivas de cada especie, dejan abierto un campo para la investigación en etología cognitiva mucho más amplio que aquel territorio restringido en el que la etología clásica había dejado a las investigaciones sobre el comportamiento animal. O como dirían varios etólogos, donde no sólo el antropomorfismo, sino el primatomorfismo, el mamíferomorfismo, o el biomorfismo puedan reflejar mejor las perspectivas y capacidades cognitivas de cada especie, y dejen definitivamente atrás el cuestionable ideal de una perspectiva “amorfista” de los animales.

Para concluir, creo que es muy interesante la conjetura de Sober sobre algunos factores culturales (o ideológicos) que pueden explicar por qué se ha puesto más énfasis en evitar los errores propios de una actitud antropomórfica (que él llama “errores de tipo 1”), frente a los errores que derivan de su opuesto, el antroponegacionismo (“errores de tipo 2”): mientras aquellos serían el efecto de mero sentimentalismo o compasión, y como tales más bien signos de debilidad, el error contrario sería una muestra de fortaleza o de resistencia a aquella debilidad, y éste “es parte de un patrón general en la cultura científica en el cual se valora la frialdad”¹⁸. Profundizar en esta interesante cuestión ideológica, y su poderosa barrera de prejuicios, exigiría otro trabajo.

Bibliografía

- Aaltola, E.** (2008): “Personhood and Animals”, *Environmental Ethics*, Vol. 30, 2, 175-93.
- Aaltola, E.** (2010): “Animal Minds, Skepticism, and the Affective Stance”, *Teorema*, Vol. 29, 2.
- Airenti, G.** (2015): “The Cognitive Bases of Anthropomorphism: From Relatedness to Empathy”, *Int. J. of Soc. Robotics*, DOI 10. 1007/s12369-014-0263-x.
- Allen, C., Bekoff, M.** (1997): *Species of Mind: the Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, The MIT Press, A Bradford Books.
- Andrews, K. Gruen, L.** (2014): “Empathy in Other Apes”, en Maibom, H. (ed.) *Empathy and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Andrews, K.** (2015): “A Role for Folk Psychology in Animal Cognition Research”, *Animal Research, Testing, and Experimentation*, paper 66.

¹⁸ Sober, 2005, p. 98. Cfr. También Fisher, 1991, sobre la interpretación “emocional”, más que racional, del pensamiento antropomórfico (pp. 54-55)



- Buckner, C.** (2013): “Morgan’s Canon, Meet Hume’s Dictum: Avoiding Anthropofabulation in Cross-Species Comparisons”, *Biology and Philosophy*, 28, 5, 853-71.
- Buckner, C.** (2014): “The Semantic Problem(s) with Research on Animal Mind-Reading”, *Mind & Language*, 29, 5, 566-589.
- Burghardt, G.** (2007): “Critical Anthropomorphism, Uncritical Anthropocentrism and Naïve Nominalism”, *Comparative Cognition & Behavior Reviews*, vol. 2, 126-38.
- Caporaël, L. R., Heyes, C. M.** (1997): “Why Anthropomorphize? Folk Psychology and Other Stories”, en: N. Mitchell, R. Thompson, H. L. Miles (eds.): *Anthropomorphism, Anecdotes and Animals*, 59–74. Albany, New York: State Univ. of New York Press.
- Crist, E.** (1999): *Images of Animals: Anthropocentrism and Animal Mind*, Philadelphia, Temple Univ. Press.
- Custance, D., Mayer, J.** (2012): “Empathic-like responding by domestic dogs (*Canis familiaris*) to distress in humans: an exploratory study”, *Animal Cognition*, 15(5): 851–859.
- Decety, J., Norman, G. J., Berntson, G. G., Cacioppo, J.T.** (2012): “A neurobehavioral evolutionary perspective on the mechanisms underlying empathy”, *Progress in Neurobiology*, 98: 38–48.
- Dennett, D.** (1987): *La Actitud Intencional*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- de Waal, F. (1999): “Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals”, *Philosophical Topics*, 27, pp. 255-80.
- Epley, N., Waytz, A., Cacioppo, J. T.** (2007): “On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism”, *Psychological Review*, 114(4), 864–86.
- Fitzpatrick, S.** (2008): “Doing Away with Morgan’s Canon”, *Mind & Language*, 23, 2, 224-246.
- Fisher, J.A.** (1991): “Disambiguating Anthropomorphism: An Interdisciplinary Review”, en Bateson, P.P.G, Klöpfer, P. H. (eds.): *Perspectives in Ethology*, vol. 9, Plenum Publ. Corp., 49-85.
- Glock, H-J.** (2012): “The Anthropological Difference: What Can Philosophers Do To Identify the Differences Between Human and Nonhuman Animals?” *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp 105-131 doi:10.1017/S1358246112000069.
- Griffin, R.D.** (1978): “Prospects for a cognitive ethology”, *Behavioral and Brain Sciences*, 4: 527–38.
- Guthrie, S.E.** (1997): “Anthropomorphism: A definition and a theory”, en Mitchell, R.W, Thompson, N.S, Miles, H.L (eds.): *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, State Univ. of New York Press, Albany, New York, 50 - 58.



- Hare, B., Brown, M., Williamson, Ch., Tomasello, M.** (2002): “The Domestication of Social Cognition in Dogs”, *Science*, 298: 1634–36.
- Harrison, M. A., Hall, A. E.** (2010): “Anthropomorphism, empathy, and perceived communicative ability vary with phylogenetic relatedness to humans”, *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology*, 4(1): 34–48.
- Horowitz, A., Beckoff, M.** (2007): “Naturalizing Anthropomorphism: Behavioral Prompts to Our Humanizing Animals”, *Anthrozoos*, 20, 23-35.
- Horta, O.** (2010): “What is Speciesism?”, *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.
- Jamieson, D.** (1998): “Science, Knowledge, and Animal Minds”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 79-102.
- Kaminski, J.; Nitzschner, M.** (2013): “Do dogs get the point? A review of dog-human communication ability”, *Learning and Motivation*, 44: 294–302.
- Karisson, F.** (2011): “Critical Anthropomorphism and Animal Ethics”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 25, 5, 707-20.
- Keeley, B. L.** (2004): “Anthropomorphism, primatomorphism, mammalomorphism: Understanding cross-species comparisons”, *Biology & Philosophy*, 19: 521–40.
- Mitchell, S.** (2005): “Anthropomorphism and Cross-Species Modeling”, en Daston, Mitman (eds.): *Thinking with Animals*, Columbia Univ. Press.
- Mithen, S.** (1996): *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, London, Thames and Hudson Ltd.
- Povinelli, D., Bering, J. E., Giambrone, S.** (2000): “Toward a Science of Other Minds: Escaping the Argument by Analogy”, *Cognitive Science*, 24(3), 509–541.
- Povinelli, D., Dunphy-Lelii, S., Reaux, J. E., Mazza, M. P.** (2002): “Psychological Diversity in Chimpanzees and Humans: New Longitudinal Assessments of Chimpanzees’ Understanding of Attention”, *Brain, Behavior and Evolution*, 59: 33–53.
- Preston, S., de Waal, F.** (2002): “Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases”, *Behavioral and Brain Sciences*, 25(1), 1–20.
- Sarnecki, J.** (2013): “The Emergence of Empathy in the Context of Cross-Species Mind Reading”, en L. Swan (ed.): *Origins of Mind, Biosemiotics*, 129–142.
- Serpell, J. A.** (2002): “Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection –Beyond the ‘Cute Response’”, *Society & Animals: Journal of Human-Animal Studies*, 10, 4, 83-100.
- Serpell, J. A.** (2005): “People in Disguise. Anthropomorphism and Human-Pet Relationship”, en Daston, L., Mitman, G. (eds.): *Thinking with Animals. New perspectives on Anthropomorphism*, , Columbia Univ. Press, New York, 121-136.



- Seyfarth, R.M., Cheney, D.L.** (2013): “Social Relationships, Social Cognition, and the Evolution of Mind in Primates”, *Comprehensive Handbook of Psychology*, vol. 3, chap. 21, 574–594.
- Sheets-Johnstone, M.** (1992): “Taking evolution seriously”, *American Philosophical Quarterly*, 29, 343-352.
- Sober, E.** (2005): “Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology Morgan’s Canon and Cladistic Parsimony”, en Dalston, L. & Mitman, G. (eds.): *Thinking with animals: New perspectives on anthropomorphism*, New York, Columbia University Press, 96-110.
- Spada, E. C.** (1997): “Amorphism, Mechanomorphism, and Anthropomorphism”, en: *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, Mitchell, Thompson y Lyn Miles, 37-49.



La relación entre la fenomenología y las ciencias a la luz del concepto de “reducción incipiente”

Emiliano Roberto Sesarego Acosta

sesarego@gmail.com

Universidad de Buenos Aires – CONICET

Resumen

Esta presentación se divide en tres partes. En la primera, se presentan brevemente los comienzos de la carrera académica de Aron Gurwitsch, y su relación con la temática propuesta. En la segunda, intentaré mostrar la relación entre la hipótesis de constancia y lo que Gurwitsch denomina “reducción incipiente”, concentrándome en el significado de este análisis particular, para el problema más general de la relación entre la fenomenología y las ciencias. En la última, veremos la aplicación concreta de estas temáticas en la relación con la teoría biológica de Goldstein.

Palabras clave: Reducción / Fenomenología / Gestalt / Gurwitsch



Inicios Académicos

Aron Gurwitsch comienza sus estudios universitarios en la Universidad de Berlín, en 1919. Debido a la ambigüedad de sus intereses académicos, se inscribe y asiste a la máxima cantidad de clases permitidas, ocho por día. Entre estas encontramos un seminario avanzado sobre Hume, dictado por Carl Stumpf, al que logra entrar gracias a un error administrativo. Gracias a sus intervenciones en clases, Gurwitsch atrae inmediatamente la atención de Stumpf, quien lo toma bajo su guía. Siguiendo su consejo, Gurwitsch estudia matemáticas, física teórica, filosofía y psicología. Luego de dos años, Stumpf lo envía a la Universidad de Friburgo a asistir a las lecciones de Husserl. Un nuevo error burocrático le impide inscribirse en Friburgo, pero asiste igualmente a los cursos de Husserl como oyente. Por este entonces se interesa cada vez más por el problema de la abstracción, a lo que Stumpf le sugiere que se traslade a Frakfurt a estudiar con el psiquiatra Kurt Goldstein y el psicólogo gestaltista Adhemar Gelb, quienes se dedicaban a la investigación de la conceptualización en pacientes con heridas cerebrales, en un instituto especial creado por el gobierno Prusiano para asistir a los veteranos de la primera guerra mundial. Allí Gurwitsch asiste a ambos profesionales con su trabajo, el cual cristaliza finalmente en la obra de Goldstein titulada "*La estructura del organismo*".

Es durante esta época, asistiendo a una lectura de Geld, que se le ocurre que lo que Wertheimer llama "el abandono de la hipótesis de constancia" equivale a una reducción fenomenológica parcial e incipiente, lo que permitiría enriquecer la fenomenología con desarrollos de la teoría de la Gestalt. Así, y persiguiendo esta intuición, es que escribe su tesis de doctorado "Fenomenología del Ego Temático", sin guía, sin supervisión, sin director, y sin nadie con quien discutir el inusual tema que había elegido. De hecho, encontrar quien le aceptara la tesis fue todo un problema para Gurwitsch. Stumpf estaba jubilado, y ni Goldstein ni Geld eran adecuados, porque no pertenecían a la Facultad de Filosofía. Así, lo intenta con Wertheimer en Berlín, pero este lo deriva a Max Scheler. Sheler lee la obra, la acepta, pero muere seis semanas más tarde. Finalmente, Moritz Geiger, en Gotinga, acepta la disertación y Gurwitsch consigue su grado, *summa cum laude*, el primero de Agosto de 1928.

Le remite, entonces, su tesis a Husserl, y este, al leerla, recibe una grata impresión del joven filósofo lituano. A partir de entonces entran en estrecho contacto, hasta que las dificultades políticas del momento motivan a Gurwitsch a emigrar a Francia.



Reducción incipiente

Prácticamente desde el comienzo de su reflexión filosófica Gurwitsch estuvo interesado en incorporar resultados de las ciencias empíricas a la fenomenología. Es esta postura de alianza o aproximación entre la fenomenología y las ciencias, única en su época (la década del '20), lo que vamos a intentar analizar a continuación¹.

En este punto debe quedar claro que el intento de Gurwitsch no consiste, simplemente, en encontrar paralelos o puntos de contacto entre la fenomenología y las ciencias². Tampoco en tornar compatibles las líneas de investigación de ambas, ni en señalar relaciones de "*mutual constraint*"³ (restricción mutua) o "*mutual enlightenment*"⁴ (iluminación mutua). En otras palabras, se trata de una versión alternativa de lo que contemporáneamente se conoce como "el proyecto de naturalización de la fenomenología". Para Gurwitsch se trata, más bien, de intentar un enriquecimiento *al interior mismo* de la fenomenología, debido a la relevancia que las investigaciones o los resultados de algunas disciplinas concretas tienen para la comprensión de lo que podemos llamar "el dominio fenomenológico", y debido a la compatibilidad metodológica de dichas investigaciones con el método de la fenomenología.

En lo que sigue me voy a ocupar, justamente, de dicha *compatibilidad metodológica*. Gurwitsch va a entender, en este sentido, que la relación entre fenomenología y ciencias es epistemológicamente válida si las últimas siguen ciertas restricciones metodológicas, a saber, si se desarrollan, o al menos parten, de lo que él llamó una *reducción incipiente*. Mi tesis interpretativa es que puede entenderse que cualquier ciencia realiza una reducción incipiente tal, si la *descripción de la unidad del fenómeno a investigar* se concibe en términos que no sean causales.

Bajo esta concepción, entonces, debe comprenderse la *epojé fenomenológica* no simplemente como el primer paso a dar en orden a superar la *actitud natural*, sino más bien como un cambio de actitud respecto a las relaciones básicas que establecen la unificación de un dominio dado. Más en particular, mientras que en la actitud natural - y, por ende, en las ciencias naturales- las relaciones de unificación se teorizan en

¹ Dicha postura luego pasa directamente a Merleau-Ponty. Cfr. Pintos (2007) "Gurwitsch, Goldstein, Gurwitsch. Análisis de una estrecha relación".

² "Ciencias" que, en este contexto, deben entenderse como neurociencias o psicología cognitiva. Consultar, para el proyecto de naturalización de la fenomenología, el volumen AA.VV (1999) "Naturalizing Phenomenology".

³ Petitot en el citado volumen.

⁴ Cfr. Shaun Gallagher (1997) "Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science".



términos de causalidad, la *epojé*, y la subsiguiente *reducción trascendental* impiden seguir este camino. La orientación de la descripción de los diferentes tipos de unificación debe seguir, entonces, otra vía.

Es en este punto donde Gurwitsch ve en el *rechazo de la hipótesis de constancia* de la Escuela de la Gestalt, por así decirlo, una *actitud no-natural*. El prejuicio detrás de la hipótesis de constancia es que los *datos sensibles*, como elementos últimos de la vida consciente, dependen exclusivamente de la *estimulación local*. Es decir: cuando un órgano sensible se estimula de la misma manera, surge la misma sensación. Esto implica un paralelismo estricto entre estímulos y sensaciones. Ahora bien, las situaciones experimentales no reportan, en general, este resultado⁵. Se asumen, entonces, *teorías dualísticas de la percepción* que explican este fallo mediante una referencia a *factores de orden superior*, o *factores supervinientes superiores*⁶. Según la escuela, los mismos varían en su naturaleza. Pero, en general, el marco teórico es el mismo.

La psicología como ciencia natural intenta explicar la unidad del fenómeno perceptivo a partir de leyes causales. En primer lugar, tendríamos leyes causales que determinan la síntesis del material sensible en sí mismo. En segundo lugar, otras leyes, igualmente causales, que explican la unificación subsiguiente del material sensible con elementos, principios o fundamentos de algún otro orden.

El rechazo de la *hipótesis de constancia* implica desestimar todos esos supuestos. La orientación de la psicología de la Gestalt es, así, netamente descriptiva, e intenta dar cuenta de la unidad del fenómeno perceptivo no en razón de leyes causales, sino en razón de la coherencia interna o de la organización autónoma particular del fenómeno perceptivo del que se trate. Al abandonar la hipótesis de constancia, los gestaltistas se emancipan de consideraciones concernientes a la constelación de los estímulos y a toda ley causal de asociación entre ellos. Siguiendo esta línea interpretativa, Gurwitsch estaría afirmando que los resultados obtenidos por la Gestalt pueden incorporarse a la fenomenología, debido, justamente, a que esta actitud descriptiva, cimentada en el rechazo a fundamentar la unificación de los objetos de su dominio de investigación en términos de relaciones causales, equivale a una *reducción fenomenológica incipiente*.

Ahora bien, Husserl, en el *Nachwort* o *Epilogo* a *Ideas I*, descarta prácticamente la totalidad de la psicología moderna -incluyendo a la Gestalt- debido al naturalismo que esta habría heredado de Locke. Su consideración de las unidades elementales de la

⁵ Lo que Gurwitsch sabía de primera mano por su trabajo en el laboratorio de Goldstein y Geld.

⁶ Lo que da lugar a lo que Gurwitsch denomina "el problema de los dos estratos". Cfr. Arvidson (2006) "The sphere of attention".



conciencia como *sense data* llevaría a una comprensión de la propia conciencia como un complejo de impresiones sensibles, producto de estímulos externos y leyes de asociación que, al realizarse sobre estos, dan lugar a la conciencia como un conjunto unificado de orden superior.

Gurwitsch, no obstante, comparte el rechazo de Husserl a la psicología naturalista. Para él, la mayor dificultad proviene del hecho de que la psicología se ha moldeado sobre la base de la física, convirtiéndose entonces en una suerte de "física del alma". Se trata de un "estilo cognitivo" como lo llama en otra parte⁷ en donde predomina el supuesto de que el dominio psicológico puede explicarse mediante los mismos medios o, en otras palabras, bajo teorías de la misma naturaleza que el dominio físico. El "alma", la mente o la psiquis se modeliza, entonces, como una esfera auto-contenida, compuesta de datos psicológicos los cuales se toman como combinaciones de átomos o complejos de átomos. Siguiendo la misma perspectiva, las disposiciones psicológicas se interpretan en analogía a las fuerzas físicas, indicando por lo tanto propiedades causales al interior de una psiquis concebida en términos de un cuasi-espacio. Para Gurwitsch, sin embargo, este proyecto está destinado al fracaso, ya que el dominio psicológico, debido a su propia naturaleza, no se presta al mismo tipo de idealizaciones y matematización que la física. En última instancia, la dificultad radicaría en que la psicología moderna no deriva sus conceptos de la experiencia, sino que se intenta construir bajo los estándares de, para decirlo con Husserl, "la ciencia Galileana"⁸.

Dada tal unidad, entonces, entre las concepciones de Gurwitsch y Husserl respecto a las dificultades de la psicología moderna: ¿dónde radica su punto de desacuerdo? Volviendo al *Nachwort*, encontramos que el ataque a la psicología moderna abarca, incluso, a la psicología de la Gestalt, debido a que:

Aquí es patentemente indiferente, hablando en términos de principio, que se acumulen "atomísticamente" los datos psíquicos como montones de arena, aunque sometidos a leyes empíricas, o que se los considere como partes de todos, que, sea por necesidad empírica o por necesidad apriórica, sólo pueden presentarse como tales partes; y en lo más alto, acaso en el todo de la conciencia entera, que está ligada a una forma fija de totalidad. Con otras palabras, tanto la psicología atomística como

⁷ Gurwitsch, Aron: *The Last Work of Edmund Husserl*, p. 492.

⁸ Cfr. Gurwitsch, Aron "The Last Work of Edmund Husserl".



la psicología estructural permanecen en el mismo sentido de principio del "naturalismo" psicológico.⁹

La reflexión de Gurwitsch, en este punto, es que Husserl no toma en consideración la manera en que la psicología gestáltica se opone a la tesis fundamental de la psicología empírica, esto es, la "*bundle thesis*" (*Bundelthese*/teoría de los haces). Esta oposición, fundamentada en el rechazo de la hipótesis de constancia, implica emanciparse de cualquier consideración naturalista de la percepción y la conciencia. El fenómeno a ser investigado, para la Gestalt –lo mismo que para la fenomenología- debe tomarse y describirse en su sentido literal, al pie de la letra. O, para decirlo con Husserl, "*lo que se da, hay que tomarlo simplemente como se da, pero solo dentro de los límites de lo que se da*". La orientación descriptiva de la psicología gestáltica implica, entonces, una exclusión de cualquier referencia a estímulos y sensaciones, a postulados provenientes de las ciencias positivas, de la experiencia cotidiana o del mundo natural como unidad efectiva. Y esta sería, precisamente, la restricción metodológica requerida para poder incorporar resultados de otras disciplinas al interior de la fenomenología.

Reducción Incipiente en la obra de Kurt Goldstein.

La *epojé*, al poner en desconexión al mundo natural, implica la necesidad de concebir el momento de unidad de los objetos en términos que no sean causales. Esto desconecta, consecuentemente, la mayoría -sino la totalidad- de los resultados obtenidos por las ciencias positivas, que no pueden incorporarse, entonces, al acervo de los conocimientos fenomenológicos. El mundo, sin embargo, se mantiene "ahí", presente, y dona, por así decirlo, "pistas ontológicas" a la fenomenología constitutiva, dado que los contenidos del mundo, como cosas físicas, objetos de valor, animales, hombres, instituciones sociales, etc., son el correlato de las correspondientes intencionalidades teleológico-productivas.

Pero, ¿qué es este mundo natural que pusimos en desconexión? ¿Qué implica la tesis de efectividad que pusimos en suspenso, y de la que hacemos uso continuo en la vida natural? ¿Y qué es, por último, dicha vida natural en sí misma? ¿Qué es lo que la caracteriza esencialmente?

⁹ Husserl, Edmund. *Ideas I*, p. 485.



Es justamente esta última pregunta la que quiero proseguir brevemente en esta sección final. La pregunta por la vida natural, por la vida orgánica, es vista, en general, como dominio de la ciencia biológica. Y, sin embargo, como ciencia positiva y natural que es, la fenomenología no puede incorporar sus perspectivas al interior de su dominio, a menos que pueda concebirse una biología que se desarrolle, también ella, dentro de los márgenes de una reducción incipiente. Esto implicaría –si tomamos como válidos los análisis anteriores– que el momento de unidad del ser vivo, del organismo, no se conciba en términos causales.

La lectura que quiero proponer es que la interpretación que Gurwitsch realiza respecto de la teoría biológica de Kurt Goldstein sigue, precisamente, este camino. Si bien es cierto que Gurwitsch no explicita la relación de la concepción del organismo de Goldstein en su relación con la fenomenología; creo que es posible establecer dicha relación, si se sigue esta concepción de la *reducción incipiente*, como una metodología que implica concebir la *unidad del fenómeno* a investigar, en términos no causales.

La concepción de Goldstein parte del rechazo a la concepción científica - predominante en su época- según la cual el organismo es un compuesto de mecanismos más elementales que son más o menos independientes unos de otros. En particular, rechaza todas las teorías que construyen la vida del organismo a partir de los reflejos. Goldstein señala las dificultades de considerar a las partes del organismo en aislamiento mutuo, y la pérdida del sentido de la unidad viviente total que se da en consecuencia. Así, propone una concepción de la vida orgánica novedosa, que implica que las investigaciones científicas empiecen considerando el organismo en cuanto unidad total. No como la suma de sus partes, sino como un todo unificado en donde las relaciones no son de parte a parte; sino que se conciben como manifestaciones del todo en relación consigo mismo. Aún cuando el organismo se articula en sus miembros, órganos y sistemas de órganos, la suma total de estos no es la de una mera yuxtaposición, sino que se trata de un todo integrado, de un todo pregnante o, en otras palabras, de un todo gestáltico. Las manifestaciones vitales del organismo que observa el científico deben relacionarse, para él, con el organismo en su totalidad, aún cuando lo que se observe empíricamente sea el estado concreto de una de sus partes particulares.

Ahora bien, metodológicamente, esta perspectiva implica que las investigaciones científicas particulares deben interpretarse necesariamente en términos de una idea de lo que es el organismo como totalidad. Evidentemente, la orientación positiva de la biología implica que su metodología es fáctica y analítica. Sin embargo, los hechos particulares que encuentre la investigación empírica solo pueden apreciarse en relación



al organismo como totalidad. Totalidad que solo puede conocerse, por medio de la metodología positiva, investigando hechos particulares. Este parece desencadenar en un círculo vicioso. Si el organismo se piensa en términos de reflejos, o cualquier otra teoría que implique que su momento de unidad se conciba en términos de las relaciones causales entre sus partes, es imposible evitar tal círculo vicioso. La salida estriba, entonces, para Goldstein, según Gurwitsch, en que la elaboración de la noción de organismo no se determine en términos de relaciones causales. Por supuesto, las relaciones causales que la ciencia determine son fundamentales para la biología como ciencia empírica, y al ir dando cuenta de ellas, la noción misma del organismo de la que parta la investigación se ira transformando. Aun así, afirmar esto no es lo mismo que afirmar que el momento de unidad de la totalidad que es el organismo –y que hace a nuestro concepto del mismo- quede completamente determinado por las relaciones causales entre sus partes. Más bien implica que la investigación empírica no puede desarrollarse si no es sobre la base de ciertas descripciones previas del fenómeno u objeto a investigar. Mi propuesta es que, si dicha descripción se realiza sobre la base de una *reducción incipiente*, entonces los resultados científicos, incluso de las ciencias empíricas, pueden incorporarse al acervo de los datos fenomenológicos, lo que permitiría, tal vez, descripciones fenomenológicas más ricas y novedosas, de las objetividades a ser investigadas.

Bibliografía

- Gurwitsch, A. (1966):** "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology", en *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Gurwitsch, Aron (1967):** "Goldstein's Conception of Biological Science", en J. Kockelmans (ed.). *Phenomenology*, New York: Doubleday Anchor.
- Gurwitsch, Aron (1956):** "The Last Work of Edmund Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 16, No. 3, pp. 380-399.
- Husserl, Edmund (1962):** *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México/Buenos Aires: F.C.E.
- Pintos, María Luz (2007):** "Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación", en *CONTRASTES*, Revista Internacional de Filosofía.
- Petitot, J., Varela, F., Pachoud B. y Roy, J.-M. (1999):** *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press.



Hegemonía y universales en Laclau

Eduardo Sota

eduardomsota@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba. (UNC)

Resumen

A lo largo de la tradición metafísica el universal, y su par dicotómico, el particular, han dado lugar a numerosas aporías. Laclau pretende deconstruirlas bajo el juego de lenguaje en que fueron configuradas para caracterizar el universal en el marco de relaciones poder hegemónicas y que funge como un “significante vacío” que no es otro que un “universal contaminado” de particulares de los cuales no puede escindirse.

Palabras clave: hegemonía / particular / significativo vacío / universal



Gellner nos dice que el único remedio para exorcizar el fantasma del relativismo que aqueja al pensamiento humano es el universalismo. Dicho autor distingue dos planos, aunque relacionados, en los que impacta el planteo del relativismo: “¿hay un tipo de hombre o hay muchos?, ¿hay un mundo o hay muchos? Estas dos cuestiones no son idénticas pero no están desconectadas. ...El segundo problema puede también ser formulado como: ¿hay una o muchas verdades?” (Gellner, 1982: 180).

Naturalmente, a pesar de que cada plano se singulariza por contenidos propios no son ajenos unos a otros puesto que si hay muchos tipos de hombres (de culturas) nos podríamos plantear que entonces cada uno de ellos tendrá su propio tipo de mundo y, ulteriormente, plantearnos si se podrá establecer algún tipo de relación entre ellos. En dicho caso, ¿cómo afecta esto a la unicidad y objetividad del mundo? De cualquier modo, estas diversas posibles respuestas provocan efectos paradójicos ya que, por un lado, la idea de multiplicidad de visiones se conecta con nuestros propios deseos de tolerancia y pluralismo pero, igualmente, el deseo de objetividad nos lleva a inclinarnos por cierta homogeneidad, tanto del mundo como del hombre.

Para Bernstein la mayoría de los debates contemporáneos están conformados alrededor de extremos ya abonados por la propia tradición intelectual en la que las únicas alternativas viables aceptables o bien son alguna forma de objetivismo, fundacionalismo o universalismo o bien es inevitable deslizarnos en una suerte relativismo, escepticismo o historicismo.

La primera posición es caracterizada por el autor de la siguiente manera:

Por ‘objetivismo’ significo la convicción básica que hay o debe haber alguna matriz o marco permanente, ahistórico al cual podemos últimamente apelar para determinar la naturaleza de la racionalidad, verdad, realidad, bondad o corrección. Un objetivista afirma que hay (o debe haber) una tal matriz y que la tarea primaria del filósofo es descubrir lo que es y apoyar sus afirmaciones en haber descubierto una tal matriz con las razones más fuerte posible. El objetivismo está estrechamente relacionado al fundacionalismo y la investigación por un punto de vista Arquimediano. El objetivista afirma que a menos que podamos fundar la filosofía, el conocimiento y el lenguaje de una manera rigurosa no podemos evitar el escepticismo radical (Bernstein, 1983: 8)

La otra posición del siguiente modo:



En su forma más fuerte, el relativismo es la convicción que cuando volvemos al examen de aquellos conceptos que los filósofos han tomado para ser más fundamental –racionalidad, verdad, correcto, etc.–, estamos forzados a reconocer que en el análisis final tales conceptos deben ser entendidos como relativos a un esquema conceptual, paradigma o forma de vida específicos...no hay un metalenguaje único por el cual podamos adjudicar racionalmente o evaluar unívocamente afirmaciones rivales de paradigmas alternativos. Así,..., el relativista afirma que no podemos escapar del predicamento de hablar de ‘nuestros’ y ‘sus’ estándares de racionalidad –estándares que pueden ser ‘radicalmente inconmensurables’ (ibid: 8)

Bajo un marco más asociado a los intereses de la filosofía práctica, un representante de la tradición liberal distingue en la misma dos orientaciones, particularmente respecto del valor de la tolerancia: una que concibe a las instituciones liberales como aplicaciones de principios universales y otra es que las mismas instituciones son un medio para lograr la coexistencia pacífica. La primera aspira a un consenso racional sobre el mejor modo de vida y nación en sociedades divididas en sus demandas sobre un único modo de vida. Bajo esta perspectiva

La tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad. ...la tolerancia es un instrumento de consenso racional y la diversidad de modos de vidas se soporta gracias a la convicción de que está destinada a desaparecer. En la segunda, la tolerancia se valora como una condición de paz y los modos de vida divergentes se aprecian como marcas de la diversidad de la buena vida. La primera concepción respalda un ideal de convergencia última de valores, la segunda, un ideal de *modus vivendi* (Gray, 2001 :123)

Naturalmente las consecuencias sobre las maneras de concebir el gobierno democrático y la vigencia de los derechos humanos serán muy distintas si asignamos a la tolerancia el papel de un medio de llegar a una civilización universal que si propiciamos la coexistencia de muchos modos de vida y muchos regímenes diversos. Para el autor, al ser el pluralismo fáctica y axiológicamente inerradicable, el legado de los derechos humanos no debe ser concebido como un principio universal abarcador sino como convenciones que deben ser readaptadas en un mundo de sociedades plurales y el propósito de tales convenciones es cerciorar el *modus vivendi* entre regímenes que siempre serán distintos.



El pluralismo de valores implica que los eventuales conflictos que ocasionan éstos son racionalmente imposibles de decidir y a favor de dicho pluralismo va a abogar Gray. Como hecho empírico se puede constatar el florecimiento de una diversidad de vida buena, algunas de las cuales no son mejores ni peores que las demás sino que sus valores son inconmensurables y éstos surgen, principalmente, de tres maneras. En primer lugar, es característico de que en cada cultura rijan convenciones sobre el significado de algunos bienes que implica que éstos no puedan intercambiarse, tal como por ejemplo, el dinero y la amistad. Así como estos bienes no pueden compararse por su valor, tampoco pueden compararse entre sí las vidas de las personas que optaron por uno u otra, aunque dichas elecciones no sean arbitrarias puesto que pueden brindarse buenas razones para tales decisiones. En segundo lugar, la inconmensurabilidad también surge cuando un mismo bien es interpretado de manera diferente por culturas distintas o en diferentes estadios de la misma; la amistad tal como ha sido concebida en la antigüedad griega o actualmente entre los zulúes son lo suficientemente distintas como para que sea imposible hacer juicios comparativos, a excepción de señalarlas como muestras de una misma virtud universal. Por último, los valores inconmensurables brotan cuando distintas culturas celebran diferentes bienes:

Las culturas difieren no sólo en cómo interpretan las virtudes que tienen en común sino en las virtudes que reconocen. Los que algunos alaban como virtud otros pueden condenar como vicio. Cuando las culturas ensalzan diferentes virtudes, a veces resulta imposible comparar el valor de los modos de vida en los que están encarnadas. (Gray, 2001: 50)

Como en el caso del valor de las culturas, tampoco se afirma aquí que todas los modos de vida sean igualmente valiosos sino que no pueden ser ordenados de acuerdo a una tabla de preferencias aunque esto no impide que en contextos particulares, determinados valores puedan compararse y elijamos entre ellos, como ayudar a un amigo e incumplir, simultáneamente, un compromiso contractual, por ejemplo:

En casos como éstos, mi decisión no tiene por qué ser arbitraria o sin fundamento, un acto gratuito para el cual no puede darse ninguna razón. Dado el contexto de mi historia y de las circunstancias, mi elección puede ser correcta o incorrecta. Fuera de sus contextos en las prácticas sociales, ningún valor puede unirse a bienes tales como la justicia y la amistad (ibid: 57)



De esto se colige que inconmensurabilidad no se asocia al eslogan 'todo vale' sino más bien revela el límite de cierto racionalismo tributario de la tradición rival que ataca puesto que

sostener que algunos valores son inconmensurables no significa que todos los valores son igualmente válidos. La inconmensurabilidad es una propiedad relacional. Dos bienes que son inconmensurables entre sí pueden ser mensurables cuando uno o ambos se comparan con otros bienes. Afirmar que algunos modos de vida particulares no pueden compararse entre sí en valor no supone, de ninguna manera, que todos los modos de vida sean igualmente valiosos (ibid: 56)

La inconmensurabilidad formulada no es absoluta en tanto afirmar que dos bienes no pueden compararse en valor no significa que no haya contextos en los que dicho valor pueda compararse sino que sólo puede compararse en unos contextos particulares por lo que estas limitaciones en la comparabilidad no es un obstáculo para razonar sobre ellos. Por ejemplo, la amistad y la justicia tienen exigencias mutuamente excluyentes en tanto bienes inconmensurables; es decir, no pueden ordenarse pero no implica que, en caso de elegir entre ellas, no lo hagamos sin brindarnos algunas razones.

Sin embargo, la noción de inconmensurabilidad ha tenido y tiene otros usos de carácter más global y fuerte ofreciéndonos una formulación relativista radical y asociada, frecuentemente, a una serie de conceptos clave de cuño wittgensteineano, tales como 'juego de lenguaje', 'formas de vida', etc. Así, por ejemplo, la articulación de estas nociones sirven de trasfondo a la noción de diferendo de Lyotard para quien y en contraste a un litigio, un "diferendo sería un caso de conflicto entre (al menos) dos partes, que no puede ser igualmente resuelto por carencia de una regla de juicio aplicable a ambos argumentos. La legitimidad de un lado no implica la carencia de legitimidad del otro" (1988: xi). Estas diferencias e inconmensurabilidades por las cuales una parte no puede hacerse entender ella misma en términos familiares a la otra se inspira en el lenguaje wittgensteineano:

El examen de los juegos de lenguajes ... identifica y refuerza la separación del lenguaje de sí mismo. No hay unidad del lenguaje; hay islas del lenguaje cada una de ellas gobernada por un régimen diferente, intraducibles a los otros. La dispersión es buena en sí misma y debe ser respetada. Es mortal cuando un régimen de frase prevalece sobre otro (Lyotard, ibid: 30)



Esta pintura que nos retrata un archipiélago conformado por islas clausuradas e incomunicadas, reguladas por regímenes de frase que no es sino una paráfrasis de la noción de ‘gramática’ wittgensteineana y vinculada a una acepción de inconmensurabilidad fuerte, nos proporciona una versión relativista radical.

Estas paradojas, sean etnocéntricas o relativistas a la que nos conduce ciertos abordajes a propósito del universalismo, tiene otros resultados en manos de Laclau al vincular las nociones de *universales* y *hegemonía*. En efecto, en lo que Howart (2008) identifica como tres modelos de hegemonía por parte de éste autor, la última versión – particularmente en su obra *Emancipación y diferencia*– enuncia dicha asociación a través de la noción de “significante vacío” y aduce que el tratamiento de los universales obedece a un juego lingüístico de carácter político particular al cual hay que deconstruirlo y reformularlo en términos que refleje las relaciones de poder de las que da cuenta la noción de hegemonía.

¿[E]s el particularismo pensable tan sólo como particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión? O, si plantamos la cuestión desde el ángulo opuesto: ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental agota la variedad de juegos de lenguaje en torno a lo “universal” en la que es posible comprometerse? (Laclau, 1996: 46)

El propósito es superar dicotomías espurias tales como universalismo/particularismo para concebirlas de una manera imbrincada, bajo una relación de contaminación mutua, para lo cual el autor hace un recorrido histórico para caracterizar las diversas modalidades de relación que ha adoptado dicha dicotomía, desde la filosofía antigua, pasando por el cristianismo hasta la modernidad. Luego de la deconstrucción del universalismo en su jerga metafísica, aborda el mismo en términos abiertamente políticos de cara a las conflictos planteados por el multiculturalismo. Respecto a este, el planteo es si la afirmación de una pura cultura de la diferencia es posible sin una referencia a algún tipo de principio universal. Salvo que concibamos una existencia monádica de un grupo particular, la definición de un grupo, en parte, se define en relación con otros grupos por lo que postular una identidad diferencial supone admitir que esta identidad se constituye por medio de la diferencia y del pluralismo por lo que es constitutivo a la propia identidad la referencia al otro. Para reclamar el reconocimiento de mis particularidades debo apelar a normas que se eleven por encima del particularismo de todo grupo. Así, una vez deconstruida la noción de universalidad



en los términos histórico-metafísicos en que fue planteada y su asunción en términos políticos y ejemplificada a través de las paradojas que se expresan en el multiculturalismo, Laclau va a tematizar la noción en cuestión en el vocabulario político de la hegemonía, esta vez formulada bajo el decisivo concepto de “significante vacío” que es la condición misma de la hegemonía

Veamos más estrechamente esta relación entre hegemonía y universales. Por una parte, caracteriza a la primera como una operación por la que “una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma [y eso] es lo que denominamos *hegemonía*. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable” (2008: 95). Una primera dimensión que queremos destacar de esta relación hegemónica en tanto lo universal no puede representarse directamente, sino a través de su pasaje por las particularidades es, por lo mismo, una universalidad imposible en tanto es una representación distorsionada en cuanto los medios de representación van a ser inherentemente inadecuados, ya que a pesar de asumir una función de representación universal no por ello dejan de ser particularidades. En el marco de estas relaciones en las cuales las identidades particulares asumen la representación de algo diferente a sí mismas, no hay algo a lo que corresponda algún concepto, lo que no obsta para que se active un proceso de nominación para la emancipación global, el cual adoptará el carácter de un significante vacío mientras más laxo y extenso sean las conexiones entre ese nombre y su significado original específico. Esta peculiaridad de la nominación nos lleva a otra dimensión de la hegemonía la cual “requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos tomen la representación del primero” (2003^a: 62). Dado que no nos hallamos ante una sociedad unificada en torno a una determinación en última instancia –sea la economía, el “espíritu del pueblo”, etc.–, la totalidad no puede ser directamente representada en un plano propiamente conceptual, por lo que esta totalidad fallida será un horizonte antes que un fundamento. Decimos fallida ya que la universalidad es una plenitud ausente y está, por el contrario, contaminada por una cadena de particularidades, en propiedad con una que asume una significación universal inconmensurable con ella misma; la identidad hegemónica pasa a ser, pues, del orden del significante vacío:

el equivalente general estará al mismo tiempo por sobre la cadena (como su representante) y a la vez dentro de ella, y porque la cadena incluirá algunas



equivalencias pero no otras. No hay, estrictamente hablando, un significante que sea realmente vacío sino significantes de vacuidad tendencial (Laclau, 2003b, 303).

Como vemos, hemos dado cuenta de una sustracción de lo universal del juego de lenguaje de la filosofía clásica y su inscripción en el lenguaje político en el que bajo un contexto de pluralismo inerradicable se trata de llegar a acuerdos intersubjetivos en que lo universal juega un papel decisivo. Como señala elocuentemente Zerilli, se trata de un universal que no es Uno:

lo universal está separado de la metafísica del sujeto (que gobierna la idea clásica del universalismo) y se reinscribe en un idioma político de la pluralidad. Este Universalismo no es Uno: no es un algo preexistente (esencia o forma) al que acceden los individuos sino, más bien, un logro frágil, cambiante y siempre incompleto de la acción política; no es el recipiente de una presencia sino el continente de una ausencia, no es un contenido sustancial sino un lugar vacío (Zerilli, 2008:135)

Bibliografía

- Bernstein, R.** (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania.
- Butler, Laclau, Zizek** (2003) *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*. FCE, Argentina.
- Gellner, E.** (1982) "Relativism and Universals", en Hollis, M. Y Lukes, S. (edit.) *Rationality and Relativism*, Blackwell.
- Gray, J.** (2001) *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Bs. As.
- Howart, D.** (2008) "Hegemonía, subjetividad política y democracia radical", en Chirtley & Marcharte, *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Bs. As., FCE.
- Laclau, E.** (1996) *Emancipación y diferencia*. Bs. As. Edit. Ariel
- (2003a) "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad", en Butler, Laclau, Zizek.
- (2003b) "Construyendo la universalidad", en Butler, Laclau, Zizek
- Lyotard, J-F** (1988) *The Differend. Phrases in Dispute*. Manchester University Press
- Zerilli, L.** (2008) "Ese universalismo que no es Uno", en Chirtley & Marcharte, *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Bs. As., FCE.



La interpretación de los enunciados condicionales y la modelización de los procesos decisórios

Adriana Spehrs

adrianaspehrs@yahoo.com.ar

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

El empleo de los instrumentos conceptuales de la teoría de la decisión requiere asignar probabilidades a enunciados condicionales. Pero la interpretación de la probabilidad de tales enunciados ha dado origen a controversias aún no resueltas. En esta comunicación cuestionamos la tentativa de E. Adams de justificar pragmáticamente su interpretación probabilística de los condicionales, fundándonos en que no parece aplicable a las decisiones referidas a un acontecimiento particular e irrepetible. Señalamos, además, ciertas dificultades que suscita la aceptación del principio pragmático que el autor emplea en defensa de la utilidad práctica de su lógica probabilística y de su concepción de los condicionales.

Palabras clave: condicionales / decisión / probabilidad



1. La interpretación de los condicionales

Algunas estructuras de razonamiento que incluyen condicionales parecen intuitivamente inválidas pero, según la interpretación material de los condicionales, son formalmente válidas, por ejemplo:

$$\frac{\sim A}{A \rightarrow B}$$

Por este motivo, E. W. Adams rechaza la interpretación material del condicional, argumentando que no es racional aceptar la verdad de un condicional sólo porque sea falso su antecedente, ni deducir un enunciado cualquiera a partir de una contradicción. El autor se rehúsa a atribuir un valor veritativo a condicionales con antecedentes falsos, afirmando que los condicionales no son verdaderos o falsos, sino probables en cierto grado. De acuerdo con Adams, la probabilidad de un enunciado condicional es la probabilidad condicional de su consecuente dado su antecedente:¹

$$p(A \Rightarrow B) = p(B/A) = p(A \wedge B)/p(A) \text{ si } p(A) \neq 0; \text{ de lo contrario, } p(A \Rightarrow B) = p(B/A) = 1$$

Dado que, según esta interpretación, los condicionales carecen de valor de verdad, los razonamientos que los incluyen no pueden clasificarse como válidos o inválidos. Así, el autor elaboró una lógica probabilística en la cual un razonamiento probabilísticamente válido no puede tener premisas altamente probables y conclusión improbable.²

2. Decisiones y enunciados condicionales

Adams aboga por una filosofía pragmatista de la lógica, argumentando que si consideramos racional razonar de acuerdo con las reglas y leyes de la lógica -que garantizan la imposibilidad de inferir una conclusión falsa de premisas verdaderas- es porque consideramos útil obtener conclusiones verdaderas y evitar las falsas. En su

¹ En adelante, emplearemos “ \Rightarrow ” para representar los condicionales interpretados probabilísticamente, y “ \rightarrow ” para los condicionales materiales.

² Un razonamiento es probabilísticamente válido si y sólo si la improbabilidad de de su conclusión no supera la suma de las improbabilidad de sus premisas. La improbabilidad es el complemento de una función de probabilidad: $u(X) = 1 - p(X)$. La probabilidad de un enunciado condicional materialmente interpretado es siempre al menos tal elevada como la del mismo condicional probabilísticamente interpretado, aunque esta última puede ser mucho menor que aquella. Así, la validez clásica resulta una condición necesaria pero no suficiente para la validez probabilística de la correspondiente estructura de razonamiento cuando ésta incluye al menos un condicional probabilísticamente interpretado. En cambio, en el caso de las estructuras de razonamiento que no contienen tales condicionales, la validez clásica es condición necesaria y suficiente para su validez probabilística.



opinión, quienes atribuyen valor veritativo a los condicionales no pueden garantizar la utilidad de obtener conclusiones verdaderas y evitar las falsas. En contraste, su lógica probabilística, que atribuye a los condicionales una probabilidad y no un valor veritativo, sí daría cuenta de la utilidad de efectuar una estimación correcta de la probabilidad de un enunciado. Estimar adecuadamente la probabilidad de un enunciado condicional es tan útil como sostener creencias cuyos valores veritativos sean los correctos, porque los resultados de nuestras decisiones serán los deseados si ellas se fundan en creencias verdaderas o en estimaciones correctas de su probabilidad. Pero no podemos garantizar que lo serán si se sustentan en creencias falsas o en estimaciones incorrectas de su probabilidad.

A fin de ilustrar su posición, Adams considera el caso de una persona P a quien le dicen “Si ingieres esos hongos, te envenenarás”, de modo que P no los ingiere, aunque en realidad esos hongos no eran venenosos y eran deliciosos. Según el autor, en estas circunstancias no juzgaríamos verdadero este condicional, aunque haya resultado materialmente verdadero por ser falso su antecedente. Atenerse a la verdad material de este condicional sería erróneo desde el punto de vista práctico, porque tal creencia conduce a no ingerir los hongos cuando se hubiera preferido ingerirlos. La verdad material de las creencias condicionales en que se fundan nuestras decisiones no garantiza su utilidad. Por eso, Adams concluye que no es razonable aceptar la interpretación material del condicional.

Según Adams, no es incorrecto afirmar “Si ingieres esos hongos, te envenenarás”, en caso de que esos hongos no sean venenosos, por la desutilidad práctica que implica tomar una decisión fundándonos en ese enunciado. De acuerdo con la teoría de la decisión, la decisión de un agente sobre ingerir o no esos hongos se sustenta en la intensidad de su preferencia por hacerlo y en la probabilidad del resultado que podría seguirse de su ingesta, i.e. el envenenamiento. Quien interprete el enunciado “Si ingieres esos hongos, te envenenarás” como un condicional probabilístico y le atribuya una probabilidad condicional elevada, tomará la decisión incorrecta de no ingerirlos. Tomará una decisión más adecuada si le asigna una probabilidad condicional muy pequeña. Es decir, una errónea estimación de tal probabilidad conduce a una decisión incorrecta, y esto -según Adams- evidencia que la verdad material de “si ingieres esos hongos te envenenarás” no prueba su verdad.

En suma, fundándose en el modo cómo nuestras creencias sobre la probabilidad de los enunciados condicionales influyen en nuestras decisiones, Adams sostiene que su interpretación de los condicionales provee buenas razones pragmáticas para querer



obtener las estimaciones correctas de tales probabilidades condicionales, en contraste con lo que sucede la interpretación material del condicional.³

3. Dificultades de la tesis de Adams

Una de las dificultades que enfrenta la tesis de Adams reside en que los condicionales probabilísticamente interpretados no pueden formar parte de otros enunciados, de modo que en su lógica probabilística no pueden expresarse condicionales anidados, negaciones de condicionales, ni conjunciones o disyunciones de condicionales. Además, esos condicionales no pueden definirse en términos de ninguna conectiva veritativo-funcional, e.g. “ $A \Rightarrow B$ ” no es equivalente a “ $\sim A \vee B$ ”.

Más aún, la probabilidad que Adams propone atribuir a un enunciado condicional no puede ser identificada con la probabilidad de que sea verdadero ese enunciado condicional –en caso de que su antecedente tenga probabilidad no nula- sin trivializar la distribución de probabilidad en cuestión.⁴ El autor admite que tales probabilidades condicionales son cocientes de probabilidades pero no son realmente probabilidades pues no satisfacen los axiomas estándar de la probabilidad.⁵ Pero Adams no explica por qué la probabilidad de los enunciados no condicionales se identifica con la probabilidad de que sean verdaderos tales enunciados, mientras que la probabilidad de los condicionales no puede identificarse con la probabilidad de su verdad sin trivializar la distribución de probabilidades en cuestión.

Además, como esta interpretación probabilística de los condicionales es incompatible con la tesis de que la probabilidad de un enunciado es la probabilidad de que sea verdadero ese enunciado, y esta tesis es consecuencia de la Convención T, esta interpretación es incompatible con la Convención T.⁶ Así, Adams reconoce que aceptar su tesis exige también reexaminar el significado de las nociones de consecuencia lógica, consistencia y verdad lógica, pues éstas se definen en términos de combinaciones posibles de valores veritativos.

³ Adams, E.W.(2005) pp.2-4

⁴ Como ha probado D. Lewis (1976)

⁵ Lo mismo sucede con el cociente de dos áreas, que no es un área.

⁶ Es decir, es incompatible con el requisito de que una definición adecuada de la verdad debe implicar enunciados de la forma “S es verdadera si y sólo si p”, donde S es la expresión que designa al enunciado p. Aplicada al caso de un enunciado condicional, obligaría a identificar su probabilidad con la probabilidad de que sea verdadero el enunciado condicional en cuestión y, entonces, la propuesta de Adams no podría eludir la objeción formulada por Lewis.



Por otra parte, la tentativa de Adams de justificar pragmáticamente su interpretación probabilística de los condicionales no parece aplicable cuando las decisiones conciernen a un acontecimiento particular e irrepetible. Supongamos, por ejemplo, que una persona padece de una gravísima enfermedad pero podría mejorar en caso de ingerir determinado medicamento que, en ocasiones, produce efectos colaterales letales. Antes de decidir, esa persona querrá conocer la probabilidad de que ese medicamento sea efectivo –i.e. la frecuencia con que en ocasiones anteriores, fue efectiva su administración a pacientes con síntomas similares-, la probabilidad de curarse sin tomarlo, y también la probabilidad de padecer sus letales efectos colaterales –i.e. la frecuencia con que en ocasiones anteriores padecieron esos efectos quienes lo tomaron. Sin embargo, no parece que esa información sea relevante para su propio caso particular, pues esta persona no tendrá oportunidad de efectuar reiteradamente el experimento de tomar esa medicación en las mismas condiciones y así maximizar su utilidad a largo plazo. De modo que el objetivo maximizar la utilidad a largo plazo no da cuenta, en todos los casos, del interés práctico que tendría estimar correctamente una probabilidad interpretada como frecuencias relativa –límite o teórica-, pues ésta no permite derivar conclusión alguna sobre qué sucederá en el caso de acontecimientos particulares o no repetibles.

Tampoco parece útil obtener las estimaciones de probabilidad correctas en el caso de aquellos acontecimientos cuya frecuencia teórica de ocurrencia en largas series de repeticiones de un experimento es pequeña. Por ejemplo, al apostar sobre el resultado de arrojar una moneda, la información de que la probabilidad de obtener “cara” es 0.5 no es tan útil como la información de que efectivamente, se obtendrá “cara” en la ocasión particular relacionada con nuestra decisión. Así, una persona que adivine correctamente cuál será el resultado de arrojar la moneda en tal caso y que actúe en base a su predicción - sin importar cuán irracional su método para formularla- será más afortunado que quien atribuya la probabilidad 0.5 a dicho resultado porque identifica dicha probabilidad con la frecuencia relativa teórica correspondiente -aunque este último emplee el método más racional para estimar la probabilidad.

En este punto, Adams destaca que hay una diferencia importante entre la utilidad asociada a los valores veritativos y la vinculada a los valores de probabilidad. Sostener creencias verdaderas es útil en el corto plazo, en tanto que sostener creencias altamente probables lo es en el largo plazo. Por eso, el autor juzga errónea la posición de quienes consideran que la estimación de probabilidad más útil no es siempre la teóricamente correcta. Ya que es evidente que no está a nuestro alcance adivinar cuál será el resultado del próximo tiro de la moneda. De modo que la consideración de nuestras limitaciones



explicaría por qué a largo plazo no podemos hacer nada mejor que fundar nuestras decisiones en las estimaciones de probabilidad teóricamente correctas, calculando las frecuencias relativas en largas series de repeticiones de experimentos.⁷

4. Condicionales y controversias en teoría de la decisión.

Cabe señalar que la tentativa de justificar la interpretación probabilística de los condicionales en la teoría de la decisión no está exenta de dificultades. En esta teoría se modela el agente que adopta una decisión racional como aquel que maximiza su utilidad esperada. Esta se calcula empleando las utilidades que le reportan los posibles resultados de sus acciones, ponderando esas utilidades por la probabilidad de obtener tales resultados si se ejecutan esas acciones. Así, la teoría de la decisión requiere asignar probabilidades a enunciados condicionales. Pero la función de probabilidad empleada ha suscitado controversias sobre su adecuada interpretación. En efecto, la teoría evidencial de la decisión –TED- emplea una función de probabilidad condicional: la probabilidad de que acontezca determinado resultado B, dado que el agente ejecutó cierta acción A. Sin embargo, no todos los autores coinciden con Adams en que la probabilidad de tales enunciados condicionales es la probabilidad condicional de su consecuente, dado su antecedente. En particular, la versión causal de esta teoría –TCD- promueve el empleo de la probabilidad de que sea verdadero el enunciado condicional subjuntivo “si hubiera ejecutado la acción A, habría obtenido el resultado B”.

La discrepancia entre ambas propuestas se origina en la tentativa de la TCD de dar cuenta del vínculo causal entre los cursos de acción disponibles y sus resultados, en lugar de considerar –como la TED- la mera correlación estadística entre ambos. Así, la TCD permitiría tratar adecuadamente problemas como el planteado por Gibbar y Harper (1981): el rey David delibera sobre si cumplir con su deseo de conocer⁸ a Betsabé y así transgredir la ley, pues temía ser derrocado por una revuelta popular. David no sabía si era o no carismático, pero creía que tales revueltas suelen producirse contra los reyes no carismáticos, mientras que transgredir las leyes no causa revueltas populares; aunque los líderes carismáticos tienden a no transgredirlas, contrariamente a lo que hacen los no

⁷ Adams, E.W. (1975) pp. 84-86

⁸ “Conocer” se emplea aquí en el sentido bíblico de la palabra.



carismáticos.⁹ Entonces, la TED lo conduciría a la decisión de no transgredir la ley, dado que tales transgresiones tienen una elevada correlación estadística con la ocurrencia de revueltas populares. En cambio, la TCD persuadiría a David de satisfacer su deseo, pues tal transgresión no será la causa de una revuelta, sino que en todo caso, la falta de carisma sería la causa común de la transgresión y la revuelta. Pero David no puede modificar la circunstancia de ser o no carismático absteniéndose de conocer a Betsabé.

No obstante, en su tentativa de incorporar el conocimiento de las conexiones causales relevantes en los procesos decisórios, la TCD enfrenta la dificultad de establecer cómo calcular la probabilidad de los condicionales subjuntivos que propone emplear en esos procesos. Lewis (1981) sostiene que tal probabilidad es la que tendría el consecuente del condicional de acuerdo con la distribución de probabilidades que sólo difiere de la que efectivamente emplea el agente en que asigna probabilidad 1 al antecedente del condicional. Es decir, la probabilidad del condicional subjuntivo es la que se le asignaría al consecuente luego de efectuar la mínima revisión de creencias necesaria como para asignar probabilidad 1 al antecedente. Pero, como argumenta Shaffer (2008), para determinar la probabilidad de “Si hubiera realizado A, habría ocurrido B”, esta propuesta requiere obtener la probabilidad de otro condicional subjuntivo, que expresa cuáles serían las creencias revisadas del agente sobre la probabilidad de los resultados de la acción A en caso de que creyera que efectivamente ejecutó la acción A. Por eso, este autor concluye que la deficiencia de la teoría de la decisión, tanto en su versión evidencial como en la causal, no radica en que provee una representación excesivamente idealizada de los procesos decisórios sino en que es una teoría incorrecta de la racionalidad.¹⁰

5. Consideraciones finales

Por otra parte, creemos que también resulta problemático interpretar el principio pragmático que Adams emplea como premisa para argumentar en defensa de la utilidad práctica de su teoría probabilística de los condicionales. Según su principio pragmático, un agente tendrá buenas razones de índole práctica –i.e. maximizará su utilidad esperada- si su decisión se funda en las estimaciones teóricamente adecuadas de los valores de probabilidad involucrados. Ahora bien, de acuerdo con la lógica probabilística elaborada

⁹ En este ejemplo se asumen que David cree que los reyes son carismáticos -o no- por razones genéticas y/o vinculadas a sus experiencias infantiles, no modificándose posteriormente este atributo por sus conductas adultas.

¹⁰ Shaffer (2008) p. 79-82



por el autor, este principio pragmático no puede interpretarse como un enunciado universal cuyo condicional sea probabilístico -es decir, $\forall x(Px \Rightarrow Sx)$ - porque tales condicionales no pueden formar parte de otros enunciados. Ahora bien, si suprime el cuantificador universal, se interpretará el principio pragmático como una generalización aproximada, que en su sistema se expresan como condicionales probabilísticos de la forma $Px \Rightarrow Sx$. Pero, en tal caso, su defensa de la utilidad práctica de la lógica probabilística que propone perdería su alcance universal. Finalmente, si se interpreta este principio como una generalización universal irrestricta de la forma $\forall x(Px \rightarrow Sx)$, de acuerdo con el teorema de factualidad-condicionalidad que Adams deriva en su sistema, este enunciado no implicará probabilísticamente el condicional probabilístico $Pc \Rightarrow Sc$. Pues una premisa que no contenga un condicional probabilístico sólo puede implicar probabilísticamente una fórmula que sí lo contenga en caso de que implique lógicamente tanto su antecedente como su consecuente. Pero como $\forall x(Px \rightarrow Sx)$ no implica lógicamente ni su antecedente Pc ni su consecuente Sc , entonces es probabilísticamente inválida la estructura de razonamiento: $\forall x(Px \rightarrow Sx) \vdash Pc \Rightarrow Sc$. En suma, la aplicación de esta generalización universal irrestricta $\forall x(Px \rightarrow Sx)$ al caso concreto de cada agente y cada decisión por él efectuada no es un razonamiento probabilísticamente válido. En consecuencia, el autor ya no dispone de un argumento concluyente que le permita inferir que será útil para ese agente efectuar estimaciones correctas de la probabilidad de los enunciados condicionales. De modo que la justificación pragmática de la lógica probabilística y la interpretación de los condicionales que Adams carecen de un adecuado sustento.

Bibliografía

- Adams, E.W.** (1975) : *The logic of conditionals*, Dordrecht, Reidel
- (1987): "On the meaning of the conditional," *Philosophical Topics*, Vol. XV No.1, 5-22.
- (1994): "Practical Causal Generalizations", en Humphreys, P. (comp) *Patrick Suppes: Scientific Philosopher*, vol I: 317- 338, Dordrecht, Kluwer.
- (1998): *A Primer of Probability Logic*, CSLI Publications, California, Stanford.
- (2005): "What is at stake in the Controversy over Conditionals", *Conditionals, Information, and Inference: Lecture Notes in Computer Science*, vol 3301: 1-11



- Gibbar, A. y Harper, W.L.** (1981): "Counterfactuals and two Kinds of Expected Utility", en Harper, W.L., Stalnaker, R. and Pearce, G. (eds.) (1980): *Ifs: Conditionals, Beliefs, Decision, Chance, and Time*, D. Reidel Publ. Co.
- Lewis, D.** (1976): "Probabilities of Conditionals and Conditional Probabilities," *Philosophical Review*, 85: 297-315.
- Quine, W.V.** (1959): *Methods of Logic, Revised Edition*, New York, Henry Holt Co.
- Shaffer, M.J.** (2009): "Decision Theory, Intelligent Planning and Counterfactuals", *Minds & Machines*, 19: 61–92
- Stalnaker, R.** (1968): "A Theory of Conditionals," *Studies in Logical Theory, American Philosophical Quarterly*, Monograph Series No. 2, Oxford, Blackwel.



Análisis exegético de la función de la reflexión pura en el desvelamiento del proyecto fundamental del existente humano por parte del psicoanálisis existencial sartreano

Danila Suárez Tomé

danilast@conicet.gov.ar

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En el presente trabajo intentamos relevar la función de un concepto oscuro pero persistente en la obra magna de Jean-Paul Sartre *El ser y la nada*: el concepto de reflexión purificante, aunque no dentro de la ontología fenomenológica sino dentro del contexto del despliegue de los fundamentos de lo que el filósofo francés denominó como Psicoanálisis Existencial. Teniendo en cuenta que el psicoanálisis existencial busca extraer la significación fundamental del proyecto originario de cada existente humano, y que dentro de la ontología sartreana la vía fundamental de acceso a la elección originaria es la reflexión purificante, ensayaremos una clave exegética que permita anudar tesis ontológicas con tesis psicoanalíticas para tratar de desentrañar el rol que la metodología fenomenológico-reflexiva puede tener dentro de los fundamentos del psicoanálisis existencial.

Palabras clave: fenomenología / reflexión / psicoanálisis



Introducción

En el presente trabajo intento relevar la función del concepto de reflexión pura dentro del contexto del despliegue de los fundamentos del Psicoanálisis Existencial. Teniendo en cuenta que el psicoanálisis existencial busca extraer la significación del proyecto fundamental de cada existente humano, y sosteniendo como hipótesis que dentro de la ontología sartreana la vía de acceso a la elección fundamental es la reflexión purificante, ensayaré una clave exegética que permita anudar tesis ontológicas con tesis psicoanalíticas para tratar de desentrañar el rol que la reflexividad pueda tener dentro de los fundamentos del psicoanálisis existencial. En vías a contrastar mi hipótesis de lectura, baso mi análisis de la relación entre la ontología fenomenológica y el psicoanálisis existencial, y el carácter mediatorio de la reflexión purificante, a partir de una clave de acceso hermenéutica a *El ser y la nada* que haga foco en la noción plurívoca de “deseo”.

Explicitación de las nociones de “falta” y “deseo” dentro de la ontología fenomenológica sartreana

Para poder comprender cabalmente el psicoanálisis existencial, propongo partir del análisis del deseo dentro la ontología sartreana. No resultaría exagerado proponer un acceso hermenéutico a *El ser y la nada* que tome como hilo conductor a la noción de deseo. Anclados desde la perspectiva del para-sí deseante, es posible ver cómo a través de la obra se constituye y determina cada vez con mayor precisión el concepto de deseo en su estructura y función y su relación intrínseca con la noción de existencia. Para poder argumentar dicha interpretación, es necesario partir de la definición del existente humano como *deseo de ser*. Intentaremos, en este primer momento de la exposición, exponer dicha caracterización del ser-en-el-mundo.

En la sección dedicada al psicoanálisis existencial, hacia el final de *El ser y la nada*, Sartre sostiene que, si algo es el existente humano, es deseo de ser puesto que el para-sí no es sino *nada de ser*. Esta formulación del existente humano como “deseo de ser” contiene *in nuce* toda la descripción que Sartre hubo realizado del para-sí en las secciones anteriores. Al hablar del “deseo de ser”, Sartre nos remite, en un intento de diferenciación de la multiplicidad de deseos empíricos, a un tipo de deseo que denomina “existencial”, el cual hace evidente la falta de ser constitutiva del para-sí humano. En la sección consagrada a las estructuras inmediatas del para-sí, Sartre



dedica una extensa parte de su análisis a describir estructuralmente dicha falta. El punto de partida del análisis radica en la vinculación que Sartre establece entre las nociones de "nihilización" y "trascendencia". La nihilización del ser constituye la vinculación originaria entre las regiones del ser, es decir, entre el para-sí, fundamento de la conciencia nihilizadora, y el en-sí. El en-sí se hace presente en la conciencia como aquéllo que ella misma niega ser. Al determinarse a no ser el en-sí, la conciencia se determina a sí misma como "nada de ser". Sartre sostiene que dicha presencia del en-sí en la conciencia testimonia la trascendencia del para-sí: la nihilización del ser, como acto originario de la conciencia, constituye el origen de la trascendencia en tanto vínculo primario entre el ser del para-sí y el ser del en-sí.

De acuerdo con Sartre, la "falta de..." es, de todas las nihilizaciones internas del para-sí, aquélla que penetra más profundamente en el en-sí. La idea de Sartre consiste en probar que la falta surge en el mundo sólo por gracia y obra del existente humano, en tanto él es esencialmente falta, para poder, entonces, demostrar que, a causa de la falta estructural del para-sí, su ser es necesariamente el de la trascendencia y su relación originaria con el en-sí es una relación de nihilización. Dicha demostración partirá de una descripción de la estructura de la falta. En la estructura de la falta se encuentran presentes tres componentes esenciales: lo faltante, lo "falto de..." y lo fallido. Lo que expresa la falta, es decir, lo que se da a la intuición es un ser incompleto: lo faltante. Dicha noción, la de "ser incompleto", se presenta, en su esencia, como una *contradictio in adjecto*, dado que al en-sí, justamente por ser pleno y saturado, no le *falta* nada. Por ende, para que lo faltante pueda constituirse como tal, es necesario que sea puesto por un existente que trascienda el ser hacia lo fallido. Así, lo faltante se encuentra determinado por la totalidad sintética de lo fallido, *i. e.*, lo faltante para constituirse en "ser incompleto" se encuentra determinado por lo que *no es*, es decir, por la totalidad sintética de lo fallido. Exploremos el ejemplo que da Sartre para iluminar esta explicación:

[...] si digo que la luna no está llena y que le falta un cuarto, formulo este juicio sobre una intuición plena de un cuarto creciente o menguante. Así, lo que se da a la intuición es un en-sí, que, en sí mismo no es ni completo ni incompleto, sino que es simplemente lo que *es*, sin relación con otros seres. Para que este en-sí sea captado como cuarto de luna, es menester que una realidad humana trascienda lo dado hacia el proyecto de la totalidad realizada -en este caso, el disco de la luna llena- y vuelva luego hacia lo dado para constituirlo como cuarto de luna; es decir, para realizarlo en su ser a partir de la totalidad, que se convierte en fundamento de él. (Sartre, 2005: 145)



El punto de Sartre es que para que se pueda constituir lo faltante, el “falto de...” debe ser trascendido hacia lo fallido por un existente que sea en sí mismo su propia falta. Y ello debe ser así porque la falta no puede surgir del ser, dado que él mismo es pura positividad, sino que debe surgir de la propia nada. Por ende, la falta adviene al mundo por un ser que es en sí mismo una falta. Teniendo en cuenta las descripciones que hubo realizado previamente del para-sí, resulta forzoso sostener que la falta adviene al mundo por el existente humano quien es, en sí mismo, carente de ser.

Inmediatamente, Sartre sostiene que la existencia del deseo es una prueba de que la realidad humana es constitutivamente falta. Esta afirmación supone una concepción tanto negativa como existencial del deseo. Negativa, en tanto el deseo es entendido aquí como expresión de carencia. Existencial porque la existencia del deseo refiere a la propia constitución ontológica del existente humano y no a un estado psíquico que él posee. Ahora bien, que el deseo sea un indicio de la falta constituyente del existente humano nos sugiere dos cosas: primero, que la falta no se manifiesta en sí misma, *i.e.*, que es transfenoménica. Segundo, que nuestra manera de aperebirnos de la falta que nos constituye ontológicamente es a través de la experiencia de nuestro deseo; dicho de otra manera, la forma en la que la falta se manifiesta a sí misma, puesto que el para-sí es falta, es como deseo. Concentrémonos en la primera tesis según la cual la falta es transfenoménica. De acuerdo a los lineamientos expresados en la introducción a *El ser y la nada*, para poder emprender una investigación ontológica hay que trazar una distinción entre el fenómeno de ser y el ser del fenómeno, es decir, entre el fenómeno de ser -aquél que aprehende y describe la ontología fenomenológica- y el ser transfenoménico, que es la condición de esta develación. Como dice Sartre:

[...] el fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser [...] el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica –que consiste en no existir algo sino en cuanto se revela-; y que, en consecuencia, desborda y funda el conocimiento que de él se tiene (Sartre, 2005: 17).

Se comprende, entonces, que si el para-sí es el ser transfenoménico de la conciencia, y el para-sí es constitutivamente falta, más específicamente, falta de ser, la falta, entonces, es en sí misma transfenoménica.

Vayamos ahora a la segunda tesis, a través de la cual expresamos que la falta se manifiesta a sí misma bajo la forma del deseo. Para poder sostener argumentativamente dicha tesis, debemos, primero, especificar la noción de deseo. Dicha noción presenta, al igual que la falta, una arquitectura trinitaria, aunque no en sus elementos constitutivos



sino en sus niveles de manifestación. ¿Cómo comprende Sartre al deseo? Antes que nada, como trascendencia: “un escapar de sí hacia un objeto deseado” (Sartre, 2005: 147) Ahora bien, el deseo entendido como tendiente a un objeto particular responde a la tercera noción del deseo que podemos rastrear en la ontología sartreana, el “deseo empírico”. Pero debemos tener en cuenta que la multiplicidad de deseos particulares a través de los cuales nos situamos en el mundo son manifestación de un deseo que no es empírico, *i.e.*, no es óntico sino ontológico. Existe un tipo de deseo más originario y es el “deseo generalizado de ser”, al cual también denomina Sartre la “elección originaria” y que no resulta fenomenológicamente accesible de manera directa sino que se manifiesta a través de la multiplicidad de deseos particulares. Ahora bien, entre ambas nociones de deseo se encuentra un eslabón fundamental para que el deseo generalizado de ser devenga en una multiplicidad de deseos empíricos, y es el deseo como “elección fundamental”. Dicha elección, a diferencia de la originaria, constituye el modo específico en el cual el existente humano elige vivir. En palabras simples, la elección fundamental constituye lo que llamamos la “persona” en tanto núcleo esencial del existente humano que expresa a la vez el deseo generalizado de ser y dota de significación a la pluralidad de los deseos empíricos. Para especificar esta tipología, cito la síntesis presentada por Judith Butler en *Sujetos del deseo*:

La primera de estas elecciones, el deseo original de ser, no tiene estatus ontológico independiente, sino que se expresa, principalmente, por medio de la elección fundamental: ‘el deseo de ser se realiza siempre como el deseo de un modo de ser’ (BN 567). Y ni la elección originaria ni la elección fundamental se hacen conocer de manera directa en la experiencia, sino que tienen que aparecer en la ‘infinidad de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra vida consciente’ (BN 567). Por esta razón, los deseos particulares expresan al mismo tiempo la especificidad del yo, la decisión radical acerca de cómo ser que distingue a los individuos entre sí, y los proyectos anónimos y universales del yo ‘de ser’, es decir, de superar la disyunción ontológica de la conciencia y su mundo (Butler, 2012: 183)

Habiendo hecho esta conceptualización de la noción de deseo estamos, ahora, en condiciones de argumentar por qué el deseo es la manifestación de la falta. ¿Qué significa que la realidad humana sea originariamente deseo de ser? Que la misma busca, a través de su mero existir, ser idéntica consigo misma, superar la dualidad ontológica entre el para-sí y el en-sí y totalizarse en un en-sí-para-sí, esto es, en un en-sí que fuera su propio fundamento. Este en-sí-para-sí, también expresado como el



proyecto de ser Dios, constituye el valor del proyecto del para-sí. Esto significa que el en-sí-para-sí es lo fallido. ¿Qué es lo que le falta al para-sí? El sí mismo como en-sí, es decir, la identidad. El sentido del deseo de ser, de la tendencia a la existencia del para-sí, se define por un en-sí fallido que es pura ausencia. Esto lleva a Sartre a sostener la famosa frase que reza que el hombre no es más que una pasión inútil, puesto que el proyecto de ser del para-sí es ontológicamente imposible, *i.e.*, un fracaso.

De la ontología fenomenológica al psicoanálisis existencial

Según hemos dicho, el deseo ostenta una estructura trinitaria: en un primer nivel, tenemos el deseo generalizado de ser, el cual siempre se expresa como deseo de ser de tal o cual manera frente a sí mismo, los otros y el mundo. Ello es lo que Sartre denomina “elección fundamental”, “proyecto fundamental” o, simplemente, “persona”. Sin embargo, quedó establecido que dicho proyecto fundamental no es conocido sino a través de los múltiples deseos concretos y conductas del existente humano. Esto nos indica, sin más, que el existente humano, lejos de ser transparente para sí mismo, tiene que lidiar indefectiblemente con la opacidad. A la base de esta idea se encuentra una concepción compleja de la subjetividad. Originariamente, el sujeto es diferencia, imposibilidad de coincidencia consigo mismo, el para-sí es “presencia a sí...”, se encuentra escindido por un abismo que le permite ser portador de dicha estructura. Intentaremos ver ahora cómo se produce el paso de las conclusiones de la descripción ontológica hacia la necesidad del desarrollo de un psicoanálisis existencial.

En *Para una moral de la ambigüedad* Simone de Beauvoir sostiene categóricamente que sin el fracaso constitutivo de la existencia humana, no existiría necesidad de una moral. La ontología existencialista sostiene que ese fracaso es definitivo, insuprimible:

[...] en su vana tentativa por *ser* Dios, el hombre se hace *existir* como hombre, se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es imposible querer esa tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. [...] Para alcanzar su verdad, el hombre no debe procurar disipar la ambigüedad de su ser, sino por el contrario, aceptar realizarla: sólo vuelve a encontrarse en la medida en que consiente permanecer a distancia de sí mismo (Beauvoir, 1956: 14-15)



Aceptar la existencia como un fracaso es la *conditio sine qua non* de la conversión existencialista, del paso a una existencia auténtica. El psicoanálisis existencial puede ser visto como una de las vías para lograr dicha conversión a través del acaecimiento de la reflexión purificante.

Sartre define al psicoanálisis existencial como un “método destinado a sacar a la luz, con una forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar lo que ella misma es” (Sartre, 2005: 775). Su ámbito de aplicación es la persona, es decir, trabaja sobre la elección fundamental o proyecto fundamental que vimos como segundo nivel en la estructura tripartita del deseo, y su método se compone por un intento de reducción de los comportamientos singulares a las relaciones de ser que se expresan en los mismos. En tanto la persona es una totalidad, no basta con recomponerla a través de la suma de sus comportamientos empíricos. Esto es, según Sartre, lo que la psicología empírica intenta a hacer. El psicoanálisis existencial, por el contrario, trabaja con dichas conductas para reconducirlas a una significación trascendente. Toda actitud empírica es la expresión significativa de la elección de un carácter inteligible. Pero ese hiato entre la actitud empírica y la elección fundamental, definido mediante una relación de significación, no es un verdadero hiato en tanto se trata del mismo fenómeno. Esto es, las actitudes empíricas, las conductas particulares del existente humano, sus deseos concretos, son la manera en que la elección fundamental, como elección de manera de ser, se manifiesta. Son el reverso fenoménico del deseo existencial transfenoménico el cual no resulta, entonces, ni temporal ni ontológicamente primario sino coextensivo a su manifestación empírica. Lo que el psicoanálisis existencial busca, en conclusión, es extraer la significación fundamental del proyecto originario de cada existente humano. A diferencia de la ontología, el psicoanálisis existencial es un método de indagación individual que busca el proyecto fundamental común a las diversas tendencias empíricas de un individuo, las cuales se encuentran en una relación de expresión y satisfacción simbólica con dicho proyecto.

El espacio estratégico de la reflexión pura dentro del psicoanálisis existencial

Me preguntaré ahora si acaso la reflexión pura podría ser considerada la meta del psicoanálisis existencial, en tanto considero que es la única vía posible de acceso al proyecto fundamental del existente humano. Sartre sostiene, tanto en *La trascendencia*



del ego como en *El ser y la nada*, la existencia de dos tipos distintos de actos reflexivos: puros y cómplices. Mientras que los últimos proveen conocimiento de vivencias objetivadas, los primeros ofrecerían la posibilidad de un acceso no-tético a las vivencias pero sólo a costa de que la reflexión no fuese voluntaria. De ser motivado, el acto reflexivo no será puro dado que sólo podrá dirigirse sobre el *cogito* reflexivo y no sobre el prerreflexivo que es el nivel de acceso que tendría la reflexión pura. La reflexión pura consistiría en la constatación de la simple presencia del para-sí a sí mismo. El drama de la reflexión redunda en que como todo acto de la conciencia es tendencia hacia el ser, cuando ella misma intenta captar su propia nada constitutiva, no logra aprehenderla sino que se encuentra, irremediabilmente, con su substancialización: el ego. Sin embargo, dice Sartre, la reflexión pura, como aquélla posibilidad de asir a la conciencia en su vacuidad, en su fluir puro, resta como un acaecimiento siempre posible en la vida del existente humano, aunque resta en su obra la incógnita en torno a sus posibilidades de realización.

¿En dónde se conectan la reflexión pura y el psicoanálisis existencial? En que en ambos casos encontramos la posibilidad de acceder a la elección fundamental y de transformarla. En los *Cahiers pour une morale* Sartre sostiene que la reflexión pura es la condición de la conversión existencial, que a partir de la misma se debe generar una transformación en la relación del para-sí con su cuerpo, con el mundo, con el otro y consigo mismo. Esto es: el para-sí debe lograr reivindicar la contingencia, el desvelamiento del en-sí, la subjetividad como no egológica y el otro como un prójimo-sujeto (Sartre, 1983: 19). La conversión redunda en “el reconocimiento de mí mismo como para-sí ek-stático” (Sartre, 1983: 19). Y dicho reconocimiento no es otra cosa que una reflexión pura, que toma a la conciencia no como objeto sino como cuasi-objeto, capaz de ser retenida en lo que tiene de subjetivo, allende la actitud de mala fe mundana. Asimismo, Sartre sostiene en *El ser y la nada* que, al buscar el psicoanálisis existencial la significación de las tendencias individuales en un proyecto contingente, irreductible y singular, que logre “iluminar” al sujeto para que este logre “tocar y ver” lo que él mismo es, abre la posibilidad para la revocación de dicho proyecto y su conversión en un proyecto de autenticidad (cfr. Sartre, 2005: 774).

Sin embargo, Sartre sostiene categóricamente que la reflexión individual no alcanza como método para el psicoanálisis existencial:

La reflexión capta a la vez símbolo y simbolización; está, cierto es, constituida íntegramente por una comprensión pre-ontológica del proyecto fundamental; mejor aún: en tanto que la reflexión es también conciencia no tética de sí como



reflexión, es ese mismo proyecto, lo mismo que la conciencia no-reflexiva. Pero no se sigue de ello que disponga de los instrumentos y técnicas necesarios para aislar la elección simbolizada, aislarla en conceptos y sacarla así aislada a plena luz. La reflexión está penetrada de una gran luz, sin poder expresar lo que esta luz ilumina. (Sartre, 2005: 770)

Los datos de la reflexión individual deben ser acompañados por la observación objetiva del psicoanalista. Esto implica, en definitiva, que la única posibilidad de conocer aquello que el para-sí comprende preontológicamente, es a partir de la mediación de un otro. Esto no sorprende, dado que ya en su tratamiento de la mirada, Sartre había probado que la única forma de poder generar un movimiento reflexivo dentro del para-sí era a causa del saberse mirado por un prójimo. Esto implica que la posibilidad del surgimiento de la reflexión no radica en la simple estructura del para-sí *qua* para-sí sino en la totalidad para-sí-para-otro. El surgimiento de la reflexión cómplice, es decir, aquella que pone a la conciencia como un objeto, se encuentra condicionado por la posibilidad siempre presente de ser un objeto para un prójimo-sujeto. ¿Por qué este no sería el caso, también, de la reflexión pura?

A lo largo de toda su obra temprana, Sartre deja como deuda, en ocasión de cada aparición de la reflexión pura, la teorización en torno a la posibilidad de su surgimiento. Creemos encontrar en el desarrollo del psicoanálisis existencial una vía teórica posible para comenzar a saldar dicha deuda. Si bien podemos estar de acuerdo en que sin la mediación de un otro la reflexión purificante no alcanza para poder revelar el proyecto fundamental del individuo, creemos que dicha afirmación no se circunscribe solamente al ámbito del psicoanálisis existencial, sino que a partir de la función estratégica que opera dentro del mismo, la de proveerle al psicoanalista de los datos reflexivos necesarios para poder asir la significación de un conjunto de conductas particulares, se pueden derivar algunas conclusiones relativas a su posibilidad ontológica. El movimiento reflexivo en sí no sería posible, como ya dijimos, sin la mediación de un otro. El objeto que el psicoanálisis debe sacar a la luz, el proyecto fundamental del individuo, se encuentra articulado según la estructura de la trascendencia-trascendida. Esto implica que su ser es en sí un ser-para-otro. Para que el sujeto pueda acceder a su propio proyecto fundamental, el mismo tiene que serle dado desde el punto de vista del prójimo. Así se demuestra la incompatibilidad entre la existencia para-sí y la existencia objetiva. El proyecto sólo puede ser vivido por el para-sí y sólo puede ser conocido en tanto proyecto-para-otro.



La imposibilidad del auto-análisis, es decir, de que el psicoanálisis existencial pueda ser llevado a cabo sólo a partir de la reflexión autónoma, nos arroja una certeza ontológica: la imposibilidad del para-sí de coincidir consigo mismo, la irreductibilidad de su elección fundada sobre la falta de ser. El auto-conocimiento auténtico es, en sí, un proyecto fallido puesto que el para-sí no puede ser a la vez sujeto de conocimiento y objeto conocido. La reflexión cómplice me ofrece un cogito sustancializado, es decir, falseado; mientras que la reflexión pura, se revela como imposible de surgir sin la mediación de un otro que pueda entregarme el significado a revelar de mi proyecto originario. Esto demuestra que el secreto de mí mismo no lo encontraré nunca en mí, puesto que nunca llegaré a ser un “sí mismo para mí” sino que siempre seré un “sí mismo para otro” y ajeno para mí mismo. “Yo soy otro”, ese es el camino que abre la reflexión pura dentro del psicoanálisis existencial como vía hacia la conversión existencial.

Conclusión

El psicoanálisis existencial toma su necesidad, al igual que la moral, del fracaso que supone la existencia humana. A través de la tematización del deseo, como concepto clave de acceso a la ontología sartreana, he podido confirmar dicho fracaso, el cual condena al existente humano a lidiar en su existencia con una opacidad constitutiva e insoslayable. He establecido que el auto-conocimiento auténtico, dentro de la ontología sartreana, no es una posibilidad actualizable. La reflexión pura, como intento de recuperación del proyecto del para-sí por sí mismo es otra expresión del fracaso inherente al existir. El psicoanálisis existencial, como método que pretende acceder a la elección fundamental, contingente y singular de cada individuo, atestigua dicha fatalidad condenando la posibilidad de conocimiento de sí mismo a la apertura ante el otro. Entiendo que la reflexión pura constituye el punto de partida del psicoanálisis existencial. Solo que ella debe ser entendida como una posibilidad del para-sí-para-otro puesto que lo que la misma nos revela es que todo proyecto individual es un proyecto para un otro. En la búsqueda de la interioridad del existente humano, la reflexión pura no se equivoca: dicha interioridad no existe. Lo que la reflexión pura, en última instancia, revela al existente humano es su nada-de-ser. La estructura originaria del existente humano se reduce a una nada que no puede dar el salto a la existencia como ser-en-el-mundo sin el ser que le confiere el prójimo. Esta revelación abre al existente humano la posibilidad de la conversión existencial, es decir, abre la posibilidad de una



existencia auténtica en comunidad y abre el espacio de creación de valores bajo bajo las
coordenadas de una ética de la responsabilidad existencialista.

Bibliografía

Beauvoir, Simone de (1956): *Para una moral de la ambigüedad*, Schapire, Buenos Aires

Butler, Judith (2012): *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires

Sartre, Jean Paul (2005), *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires

——— (1983), *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris



Los valores políticos en psicología como problema epistémico

Ana María Talak

atalak@hotmail.com

Filiación institucional: Facultad de Psicología,
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Resumen

El trabajo tiene como objetivo examinar la cuestión de los valores políticos presentes en las investigaciones y en las prácticas profesionales de la psicología, como problema epistémico. Se analiza cómo lo político forma parte ineludiblemente tanto de la producción de conocimiento psicológico como de la formación de la subjetividad a partir de las relaciones intersubjetivas, sociales y políticas. Se concluye que este tipo de reflexión, teniendo en cuenta la relación de los problemas abordados con los diferentes tipos de funciones psicológicas y la historicidad de las subjetividades humanas, contribuiría a evitar la naturalización del orden social vigente y la producción de conocimientos e intervenciones que promuevan su reproducción acrítica.

Palabras clave: subjetividad / orden social / psicología crítica



El trabajo tiene como objetivo examinar la cuestión de los valores políticos presentes en las investigaciones y en las prácticas profesionales de la psicología, como problema epistemológico. Consideramos que los valores, tanto epistémicos como no epistémicos (Anderson, 2004), son inherentes a la producción del conocimiento en psicología, así como a las intervenciones profesionales de su campo, y no algo externo, accidental, que puede estar presente o no. Esta característica exige analizar el estatus epistémico de los mismos, y reflexionar sobre el concepto de objetividad científica, reclamado por la comunidad de investigadores y de psicólogos profesionales en la producción del conocimiento, en la comunicación, la difusión y la discusión del mismo en las revistas científicas especializadas y en los eventos científicos (congresos, jornadas, etc.).

La consideración de los valores en psicología: logros y persistencias

A nivel teórico y filosófico, desde hace, al menos, tres décadas, hay una literatura variada que ha tematizado la cuestión valorativa en la psicología desde diferentes perspectivas, tales como la epistemología feminista (Wylie & Nelson, 2007; Harding, 2006; Anderson, 2004; Riger, 1992), la psicología crítica (Teo, 2015; Fox, Prilleltensky & Austin, 2009; Prilleltensky, 1997) y los estudios genealógicos (Rose, 1988, 1990, 1996; Hook, 2007). Estos desarrollos más recientes tienen vinculaciones con algunas líneas de investigación anteriores relacionadas con el campo de la salud mental, con la psiquiatría social y con distintas versiones del psicoanálisis que intentaron incluir en su elaboración teórica la consideración de lo político, tanto en la Argentina (con autores como Pichón-Rivière, José Bleger, Ricardo Ulloa y Ricardo Ulloa) como en otros países de América y Europa. Desde la década de 1990 estos planteos lograron mayor desarrollo teórico a nivel internacional y promovieron estudios empíricos y sistemáticos sobre temas específicos (por ejemplo, Eagly, Eaton, Rose, Riger & McHugh, 2012; Tajer, 2012). Por otro lado, diversos campos de trabajo profesional de la psicología (psicología comunitaria, estudios de género, abordaje de la violencia familiar y social, etc.) han abordado también la cuestión de las condiciones sociales y la perspectiva de los derechos humanos, relacionados con los valores políticos y éticos, y mostraron problemas de racismo, sexismo y clasismo presentes en la psicología tradicional (Lott, 2012; Winston, 2004; Richards, 1997, entre otros), y no solo en relación a la definición de un código de ética del ejercicio profesional de los psicólogos en los distintos países en los que se fue regulando la profesión. Así, el problema ético y



político comenzó a plantearse como parte de la formulación misma de los problemas a investigar o a intervenir (por ejemplo, las implicancias políticas de las distintas formas de comprender y definir un trastorno mental o de conducta), en la metodología a seguir (por ejemplo, los cuestionamientos al uso del engaño en investigaciones de psicología social) o en la forma de analizar la validez ecológica y cultural de los resultados de las investigaciones y en la elaboración de tests mentales, en su relación con las diferencias culturales y lo que se podrían considerar universales psicológicos.

No obstante, salvo aquellos profesionales e investigadores que se encuentran comprometidos con las orientaciones teóricas previamente señaladas, es llamativo cómo, en la práctica, las investigaciones y la publicaciones de las revistas de psicología de mayor impacto y prestigio internacional, que suelen ser las que imponen sus criterios de validación a las demás, trabajan como si la objetividad continuara siendo una cuestión de neutralidad valorativa, dejando el tema de lo ético o lo político solo para el nivel de análisis del que se ocupan los comités de ética que examinan algunas dimensiones de las investigaciones con grupos humanos. La ausencia de la reflexividad teórica de las investigaciones, y la ausencia de la tematización de los valores presentes en la interpretación misma de los problemas, del lenguaje usado, del tipo de explicaciones formuladas, etc., sigue siendo lo prevalente en las formas de enseñanza de grado y posgrado en psicología, y en las publicaciones que comunican los resultados de esas investigaciones o intervenciones. En este ámbito, incluso cuando las cuestiones valorativas se reconocen, falta en general una tematización de su papel epistémico, en el sentido de que, si se reconoce su rol inherente en la interacción humana, no se indagan ni se determinan sus alcances y el papel que podrían tener en la producción y justificación del conocimiento.

Asociado a este problema, se encuentra el de la pluralidad epistémica de la psicología, por un lado, y el de los diferentes tipos de funciones psicológicas que pueden estar involucrados en los problemas planteados y en las formas de investigación que se proponen, por el otro. En relación al primer problema, la pluralidad epistémica de la psicología se refiere a que la psicología a lo largo de toda su historia y hasta el presente, siempre ha abarcado una diversidad de marcos teóricos que formulan diferentes tipos de problemas, definen distintos objetos de estudio y explican de diferentes formas su funcionamiento. Esta diversidad ha sido analizada de diferentes maneras a nivel epistémico (Talak, 2013). Si bien no retomaremos su tratamiento aquí, interesa señalar que cada una de esas perspectivas teóricas de la psicología adopta ciertas posiciones políticas sobre la subjetividad humana y sobre cómo concibe su desarrollo y realización



(también su normalidad o patología) en relación a las exigencias y criterios de la sociedad más amplia y de diversos grupos sociales.

En relación al segundo problema, Ángel Rivière (2002) ha señalado que la psicología estudia diferentes tipos de funciones psicológicas. Algunos tipos de funciones psicológicas dependerían más de la base biológica, propia de la especie humana, o compartida con otras especies animales con diferencias de grado, y serían poco o nada modificables por los contextos culturales, por ejemplo, la percepción visual de la luminosidad, o el desarrollo y la adquisición de la noción de objeto permanente. Otros tipos de funciones psíquicas necesitarían de esa base biológica propia de la especie pero emergerían solo en interacción con los vínculos sociales que se dan en la crianza y en la educación cultural. Dentro de este grupo de funciones psíquicas, podría distinguirse un tipo de funciones psíquicas que se daría en todos los seres humanos por el hecho de ser criados en contextos sociales, humanos (dando lugar a lo que se llamaría universales psicológicos), y otro tipo de funciones psíquicas que tendrían desarrollos diferentes según los contextos culturales de los que llega a formar parte cada ser humano o grupo social. De esta manera, la psicología transcultural (Kitayama & Kohen, 2007), la psicología cultural (Valsiner & Rosa, 2007; Cole, 1996) y la psicología macro cultural (Ratner, 2012) han aportado desde diferentes enfoques a la tematización e investigación empírica de estos problemas diferenciales dentro de la psicología, y con diverso grado de desarrollo y éxito en diferentes áreas. Algunos problemas significativos siguen pendientes en la agenda de debates de estas disciplinas, tales como la delimitación de la unidad de análisis y los métodos de estudio, la posibilidad de generalizar los resultados, el de la equivalencia funcional de las situaciones y los instrumentos de medición usados, entre otros. Sin embargo, queda pendiente una mejor delimitación de cómo entender, estudiar y determinar el papel de lo político en la constitución de la subjetividad, de los vínculos que forman esa subjetividad y del rol epistémico que cumple en la investigación, la producción del conocimiento y la intervención profesional. Se ha señalado, por ejemplo, que las líneas de investigación de psicología cultural terminan diluyendo lo político dentro de la cultura general o de los artefactos culturales de carácter simbólico que mediatizan el desarrollo psicológico de los sujetos y grupos humanos. De esta manera, se perdería la especificidad de lo político. Durante los últimos quince años, la psicología macro cultural (Ratner), vinculada a desarrollos de la psicología crítica, ha intentado mostrar el papel de lo político, tanto en la constitución de la subjetividad humana, así como en la forma de plantear los problemas y de investigarlos. Si bien se han planteado objeciones a esos logros (véase, por ejemplo, Toomela, 2008, 2000), constituyen vías



que exploran teórica y prácticamente caminos posibles de llevar adelante formas de desarrollar la psicología incluyendo lo político como eje de lo psicológico, y proponiendo a la vez formas de justificar epistémicamente ese rol.

Los valores políticos como problema epistémico

A partir de las observaciones realizadas en el párrafo anterior, sobre la pluralidad de la psicología y los diferentes tipos de funciones psicológicas, es necesario ir más allá de la formulación inicial: “Los valores, tanto epistémicos como no epistémicos, son inherentes a la producción del conocimiento en psicología, así como a las intervenciones profesionales de su campo, y no algo externo, accidental, que puede estar presente o no”. Retomamos aquí los aportes de las perspectivas teóricas ya mencionadas que han avanzado en la reflexión sobre los valores políticos en la ciencia y en particular en la psicología, la epistemología feminista, la psicología crítica, los estudios genealógicos y la psicología macrocultural. Estos abordajes, focalizados en distintos problemas a la hora de definir lo político y su participación en la producción de conocimiento, coinciden no obstante en considerar que lo político interviene ineludiblemente tanto en la producción de conocimiento psicológico como en la formación de la subjetividad a partir de las relaciones intersubjetivas, sociales y políticas. Esto es, sostenemos aquí que la necesidad de considerar lo político proviene de la aceptación de que: 1) la subjetividad misma no puede ser entendida independientemente de las relaciones de poder presentes en las relaciones sociales a partir de las cuales se forma, y 2) el conocimiento producido por la psicología como disciplina también depende de relaciones intersubjetivas, de los dispositivos formales e institucionales en cuyos ámbitos se produce el conocimiento, se legitima, se difunde y se usa, afectando a las subjetividades intervinientes de diferentes maneras.

Siguiendo a Ricardo Gómez (2014, p. 135), usamos el término valor como un “vector de decisión” (es decir, como un factor que influye en el resultado de la decisión) que es considerado favorablemente en el contexto de una comunidad dada. Agregamos que estos valores involucran creencias sobre lo que es bueno, correcto, preferible, virtuoso, y otras del estilo (Tjeltveit, 2015, p. 37). Las elecciones humanas están siempre atravesadas por valores, aun cuando estas elecciones solo supongan que en la acción, en las interacciones sociales y en la construcción de la sociedad siempre hay alternativas posibles y las que se realizan suponen la realización de algunas de ellas frente a otras, a partir de la agencia humana. Estas valoraciones enraizadas en la



cultura guían las prácticas de crianza, educativas y de relaciones entre géneros, entre otras, que conforman ciertas subjetividades con identidades históricas, que incluyen diversos aspectos colectivos y de singularidad, con diferentes niveles de agencia (Ratner, 2000). Las valoraciones políticas se refieren a cómo se realizan, se comprenden y se valoran las relaciones de poder en todas las relaciones humanas. Estas relaciones de poder están presentes siempre en las interacciones sociales, y afectan profundamente los desarrollos de las subjetividades, sus identidades y la habilitación de las acciones posibles. Por lo tanto, un primer aspecto de la consideración de lo político como problema epistémico está en la necesidad de tematizar cómo lo político en cada caso participa de la conformación de las subjetividades, y que estas no se reducen a una naturaleza dada, unívoca y universal. Además, el problema psicológico que se indague puede relacionarse con diversos tipos de funciones psicológicas, más dependientes de procesos biológicos de la especie o más dependientes de las interacciones sociales, de aspectos estructurales de estas, universales, o de contextos culturales específicos. Un ejemplo de ello podría ser el estudio de la memoria, la cual ha sido abordada desde diferentes marcos teóricos, que muestran procesos diferentes que interactúan mucho o poco entre sí, y en los cuales pueden distinguirse procesos de memoria más típicos de la especie, como el registro sensorial y la memoria procedimental, y otros más dependientes de la cultura y la capacidad de narración como la memoria autobiográfica (Ruiz-Vargas, 2002; Santamaría & Montoya, 2008).

Ahora bien, si lo político debe ser considerado como una dimensión del desarrollo humano, en tanto los seres humanos viven en sociedad y pueden producir diversas formas de organización social, la cual afectaría las relaciones entre sus miembros y sus subjetividades, entonces deben tematizarse dos cuestiones fundamentales sobre la psicología como disciplina de conocimiento y como profesión. Primero, las investigaciones e intervenciones psicológicas asumen siempre ciertas valoraciones de carácter político que involucran formas de entender la subjetividad, las vinculaciones entre los seres humanos y las transformaciones posibles en ellas. Involucran ciertas concepciones sobre el bienestar individual y social, sin las cuales no se podría intervenir, por ejemplo, para determinar lo que es normal, lo que es un conflicto, lo que es un trastorno o una patología. Por consiguiente la dimensión política está presente desde la formulación misma del problema y en la perspectiva teórica desde la cual se lo abordará. Segundo, y teniendo en cuenta lo recién analizado, habría que explicitar cómo el conocimiento en psicología incluye (en forma implícita o explícita) la consideración de los futuros desarrollos posibles, según las diferentes valoraciones políticas involucradas (entre otras valoraciones presentes), y las formas de



subjetivación que estas implicarían. El conocimiento del ser humano se hace a partir de las relaciones humanas que se establecen entre quienes conocen y quienes son conocidos, y supone formas de intervención, que pueden ser variadas y con desenlaces futuros también diferentes. Entonces, en psicología debe evaluarse el tipo de performatividad que está incluida tanto en la investigación y como en la intervención profesional.

Concluimos que la reflexión epistemológica en psicología debe involucrar la consideración de lo político como problema epistémico, teniendo en cuenta la relación de los problemas indagados en psicología con los diferentes tipos de funciones psicológicas y la historicidad de las subjetividades humanas, y evitar así naturalizar el orden social vigente y producir conocimientos e intervenciones que promuevan su reproducción acrítica.

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth** (2004): "Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce", *Hypatia*, 19(1), 1-24.
- Cole, Michael** (1996): *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*, Harvard University Press.
- Eagly, Alice; Eaton, Asia; Rose, Suzanna; Riger, Stephanie & McHugh, Maureen** (2012): "Feminism and Psychology: Analysis of a Half-Century of Research on Women and Gender", *American Psychologist*, 67(2), 211-230.
- Fox, Dennis; Prilleltensky, Isaac & Austin, Stephanie** (Eds.) (2009): *Critical Psychology. An Introduction*, London, Sage.
- Gómez, Ricardo** (2014). *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Harding, Sandra** (2006): *Science and Social Inequality. Feminist and Postcolonial Studies*, New York, Oxford University Press.
- Hook, Derek** (2007): *Foucault, Psychology and the Analytics of Power*, Basingstoke, UK and New York, Palgrave Macmillan.
- Kitayama, Shinobu & Cohen, Dov** (Eds.) (2007): *Handbook of cultural psychology*, New York, Guildford.
- Lott, Bernice** (2012). The social psychology of class and classism, *American Psychologist*, 67, 650-658.



- Prilleltensky, Isaac** (1997): "Values, assumptions, and practices: Assessing the moral implications of psychological discourse and action", *American Psychologist*, 52, 517–535.
- Ratner, Carl** (2000): Agency and culture, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(4), 413-434.
- Ratner, Carl** (2012): *Macro cultural psychology. A political philosophy of mind*, Oxford, Oxford University Press.
- Richards, Graham** (1997): *'Race', racism and psychology: Towards a reflexive history*, London, Routledge.
- Riger, Stephanie** (1992): "Epistemological Debates, Feminist Voices: Science, Social Values, and the Study of Women", *American Psychologist*, 47, 730-740.
- Rivière, Ángel** (2002): "Desarrollo y educación: el papel de la educación en el "diseño" del desarrollo humano", en Rivière, Ángel (2002): *Obras escogidas*, Madrid, Visor.
- Rose, Nikolas** (1988): "Calculable minds and manageable individuals", *History of the Human Sciences*, 1, 179-200.
- Rose, Nikolas** (1990): *Governing the soul. The shaping of the private self*, London and New York, Routledge.
- Rose, Nikolas** (1996): *Inventing our selves. Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge (U.K.), Cambridge University Press.
- Ruiz-Vargas, José María** (2002): *Memoria y Olvido: perspectivas evolucionista, cognitiva y neurocognitiva*, Madrid, Trotta.
- Santamaría, Andrés & Montoya, Eva-María** (2008): La memoria autobiográfica: el encuentro entre la memoria, el yo y el lenguaje, *Estudios de Psicología*, 29 (3), 333-350.
- Tajer, Débora** (Comp.) (2012): *Género y Salud. Las Políticas en acción*, Buenos Aires, Lugar Editorial.
- Talak, Ana María** (2013): "Pluralismo epistémico en la psicología: conocimientos, prácticas y valores", ponencia presentada en el 1° Coloquio de Historia y Filosofía de la Ciencia, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay, 16 de mayo de 2013.
- Teo, Thomas** (2015): Critical Psychology. A Geography of Intellectual Engagement and Resistance. *American Psychologist*, 70(3), 243-254.
- Tjeltveit, Alan C.** (2015): "Appropriately Addressing Psychological Scientists' Inescapable Cognitive and Moral Values", *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 35(1), 35-52.
- Toomela, Aaro** (2000): "Activity Theory is a Dead End for Cultural-Historical Psychology", *Culture & Psychology*, 6(3), 353-364.



Toomela, Aaro (2008): "Activity Theory is a Dead End for Methodological Thinking in Cultural Psychology Too", *Culture & Psychology*, 14(3), 289-303.

Valsiner, Jaan & Rosa, Alberto (Eds.) (2007): *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*, New York, Cambridge University Press.

Winston, Andrew (Ed.). (2004): *Defining difference: Race and racism in the history of psychology*, Washington, DC, American Psychological Association.

Wylie, Alison & Hankinson Nelson, Lynn (2007): "Coming to terms with the values of science: insights from feminist science studies scholarship", en Kincaid, Harold, Dupré, John & Wylie, Alison (Eds.) (2007): *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, Oxford, Oxford University Press.



“Colgar al último noble con las tripas del último cura”

Meslier y los fundamentos teológico-políticos de la dominación

Manuel Tizziani

manueltizziani@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL) - CONICET

Resumen

El “detestable misterio de la iniquidad” sólo encontrará su fin el día en el que “el último noble de la Tierra sea colgado con las tripas del último cura”. A partir de esta elocuente afirmación, podría concebirse a la *Mémoire des pensées et des sentiments* de Jean Meslier como un intento filosófico por desmitificar y derrumbar los fundamentos teológico-políticos sobre los que sostiene la dominación. Indicado esto, es posible señalar que la presente comunicación se ofrece como una primera reconstrucción de dicho intento, la que se realiza a su vez desde una perspectiva particular: la que pretende vincular los argumentos ateos y anticlericales de Meslier con las consideraciones escépticas realizadas por Michel de Montaigne.

Palabras clave: Meslier / dominación / teología-política



“Cuando el último de los sociólogos sea estrangulado con las tripas del último burócrata, ¿seguiremos teniendo problemas?” (Ayache, 1968: 104); “La humanidad será feliz solamente el día en que el último burócrata sea colgado con las tripas del último capitalista” (Ayache, 1968: 103). Es posible que los jóvenes que estamparon estas frases en las paredes del barrio latino de París durante las revueltas de mayo de 1968 desconocieran su formulación original. Incluso, podríamos dudar de que alguna vez hubieran tenido noticias del contenido completo de la *Mémoire des pensées et des sentiments* (c.1729) de Jean Meslier (1664-1729). Ese párroco de aldea que pregonaba que las desigualdades que afligen a los seres humanos sólo encontrarán fin el día en que se destruya el aciago vínculo entre curas y tiranos.

Lo que resultaría más difícil de poner en duda es que el propio Voltaire -primer editor de Meslier, en una versión edulcorada del *Testament* que verá la luz en 1762- desconociera ese origen¹ cuando, en su enfrentamiento con la *infame* Iglesia católica, y a propósito de los conflictos internos que ella experimentaba en Francia, indique a Helvecio: “la proposición razonable y modesta de estrangular al último jesuita con las tripas del último jansenista, ¿no podría acaso conducir las cosas a alguna conciliación?” (carta del 11-V-1761). Y algo similar podríamos decir de Denis Diderot, quien recurrirá a la visceral imagen en *Les éleuthéromanes ou les furieux de la liberté* (1769). En este breve poema, dedicado a difamar la memoria de los tiranos y a encumbrar las virtudes de los defensores de la libertad republicana, Diderot afirmará que un hombre capaz de escuchar la voz de su corazón jamás incurriría en la necedad de sacrificar sus derechos naturales en aras de un presunto bien público, sino todo lo contrario; siendo consciente de que “la naturaleza no nos ha hecho ni siervos ni amos”, utilizará sus manos para “urdir las entrañas de los curas, a falta de una cuerda para estrangular a los reyes” (Diderot, 1875: 15-16).

Aunque sería posible continuar relatando las reconfiguraciones que experimentó esta metáfora, por ejemplo, en los textos del editor francés Jacques-André Naigeon, del poeta ruso Alexandre Pouchkine o de los pensadores anarquistas de la *Belle Époque*, centrémonos en esta ocasión en el texto de Meslier, quien sostiene que el “detestable misterio de la iniquidad” sólo encontrará su fin el día en el “que todos los grandes de la tierra, y todos los nobles, sean colgados y ahorcados con la tripas de los curas” (Meslier, 1970: 23). A partir de esta expresiva afirmación, la cual es puesta en boca de un hombre que se hallaba desprovisto de ciencia y de estudio, pero que al parecer no carecía de *bon*

¹ Si bien la frase a la que nos referimos, aún con sus múltiples variaciones, ha tenido un largo derrotero en la historia, retomamos aquí las palabras de Luciano Verona (1975: 70), quien afirmó que “fue mediante la pluma de Meslier que ella entró por primera vez en la literatura” occidental.



sens, podría concebirse a la *Mémoire* de Meslier como un intento filosófico por desmitificar y derruir los fundamentos teológico-políticos sobre los que sostiene la dominación.

Por lo que a mí respecta -afirma algunas líneas más abajo-, mis queridos amigos, si tuviera que expresar un deseo sobre este asunto, (y no me privaría de hacerlo si ello pudiera tener su efecto), sería el de tener la fuerza, el coraje y el tamaño de un Hércules para poder purgar el mundo de todos los vicios e iniquidades, y para tener el placer de aturdir a todos esos tiranos monstruosos con testas coronadas y a todos los otros monstruos, ministros del error y de la iniquidad, que hacen gemir tan lastimosamente a todos los pueblos de la tierra (Meslier, 1970: 24).

Pero no siendo un Hércules, es decir, no pudiendo derribar con la sola fuerza de sus manos a quienes sacan provecho de sus posiciones de poder para oprimir a los más débiles, o para engañarlos a través de la instrucción en una moral de la resignación, este humilde cura de campaña ocupará todas las luces de su entendimiento, y las armas que le brinda la filosofía (dos de cuyas principales fuentes se hallan en Montaigne y en el cartesianismo), para poner en crisis los pilares sobre los que se sustentan las tiranías teológico-políticas. En tal sentido, más allá de que su obra pueda ser considerada como un "largo discurso, compacto y continuo" (Desné, 1970: CLIII), también parece posible identificar ciertos pasajes en los cuales dicha crítica se hace más evidente y tenaz. Serán esos pasajes, en efecto, los que miraremos con más detenimiento en la presente comunicación; la que se ofrece, a su vez, como una primera aproximación a aquel intento de Meslier por desbaratar los fundamentos teológico-políticos sobre los que se sostiene la opresión del *Ancien Régime*. Establecido ese modesto objetivo, podemos señalar que nuestra brevíssima tarea de exégesis se circunscribirá a algunos argumentos desarrollados por cura de Etréigny en el Prólogo de su obra, en la Primera Prueba y en la Conclusión General, aludiendo también a ciertas ideas que se despliegan en la Sexta Prueba de la *Mémoire*, en donde los estudiosos han sabido identificar el corazón de la crítica política y social realizada por el cura. Crítica que, no sin motivos evidentes, fue cercenada de la versión resumida de Meslier que el mundo ilustrado conoció gracias a Voltaire.

Mis queridos amigos, he resuelto... declararles por escrito [lo que pienso], y de brindarles al mismo tiempo pruebas claras y convincentes de todo lo que tengo por objetivo decirles, a fin de intentar desengañarlos, por más tarde que fuera, de los



vanos errores en los cuales hemos tenido la desgracia de nacer y vivir, y en los cuales incluso tuve el displacer de verme obligado a mantenerlos (Meslier, 1970: 5).

Así se inicia el sermón ateo que Meslier dirige a sus feligreses, o a mejor decir, a sus "queridos amigos". Amigos a los que ofrece disculpas por la tarea de embuste que él mismo ha asumido durante más de cuarenta años, aunque "con mucha repugnancia", y que pretende subsanar en forma póstuma. Las razones del silencio que mantuvo durante su vida, sobre todo luego del aleccionador ejemplo de Giulio Cesare Vanini - célebre ateo quemado en Toulouse en 1619-, son atendibles, pues es claro que hubiera resultado poco afortunado para su salud física haber declarado "abiertamente en vida lo que pensaba acerca la conducta y del gobierno de los hombres, sus religiones y sus costumbres" (Meslier, 1970: 5). Sin embargo, Meslier se esfuerza desde el mismo inicio en distinguir su reserva, claramente asolada por los remordimientos de conciencia², del silencio en el que "incurren tantas personas sensatas, pertenecientes incluso a un rango elevado y a una condición distinguida, las que debían, según mi opinión, oponerse al aluvión de vicios e injusticias, o que debían, al menos, tratar de aportar algún remedio a tantos males" (Meslier, 1970: 9). Son esas personas distinguidas, en efecto, las que, asumiendo el lugar de los aduladores, contribuyen a consolidar los mecanismos de la dominación, motivados por la codicia de poder personal o por la búsqueda del honor. Pues esa pasión tan humana no sólo parece afectar a quienes "ambicionan cargos" y pretenden "gobernar a los demás mandando con autoridad soberana y absoluta", sino también a "quienes se tiene por verdaderos sabios e individuos instruidos", es decir, a aquellos que disponen de todos los medios necesarios para comprender el modo en cómo el bajo pueblo es seducido y engañado, y sometido a innumerables injusticias.

Pero no es la omisión complaciente e interesada de algunos *sages et éclairés* lo que más parece exasperar a Meslier, sino la acción cómplice los sacerdotes de la Iglesia a la que él mismo pertenece, quienes han realizado sus mayores esfuerzos por cubrir de un halo de divinidad a las figuras del poder terrenal:

He ahí la fuente y el origen de todo lo que les presentan como lo más santo y más sagrado en aquello a lo que piadosamente les han hecho llamar religión. He ahí la fuente y el origen de todas esas pretendidas santas y divinas leyes que les hacen observar como procedentes de Dios mismo. He ahí la fuente y el origen de las vanas, ridículas y pomposas ceremonias que los sacerdotes gustan de llevar a cabo

² Lima Piva (2006: 87) nos habla "de un hombre consumido por la culpa".



con suntuosidad cuando celebran los falsos misterios, las falsas solemnidades y el falso culto divino. He ahí el origen y la fuente de los rimbombantes títulos de señor, príncipe, rey, monarca y de potentado, con los que todos, bajo el pretexto de gobernarnos de modo soberano, los oprimen como tiranos; bajo el pretexto del bien y la necesidad pública, les rapiñan todos lo que ustedes poseen de bello y de mejor; y que, bajo el pretexto de poseer su autoridad de alguna suprema divinidad, se hacen ellos mismos obedecer, temer y respetar como dioses (Meslier, 1970: 12).

Utilizando diversas artimañas retóricas, y recurriendo a recompensas teológicas de distinta índole -como la de la felicidad eterna-, los sacerdotes sellan la fortuna de una inmensa cantidad de individuos condenados a vivir en el verdadero y único infierno existente: el de la miseria terrenal. Los principios de la moral de la resignación que imparten desde el púlpito, reclamando a los seres humanos exponer la otra mejilla y amar a quienes les infringen un daño, no sólo resultan contrarios a la *droite raison* y al *bon sens* -por lo que son falsos, desde la perspectiva cartesiana de Meslier-, sino que también implican una "subversión de la justicia y de la equidad natural", una corrupción del "legítimo y buen gobierno de los hombres" (cf. Meslier, 1970: 498-510). Por lo que, además de falaces, son inicuos.

Es cierto, sin embargo, que podría resultar riesgoso para el sostenimiento de la sociedad humana -para no volver a referir a la integridad física de los individuos más clarividentes- el combatir abiertamente "los principios generales de una religión, así como las leyes fundamentales de un Estado o de una república" (Meslier, 1970: 14); lo que también podría ayudarnos a comprender porque las personas más sabias e instruidas se someten muchas veces a leyes que consideran manifiestamente injustas, o parecen aceptar, "al menos en apariencia, los usos y las prácticas de una religión que dan por buena" (Meslier, 1970: 14), aun cuando es manifiesto que reconocen sus errores y contradicciones. De todas formas, indica Meslier, el engaño inicial en torno a un presunto origen trascendente de las leyes del Estado -el que no tiene otro fin que hacer que los hombres las acepten con mayor facilidad, como bien entenderá Rousseau (2003) en su afamado capítulo sobre el Legislador-, sólo debería mantenerse en pie en tanto sirviera para garantizar el bienestar general, cosa que dista suceder en la Francia de Luis XIV.

Parecería, al menos en este caso, que la religión y la política no deberían mantenerse juntas, sino que ellas deberían encontrarse recíprocamente contrarias, y opuesta la una a la otra, puesto que parece que la dulzura y la piedad de la



religión debería condenar los rigores y las injusticias de un gobierno tiránico... Es cierto que eso debería ser así, pero no siempre se hace lo que se debería (Meslier, 1970: 18).

Lo que ocurre, en realidad, es que se entienden de mil maravillas, pues han establecido una alianza y "sellado un pacto de amistad recíproca" (Meslier, 1970: 18), por medio del cual ambos bandos, el de los curas y el de los políticos, obtienen beneficios particulares en detrimento del bien público. Los políticos ven reforzada su autoridad por "los ministros de Dios", quienes convencen a los súbditos de las dos opciones de la disyuntiva se reducen a obedecer ciegamente a los magistrados o a exponerse a un castigo eterno. Por tan encomiable labor, y en contrapartida, los miembros más encumbrados de clero pueden "darse la gran vida", al recibir "buenos sueldos y buenas rentas como pago de las funciones superfluas y engañosas" (Meslier, 1970: 19). De este modo, se completa un doble esquema de dominación, pues mientras los curas "ejercen su dominio sobre las conciencias", los príncipes -a través de una serie de funcionarios estatales, como los recaudadores de impuestos- "sojuzgan los cuerpos y los bienes".

Ahora bien, ¿qué actitud podría tomar ante esta situación un individuo que se guía por las luces de la razón natural, es decir, que ha logrado despojarse de ese doble engaño gracias a su *bon sens*? Si fuera un Hércules, lo dijimos antes, podría darse el gusto de derribar con sus propias manos a los artífices de esta tiranía teológico-política, limpiando el mundo de vicios e inequidades. Si fuera tan sólo un cura del bajo clero a la orden de una parroquia de los confines del reino, quizás no tendría más remedio que contentarse con hacer lo que Meslier; sufrir en silencio y "lanzar una botella al mar", para tomar la imagen de Roland Desné (1970: XLVI). Su *Memoria*, en efecto, es nada más y nada menos que eso; "un arma cargada de futuro", para retomar otra imagen cara a la poesía republicana española. Un testamento filosófico remitido directamente a los individuos oprimidos de la sociedad francesa del *Ancien Régime*, esto es, no sólo a los pobres campesinos que acuden a las misas de la parroquia de Étrépnigny, sino también a los curas del bajo clero que sufren en sus propios cuerpos la violencia de la institución eclesiástica.

A los primeros, los instará a sacudir el yugo tiránico reuniéndose en la desobediencia. Y recurrirá para ello a una requisitoria que podría recordarnos el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) redactado por Karl Marx y Friedrich Engels (cf. Lima Piva, 2006: 80), o incluso el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (1548).



En vuestras manos está la salvación. Si consiguen entenderse, vuestra salvación dependerá de vosotros mismos. Disponen de los medios y las fuerzas necesarias para conseguir la libertad y poder esclavizar a vuestros propios tiranos, ya que, por muy poderosos y formidables que sean, carecen de poder sin vosotros. [...] ¡Uníos, pues, si sois sabios! ¡Uníos todos si tenéis coraje para libraros de una vez por todas de vuestras miserias comunes! ¡Daos valor uno a otros, animaos a una empresa tan noble, tan generosa, tan gloriosa y tan importante! (Meslier, 1972: 147)

A los segundos, los instará a radicalizar la actitud clandestina que él mismo sólo se atrevió a asumir en forma póstuma (cf. Meslier, 1972: 148). En una carta que acompañará el envío de los ejemplares de la *Mémoire*, Meslier instará a los curas de su vecindad a analizar sus argumentos por medio de las luces de la razón natural y, luego de haberse desengañado con ellos de las imposturas de la religión, a convertirse en los ilustradores de los pueblos.

Incumbe a los sabios dar a los demás las reglas y las instrucciones de la verdadera sabiduría, que de igual modo debe alejarse de todos los errores y de todas las supersticiones, como de todos los vicios y de todas las maldades, y que debe enseñar a los hombres a hacer un buen uso de todas las cosas. ¿De quién, señores, de quién recibirán los pueblos estas reglas y estas instrucciones de la verdadera sabiduría, si no es de vosotros? (Meslier, 1972: 190).

He ahí, a muy resumidas cuentas, las intenciones del manifiesto filosófico y clandestino de este cura de aldea; de este pequeño individuo al que quizás le faltó la fuerza y la valentía de un Hércules para subvertir un orden social inicuo, pero al que no le faltaron luces para legar a la posteridad una de las críticas más corrosivas del poder tiránico ejercido sobre los cuerpos y las conciencias.

Bibliografía

Ayache, Alain (1968): *Les citations de la Révolution de mai*, Paris, Pauvert.

Diderot, Denis (1875): *Œuvres complètes*, ed. Asezat et Tourneaux, tome IX: Poésies diverses, Paris, Garnier.

Lima Piva, Paulo Jonas (2006): *Ateísmo e Revolta. Os manuscritos do padre Jean Meslier*, São Pablo, Alameda.



Meslier, Jean (1970): *Oeuvres complètes*, préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Antrophos, t. I.

Meslier, Jean (1971): *Oeuvres complètes*, préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Antrophos, t. II.

Meslier, Jean (1972): *Oeuvres complètes*, préfaces et notes par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Antrophos, t. III.

Rousseau, Jean-Jacques (2003), *El contrato social*, trad. Leticia Halperín Donghi, Buenos Aires, Losada.

Verona, Luciano (1975): *Jean Meslier, prêtre athée, socialiste révolutionnaire: 1664-1729*, Milano, Cisalpino-Goliardica.



Acción psíquica y producto psicofísico en Twardowski: del contenido mental a la interfaz

Sebastián Agustín Torrez
sebagustorrez@gmail.com
Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

La concepción de Twardowski (1977 y 1979) de los actos intencionales evoluciona hacia su no tan conocida teoría de la acción humana (Bobryk, 1989 y 2009). Esto permite analizar la relación de temas planteados por uno de los miembros de la escuela de Brentano con cuestiones más recientes relacionadas con la filosofía de la técnica. Así, en base a la noción de producto psicofísico propia de la teoría de la acción de Twardowski es posible plantear un concepto filosófico de interfaz de un artefacto cognitivo (Norman, 1991).

Palabras clave: Twardowski / acción / producto / interfaz



Introducción

En este trabajo exploratorio realizaré una presentación de carácter introductorio sobre algunas posibles relaciones entre ciertos conceptos de Twardowski propuestos en *Acciones y productos* de 1912 y los principales aspectos de lo que se podría considerar como una noción de interfaz de un artefacto muy poco tematizada en la literatura de filosofía de la técnica contemporánea. El recorrido que propongo se articula en tres partes. En primer lugar una presentación de los principales conceptos de la teoría de la acción de Twardowski guiado principalmente por los comentarios de Bobryk. En segundo lugar me detendré en algunos ejemplos brindados por Twardowski y otros introducidos por Bobryk que dejan abierta la posibilidad de una indagación desde la filosofía de la técnica. En tercer lugar y para concluir, intentaré rescatar simultáneamente la relevancia contemporánea de la propuesta de Twardowski para un nuevo enfoque dentro de la filosofía de la técnica que considere la noción de interfaz de un artefacto.

1. La teoría de la acción en Twardowski

Bobryk (2009) ofrece una sintética presentación de las tesis principales de *Sobre el contenido y el objeto de las representaciones* publicado por Twardowski en 1894 pero aplica terminología que Twardowski emplea 16 años más tarde en *Acciones y productos* de 1912. Se observan dos principales paralelismos entre los conceptos de ambas obras de Twardowski. Por un lado, el que se da entre el contenido mental y el producto mental. Por otro lado, el que se da entre acto de conciencia y acción mental (Bobryk, 2009: 34). Ahora bien, en 1912 Twardowski introduce un tipo de producto no tematizado en 1894, el producto psicofísico (Bobryk, 2009: 35). Bobryk enfatiza el rol del acto psíquico en tanto actividad que produce la imagen o contenido inmanente que remite al objeto intencional trascendente. El autor parece basarse en aquella “ semejanza fotográfica ” -*photographic resemblance*- entre contenido y objeto señalada por Twardowski al principio de la sección 12 de *Sobre el contenido y el objeto de las representaciones* (1977: 64). De modo que “ el contenido es un producto de mi acto mental como una foto es el producto de un proceso fotográfico ” (Bobryk, 2009: 35). Este ejemplo cobra sentido dentro del ensayo de 1912 *Sobre las acciones y los productos* donde Twardowski (1979) habla de acciones o actividades psíquicas en vez



de representaciones y en lugar de contenidos se refiere a una teoría general de productos que incluye una teoría específica de productos psíquicos (Cavallin, 1997 :39).

Una de las principales diferencias introducidas por Twardowski (1979) es entre productos durables y productos no durables en relación con la acción que los produce. Ejemplos de productos no durables son el hablar que existe sólo mientras la acción de hablar dura y los actos mentales que persisten sólo mientras uno tiene una creencia o una duda. Otros productos duran incluso cuando la acción que los produce ha culminado: la figura que resulta de dibujar, el texto que resulta de escribir o -aunque no sea un ejemplo de Twardowski- el software que resulta de programar una computadora (Bobryk, 2009: 36). Este último ejemplo de Bobryk será retomado más adelante. Twardowski también se refiere a acciones y productos psicofísicos que son aquellos en los que una acción física es acompañada por una acción mental que afecta dicha acción física (Twardowski, 1912: 15).

2. Ejemplos de productos psicofísicos

Dice Tardowski en el párrafo 10 que “una acción física es psicofísica si [la acción física] es acompañada por una acción mental que ejerce alguna suerte de influencia sobre la acción física, y a la vez sobre el producto resultante; (...) el producto que se origina de este modo se llama también psicofísico” (Twardowski, 1912: 109). Y brinda una serie de ejemplos en los que se agrupan de a pares una acción y un producto, a saber: “gritar/el grito, cantar/la canción, hablar/el habla, mentir/la mentira” (ibidem). Ahora bien, en estos ejemplos no se encuentran aún menciones a materiales distintos al cuerpo propio sobre los que se ejerce la acción, sean estos artefactos o elementos de la naturaleza.

En el párrafo 26 Twardowski explica cómo es posible que algunos productos psicofísicos sigan existiendo luego de la acción que los produce. Para ello indica que en tales casos las “acciones son aplicadas a algo, esto es, ellas son efectuadas sobre algo que ya existes antes de que de implementar la acción y continúan existiendo luego de que la acción es realizada, y en general ese [preexistente] algo puede ser llamado el ‘material’ de la acción” (Twardowski, 118). Por ejemplo cuando se hace una trenza, se la hace a partir de algo (Twardowski no menciona qué pero podemos pensar en cuero, sogas, pelo, etc.) y cuando se hace una impresión se la hace sobre algo (Twardowski, 118). La trenza y la impresión persisten luego de que la acción de trenzar y de imprimir son llevadas a cabo.



Un producto mental como puede ser la imagen que tiene un pintor ante su mente antes de pintar un cuadro es imperceptible pero el cuadro pintado es un producto psicofísico perceptible. Aquí Twardowski no sólo considera los materiales necesarios para realizar un cuadro sino también el modo en que se lleva a cabo la actividad de pintar. Y nos dice en nota al párrafo 30 que “las acciones auxiliares y productos son lo que en el sentido estricto del término es llamado ‘técnica’ [por ejemplo, sostener el lápiz de cierta manera al dibujar]” (p. 121, n, 43). De modo que en este caso, en el proceso por el cual un producto mental encuentra expresión en un material externo a la mente implica un proceso técnico específico por parte del agente productor, por ejemplo un pintor. Por otra parte, esto ofrece un punto de comparación con lo discutido por Twardowski en *Sobre el contenido y el objeto de las representaciones* ya que en ese entonces su postura parecía ser la de sólo un espectador que veía un cuadro pintado pero no se explicaba el proceso productivo por parte de un agente que producía ese cuadro. Si bien en 1912 el tema de la intencionalidad no parece ser central, las distinciones entre acto, contenido y objeto de las representaciones parecen haber ayudado a Twardowski a avanzar hacia una teoría de la acción y sobre el problema de cómo se percibe o se deduce la actividad mental de un sujeto a partir de sus producciones.

En el párrafo #35 Twardowski introduce el ejemplo del fonógrafo que posibilita preservar o grabar un producto psicofísico no durable como un grito. Según Twardowski, en tal caso “tenemos la acción de gritar que produce el grito (un producto no durable), y la cual simultáneamente e indirectamente produce las ranuras en el disco (un producto durable)” (p. 126). Twardowski no se refiere sólo a la grabación sino también a la reproducción de un producto psicofísico no durable como un grito. En tal caso se trata de un producto sustituto o artificial. Las ranuras en el disco o en el cilindro del fonógrafo “hacen posible la emergencia de un producto no durable que es similar al anterior, es decir, el tipo de grito que el reproductor de la grabación produce; así es como las ranuras de la grabación preservan el grito” (126).

Bobryk (1989) también ha reflexionado sobre la posibilidad que señala Twardowski de separar de manera parcial o total los productos de las acciones mentales de las acciones en sí mismas. En una nota al pie Bobryk señala que “uno podría diferenciar entre las actividades mentales indispensables para entender la escritura (o el software de una computadora) de aquellas necesarias para hacer un correcto uso de la escritura (o de un lenguaje de programación)” (Bobryk, 1989: 7). Un individuo puede hacer un correcto uso de los productos de actividades intelectuales de manera independiente de tales actividades mentales y sin tener que repetir los procesos que han llevado a la



creación de dichos productos (Bobryk, 1989: 7). Los programas de computadora son productos de procesos cognitivos humanos. Una vez almacenados en la memoria de una computadora se transforman en productos que existen de manera independiente de la actividad cognitiva creadora y pueden seguir existiendo una vez que ésta última ha finalizado. A su vez, estos productos inducen a la mente humana a realizar otras actividades cognitivas que pueden ser distintas a aquellas que intervinieron en la creación del producto (Bobryk, 1989: 13).

Al referirse a Bobryk, Wolenski y Lapointe (2009) señalan que su interpretación de Twardowski tiene relevancia para los filósofos de la mente y metafísicos contemporáneos en cuanto puede ayudar a ver a Twardowski no sólo como un pionero en su campo sino como una fuente de inspiración para los enfoques contemporáneos sobre las entidades culturales y sociales (2009: 7). Por mi parte, considero que también es posible establecer conexiones con el ámbito de la filosofía de la técnica en el caso de procesos cognitivos donde intervienen interfaces gráficas de usuarios. Para dar cuenta de ello me referiré brevemente en la tercera parte conclusiva a lo que considero como interfaz y a cómo se podría comenzar a situar dicho concepto dentro de los debates contemporáneos de filosofía de la técnica.

3. Del producto mental a la interfaz del producto psicofísico

En varias de sus indagaciones la filosofía de la técnica contemporánea ha utilizado de diversas maneras alguna noción de interfaz para describir artefactos y sistemas de artefactos o bien para referirse al modo en que se relaciona un agente o un usuario con un artefacto (Cf. Vega, 2009; Broncano, 2009; Simon, 1996 y Shaw, 2003). Sin embargo, parece que en general no se le ha otorgado demasiado interés a la tarea de delimitar de manera precisa el concepto de interfaz aplicado a tales reflexiones. En muchos casos esta noción ha sido tomada de manera acrítica del ámbito de las ciencias de la computación y empleada en indagaciones de corte filosófico en las que se la aplica o bien de manera muy amplia, por ejemplo, en la descripción de entidades no artefactuales (Cf. Hoffman, 2009), o bien de un modo muy acotado, tal como sucede cuando se la restringe exclusivamente a la clase de interfaces gráficas de usuarios (Norman, 1991). Pero en las últimas décadas han surgido nuevas propuestas que confrontan enfoques filosóficos con cuestiones propias del campo de la ingeniería de *software* (Cf. Poli *et. al.*, 2010).



Vale rescatar el espíritu de la sugerencia de Roberto Poli acerca de la necesidad contemporánea de que se lleve a cabo un diálogo entre filósofos e ingenieros (Cf. Poli *et. al.*, 2010: v). A lo cual se suma la indicación de que es posible detectar interfaces tanto en artefactos de cómputo antiguos –por ej., el mecanismo de Anticitera– como en las computadoras digitales de nuestros días (Cf. Carman, 2011: 34-35).

No es momento aquí de extender el análisis del complejo sistema de engranajes mencionado pero es digno de destacar la acción propia de la interfaz que se atribuye a algunos engranajes tomados de manera individual o a algunas secuencias de engranajes tal como lo explica Spinellis (2008: 25-26) en su descripción del funcionamiento interno del antiguo mecanismo. Esto permitiría pensar que si bien la noción de interfaz se ha hecho común en la ingeniería de computación moderna, es un elemento que está presente en artefactos muy antiguos con independencia de que en ese entonces se haya llamado ‘interfaz’ a tales componentes o no haya sido necesario aislar teóricamente dicho concepto para poder aplicarlo al análisis, comprensión y desarrollo de los artefactos.

En nuestros días, en cambio, tal definición comienza a hacerse cada vez más patente. Se observa esto, por ejemplo, en las consideraciones de Loebe (2010) al describir los componentes conceptuales de un módulo abstracto tal como se lo comprende en ingeniería de sistemas. La interconexión entre dichos módulos se da a través de interfaces (Cf. Loebe, 2010: 14).

Esta breve digresión para introducir algunas indagaciones sobre la noción de interfaz tiene el objetivo de indicar que es comúnmente aceptado que el usuario de la interfaz no necesita tener los conocimientos teóricos que subyacen al funcionamiento interno de ésta. Por otro lado, en lo que se refiere al plano más abstracto de los elementos conceptuales que constituyen una interfaz se puede afirmar que esta última es en cierto modo independiente de los elementos materiales con los que pueda llegar a materializarse y por ello puede tener lugar en artefactos digitales o en artefactos mecánicos. Un artefacto mecánico puede ser el fonógrafo que utiliza como ejemplo Twardowski en el parágrafo 35 de su artículo de 1912.

En el caso del fonógrafo quien oye la voz grabada percibe los sonidos que salen de un artefacto y los asimila a los de una persona que conoce o que desconoce. No es necesario que sepa cómo funciona el aparato pero puede entender perfectamente lo que la voz grabada dice. En este caso, el oyente acude a la percepción de un conjunto de sonidos artificiales emitidos originalmente por una persona que serían descritos por Twardowski como un producto psicofísico no durable que ha podido hacerse durable por medio de una grabación. De manera análoga, un usuario de un software no necesita



comprender los productos psíquicos y psicofísicos de las diversas personas que contribuyeron a la creación del software. En este sentido parece atinada la distinción entre expresión y comprensión de un producto mental que realiza Twardowski en el párrafo 31.

Conclusión

Considero que el concepto de interfaz refinado a partir de los debates en filosofía de la técnica puede ser una de las claves para una relectura contemporánea de la teoría de la acción de Twardowski. La interfaz es una creación humana, una parte de un artefacto, que permite acceder a información externa a la mente humana que ha sido producida por la mente humana. Por ejemplo, la pantalla de una computadora es un medio en el que se exponen los resultados de la actividad mental humana que ha sido almacenada en el interior de la computadora. En tanto actividades mentales, los procesos cognitivos por los que hacemos uso de la información expuesta en la interfaz son distintas de la interfaz en sí misma en tanto producto que expone actividades mentales que han sido almacenadas en forma de programas al interior de la computadora. Espero que esta breve confrontación entre la teoría de la acción de Twardowski y debates contemporáneos en filosofía de la técnica pueda interpelar a rescatar una obra que es lamentablemente poco abordada en la literatura filosófica contemporánea que se ocupa de la relación hombre / mundo mediada por tecnologías.

Bibliografía

- Albertazzi, Liliana, Libardi, M., Poli, R.** (eds) (1996): *The School of Franz Brentano*, Dordrecht, Kluwer.
- Banega, H.** (2010): "Objetos abstractos en el mundo de la vida: fenomenología y realidad virtual", en A. Cassini y L. Skerk (eds.): *Presente y futuro de la filosofía*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras - UBA, pp. 127-142.
- Bobryk, Jerzy** (1989): 'Cognitive science: the science of artefacts', en *Polish Psychological Bulletin*, V. 20, N° 1, pp. 3-14.
- (2009): "The Genesis and History of Twardowski's Theory of Actions and Products", en Lapointe, S., Wolenski, J., et al (eds.), *The Golden Age of Polish*



- Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, London - New York, Springer, pp. 33-42
- Broncano, F.** (2009): *La melancolía del ciborg*, Barcelona, Herder.
- Carman, C.** (2011): "El mecanismo de Anticitera. Una computadora astronómica de la antigüedad", *Ciencia hoy*, vol. 21, n° 123, pp. 33-38.
- Cavallin, Jens** (1997): *Content and Object: Husserl, Twardowski and Psychologism*, *Phaenomenologica* 142, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
- Hoffman, D.** (2009): "The interface theory of perception: natural selection drives true perception to swift extinction", en S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis y B. Schiele (eds.): *Object categorization: Computer and human vision perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 148-165.
- Lapointe, S., Wolenski, J., et al** (eds.) (2009): *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, London - New York, Springer.
- Loebe, F.** (2010): "Organization and Management of Large Categorical Systems", en R. Poli, M. Healy y A. Kameas (eds.): *Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*, New York, Springer, pp. 67-100.
- Moreno, C.; Lorenzo, R. y De Mingo, A** (eds.) (2007): *Filosofía y Realidad Virtual*, Zaragoza / Teruel, Prensas Universitarias de Zaragoza / Instituto de Estudios Turolenses.
- Norman, D.** (1991): "Cognitive artifacts", en Carroll, J. M. (ed.), *Designing interaction: Psychology at the human-computer interface*, New York, Cambridge University Press, pp. 17-38.
- Poli, R.; Healy, M. y Kameas, A.** (eds) (2010): *Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*, New York, Springer.
- Shaw, R.** (2003): "The agent-environment interface: Simon's indirect or Gibson's direct coupling?", *Ecological Psychology*, n° 15, pp. 37-106.
- Simon, H.** (1996): *The sciences of the artificial* (3ra ed.), Cambridge, MIT Press.
- Spinellis, D.** (2008, mayo): "The Antikythera Mechanism: A Computer Science Perspective", *IEEE Computer Society*, vol. 41, n° 5, pp. 22-27.
- Twardowski, Kazimierz** (1977), *On the Content and Object of Presentation*, The Hague, Martinus Nijhoff. [Original en Alemán: 1894]
- (1979), 'Actions and products. Comments on the border area of psychology, grammar and logic', en Jerzy Pelc (ed.), *Semiotics in Poland 1894–1969*, Boston: Reidel. [Original en Alemán: 1912]



——— (1979): *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*, Amsterdam:
Rodopi.

Vega, J. (2009): “Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología”, *Theoria*, vol. 24/3,
n° 66, pp. 323-341



Aproximación al primer Romanticismo alemán: lo sublime

Sonia Vasconi Heinzmann

svheinzmann@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba - FFyH - UNC

Resumen

Belleza y sublimidad fueron dos conceptos sometidos a profunda revisión durante el siglo XVIII. Lo bello, categoría propia del clacisismo y neoclacisimo, demostró ser una categoría insuficiente para abarcar todos los tipos de placeres estéticos, quedando amenazada por la tendencia que reivindica lo sublime. El presente trabajo utiliza la anécdota de la muerte de J. J. Winckelmann, retoma el análisis kantiano del concepto acerca de lo sublime y entre pequeños extractos de conversaciones entre Goethe y Eckermann, intenta esbozar una aproximación al primer romanticismo alemán.

Palabras clave: belleza / sublimidad / Clacisismo / Romanticismo

Johann Joachim Winckelmann (1717-1769), con gran pasión germánica por el ideal griego, pasaba los años más productivos de su vida en Roma; pero una visita a su país natal era oportuna por los reclamos que recibía a causa del éxito de sus estudios sobre arte. Junto con el escultor romano Cavaceppi (1717-1799), dejó Roma un abril de 1769. Al llegar a la frontera de los Alpes tiroleses, frente al imponente paisaje de montañas, lo asaltó un terrible sentimiento de horror inexplicable. Claro, podemos pensar que nada más lejano del ideal de belleza neoclásica que el bestial paisaje alpino que frente a él se alzaba. Acto seguido, exclamó reticentemente que quería retornar a Roma de manera inmediata. Ante aquella inmensidad, las tremendas montañas habían despertado en Winckelmann horribles presagios y estremecedores sentimientos. El escultor Cavaceppi decidió no hacer caso a las apreciaciones terroríficas del alemán y siguió la marcha; Winckelmann, solitario, reemprendió el camino de regreso que ya habían dejado atrás. Durante el retorno, se cruza con un tal Arcangeli con quien entabla conversación y le muestra unas monedas antiguas que cierta emperatriz austriaca le había regalado. Con esta información, y sospechando de la identidad de Winckelmann -quien no le había querido revelar su nombre- Arcangeli entró un día a la habitación del historiador alemán del arte (quién sabe si para robarle aquellas monedas) lo atacó y apuñaló. Winckelmann murió desangrado tras una larga agonía. El asesino fue públicamente condenado a tortura seguida de muerte, pudiendo alegar en el previo interrogatorio que pensó que aquel hombre que viajaba de incógnito era un espía o un judío o un luterano, y que esa sospecha había crecido aún más cuando al entrar a aquella habitación había visto sobre la mesa un libro que no podía leer ni descifrar. Es casi gracioso saber que, finalmente, aquel desgraciado libro correspondía a una edición de la *Odisea* de Homero; y consecuentemente, lo que Arcangeli no había sabido leer ni decodificar, era griego.

Lo cierto es que Winckelmann no fue capaz de observar lo que realmente le indicaban sus turbias premoniciones, pues su fin no le acechaba en Alemania, y por las ansias de salvar su vida del peligro fue a dar con lo más oscuro: su propia muerte. ¿Será que a Winckelmann lo estremeció y condenó aquella sublimidad alpina? Este suceso parece ilustrarnos que su resistencia a apreciarla fue aquello que lo destinó. El intenso miedo le hizo desestimar cualquier efecto que, aunque extraño, pudiese ser ciertamente placentero. Desdeñó que del horror pudiera emerger alguna afectación agradable; y con cierta parodia podríamos afirmar que se trató de la esperada reacción de un incorrupto neoclásico -como lo era Winckelmann- ante un paisaje sublime.

Tal rechazo quedará desvalorizado con la aparición de los primeros románticos alemanes, amantes de la grandiosidad de la naturaleza y fervientes aspiradores a sentir su propia pequeñez frente a la inmensidad, como si la sublimidad se tratara de ese



instante, tan trágico como precioso, en el que el hombre se encuentra con el infinito y puede conocer los límites de su propia existencia. Quizás no se trate de límites que restringen, sino de límites que potencian la relación entre el hombre romántico y la naturaleza.

Si reparamos en la decisión de Winckelmann de regresar a Roma para salvar su pellejo, podemos relacionarla inmediatamente con las sentencias del irlandés Edmund Burke (1729-1797) acerca del sentimiento de lo sublime que da en *Sobre lo bello y lo sublime* (1756). Dice allí que se trata de intensas sensaciones de terror que suspenden el ánimo al poner en peligro la conservación de la propia vida. Pues la pasión que produce, por ejemplo, la inmensidad de la naturaleza, es el asombro: estado del alma en el que todos sus movimientos parecieran congelarse por el grado de horror. El asombro será para Burke el efecto (y por qué no el afecto) en su más alto grado. Trasladándose al campo del arte, ello pierde su peligro real; es decir que el espectador frente a una pintura sabe que su vida está a salvo, a pesar de que la obra sea capaz de producir un estremecedor asombro. Dicho de otro modo, podemos pensar que el displacer complace cuando se es espectador y no sujeto del peligro: un cuadro puede ser tan terrible como inofensivo.

Lo importante es reparar en la idea burkeana según la cual el sentimiento de lo sublime se relaciona con aquellas pasiones vinculadas al dolor, al terror, al peligro y a la violencia. Al experimentar estas pasiones relativas a su auto-preservación, el hombre teme por su propia integridad. En términos de Burke, el placer sublime sólo puede ser provocado por cosas que representen una amenaza. Dice el irlandés: “nos sometemos a lo que admiramos, pero amamos lo que nos somete”. Cierto es que, en el caso de Winckelmann, el miedo dio poder a su irracionalismo, que ciego de confusión no lo dejó actuar de la manera más clara y simple: seguir ruta junto a los imponentes Alpes, disfrutando de su esplendor. Lo cierto es que, al fin y al cabo, aquel sentimiento frente a la infinitud no hizo más que reafirmar su finitud.

En una de las conversaciones con Goethe (1749-1832) que Eckermann (1792-1854) mantiene en 1825, el escritor alemán dice respecto a Winckelmann: “muchas veces se le ve tanteando; pero lo grande es que sus tanteos siempre conducen a algo. Se asemeja a Colón, que aun sin haber descubierto todavía el Nuevo Mundo, de alguna manera lo intuía ya”. Con el bagaje de nuestra historia podemos interpretar a Winckelmann como dicho colonizador del arte que argüía por elevar la blancura de las estatuas griegas como ideal de belleza (es sabido que su ideal era el Apolo de Belvedere). A fin de cuentas, Winckelmann escribió de manera extensa sobre una Grecia que nunca conoció, como un anacronista, “al tanteo”, como dijo Goethe, y sin saber que el Apolo de Belvedere -obra



del siglo II d. C.- al que se refería en su *Historia del Arte antiguo*, correspondía verdaderamente a una copia de un bronce del 320 a.C. realizada por Leocares. El anecdotario crece si nombramos el hecho de que Winckelmann no contaba con el importante dato de que las antiguas esculturas griegas o romanas (pues no había grandes estudios que confirmen dicha distinción en esa época) habían sido alguna vez policromadas; es decir, que nunca habían sido precisamente de color blanco sino por el pasar del tiempo. Por ser la blancura una idea que atraviesa el ideal de lo bello y lo perfecto, podemos imaginar las consecuencias de estas lecturas, sobre todo en la historia de Alemania.

Goethe fue también un gran amante de la Grecia clásica. De hecho, en otro de los diálogos con Eckermann hace explícito, en 1829, su pensamiento al respecto:

Llamo clásico a lo sano y romántico a lo enfermo. La mayor parte de lo nuevo no es romántico porque sea nuevo, sino porque es débil, enfermizo y enfermo; y lo antiguo no es clásico porque sea antiguo, sino porque es fresco, alegre y sano.

A pesar de que hay extensa bibliografía que cita a Goethe como participante del Romanticismo, a lo largo de las conversaciones con su amigo y asistente, se ve el continuo roce del escritor con los Románticos al asociarlos con lo patológico. Si bien es imposible no admitir que el Romanticismo alemán sería muy distinto sin el antecedente del *Sturm und Drang* en el que el joven Goethe participó con entusiasmo, luego terminará por separarse de él con decisión firme. Pero desde luego que, tal como lo considera Friedrich Schlegel (1772-1829) en el último escrito de la revista *Athenaeum* (*Sobre la incomprensibilidad*), es inconcebible el desarrollo del Romanticismo sin su *Meister*; obra a la que se refiere como tendencia de la época.

Tres años antes del asesinato de Winckelmann -en 1764- se publican las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* de Immanuel Kant (1724-1804). Es notable la directa influencia burkeana en este primer escrito, pues tales observaciones se encuentran y conservan, podríamos decir, en el ámbito de la fisiología. La *Crítica del juicio* ya pertenecerá a la última década del setecientos, que es donde sus ideas fundamentales acerca del arte, de la belleza y de lo sublime se hallarán sistemáticamente expuestas. Pero es en este pequeño tratado donde hace frente por primera vez al concepto de lo sublime:

La noche es sublime, el día es bello. La emoción es en ambos [sentimientos] agradable, pero de muy diferente modo. La vista de una montaña cuyas nevadas



cimas se alzan sobre las nubes, la descripción de una tempestad furiosa o la pintura del infierno por Milton, producen agrado, pero unido a terror; en cambio, la contemplación de campiñas floridas, valles con arroyos serpenteantes, cubiertos de rebaño pastando (...) proporcionan también una sensación agradable, pero alegre y sonriente.

Bajo esta cita, podemos pensar el temor y la muerte de Winckelmann de manera estética: lo sublime ataca el sentir clásico.

La teoría de Burke acerca de lo sublime y de lo bello; persigue un análisis de corte empirista donde tendríamos, por un lado, el sujeto que recibe la impresión causada por objetos; al mismo tiempo, y por otro lado, se encuentran las cualidades y propiedades que hacen de estos objetos algo bello o sublime. Ahora bien, para Kant, las sensaciones de agrado o desagrado se sustentan en las disposiciones de sentimiento de cada sujeto, y son independientes del objeto; de modo que el sujeto es parte activa en la aprehensión sensible e inteligible del mundo.

La pregunta que nos surge es si un objeto da placer porque es bello, o si es bello porque da placer. Ciertamente -y siguiendo la línea de pensamiento de Kant- asumir que un objeto es bello y que por ello es placentero, significa adjudicarle a tal objeto una cualidad *per se*, cual si fuera un atributo o una propiedad que lo distingue. Y Kant no parece apostar por esta postura, de modo que la belleza no sería anterior al placer, pues si así lo fuera, podría objetivarse y anticiparse. La belleza parece surgir con el placer, pero no lo precede. Un mismo mecanismo hace funcionar a la categoría de lo sublime; si bien ha de mantener concordancia con la naturaleza, el sublime kantiano se da en el sujeto. Dichas ideas se leen en la *Crítica del juicio*, pero volviendo a las *Observaciones*, que son el antecedente de esta tercera crítica, observamos que: “Lo sublime, conmueve; lo bello, encanta”. Lo bello causa un sentimiento agradable y pacífico, es alegre, infunde amor. Su contemplación es ilimitada, de modo que un objeto que nos parezca bello nunca dejará de ser agradable, de provocar ese sentimiento de belleza. En cambio, lo sublime es una impresión necesariamente intensa, una sensación grandiosa que infunde en nuestro ánimo respeto, conmueve nuestro espíritu, y es tan absolutamente inmenso que sólo puede compararse consigo mismo. En un desafío a la imaginación a pensar en lo ilimitado, la contemplación de la naturaleza permite tomar conciencia de la infinitud, de la eternidad y de lo absoluto que los hombres no pueden comprender o abarcar. A partir de ese sentimiento creado mediante una experiencia con la naturaleza, es posible experimentar el mismo sentimiento de lo sublime en una obra de arte. Lo sublime tensa las fuerzas del espíritu, su intensidad es tal que fatiga nuestro ánimo y, por ello, no es



posible contemplar lo sublime por mucho tiempo. Para que la impresión siga siendo sublime, es necesario una constante renovación del sentimiento mediante el contraste con lo bello. Lo sublime es una conmoción que afecta a la totalidad de la existencia, pero lo interesante es pensar cómo ese sentimiento nos conduce a experimentar la grandeza del propio yo: pensar el infinito. ¿No es acaso el poder pensar en lo grandioso lo que nos plantea la cuestión fundamental, la de la experiencia de nuestra propia subjetividad a partir de sus límites? Lo sublime nos permite sentir la grandeza del propio espíritu en su mismísima pequeñez; es el reconocimiento del sujeto, de la conciencia individual. Hay un juego de tamaños que nos incita a pensar la relación finitud-infinitud entre el hombre y la naturaleza. Al parecer, con lo bello la vida se potencia, pero lo sublime es lo que la amenaza. De la constatación del caos nace un placer que inquieta y angustia; placer que Winckelmann no sintió de manera estética. Se puede notar la ambivalencia de lo sublime, puesto que causa placer y también dolor o miedo. A su vez, lo bello, en contraposición, no sobrepasa los límites de la comprensión humana y pertenece al ámbito de lo conocido, a aquello que nos es familiar y amoroso. Al ser lo sublime algo que amenaza, una potencia que el ser humano no puede controlar, su actitud es de absoluta pasividad; lleva la capacidad de resistencia humana al límite.

El placer que produce el terror de la auto-conciencia de la finitud, este sentimiento que incomoda pero que gusta, es el que viene a conquistar el campo del arte luego de la época clásica que sólo se regía por el ideal de belleza griego, aquel que Winckelmann estaba tan interesado en difundir para impulsar a los artistas modernos a su imitación. Los detractores de Winckelmann exigirán un arte propio, un arte para el propio tiempo. De hecho, el abandono del principio de imitación será una de las propuestas fundamentales de la estética del primer Romanticismo alemán. En todo caso, lo que se imitará será el hecho de crear *como* la naturaleza, entendida ésta como fuerza creadora; la mimesis aquí se forja en forma de *poiesis*.

Con el tratamiento y la forma de recuperación moderna que se le da a la categoría estética de lo sublime, se habilita un camino del neoclasicismo al Romanticismo. Se asume que no sólo lo bello provoca goce, sino que también el horror puede incitarlo. Y que el horror genere deleite es ciertamente una ironía, siendo ésta otra de las cuestiones románticas fundamentales. El recurso irónico está contenido en el sentimiento de lo sublime en tanto su fórmula básica es paradójal: placer del displacer. La ironía funciona cuando se dice lo que no se dice, es una síntesis de antítesis, tal como lo es lo sublime en términos de deleite del terror.

Esta inmensidad de lo contemplado puede apreciarse en las pinceladas de un naufragio de Caspar David Friedrich (1774-1840); en sus mares convulsos, congelados,

en sus pinturas de acantilados, en sus lienzos brumosos y en sus atardeceres. Los paisajes mismos parecen reflejar poéticamente estados de ánimo. Por el contrario, es probable pensar que el neoclasicismo consideró el paisaje como un género menor y lo relegó más bien a la figura humana, la historia, la alegoría, etcétera. El periodo neoclásico significaba ciertamente, y como hemos nombrado en intenciones de Winckelmann, una vuelta a los contenidos grecorromanos. Esto implica un fuerte revés para la pintura de paisaje que tomará impulso con la pasión romántica por las dimensiones colosales de la naturaleza, diferenciándose así de la herencia clasicista donde parece primar la idea según la cual lo único digno de ser pintado es la acción humana. Bajo esta concepción, cualquier paisaje se encontrará subordinado a la imagen humana, como sucede -por ejemplo- en la pintura de Jacques-Louis David (1748-1825) *Napoleón cruzando los Alpes*: atrás de un Napoleón que se erige en su caballo, los grandilocuentes Alpes se mezclan con el cielo (no aparecen en primer plano, como aquellos que hicieron temer a Winckelmann). Pero es en primer plano que está la figura humana, llena de patriotismo y enseñanza; una imagen moralizante si se quiere. Evidentemente, con esta visión de la naturaleza el paisaje no sería un género autónomo, es por ello que hay que esperar hasta el Romanticismo para que éste se convierta en un tema principal de la obra de arte.

Es curioso que en los cuadros de Caspar David Friedrich donde aparecen figuras humanas, éstas se muestren en dimensiones reducidas con respecto al contexto que las rodea, como si esto fuese un símbolo de la densa soledad del individuo, imperando allí una buena carga de melancolía. Y, a su vez, aparecen estas personas dando la espalda a quien pose frente a la obra. Esto sucede en cuadros como *Monje a la orilla del mar* (1809); *Arco iris en un paisaje de montaña* (1809-1810); *Vagabundo sobre el mar de niebla* (1818); *Acantilados blancos en Rügen* (1818); *Dos hombres contemplando la luna* (1819); *Mujer frente a la ventana* (1822); *La Luna saliendo a la orilla del mar* (1822); *Las tres edades* (1834). Aquí las formas humanas se muestran dirigiendo su atención hacia un horizonte infinito, manifestando cierta unión profunda con la naturaleza en su contemplación, lo que da a nuestro sentir algún carácter trágico debido a su existencia pequeña y finita. El artista romántico quiere volver a soldar la fractura del hombre moderno con la naturaleza, su espíritu quiere conciliar una relación perdida y dejar atrás el espejismo ilustrado de dominación del mundo. Lo cierto es que también sugiere al espectador identificarse con esos misteriosos personajes en medio de la neblina, como quien puede mirar un estado interior hecho pintura.

Así como sucede con la pintura de paisaje, hay otros tantos aspectos fundamentales propios del Romanticismo que podríamos analizar, pero también es



cierto que la pretensión de hacer una etiqueta que unifique todas las expresiones románticas es imposible. Resulta incluso dificultoso separar de manera tajante este movimiento del neoclásico o la Ilustración porque en ciertos aspectos ha confluído con ellos. A pesar de nuestro intento –a fines explicativos– de separar continuamente las aguas para forjar una identidad romántica, más que un estilo unificado, es quizás conveniente llamarla: una nueva sensibilidad.

Bibliografía

- Burke, E.** (1998): “De lo sublime y de lo bello”, Trad. de textos griegos y latinos: Juan Antonio López Férez, estudio preliminar y trad. Menene Gras Balaguer, Altaya, Barcelona, España.
- Eckermann, J. P.** (1968): “Conversaciones con Goethe”, estudio preliminar y trad por Francisco Ayala, Ed. Clásicos Jackson, México.
- Kant, I.** (1991): “Crítica de la facultad de juzgar”, Monte Avila Editores, trad, introd, notas e índices: Pablo Oyarzún, Caracas, Venezuela.
- (2005): “Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime”, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schelegel, F.** (2009): “Fragmentos. Seguido de *Sobre la incomprendibilidad*”, trad y notas de Pere Pajeroles, Barcelona.
- Winckelmann, J. J.** (1850): “The history of ancient art among the greeks”, translate from the german by G. Henry Lodge, London.
- (1765): “Reflections on the painting and sculpture of the greeks”, translate from german by Henry Fusseli, London.



El pensamiento inserto dentro del final de la metafísica

Sebastián Vásquez Yel

nainyel@gmail.com

Universidad de Chile (UCh)

Resumen

Heidegger piensa la filosofía en tanto metafísica viéndola en su final. Para entender este momento de la historia de la filosofía es preciso vislumbrar qué es la metafísica. Ésta es aquel ámbito del saber encargado de determinar una definición de lo ente en general, ella pregunta “¿Qué es ente?”, siendo el ser del ente o la entidad su objeto propio, lo articula en un sentido de ser, pero no preguntado por el sentido del ser mismo. Éste es, para Heidegger, el fundamento de la metafísica, y pensar su sentido significa pensar desde aquello que se muestra como la superación del pensar metafísico.

Palabras claves: metafísica / pensar / lo ente / ser / superación / ἀλήθεια.



Introducción

Heidegger, en un coloquio celebrado el 23 de abril de 1964, titulado *Kierkegaard Vivo* (1970), se plantea una cuestión que se presenta en la figura de dos preguntas. Ellas tienen un carácter preparatorio para *aquello* que al hombre le queda oculto como sentido u horizonte de ser en su interpretación de las cosas. Sin embargo, lo que las respuestas pongan a la vista, tendrá que relacionarse con él en la forma de una «*transformación del pensar*» (p. 130). El intento de responder a estas preguntas es una preparación del pensar *para* aquel asunto del que con más insistencia se ha evadido a través de su historia y, sin embargo, intenta volver pensable aquello que constituye su tarea y asunto más propio.

Esto que está en un retraerse del pensar, se presenta en la figura de dos siguientes preguntas: (i) «*¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estado final?*» y (ii) «*¿Qué tarea le está reservada al pensar al final de la filosofía?*». En las palabras que a continuación siguen, sólo encararemos la primera de éstas, sin embargo, algo de lo interrogado en la segunda nos quedará a la vista.

¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estado final?

Heidegger entiende la filosofía como metafísica y, más precisamente, como el pensamiento de Platón al cual todo filósofo habrá de volver permanentemente. Sin embargo, ¿qué significa para Heidegger esta identidad entre filosofía y metafísica? Él dice: «La metafísica piensa el ente en su todo —el mundo, el hombre, Dios— mirando hacia el ser, es decir, manteniendo fija la mirada sobre la articulación del ente en el ser» (1970, p. 131). Curiosa expresión la que emplea Heidegger para definir lo que constituye lo propio de la metafísica y de la filosofía, éstas son aquello que pone en el horizonte de lo pensable a la totalidad de lo ente, *manteniendo fija la mirada sobre la articulación* de esta totalidad en el ser. La metafísica es el pensar que teniendo su consideración fija en la articulación del ente en el ser, lo mantiene sobre ésta fundando así una *estancia* en la presencia de lo que ya siempre es presente, del ente en el ser; es así que el ser se muestra como fundamento que se manifiesta en tanto «estado de presencia del ente» (p. 131). Por tanto, el ente es aquello que manteniéndose en el estado de presencia del fundamento se pone para la representación como lo que es y como lo es. El estado de presencia es conocido en tanto que *lo ente*, en virtud de lo cual el ente arriba a una determinada figura de su ser, teniendo la particularidad de poder



ser «conocido, apropiado y elaborado» (p. 131). La manera de la exposición — esquemmatización, explicación y, por tanto, de la apropiación— de este estado de presencia, en tanto lo ente o comprendido *como* lo ente, siempre se desarrollará como un «hacer salir, en su estado de presencia, todo aquello que, en cada momento y a su manera, está ya presente» (p. 131), esto que ya siempre está presente no es otra cosa que el ente o aquello que como lo *fundado* es pensado dentro del estado de presencia en el cual el ente se articula esencialmente o se *lo* piensa profundamente con vistas a lo que constituye su verdad.

Ahora, dependiendo del «*tipo* que el estado de presencia revista en su tiempo, el fundamento tiene su carácter fundador en la causación óptica de lo efectuado, en la posibilitación trascendental de la objetividad de los objetos, en la mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, en el proceso histórico de la producción, en la voluntad de poder creadora de valores» (p. 132), el *tipo* del estado de presencia en su variar posibilita algo así como momentos de la historia del pensar metafísico, de aquel pensar que explora el fundamento del ente con vistas a explicarlo o que busca dentro de su ser mismo las determinaciones más esenciales, que «sondea al ente hasta su fondo» (p. 132).

La particularidad que define a la metafísica es la de que, apoyándose sobre lo fundamental, dentro de esto, en tanto estado de presencia del ente, pone al ente a la mirada, lo representa, y «así lo expone, a partir de su fundamento, como estando bien fundado» (p. 132). La particularidad en que se determina lo que *es* metafísico, consiste en que su pensar tiene como origen el fondo fundante de las cosas y desde este fondo, que constituye el estado en que los entes entran en la presencia de lo presente o en donde el ente puede ser pensado como lo presente en la presencia, es en donde *lo pensado* es representado. Este representar tiene el carácter de fundar al ente en una determinada figura interpretativa de su fundamento. Afirmar que la filosofía ha ingresado en su acabamiento, significa que este pensar, la metafísica, ha concluido.

Heidegger afirma lo siguiente, acabamiento de la filosofía significa que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema (*cf.* p. 132). Y hay ya signos de este acabamiento. Puesto que el que las ciencias que piensan algún determinado sector del ente hayan logrado escindirse y liberarse de la filosofía, crea, para Heidegger, un signo incuestionable y serio del acabamiento de la filosofía.

Sin embargo, es la propia posibilidad abierta por la metafísica la que sigue determinando el actuar y el investigar de estas ciencias, pues aunque no lo pretendan y quieran volverse en contra de su origen, son categorías filosóficas, las que rigen como



universales para el determinado sector del ente del que tratan, las que determinan el curso de su investigación; ellas son guiadas en su investigación por el horizonte abierto ya tempranamente por la filosofía griega. Es así que en este horizonte, el desarrollo de estas ciencias necesariamente concluye con su emancipación respecto de la filosofía. Esto, dice Heidegger, podría parecer como la «descomposición de la filosofía, pero en realidad es, sin más, su acabamiento» (p. 133).

Lo que pasa es que el desarrollo de toda sustancia siempre tiene como *fin* su emancipación, su realización se encuentra en la propia autosuficiencia respecto de lo que surge —el árbol, figura utilizada como símbolo de la filosofía y sus distintas ciencias (cf. Heidegger, M. 2003), brota del suelo, pero la realización de su desarrollo consiste en ser saliendo de su fundamento, para ser algo por sí mismo diferente de lo que ha brotado, ser lo que él es. Este desarrollo y emancipación de las ciencias respecto de la filosofía, constituye el acabamiento legítimo de ella en cuanto explicación de la naturaleza de los distintos sectores del ente.

La afirmación «la metafísica ha concluido», no tiene el carácter de un cese de actividad, como si con esta afirmación, el esfuerzo del pensar tuviera que terminar y darse por finalizado, pues, si bien la metafísica es siempre lo primero de la filosofía, la encargada de establecer una cierta interpretación de lo ente y del mundo a partir y a la luz de su fundamento —como señala Heidegger en la introducción escrita luego de veinte años para la lección titulada *¿Qué es metafísica?*—, para el pensar la metafísica no es jamás lo primero, sino justamente, el saber a través del cual se enfrenta con lo que ya siempre es con anterioridad a toda cosa o ente, a través de ella algo del ser le queda manifiesto al hombre. El pensar que tiene lugar en la determinación del ente con vistas al ser, que se apropia de aquel, enrostrándole su manera de ser o exponiéndolo en su fundamento y verdad, nunca se vuelve a la tierra en la cual se hunden sus raíces hasta hacerlas desaparecer diluyéndolas dentro, nunca encara el esfuerzo de interrogar por el sentido más profundo y propio de eso con que hace encarar al ente al elaborarlo y tampoco será capaz nunca de reasumir dentro del desarrollo de su método y exposición aquello de lo que brota.

Lo anterior nunca significa que la filosofía no tenga relación alguna con lo fundamento mismo, con el fondo más profundo, oculto en la interpretación del modo de ser del ente. Sólo pasa lo siguiente: en su exposición de lo propio del ente, jamás reasume dentro de este desarrollo a lo fundamental en cuanto tal, en su sentido más prístino y originario; todo esto, pues nunca interroga derecha y propiamente al ser en su carácter de fundamento. La metafísica fundada en su investigación respecto del ser del ente, en virtud de su constitución misma, se niega a pensar el ser en su sentido más



propio; el espacio abierto en el que la razón metafísica halla el desencubrimiento de lo que es el ente se le encubre, le queda oculto.

Ahora bien, el pensamiento que prepara su fundación desde este otro, por *así* decirlo, *extremo* de las cosas, piensa a la metafísica en su esencia, no para meramente darla como un tránsito de la historia del pensar occidental ya superado y carente de toda científicidad u objetividad, cómo un pensar que no tuvo la suficiente altura de *mirada* como para reconocer su esencial limitación a la hora de pensar lo que por sí mismo es verdadero, aquello fundador de un trato interpretativo de lo ente y, que por tanto, al no tener aquella altura suficiente en la mirada no sería apta para determinarse como la ciencia de lo *alto* mismo, de lo que permanece velado en tanto esencia de la verdad y que trae consigo el estado de desencubierto del ente. Esta afirmación tampoco debe guiar a quedarse anonadado ante la filosofía y repetirla en cada uno de sus momentos, algo así como lo que haría un loco que buscara en toda tumba el frío cuerpo de su amada y que sólo tiene eso, adorar un cadáver que alguna vez guardo la esencia de su alegría y su canción, aguardando el resurgir de aquel desde la lúgubre catacumba, trayendo a la luz del sol la viva belleza de la *vida*, cosa que, como experiencia filosófica, bien podría suceder, pero que no está en acuerdo con lo que al final de la filosofía tendría que acontecer. No son estos el *fin* del reconocimiento de la conclusión de la Filosofía ni la meta del pensar que piensa la esencia de la metafísica. Más bien, pensar la esencia de la metafísica significa pensar esta esencia como aquello que a la pregunta metafísica se le oculta, como la instancia en que el pensar se pone al servicio de la cuestión imposible para la metafísica y que ésta ya nunca puede pensar.

El pensamiento que se abre en el esfuerzo de pensar lo más propio de la metafísica, al pensar el ser en cuanto fundamento, necesariamente exige superponerse con la mirada al método, proyecto y exigencia metafísica bajo los cuales se la representaba como la principal referencia al fundamento. En lo que asoma en el ver de la filosofía de Heidegger, pensar la esencia de la metafísica es ya un señalar hacia el fundamento, el ser en su carácter de ser lo des-encubridor. Desde allí, desde este mismo ámbito fundamental, pensar aquella esencia implica el esfuerzo de introducirse en el camino del preguntar que interroga a lo oculto y olvidado dentro de aquella antigua pregunta de la tradición, implica plantarse eso encubierto como fundamento incuestionado y no interrogado hasta su hora y desde donde lo esencial de la metafísica tendría que desplegar a la mirada su desnudes más radical. Justamente, esta desnudes radical —el esencial desencubrir, que es para Heidegger el fenómeno más originario de la verdad del ser, hasta el punto de ser esta desnudez el ser mismo de la verdad— es la que se pone como imposibilidad más originaria del pensar metafísico. Al quedar determinada



la naturaleza propia de lo ente en cuanto tal, en cualquiera de sus figuras tradicionales, es una determinada interpretación *de lo ente* lo que queda desencubierto y pensado, ya sea como *summum ens* o como las categorías más universales del ente, y no el ser en su carácter de desencubridor, dejando en una especie de olvido lo que trae consigo ese desencubrir.

Concluyendo, Heidegger entiende *final* [Ende] desde su antigua significación, la que comparte con *Lugar* [Ort]. Es desde esta comprensión que para él *final de la filosofía* significa el tránsito de un lugar a otro (cf. p. 133). Entonces final de la filosofía es un movimiento hacia *un* lugar, a saber, hacia «el lugar en el que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema. Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar» (p. 132). Este lugar es el que de alguna manera hemos intentado mostrar, el del ser en cuanto fundamento des-ocultante o como ἀλήθεια. Sin embargo, no basta con afirmar esta reconcentración, pues ¿Qué significa ἀλήθεια como fundamento de toda interpretación de lo ente en cuanto tal y qué significa que ésta quede totalmente oculta en cuanto fundamento desocultante de todo lo ente en cuanto a su trato y a su interpretación? Y a su vez ¿Qué tarea le está reservada al pensar al final de la filosofía? Sin embargo, afirmamos lo siguiente, acabamiento es la reconcentración del pensar en su posibilidad y asunto más propio, lo desocultante del ser: ἀλήθεια.

Bibliografía

- Heidegger, Martin** (1970) “*El final de la filosofía y la tarea del pensar (in extenso)*”, en Coloquio Internacional “*Kierkegaard vivo*” (1964: París). Madrid, Alianza.
- (2003) *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2014) *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Buenos Aires, Waldhuter Editores.
- (2012) *Heráclito*. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna.



La Tabla Periódica de los Elementos como Modelo-Teórico Científico

Rodolfo Vergne

rodolfovergne@hotmail.com

Universidad Nacional de Cuyo (UNCU)

Resumen

El objeto del presente trabajo es indagar sobre el aporte de la noción de modelo en filosofía de la ciencia sobre la tabla periódica de los elementos químicos. El pluralismo ontológico que sustente la autonomía de la química como ciencia, puede visualizarse mejor desde una epistemología semanticista como la de Ronald Giere y su noción de modelo. La existencia de centenares de representaciones o modelos de clasificación de los elementos presentes a lo largo de la historia de la química, pueden ser mejor explicadas recurriendo a uno de los sentidos del concepto de modelo propuesto por la filosofía de la ciencia.

Palabras claves: tabla periódica / modelo teórico / Ronald Giere



Introducción

El objeto del presente trabajo es indagar sobre el aporte de la noción de modelo de filosofía de la ciencia a la Tabla Periódica de los elementos químicos. Recurriremos a las propuestas de la actual familia semanticista, especialmente la corriente semántica o modelo-teórica.

La filosofía de la química es una rama de la filosofía de la ciencia de reciente aparición dentro de la filosofía de la ciencia. Algunos de los problemas abordados en la actualidad por la filosofía de la química son el reduccionismo, el realismo, las entidades químicas, las leyes y teorías. Dentro de las discusiones sobre el estatus filosófico de los componentes, de las leyes y teorías químicas, recientemente se han enfocado sobre la tabla periódica de los elementos.

La tabla periódica es uno de los más poderosos íconos de la ciencia. Captura la esencia de la química en un diseño elegante. La tabla periódica proporciona una forma concisa de entender cómo reaccionan entre sí todos los elementos conocidos y se enlazan químicamente, y ayuda a explicar las propiedades de cada elemento que lo hacen reaccionar de tal manera. La importancia de la tabla periódica es ampliamente reconocida por ser la fuente de información más sencilla y más distribuida en la química y en los campos relacionados con ella. Pero el sistema periódico es tan básico, dominante y familiar en el estudio de la química que a menudo se da por hecho.

Para una reflexión epistemológica sobre la tabla periódica debemos posicionarnos en un marco teórico concreto, o especificar qué entendemos por filosofía de la ciencia y su tarea. En tal sentido, es imposible eludir la misma historia y recorrido de la filosofía de la ciencia durante el siglo pasado para poder entender sus aportes en la actualidad. La filosofía de la ciencia ha transitado por tres momentos fácilmente distinguibles: el primer momento clásico, el segundo histórico y el tercero semántico o modélico. La principal distinción radica en el desplazamiento del análisis de las teorías científicas como conjunto de enunciados lingüísticos a un conjunto de modelos.

Pero dentro mismo de la familia semanticista, encontramos una gran variedad de propuestas que si bien cada una marca sus distinciones, comparten algunos elementos comunes. Ésta corrientes también podemos relacionarlas con las epistemologías naturalizadas que surgieron como respuesta a las críticas importantes a la filosofía de la ciencia clásica y a la visión heredada. Éstas corrientes vuelven a posicionar un realismo científico de corte principalmente pragmático.



El pluralismo ontológico que sustente la autonomía de la química como ciencia, puede visualizarse mejor desde una epistemología semanticista como la de Ronald Giere. Este autor propone la noción de modelo como representación de la realidad y mediador entre ésta y las teorías científicas. Su noción de similaridad y analogía permite salvar el realismo científico y la pluralidad ontológica y epistemológica de una ciencia, ya que permite pensar en una diversidad de modelos que den cuenta del mismo sistema real.

La tabla periódica de los elementos químicos es un ejemplo de modelo. Pero la existencia de más de 700 propuestas de representaciones o modelos de clasificación química que se presenta a lo largo de la historia de la química, pueden ser mejor explicadas recurriendo a uno de los sentidos del concepto de modelo propuesto por la filosofía de la ciencia.

Ronald Giere y los modelos científicos

Giere es un representante de la familia semanticista o modelo-teórica. También podemos caracterizarlo con otro criterio, pertenece a la corriente del “naturalismo científico”.

Para el naturalismo científico o epistemológico, la ciencia debe ser estudiada como cualquier otro fenómeno empírico (o natural), utilizando los métodos de las ciencias empíricas para abordar algún problema filosófico acerca de la ciencia. La filosofía de la ciencia naturalizada no está en un nivel superior apriorístico con respecto a las demás ciencias, sino que está al mismo nivel. Para practicar la ciencia no es necesario poseer conocimientos a priori. Los científicos hacen ciencia y siguen métodos científicos sin hacer planteos previos sobre qué es la naturaleza de la ciencia y si el método está validado racionalmente. En la actualidad hablamos de la filosofía de la ciencia como una metaciencia o metadisciplina, que tiene como objeto de estudio a la ciencia, al igual que otras disciplinas, como la historia, la sociología, la psicología, etc. En el caso de Giere, otorga una particular importancia a la construcción de las teorías por parte de las comunidades científicas, pero no desde un enfoque sociológico sino desde la psicología cognitiva: donde se considera al conocimiento como un hecho.

Ronald Giere publica en 1988 *Explaining Science: A Cognitive Approach* (1992: *La explicación de la ciencia: un enfoque cognitivo*). Desde esta perspectiva cognitiva, Giere considera a las teorías como medios para definir modelos que se postulan para su



aplicación a sistemas reales. Una teoría está compuesta por una población de modelos y por hipótesis teóricas que conecta los modelos con sistemas del mundo real.

La definición de modelo teórico es muy amplia, son entidades abstractas definidas por recursos de signos, generalmente lingüísticos, pero también grafos, croquis, mapas, etc.

Como entidad abstracta pertenece al mundo imaginado por la mente de los científicos. Es una representación. Los postulados, leyes, ecuaciones que aparecen en los libros de textos, definen estas entidades. Son entidades socialmente construidas.

Definidos los modelos teóricos, la teoría formula hipótesis teóricas, un enunciado o proposición que afirma cierto tipo de relación entre un modelo y un sistema real determinado. Como entidades lingüísticas, son verdaderas o falsas. Pero la relación que la hipótesis postula entre el modelo y la realidad no es de identidad, sino de similaridad. La relación de similaridad es cualificada en aspectos y grados. No todos los aspectos del sistema real se reflejan en el modelo.

Una hipótesis teórica tendría entonces la siguiente forma: “Tal y cual sistema real identificable es semejante al modelo designado en tales y cuales aspectos y grados” (Giere 1992, p. 105).

Los enunciados contenidos en la formulación de una teoría no están en relación directa con el mundo real, sino en relación indirecta a través de los modelos. Los enunciados definen los modelos, y los modelos se relacionan por similaridad con el mundo real. Esta relación de similaridad, de semejanza o analógica, es expresada en cierto grado y en ciertos aspectos por enunciados lingüísticos que son las hipótesis teóricas, que como proposiciones, pueden ser verdaderas o falsas si se establece o no esa relación.

La relación de similaridad se puede reducir y aproximar mediante la definición de modelos más completos y precisos, pero nunca llega a una correspondencia exacta.

Por eso para Giere, las teorías científicas son entidades que no están bien definidas. No están determinados los modelos de un modo necesario y suficiente. Por eso puede haber pluralidad de modelos que comparten un “parecido de familia”. La única determinación posible no es lógica sino sociológica, la comunidad de científicos determina si el parecido es suficiente.

Giere define un realismo constructivista. Modelos diferentes pueden ser representaciones alternativas del mismo sistema real. Hay modelos mejores que otros, pero no es el mundo el que lo establece, sino los intereses humanos, epistémicos y prácticos de la comunidad de científicos. Su realismo es compatible con un cierto relativismo.



La tabla periódica como modelo científico

Nos proponemos ahora, realizar una reflexión epistemológica sobre la Tabla Periódica y la Ley Periódica desde la noción de modelo de Giere.

Giere dice que hay que partir de los que los científicos piensan y cómo lo expresan en los libros de textos. Los ejemplos para desarrollar su filosofía son tomados principalmente de la física. Da consejos e invita a que los filósofos y científicos traten de reflexionar sobre otros campos disciplinares, siguiendo algunas pautas.

La ley periódica es un episodio histórico epistemológico importante en la construcción del conocimiento químico, a partir del trabajo de dos profesores de química, el alemán Julius Lothar Meyer y el ruso Dimitriv Ivanovich Mendeleiev, que estaban preocupados en cómo presentar en un texto para sus alumnos, el gran cúmulo de información y datos sobre el mundo químico que se había logrado hasta ese momento, a través de algún principio organizador y ordenador claro, lógico y sistemático.

De este modo en 1869 se formuló la ley periódica, y en su representación iconográfica, la tabla periódica. El objeto era constituir un principio explicativo que diera cuenta del orden de los elementos de acuerdo a algunas propiedades químicas conocidas hasta ese momento, una ley científica a la que se sometían todos los elementos que pudiera contrastarse con la realidad conocida e incluso no conocida aún.

La ley periódica, aparte de su valor explicativo y predictivo, ha desempeñado un papel institucional y práctica importante al regular el modo de percibir los fenómenos por parte de los miembros de una comunidad científica, y normativizar lo que debe ser la actividad científica, tanto en la formación del científico, como en la investigación y difusión.

La ley periódica permite describir fenómenos asociados a las sustancias puras o elementos, conceptos fundamentales de la química, que asocian características constantes que las relaciona con otras. Además, juega un papel fundamental en la construcción de modelos que permiten explicar el funcionamiento de las sustancias químicas.

También se ha constituido en un modelo de enseñanza, que permite enseñar, comprender y analizar las propiedades de los elementos a través de diferentes representaciones icónicas.

Después de Mendeleiev y Meyer, la definición de ley periódica ha variado al establecerse nuevos criterios de clasificación, pasando del peso atómico, a otros conceptos como número atómico, la valencia, la masa atómica, la regla de Moblung, etc, por el aporte de otras teorías como la atómica y la cuántica. Además, el descubrimiento de los isótopos



puso en crisis el concepto mismo de elemento y por lo tanto la posibilidad práctica de elaboración de una representación icónica que diera cuenta de todos ellos. Al resolverse el problema y volver a redefinir el concepto de elemento, aún parecían insuficientes las representaciones planas, en dos dimensiones.

Conclusión

Ronald Giere presenta una epistemología naturalizada y modelo-teórica. Por un lado, sostiene un realismo científico moderado en lo ontológico y un constructivismo relativista en lo epistemológico. No establece jerarquías entre las metateorías o metaciencias. Para poder hacer una evaluación de una teoría científica no son suficientes las consideraciones apriorísticas y necesarias, es necesario ver la efectividad de los procesos mentales y lingüísticos de los científicos y el poder explicativo y predictivo que tienen las teorías para la misma comunidad de científicos. Por ese mismo relativismo, su propuesta misma Giere no la considera definitiva ni cerrada.

La apropiación de su filosofía para comprender filosóficamente más las teorías de ciencias particulares, ofrecen un valioso estímulo para su desarrollo. El filósofo no puede trabajar solo desde sus esquemas epistemológicos vacíos, si no es a través de un dialogo con el científico disciplinar y con sus textos, en este caso, con el químico. De este modo los dos, pueden comprender más los procesos mentales que llevan a las comunidades científicas a construir modelos exitosos para comprender el mundo.

Como objeto de estudio filosófico, la tabla periódica, puede ser abordada desde distintas propuestas epistemológicas, ya que ninguna por sí misma alcanza para agotar la complejidad de enfoques. Sin cerrarse a otros enfoques, considerar a la tabla periódica como modelo científico según la propuesta de Giere, permite entender a la ciencia en su complejidad teórica, cognitiva, racional, como así también abstracta, psicológica y práctica.



Bibliografía

- Ariza, Y., Lorenzano, P., & Adúriz-Bravo, A.** (2016). Meta-Theoretical Contributions to the Constitution of a Model-Based Didactics of Science. *Science & Education*, 25(7-8), 747-773.
- Giere, R.** (1988) *Explaining science*. Chicago, The University of Chicago Press.
- (1992) *La explicación de la ciencia. Un acercamiento cognoscitivo*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- (2004) How models are used to represent reality. *Philosophy of Science*, 71, S742-S752.
- (2010) An agent-based conception of models and scientific representation. *Synthese*, 172 (2), 269-281.
- Hughes, R.I.G.** (1997) Models and representation. *Philosophy of Science*, 64, S325-S336.
- Putnam, H.** (1980) Models and reality. *The Journal of Symbolic Logic*, 45 (3), 464-482.
- Scerri, E.** (2007) *The periodic table. Its story and its significance*. New York, Oxford University Press.
- Suppes, P.** (1967) What Is a Scientific Theory? En: Morgenbesser, S. (ed.) *Philosophy of Science Today*. New York, Basic Books, 55-67.
- Van Sprosen, J. W.** (1969) *The periodic system of chemical elements. A history of the first hundred year*. Amsterdam, Elsevier.



Arte y Fenomenología: una interpretación a partir de la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer

Erika Whitney

erikawhitney@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Resumen

La crítica fenomenológica a la epistemología del siglo XIX posibilitó, según H.-G. Gadamer, la recuperación del sentido cognitivo del arte en la medida en que permitió pensar la experiencia artística sin la necesidad de escindirla, en tanto mera apariencia, de la realidad. En otros términos: tal crítica “logró mostrar lo erróneos que son todos los intentos de pensar el modo de lo estético partiendo de la experiencia de la realidad, y de concebirlo como una modificación de ésta” (Gadamer, 1977: 123).

El hallazgo de la fenomenología, y del cual se vale la hermenéutica filosófica para su reinterpretación de los problemas estéticos, radica en su peculiar análisis del concepto de experiencia. Por este motivo, me interesa ver aquí, aunque concisamente, de qué modo Gadamer se apropia del modelo fenomenológico tradicional de experiencia para pensar la verdad en relación con la experiencia artística y, de este modo, anticipar una ampliación del concepto de experiencia.

Palabras claves: experiencia / experiencia artística / comprender



1. El modelo fenomenológico de experiencia

Gadamer reflexiona, desde el inicio de *Verdad y Método* (1960), sobre la posibilidad de legitimar otros tipos de experiencias que no se ajustan al modelo estandarizado de experiencia que promueve la ciencia moderna. Por esta razón, toma como modelo de la experiencia hermenéutica la experiencia artística, experiencia que no se puede dominar ni controlar y tampoco se la hace para confirmar o predecir algo. La sospecha de Gadamer es que para dar cuenta de otras dimensiones de la realidad, es preciso, pues, ampliar la comprensión del término experiencia. Tal ampliación posibilitaría reconocer la pretensión de verdad del arte y el modo de ser de este. Para comprender mejor este asunto me remito ahora a uno de los tantos supuestos que posibilitó pensar esta revitalización de la experiencia, esto es, la fenomenología. Más precisamente quisiera referirme, aquí, a dos ideas centrales del pensamiento husserliano que, mediadas por M. Heidegger, habrían influenciado la hermenéutica gadameriana.

En primer lugar, para la fenomenología experiencia es un término que tiene muchos significados, pero, en sentido estricto, su significado es el de percepción (*Cfr.* Carrillo Canán, 2000: 92). En cuanto la percepción “es una presentación (*Gegenwärtigung*) que da al objeto en el presente como algo que está ahí en la presencia” (Walton, 2015: 155) percibir algo significa hacer la experiencia de eso que está dado en “carne y hueso” y más precisamente significa verlo. Aquí radica la primacía de la percepción, en que da originariamente al objeto y que la inmediatez con que éste es dado en la experiencia hace que no se requiera de una demostración, ya que lo experimentado está percibido (visto). Por esto, la experiencia puede ser considerada la forma básica de la conciencia en la que se fundamentan otras formas de conciencia, como por ejemplo, la conciencia verbal o predicativa. Ésta, por el contrario, es una forma derivada porque necesita de una demostración posterior (*Cfr.* Carrillo Canán, 2000: 92).

En segundo lugar, el concepto de verdad es un concepto correlativo al concepto de experiencia. ¿En qué sentido? En el sentido de que la certeza que acompaña la presencia de lo visto, en un primer momento, determina la percepción. En el caso de alguien que está alucinando, mientras no lo sabe, realmente cree estar viendo aquello que se le presenta. Tal presencia de lo visto otorga autonomía de existencia y convierte - a lo visto- en posible referente de descripción. A partir de este modelo de la experiencia, la hermenéutica deriva de la experiencia originaria la experiencia predicativa. Gadamer considera que la experiencia de la obra de arte, tomemos por caso la literatura, puede



ser considerada una experiencia *sui generis*. Semejante propósito no está exento de oscuridad.

Como es sabido, la literatura no busca verificar nada. Quien lee no está pendiente de confirmar la lectura en el mundo (de hecho se puede pensar que es el mundo el que ya anticipa una posible lectura), sino que, en la lectura se instaura un nuevo orden en el cual el espectador es invitado a participar y donde la palabra refiere a sí misma. Esto significa que la palabra no necesita de una verificación externa sino que es autorreferencial. De este modo, queda entre paréntesis la pregunta por la verificación. Sin embargo, esta idea parece entrar en contradicción con otra afirmación de Gadamer que sostiene que a toda experiencia artística le corresponde una verdad propia (*Cfr.* Carrillo Canán, 2000: 90). Si tuviésemos que plantear este problema en otros términos podría ser de la siguiente manera: (i) la conciencia predicativa, en tanto conciencia derivada de una experiencia fundamental, requiere confirmación (ii) no obstante, puede haber un caso, como el de la literatura, en el cual no sea necesario tal verificación (iii) sin embargo, tal conciencia habla de un tipo de verdad. Por lo tanto: o bien esta experiencia artística es autorreferencial y no habla, por tanto, de verdad o bien trata sobre una verdad pero requiere, de la misma manera que la experiencia científica, una confirmación. Ahora bien, ¿es justo plantear el problema en estos términos? ¿No supone este modo de aproximación una determinada noción de verdad?

2. Un caso: experiencia literaria

Para abordar este tema tomamos como referencia la descripción que Gadamer hace en *La actualidad de lo bello* (2012) de una escena de *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski, en la cual una escalera adquiere un rol importante. Allí Gadamer (2012) dice:

Sé cómo empieza, que luego se vuelve oscura y que tuerce a la izquierda. Para mí resulta palpablemente claro y, sin embargo, sé que nadie ve la escalera igual que yo. Y, por su parte, todo el que se haya dejado afectar por este magistral arte narrativo, “verá” perfectamente la escalera y estará convencido de verla tal como es (75).

Esto significa que, según Gadamer, el lector *sabe* cómo se ve exactamente esa escalera. Sin embargo resulta un tanto difícil entender cómo podría haber conocimiento en la lectura de una obra literaria si en definitiva, imaginar una escalera no significa verla.



Para entender en qué sentido se puede hablar de verdad en el arte, hay que tener en cuenta que Gadamer está pensando el arte como “una especie de presencia” que se daría, en este caso, en la narración. Al respecto dice Carrillo Canán (2000):

Gadamer insiste en el “ver”; pero lo realmente decisivo [...] es que el “ver”, de acuerdo con las reglas de la fenomenología elemental, es correlativo a una “presencia”. Y ciertamente ya no se trata de “ver” la escalera, es decir, de su presencia, sino, mucho más en general, ahora se trata de “ver” el “suceso”, es decir, de la “presencia del suceso “narrado” (92).

En la medida en que, estrictamente, no hay ni ver ni nada visto presente, Gadamer tiene que hablar con cierta cautela y por eso se trataría de un “modo especial de presencia”. La narración tiene el logro de hacer participar al lector en esa especie de presencia y por eso aquél puede *ver* o *saber cómo se ve* lo narrado delante de él. Es interesante mencionar que Gadamer no habla de descripción sino de narración. Esto puede deberse entre otras cosas a que lo narrado, a diferencia de la descripción, no es autónomo frente a la narración (*Cfr.* Carrillo Canán, 2000: 95). Ahora bien, el modelo hermenéutico de la experiencia no consiste en no tener referente sino más bien en que pone de manifiesto “la dependencia del posible referente respecto del lenguaje [...] mediante la narración” (Carrillo Canán, 2000: 96).

Aunque se hable aquí de una presencia inverificable no por ello debería considerarse que se trata de menos presencia o sostener que no se trata de una presencia verdadera. Es preciso hacer una aclaración fundamental. Uno de los conceptos que manifiesta lo que quiere decir verdad, en el caso de la experiencia artística, es el de autopresentación (*Sebstdarstellung*). El término presentación (*Darstellung*) en Gadamer significa verdad. Sin embargo, en la traducción española, de *Verdad y Método*, traducen *Darstellung* como representación confundiendo la lectura con el término alemán *Vorstellung*. Mencionamos esto porque Gadamer contrapone a la teoría tradicional de la representación, es decir, la conciencia estética, la no-distinción estética. Esto significa que para Gadamer no hay diferencia entre la “presentación” y “lo presentado”, entre “copia” y “original”, entre “realidad” y “apariencia”. En palabras del autor:

El mundo que aparece en el juego de la representación no está ahí como una copia al lado del mundo real, sino que es ésta misma en la acrecentada verdad de su ser [...] por ejemplo a la representación en el teatro, ésta es menos aún una copia



frente a la cual la imagen original del drama pudiera mantener su ser-para-sí (Gadamer, 1977: 186).

De este modo, la no-diferenciación de la experiencia artística conlleva, por un lado, que lo (re) presentado está presente en la obra y por otro, que esa presencia es verdadera (dice algo respecto del mundo, no hay aquí escisión sujeto-objeto).

3. La mediación heideggeriana.

Por lo tanto, lo que Gadamer introduce es un concepto de experiencia no verificable que permitiría ampliar el índice de experiencias posibles. En otros términos: extiende la noción de experiencia a partir de algunos tópicos fenomenológicos¹. Esta insistencia gadameriana en el “ver” implica que realmente quiere preservar lo importante del modelo fenomenológico tradicional de experiencia, esto es, la presencia de lo percibido. De esta reinterpretación se derivan dos cuestiones, primero, que la experiencia hermenéutica: queda desligada de ver en el sentido estricto perceptivo, ello porque ya no implica necesariamente un referente exterior, sino que incorpora la autorreferencialidad mediante la narración y consiste así en postular un modo de presencia (“creer ver”) como correlato de experiencia, el cual no estaría escindido de una verdad. Y segundo, que la experiencia artística implica una doble presencia: la presencia de la obra (autonomía) y la presencia de una determinada comunidad. Veamos ahora este asunto.

Sería difícil comprender la experiencia artística sin esta presuposición fenomenológica (Cfr. Carrillo Canán, 2000, 102), sin embargo, como ya mencionamos, hay que tener en cuenta que la lectura que Gadamer tiene de la fenomenología está mediada por el pensamiento heideggeriano, el cual se ha caracterizado por ser un intento de descentralización del sujeto y por presentar una versión historizada de la filosofía trascendental, y presenta, por lo tanto, cierta distancia respecto del modelo fenomenológico tradicional de la experiencia.

La hermenéutica ontológica de Heidegger introdujo modificaciones sustanciales en la manera de concebir la filosofía, pero ante todo, ha modificado la visión de mundo y del hombre. Frente al ideal de conocimiento objetivo y universal y de una verdad

¹ Sobre esto dice Carrillo Canán: “a pesar de la divergencia con el modelo fenomenológico tradicional-el husserliano-, Gadamer utiliza un momento de tal modelo tradicional para reformular el concepto de experiencia abarcando ahora la conciencia verbal propia del mito y de la obra literaria o poética” (Carrillo Canán, 2000: 93).



absoluta destaca la finitud e historicidad del ser humano. Según Heidegger, el modo básico del *Dasein* consiste en estar en el mundo relacionándose con él de un modo práctico (comprendiéndolo), sin una mediación intelectual. De esta manera, el filósofo del ser invierte los términos al sostener que el conocimiento es un fenómeno derivado de otro anterior y más fundamental: el comprender. Éste tiene el sentido de un entenderse con algo que indica menos un modo de conocer que una habilidad, en tanto se trata de un orientarse en el mundo (motivado por la preocupación).

Gadamer también pone en primer plano el carácter situacional de la comprensión y profundiza la postura de su maestro al hacer hincapié en el aspecto dialógico del comprender. En la tradición y en los prejuicios opera cierta guía precursora de la comprensión y de la experiencia. Pero tal guía no tiene validez universal porque siempre se trata de *una* lengua, *una* tradición, *un* gusto, etc. Esto se debe al carácter del lenguaje, el cual si bien es inherente a toda experiencia, se realiza en la pertenencia del yo singular a una comunidad lingüística determinada. Esto significa que aquí la determinación de la subjetividad a partir de un ego de carácter formal, universal y atemporal es sustituida por una determinación histórica (*Cfr.* Carrillo Canán, 2003: 143). De este modo, se podría sostener que la hermenéutica ofrece una visión más lograda del conocimiento y del mundo en la medida que tiene en cuenta el carácter temporal de la existencia humana y en tanto no rechaza la teoría sino que sostiene que el conocimiento científico es una forma derivada en la que el *Dasein* puede acceder a la realidad. Dicho en otros términos:

Con Heidegger y Gadamer, la finitud, la muerte, el tiempo y la historia pasan a un primer plano y no precisamente como condicionantes negativos que haya que superar, sino como caracteres irrenunciables y constituyentes de nuestro ser-en y comprender el mundo. Estas notas adquieren, por tanto, una dimensión positiva (Segura Peraita, 2014: 230-1).

En esta instancia vale preguntar ¿cuál es, entonces, el sentido concreto que Gadamer confiere a la presencia como correlato de la experiencia artística? El carácter de esta presencia es muy particular porque se trata del mundo como presencia, y mundo refiere aquí a la identificación de una comunidad o pueblo (*Cfr.* Carrillo Canán, 2000: 101). De este modo, la obra no sólo hace visible las cosas y les da a los hombres una visión de sí mismos sino que lo que es en la obra no es experimentable más que como presencia de una comunidad. Esta idea se clarifica a partir de las nociones que Gadamer recupera del humanismo. El *sensus communis*, por ejemplo, no es solamente



una capacidad de todos los hombres, sino que es el sentido que funda toda comunidad, ya que constituye el conjunto de juicios, baremos y certezas compartidas que permiten a todos los miembros de un grupo humano participar de la experiencia de la misma realidad². También el gusto es un sentido que se adquiere y determina a partir de la comunidad. Lo propio del gusto no es solamente reconocer, mediante el juicio, como bello tal o cual cosa, sino juzgar si eso que se considera bello es adecuado o no en relación a un todo, es decir, al conjunto de juicios de la comunidad³.

Lo que se presenta en la experiencia artística está condicionado por ciertas concepciones que guían la comprensión, la imaginación y el gusto. Ahora bien, esta determinación no es una determinación mecánica o empírica, sino que es una determinación histórica positiva en la medida que posibilita un punto de partida en la comprensión, pero no se reduce a ella. En otros términos:

Cuando el texto interpela al intérprete, la respuesta de éste se ve condicionada por la perspectiva que le proporciona su horizonte. Pero no está obligado a limitarse a la inmediatez de lo dado, porque lo que se ofrece no lo determina. [...] Esto mismo afecta a la obra de arte, en virtud del horizonte que le es propio. Así pues, en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo (Cfr. VM, 138). Es en lo otro donde aprendemos a conocernos a nosotros mismos y a superar el carácter puntual de la vivencia puramente estética (Martínez, 1987: 145).

Para terminar, cabe señalar que no se trataría de una determinación particular, es decir, de la experiencia y comprensión de *un* individuo sino de una época. En este sentido debe comprenderse que en la experiencia artística tanto la obra como el intérprete cuentan con un mundo y un horizonte de posibilidades. Experimentar este encuentro de comunidades sería la función del arte. De lo que se trata, pues, es de la presencia de la comunidad como un momento esencial de la experiencia artística.

² El sentido común lo es de lo concreto (contingente) porque es un sentido adquirido por vivir en determinada comunidad. Y es histórico en tanto preserva las tradiciones como principio de acción. Por eso Gadamer (1977) dice que: "Lo que orienta la voluntad humana no es la generalidad abstracta de la razón sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto" (50).

³ Por eso Gadamer dice (1977): "El gusto no es, pues, un sentido comunitario en el sentido de que dependa de una generalidad empírica, de la evidencia constante de los juicios de los demás. No dice que cualquier otra persona vaya a coincidir con nuestro juicio, sino únicamente que no deberá estar en desacuerdo con él (como ya establece Kant)" (70).



Bibliografía

- Carrillo Canán, A.** (2000): “Las oposiciones de Gadamer y la ‘experiencia estética’”, en Beuchot, M. Pereda, C. (comps) (2000): *Hermenéutica, estética e historia: memoria*, Cuarta Jornada de Hermenéutica, México, UNAM, p. 85-102
- Gadamer, H.G.** (1960): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, (1977).
- (1997): *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós (2012).
- Martínez, J.** (1987): “Experiencia y comprensión: un estudio a través del arte como lenguaje”, en (1987): *Anuario Filosófico* 21, p. 143-150.
- Segura Peraita, C.** (2007): *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid.
- Walton, R.** (2015): *Intencionalidad y horizonticidad*, Cali, Editorial Aula.



Idealismo trascendental y lingüístico en las *Investigaciones Filosóficas*

María Sol Yuan

msolyuan@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Resumen

El presente trabajo discute la lectura idealista trascendental realizada sobre los trabajos de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*, tal como ha sido sostenida por Bernard Williams en su artículo “Wittgenstein and Idealism”. Nuestra propia posición al respecto es que Wittgenstein no puede ser considerado, durante dicho período, como un “idealista trascendental” comprometido con la idea de un “sujeto trascendental” en sentido kantiano.

Palabras clave: idealismo / trascendentalismo / Wittgenstein



Introducción

La filosofía es, en manos de Wittgenstein, un conjunto de asuntos siempre necesitados de una detallada contextualización y de una lectura no-dogmática. Tal vez en esta riqueza de su pensamiento radique también su dificultad para comprenderlo y posiblemente el motivo de tan variadas interpretaciones. Así, sus planteos han sido asociados al escepticismo, al naturalismo, al pragmatismo y también a un punto de vista reflexivo trascendental. Dentro de esta última perspectiva dirigiremos nuestra atención a la posible pertenencia de Wittgenstein a la tradición idealista trascendental de origen kantiano. Este tópico se debate tanto en relación a su primer período como a sus últimos escritos. En esta ocasión, nos centraremos en la lectura de Bernard Williams de 1974, titulada “Wittgenstein and Idealism” (1981), quien sostiene que nuestro autor sostuvo a lo largo de toda su producción filosófica una posición de esta índole.

Nuestra propia posición al respecto es que el denominado “segundo Wittgenstein” no puede ser considerado un representante de dicha postura. Claro que esta afirmación resulta completamente superficial en tanto no sepamos qué entender por ‘idealismo trascendental’. Un idealista trascendental, entonces, se compromete con la idea de que los límites de eso a lo que nuestras representaciones responden son establecidas en parte por algún aspecto de las representaciones mismas, incluyendo la premisa de que estas delimitaciones yacen más allá de ellas en el sentido de no ser parte de aquello a lo que nuestras representaciones responden sino ante todo, limitaciones de carácter necesario sobre las mismas.¹

A fin de lograr nuestro cometido, el desarrollo expositivo del trabajo seguirá la siguiente estructura: 1) En primer lugar, reseñaremos brevemente la lectura que Bernard Williams realiza del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista trascendental “pluralizada”. Interpondremos a continuación dos objeciones que harían a nuestro criterio inviable esta propuesta interpretativa. Las mismas tienen que ver con 2) la lectura de la noción del ‘nosotros’ tal como aparece en las *Investigaciones Filosóficas* en continuidad con su caracterización previa en el *Tractatus* y la propia definición del ‘nosotros’ que Williams propone. Además, 3) dedicaremos atención a lo que consideramos una concepción mentalista de la praxis humana en la exposición y a la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto a la verdad.

¹ Moore (2007: 187).



Idealismo trascendental y lingüístico

La tesis principal de “Wittgenstein and Idealism” (1981) de Bernard Williams es que tanto *Investigaciones Filosóficas* como *Sobre la Certeza* cuentan con la presencia de un “sujeto trascendental”, un descendiente plural del “yo trascendental” kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este “nosotros” no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el “yo” trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental. Así, donde al comienzo leíamos “los límites del mi lenguaje son los límites de mi mundo”, ahora afirmaríamos que “los límites de *nuestro* lenguaje son los límites de *nuestro* mundo” (1981: 147). Según el intérprete, aclarar este punto contribuiría a entender el uso ambiguo que Wittgenstein da al “nosotros” en su pensamiento tardío y ayudaría a solucionar el problema de una base objetiva común entre diferentes juegos de lenguaje que permitiese realizar comparaciones evaluativas.

Para Williams, este ‘nosotros trascendental’ es, además, lingüístico. El lenguaje, entendido como una visión-del-mundo, no admite explicación empírica ya que cualquier explicación de este tipo ya se encontraría expresada en términos de nuestro lenguaje y, por ende, de nuestra visión del mundo. En este mismo sentido, el lenguaje puede pensarse como condicionante de todo lo que podemos comprender, razón para abrazar un punto de vista trascendental. El ‘nosotros’ no es un grupo en contraste con otros y es que, si podemos comprender que hay otro grupo que tiene un lenguaje (el que sea), entonces ellos también pertenecen al ‘nosotros’.

La posición que Williams defiende podría bien ser resumida bajo la siguiente cita del autor, donde afirma que desde que

“...nuestro lenguaje... nos muestra todo como se aparece a nuestros intereses, preocupaciones, actividades... cosas que son expresiones de la mente, y las cuales no pueden ser explicadas en última instancia en otros términos: eso provee fundamentos, sugiero, para llamar una posición tal una clase de idealismo.” (Williams, 1981: 153)

Si el “nosotros” no es algo dentro del mundo, cabe preguntar entonces ¿cómo accedemos a este ‘nosotros trascendental’? La respuesta de Williams no se hace



esperar: podríamos hacernos una idea clara de lo que es nuestro lenguaje reflexionando sobre él, “como si fuera un ejercicio de auto-conciencia.” Cómo funcionaría este examen de autoconciencia, lo aclara a continuación:

“manteniéndose activo reflexivamente en el interior de nuestra visión de las cosas (*inside our view of things*) y detectando cuando uno comienza a estar cerca del borde por la creciente incomprendibilidad de las cosas consideradas desde cualquier punto de vista de salida al que uno se haya desplazado.”

Por último, podríamos preguntarnos qué aspectos aclara o contribuye a comprender el encuadramiento del pensamiento tardío de Wittgenstein como una forma de idealismo trascendental. Dos cuestiones parecen desprenderse del texto de Williams como respuesta a esta pregunta: en primer lugar, permite encontrar una salida a una “incertidumbre persistente en la interpretación del ‘nosotros’”: sus referencias al cambio conceptual y a las diferentes miradas de diferentes grupos tiene una vaguedad persistente que deja confuso cuanto espacio hay para la explicación (1981: 159). En segundo lugar, admite decir algo acerca de la “*comparabilidad evaluativa* (*evaluative comparability*) de las diferentes imágenes del mundo” (1981: 156). A este segundo punto dedica el tercer apartado de su artículo, preocupado por garantizar que se pueda establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo en relación a su “adecuación” (*adequacy*), ya que más allá de que una imagen del mundo pueda ser accesible a otra diferente, lo que se necesita es asegurar “alguna base objetiva desde la cual un ‘nosotros’ pueda llegar a reconocer la verdad más grande de lo que otro ‘nosotros’ estaba creyendo.” La propuesta de lectura ‘idealista trascendental’ que sostiene Williams facilitaría, entonces, una respuesta a esta necesidad de la cual el propio Wittgenstein dudaba.

Sobre el empleo del ‘nosotros’

En primer lugar, entonces, no estamos de acuerdo con la idea de Williams de que el empleo del ‘nosotros’ dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein se de en términos de un “sujeto trascendental pluralizado”, ese “descendiente” del yo trascendental kantiano caracterizado como un concepto formal universal y necesario,



definido dentro de un espacio de carácter lógico como “conciencia que acompaña representaciones” y que no es, por ende, una suma de “yoes” empíricos e individuales.

Si bien compartimos la observación de Williams de que hay una auto-crítica en las obras tardías de Wittgenstein respecto del solipsismo del *Tractatus*, debemos agregar, sin embargo, que también hay un uso concreto del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Aunque su apelación va señalando diferentes grupos, un poco de atención al contexto dirá al lector cómo debe leer ese ‘nosotros’ según el caso. Pongamos por ejemplo el empleo que se da del pronombre en el §116 de *Investigaciones Filosóficas*, el cual expresa: “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”. El §58, en cambio, hace referencia a “otro nosotros”, alineándose con el grupo de filósofos a los que desea criticar, aquellos tentados por el mal uso del lenguaje: “Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «el rojo existe» no tienen sentido alguno.”

En *Sobre la Certeza* encontramos pasajes que pueden ser interpretados a partir de criterios similares. Citemos el mismo pasaje que utiliza Williams para referirse al tema, donde Wittgenstein plantea la situación de aquellos que prefieren guiar sus conductas consultando al oráculo:

“¿es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?” (SC §609).

El ‘nosotros’ en el contexto donde se ubica el párrafo señala a aquellos, incluidos el propio Wittgenstein, quienes prefieren ante determinadas creencias dejarse guiar por las proposiciones de la física. Este grupo se diferencia de otro grupo determinado, aquellos que consultan al oráculo.

En esta línea interpretativa encontramos la postura Norman Malcolm en su artículo “Wittgenstein and Idealism” (1982), donde no esconde su sorpresa ante la afirmación de vaguedad e indefinición a que Williams hace referencia en relación al ‘nosotros’. Si bien reconoce que Wittgenstein utiliza este pronombre personal en un sentido alternante, tal como se puede observar en los ejemplos recién citados, lo cierto es que todos estos usos tienen en común que el ‘nosotros’ “refiere a un grupo humano en contraste con otro” (1982: 254).

Esta confusión tiene repercusión en varios aspectos de su explicación, como por ejemplo en la separación misma entre sujeto y mundo que se produce en el planteo



trascendental. En efecto, si pensamos ahora en un contexto de un sujeto trascendental, esta figura se deformaría completamente, en tanto la separación entre hecho y mundo se plantea ya como un abismo que luego viene a solucionar el sujeto gracias a su actividad constituyente. La afirmación de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental, ya que esta implica una visión constitutiva de la realidad, al menos en parte, como es el caso de Kant, donde los fenómenos –la única realidad de la que podemos tener conocimiento– son constituidos en su forma por las distintas capacidades del sujeto. Si aceptamos que un punto de vista trascendental implica un sujeto no empírico y por ello mismo ajeno o separado del mundo, entonces resulta bastante extraña esta aplicación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

Juegos de lenguaje y la búsqueda de una base objetiva

En las *Investigaciones*, a diferencia de lo que podría pensarse en el *Tractatus*, el punto de partida de análisis ya no está determinado por la estructura lógica que comparten mundo –hechos– y lenguaje –proposiciones. Ya no hay dos focos, mundo y sujeto, que deben corresponderse en función de su estructura lógica. Wittgenstein comienza las *Investigaciones Filosóficas* criticando esta concepción esencialista del lenguaje de la que él mismo se había considerado parte antaño y cuyo principal postulado proponía que “las palabras nombran objetos.”²

Es en la diversidad de usos del lenguaje y en las acciones de los hombres, en general, donde se halla el fundamento de determinación de los significados y es en esta línea en que debemos entender pasajes de las *Investigaciones* que tomados de modo aislado parecen conducir a una perspectiva idealista trascendental. Realizar una interpretación idealista trascendental de nuestro lenguaje es cometer el error del que nos previene Wittgenstein al decirnos que el lenguaje no es “la unidad formal” que imaginó, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas (IF § 108), una “forma de vida” (IF §§ 241-242). Ahora contamos con una familia muy numerosa de ‘juegos de lenguaje’, una ciudad vieja con muchas calles, una forma de vida con su complejidad, una caja de herramientas. Nada de esto es trascendental sino que es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo, nuestra forma de vida, y no

² Esta figura agustiniana del lenguaje sostenía, además, que las oraciones eran combinaciones de esas palabras o denominaciones. Cf. IF §§1, 2, 27.



hay por lo tanto un punto de vista privilegiado de nosotros alejado del mundo ya que su lenguaje no puede ir más allá de la vida ni ser un “meta-juego”.

Por último, la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto de la verdad responde más a un interés de Williams que a uno de Wittgenstein, para quien esta propuesta resulta bastante incompatible con sus restantes comentarios vinculados. Las justificaciones, las dudas, las pruebas, las razones e incluso las propias certezas siempre son relativas o vinculadas a los juegos de lenguajes diversos, y no pueden por ello encontrarse en una instancia separada que manifieste su sentido objetivo de un modo absoluto y neutro, desnudo. “La ‘adecuación’ es obviamente relativa a intereses, problemas y propósitos” (Malcolm, 1982: 255).

Las referencias a la diversidad cultural imaginaria o real presente en el pensamiento tardío de Wittgenstein se halla, por citar sólo algunos pasajes, en afirmaciones como las de *Zettel*:

“Quiero decir: una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos” (Z § 387).

“Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para ellos. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos esencialmente distintos sólo en estas condiciones son concebibles” (Z § 388).

En *Sobre la Certeza* también encontramos ejemplos, como el citado acerca de aquellos que consultan el oráculo. Wittgenstein se pregunta: ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo? (SC § 609-612). A estas personas no podemos convencerlos mostrándole evidencia en contra de su error porque su visión pertenece a otra concepción del mundo. La gramática de nuestro lenguaje no puede ser justificada, “no es ni razonable ni irrazonable, sino que está ahí, como nuestra vida” (SC § 559) y es por esto que la preferencia por nuestro propio punto de vista no puede fundamentarse en sentido último, es nuestra acción (nuestras reacciones y actuaciones instintivas) las que yacen en el fondo de nuestros juegos de lenguaje (SC § 204).

Según Malcolm, nuevamente, el señalamiento por parte de Williams no es una afirmación sobre el carácter trascendental del nosotros sino una categorización de tipo superficial y otra muestra de que este intérprete no ha logrado despegarse de la concepción mentalista de las acciones humanas. Para ejemplificar la situación en términos del concepto de ‘dolor’, Malcolm recurre al § 380 de *Zettel*:



“Una tribu tiene dos conceptos afines de nuestro ‘dolor’. Uno se aplicará a casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etc. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja...” (Z § 380).

Estamos describiendo el juego del lenguaje de los miembros de esa tribu y en este sentido son “accesibles” a nosotros. Resultaría entonces completamente trivial decir que los describimos en términos de nuestro lenguaje ya que ¿de qué otro modo podríamos hacerlo? Pero esto no nos impide ver sus prácticas tal cual son. La falla en la comprensión no se da en el nivel de la descripción sino en un nivel más profundo de “la acción y la reacción instintiva.” Lo que hace incomprensible a estas personas para nosotros es que no podemos compartir esas mismas reacciones ante todos los casos de dolor. Pero esto no nos tiene porqué llevar a inferir, como parece ser el caso de Williams, que a menos que adoptemos un punto de vista trascendental del nosotros se abriría el camino a una versión social del solipsismo (*aggregative solipsism*). Malcolm nos dice que esta afirmación es una “contradicción en sus términos”. La propia idea de un solipsismo ya ha quedado derribada una vez que nos damos cuenta, junto con Wittgenstein, de que el lenguaje no puede ser la creación de un solo sujeto cognoscente sino que debe involucrar las acciones compartidas de un grupo social, cuyos miembros acuerdan en la aplicación de palabras en el entramado de actividades. Ninguna persona puede obtener sus significados a partir de definiciones internas, privadas o exclusivamente ostensivas. Los límites de lo que podemos comprender no es el límite impuesto por un sujeto trascendental acabado y omnisciente, sino el tipo de límites que trabajamos “desde adentro” en los contextos de nuestras experiencias de lo inadecuado y la ignorancia.³

Consideraciones Finales

Williams afirma que nuestros intereses, preocupaciones/ocupaciones y actividades son “expresiones de la *mente*”, lo cual resulta un factor clave para comprometerse con la posición idealista. A la inversa de lo que afirma este intérprete, tenemos la convicción de que esta posición de un “nosotros” como un espacio interior o “conciencia” (independientemente de lo infructuoso de su comparación con el ‘yo’) fue inhabilitada

³ Bolton (1982: 282-283).



por Wittgenstein en su segundo período. Si bien no podemos explicar nuestras actividades por recurso a hechos exclusivamente extra-lingüísticos, tampoco podemos considerar la posibilidad de que todo lo que hay es lenguaje o mente como *opuesto* a los hechos y puestos en contacto con ellos.

Bibliografía

- Bolton, D.** (1982): “Life-form and Idealism” en G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13, Cambridge, Cambridge University Press, p. 269-284.
- Malcolm, N.** (1982): “Wittgenstein and Idealism” en G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13; Cambridge, Cambridge University Press, p. 249-267.
- Moore, A. W.** (2007): “Wittgenstein and Transcendental Idealism”, en Kanterian E. & Kuusela O.: *Wittgenstein and his interpreters*; Blackwell Publishing, p. 174 – 199.
- Williams, B.** (1981): “Wittgenstein and Idealism”, en: *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 144-163.
- Wittgenstein, L.** (IF): *Investigaciones Filosóficas*; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, Madrid, ed. Gredos, 2009.
- (SC): *Sobre la Certeza*; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, Madrid, ed. Gredos, 2009.
- (Z): *Zettel [1931-1948]*; edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein II, Madrid, ed. Gredos, 2009.



Algunas reflexiones en torno de la posibilidad de delimitar el alcance de lo "propiamente moral": Contraponiendo el enfoque minimalista a la ética de las virtudes

Ma. Natalia Zavadivker
zavadivker@yahoo.com.ar
UNT/CONICET

Resumen

Este trabajo se propone abordar el problema de la delimitación del alcance de los juicios morales, comparando el código ético liberal, que adopta un criterio minimalista según el cual sólo son moralmente evaluables aquellos comportamientos que redundan en beneficios o perjuicio hacia terceros; con la ética aristotélica de las virtudes, que asume el carácter moral de un amplio rango de virtudes ligadas al juicio práctico guiado por la meta de alcanzar una buena vida. Asumiendo provisoriamente la validez del criterio minimalista, nos preguntamos si aquellas virtudes aristotélicas no asociadas directamente a la intención de beneficiar a otros generarían de todos modos consecuencias beneficiosas en los demás y en el entorno social.

Palabras clave: ética liberal / ética de las virtudes / minimalismo moral / juicio práctico / buena vida / Aristóteles



Introducción

El objetivo de este trabajo es impulsar una reflexión en torno de las dificultades que surgen a la hora de circunscribir o delimitar el alcance del concepto de moralidad, y determinar el ámbito preciso de su aplicación. Esta tarea posee una doble connotación, en la medida en que puede ser abordada apelando a dos estrategias diferentes, ambas necesarias y complementarias: la primera correspondería al terreno de la ética descriptiva y procuraría responder la siguiente pregunta: ¿qué situaciones, prácticas, comportamientos o creencias poseen *de hecho* relevancia moral para las personas? En otras palabras, ¿qué aspectos del comportamiento humano son objeto de evaluación moral para la mayoría de nosotros? La segunda podría ser calificable de normativa, y estaría asociada al análisis conceptual del término con el propósito de establecer su "adecuado" ámbito de aplicación como resultado de una reflexión racional. Esto último supone que cabe la posibilidad de definir y esclarecer el verdadero significado que debería tener un concepto (vale decir, su posibilidad de referirse adecuada y ajustadamente al fenómeno que pretende abarcar), aun cuando en los hechos las personas evalúen en términos morales fenómenos, situaciones o comportamientos que presuntamente no corresponderían a lo que propiamente deberíamos calificar de "moral". Pero sucede que un esclarecimiento de este tipo sería, al mismo tiempo, subsidiario de una determinada concepción ética, puesto que implicaría la adopción de un código moral determinado, el cual apelaría a algún criterio específico que le permita determinar qué aspectos del comportamiento humano son moralmente evaluables y cuáles no. Dicho criterio sería, en última instancia, una opción valorativa, ya que, para determinar qué tipo de acciones deben ser consideradas como moralmente buenas o malas, debemos contar a priori con alguna concepción del bien, y dicha concepción es en sí misma una asunción ética.

Para ilustrar este fenómeno partiremos de la concepción de bien sustentada por el código ético liberal. Dicho código adopta el criterio más minimalista a la hora de circunscribir los actos morales y distinguirlos de otro tipo de actos (como, por ejemplo, las convenciones sociales, o toda acción correspondiente a la esfera privada del sujeto cuyas consecuencias no afectan directamente a otros). Para la ética liberal sólo son objeto de evaluación moral (vale decir, sólo cabe aplicarles calificativos tales como 'correcto' o 'incorrecto', 'permitido', 'prohibido' u 'obligatorio', etc.) a aquellos actos que redundan en beneficios o perjuicios directos hacia terceros. En otras palabras, sólo pueden ser objeto de condena moral las



acciones que afectan de algún modo a otros individuos, ya sea porque les provocan algún daño, implican actos injustos o un avasallamiento de sus derechos. Si bien muchos estudios, tanto antropológicos como del campo de la psicología moral experimental, dan cuenta de que las personas en general juzgan moralmente toda acción que redunde en daños al prójimo (más aun, las transgresiones morales que provocan daño suelen ser percibidas, en términos generales, como más graves que transgresiones de otro tipo, como las convencionales), también hay muchas evidencias que dan cuenta de que las personas juzgamos moralmente (o tomamos como objeto de consideración moral) un espectro mucho más amplio de comportamientos y situaciones. En trabajos anteriores me he ocupado de comparar el código ético liberal con otros dos códigos morales vigentes en las sociedades humanas (Shweder *et. al.*, 1997): el *comunitarista*, que nos insta a ponderar como moralmente valioso todo el espectro de costumbres, rituales y símbolos emergentes de la propia cultura, y que estaría ligado a la identificación de cada individuo con los valores de un colectivo social del que se siente parte; y el *conservador*, que asume el carácter trascendente y sagrado de un conjunto de valores, por lo general emanados de un corpus religioso, y pone el acento en virtudes tales como la pureza, santidad, pudor sexual, etc. Cada uno de estos códigos adjudica un peso moral importante a ciertos valores y normas, aun cuando la violación de las mismas no redunde en daños a terceros. También varios psicólogos morales (Nichols 2002, Haidt 2001) comprobaron experimentalmente que el asco que provocan ciertas acciones -como, por ej., el incesto, o escupir en un vaso de whisky antes de tomárselo (Haidt, 2001)- provocan reacciones emocionales que nos instan a juzgar moralmente a los "infractores", aun cuando sus acciones no dañen a otras personas. En este trabajo me propongo abordar el problema de la delimitación del alcance de los juicios morales comparando el código liberal con la ética aristotélica de las virtudes. Para tal fin partiremos de la asunción del criterio minimalista (según el cual los actos morales deben ser evaluados *sólo* en función de los beneficios o perjuicios que acarrearán al prójimo) como hipotéticamente válido, e intentaremos dilucidar si otras concepciones con criterios más amplios en relación al espectro de lo moralmente evaluable también sostienen posiciones implícitamente asociadas a la noción de daño.



De la moral minimalista al maximalismo aristotélico: la ética de las virtudes

La ética aristotélica de las virtudes, al extender el campo de la vida moral a todos los aspectos atinentes al juicio práctico orientado a la meta de alcanzar una buena vida, contempla una enorme diversidad de rasgos de carácter, juicios de valor y comportamientos humanos como intrínsecamente ligados a la dimensión ética. La ética es, para Aristóteles, el arte de alcanzar una buena vida (dicho de otro modo, el de alcanzar la felicidad). De allí que el filósofo apele a una enorme multiplicación de virtudes y vicios ligados a sutilezas del carácter y la personalidad que contribuirían, en cada caso, a allanar u obstaculizar el camino hacia una vida buena. En este caso no examinaré la posibilidad de extender la esfera de la Ética a cualquier juicio práctico orientado al buen vivir, pues hemos partido del supuesto minimalista de que las acciones y decisiones moralmente relevantes son sólo las que afectan a terceros. La pregunta que me haré es si un conjunto de rasgos sutiles del carácter, aunque en sí mismos no parezcan moralmente evaluables -en la medida en que no pueden asociarse a la intención deliberada y voluntaria de beneficiar o perjudicar a otros-, pueden afectar la interacción con los demás, de modo de generar efectos positivos o negativos en otras personas. En tal sentido, si nuestras evaluaciones morales suelen tomar en cuenta tanto las intenciones de los agentes evaluados (deontologismo) como los resultados de sus acciones (consecuencialismo o utilitarismo), quizás cabría la posibilidad de evaluar moralmente ciertos rasgos de la personalidad (lo que Aristóteles llamaba *virtudes* o *defectos*), en la medida en que los mismos pueden redundar de hecho en beneficios o perjuicios entre las personas que rodean al agente (especialmente si pertenecen a su círculo íntimo). Así, por ejemplo, las personas con mal carácter, depresivas o con una visión negativa de la vida, alarmistas, demasiado torpes o distraídas, excesivamente susceptibles, muy celosas y posesivas, con poco tacto para decir las cosas, o, por el contrario, demasiado reservadas y con dificultades para comunicarse, etc., pueden no albergar ninguna mala intención hacia sus allegados con los que conviven cotidianamente (familiares, amigos, vecinos, cónyuges, colegas, jefes, empleados, etc.); y sin embargo, generar situaciones que afecten negativamente a su círculo íntimo, e incluso a personas menos allegadas. De allí que los defectos del carácter suelen ser objeto de juicio moral y valoración negativa espontánea, en la medida en que producen *de hecho* consecuencias negativas en los demás y afectan las relaciones sociales mismas. Por el contrario, personas que



ostentan virtudes tales como simpatía, cortesía, buena educación, carisma, encanto personal, gracia, buen humor, perspicacia, inteligencia, serenidad, etc., pueden afectar positivamente a los demás (proporcionándoles un momento grato, serenidad, información, diversión, buenos consejos, etc.) aun cuando ninguno de estos rasgos implica necesariamente la posesión de buenas intenciones morales, y cuando dichas personas no hayan tenido el propósito explícito de beneficiar a otros. Tales individuos pueden llegar a ser juzgados muy positivamente, incluso quizás estaríamos dispuestos a ser indulgentes con ellos si cometen otro tipo de faltas (como violar normas de tránsito o evadir impuestos) y apreciar como moralmente más relevantes sus virtudes en el terreno de las interacciones sociales, que el cumplimiento de las normas mínimas exigidas por la moral liberal para regular las acciones de los sujetos en la esfera pública.

Bibliografía

- Aristóteles** (2007), *Ética Nicomaquea*, Bs. As., Edic. Colihue.
- Haidt, Jonathan** (2001), "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment" en *Psychological Review* 108: 814–834.
- Nichols, Shaun** (2002), "Norms with feeling: Towards a psychological account of moral judgment", en *Cognition*, 84, 221–36.
- Shweder, R., N. Much, M. Mahapatra y L. Park**, "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community and Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering". Brandt y Rozin 1997: 119–169.



La delgada frontera entre las normas morales y las convenciones sociales

Ma. Natalia Zavadivker
zavadivker@yahoo.com.ar
UNT/CONICET

Resumen

Partiendo de un criterio minimalista de demarcación entre normas morales y normas convencionales (según el cual sólo serían moralmente evaluables aquellas transgresiones que redundan en daños a terceros, mientras que las que no entran en esta categoría serían meras convenciones sociales), me propongo analizar si diferentes clases de convenciones (normas de cortesía, normas de convivencia, tradiciones culturales, etc.) pueden ser objeto de evaluación moral en la medida en que su incumplimiento acarrea algún tipo de perjuicio (aunque más leve e indirecto), para lo cual apelo fundamentalmente a la capacidad simbólica e intención comunicativa de dichas convenciones.

Palabras clave: normas morales / normas convencionales / perjuicio / capacidad simbólica / intención comunicativa.



Introducción

En un trabajo anterior (Zavadivker, 2014b), he intentado avanzar en la búsqueda de un criterio que nos permita distinguir las normas que podríamos considerar propiamente *morales*, de aquellas que reflejarían meras convenciones sociales. He argumentado, en consonancia con el criterio adoptado por algunos psicólogos morales experimentales de cuño racionalista (Turiel, 1987, quien a su vez se inspira en los trabajos de Kohlberg, 1969), que los únicos comportamientos moralmente evaluables son aquellos cuyas consecuencias redundan en beneficios o perjuicios hacia terceros, de modo tal que sólo deberíamos considerar como objeto de juicio moral aquellas transgresiones que provocan daños a otros sujetos, violan sus derechos o implican un trato injusto. Este criterio, adoptado en la actualidad por las sociedades liberales, suele ser llamado minimalista, ya que sólo considera moralmente evaluables un espectro mínimo de comportamientos, los suficientes para permitirnos regular nuestras acciones en la esfera pública, garantizando cierta armonía social y la minimización de posibles conflictos de interés, pero procurando preservar la autonomía de decisión y las libertades individuales en el ámbito privado. Como puede advertirse, la propia adopción de un criterio de demarcación entre normas genuinamente morales y normas que caen fuera de la esfera de lo moralmente evaluable no es éticamente neutral, sino que, por el contrario, implica una asunción moral subsidiaria de uno de los códigos éticos vigentes en el mundo contemporáneo: el de la ética liberal. La pregunta que se hicieron algunos psicólogos morales, como Turiel, es si la adopción normativa de dicho criterio se corresponde con los parámetros que utilizan *de hecho* las personas (con independencia de factores contextuales tales como edad, sexo, origen socio-económico, entorno cultural, etc.) a la hora de discriminar entre violaciones morales y violaciones de normas convencionales, vale decir, si la gente en general tiende a juzgar las transgresiones asociadas a daño -matar, robar, mentir, abusar de otros o explotarlos en beneficio propio, etc.- como más graves y condenables moralmente que las violaciones de normas convencionales -salir a la calle en pijamas, comer con la mano, ir a una fiesta de gala con ropa deportiva, fumar en un espacio para no fumadores, etc.-. Para tal fin Turiel ideó un cuestionario, conocido como test de Turiel o cuestionario moral/convencional, en el cual se presentaba a una gran diversidad de sujetos experimentales de distintas edades, origen socio-económico y cultural, etc., una lista de transgresiones morales y transgresiones convencionales. Los sujetos debían evaluar cada transgresión de acuerdo a una escala (de más grave a menos grave) y justificar su evaluación (Turiel quería comprobar si al fundamentar sus juicios las personas aludían



a nociones como daño, trato injusto y violación de derechos). Si bien encontró una tendencia general (incluso en los niños a partir de los 9 años) a juzgar más severamente las transgresiones asociadas a daño que transgresiones de otro tipo, existen también otras evidencias experimentales (Haidt 2001, Nichols 2002, etc.) que demuestran que tendemos a juzgar moralmente un espectro mucho más amplio de comportamientos y situaciones que no provocan ningún daño concreto a otros sujetos. Así, por ejemplo, las transgresiones convencionales que activan emociones aversivas como el asco -como escupir u orinar en un vaso antes de tomarse el agua, o, por ejemplo, el relato de una relación incestuosa consentida entre hermanos (Haidt, 2001)- suelen desencadenar juicios de condena moral inmediatos, aun cuando nadie fue dañado como resultado de ese comportamiento. Otra explicación que da cuenta de cómo ciertas normas que podrían considerarse convencionales -al no involucrar, en principio, daños directos a terceros-, son sin embargo juzgadas como moralmente relevantes, estaría asociada a la coexistencia en las sociedades humanas de distintos códigos éticos superpuestos que sustentan diferentes cuerpos de valores, cada uno de los cuales cumpliría una función adaptativa determinada en el entorno social. Shweder y sus colaboradores (1997) identificaron tres códigos morales vigentes en las sociedades humanas:

- El código ético liberal (anteriormente expuesto),
- El código comunitarista, cuya función social sería la de generar lazos de interdependencia mutua capaces de fomentar la cohesión social intragrupal, procurando que cada nuevo miembro de un grupo se identifique con los valores y hábitos propios de su cultura de pertenencia, de modo tal que sería objeto de condena moral cualquier transgresión que implique el no acatamiento o la falta de respeto a las costumbres, valores y tradiciones propias de esa cultura -por ej.; limpiar el baño con la bandera del propio país (Haidt, 2001)-.

- El código ético conservador o “de la divinidad”, que sustenta sus principios en un orden sobrenatural, el cual operaría como garante de objetividad, valor intrínseco e incondicionalidad de ciertas prédicas morales previamente asumidas, enfatizando los conceptos de orden sagrado, tradición, santidad, pecado y polución. Al poner el énfasis en los aspectos espirituales del ser humano, suele condenar todos aquellos actos capaces de degradar la naturaleza espiritual (por ej., la masturbación o las prácticas sexuales con fines no reproductivos en sociedades cristianas; una mujer saliendo a la calle a cara descubierta o caminando al lado y no atrás del hombre en sociedades musulmanas, etc.) independientemente de que provoquen o no daños a terceros.

Si bien las sociedades pueden diferenciarse entre sí por sustentar y mantener la vigencia de valores subsidiarios de alguno de estos códigos, en muchas sociedades se da



la coexistencia de todos ellos al mismo tiempo, debido a que cada código moral estaría asociado a una función adaptativa concreta, y todos ellos contribuirían indirectamente a incrementar nuestras oportunidades de supervivencia y éxito reproductivo en la medida en que habrían surgido como respuestas eficaces a desafíos adaptativos provenientes del entorno social, que es el ecosistema humano por excelencia. Estos temas han sido tratados en trabajos anteriores (Zavadivker, 2014a), de modo que no volveré ahora sobre ellos.

En este trabajo analizaré específicamente el problema de si cabe o no la posibilidad de delimitar claramente las fronteras entre actos moralmente evaluables (asociados a normas “genuinamente” morales) y moralmente neutros (presuntamente asociados a normas convencionales), partiendo de la asunción de la noción de daño como criterio de demarcación. La estrategia será la siguiente: si aceptamos el criterio de la ética liberal minimalista según el cuál sólo son moralmente evaluables los actos que redundan en beneficios o perjuicios hacia terceros (o hacia la sociedad en general), ¿podemos afirmar que la transgresión de normas convencionales no puede provocar ningún daño y, por ende, carece de toda relevancia moral? Procuraremos analizar distintas clases de normas convencionales a los fines de dilucidar si en cada uno de los casos es posible identificar la presencia de algún tipo de perjuicio (aunque sea más o menos indirecto) como consecuencia de su violación.

Comencemos por convenciones sociales tales como normas de cortesía (saludar, solicitar algo pidiendo “por favor”, agradecer, pedir turnos para hablar, callarse y escuchar mientras los demás hablan, hacer la cola en el supermercado o en el banco, etc.). Parece bastante evidente que, en tales casos, si bien cada una de estas acciones están reguladas mediante convenciones o acuerdos sociales tácitos (así, por ejemplo, las formas de saludar pueden consistir en gestos o usos lingüísticos convencionales que varíen de una sociedad a otra), su significado o intención comunicativa es la misma y remite a una actitud de respeto hacia el otro, vale decir, conlleva una significación implícita consistente en tratar al prójimo como sujeto digno de consideración moral (o, lo que es lo mismo, atribuir cierta dignidad o status moral a los demás). En tal sentido, estas normas poseen una doble dimensión, dependiendo del aspecto en el que centremos nuestra atención: si nos atenemos a su contenido o al formato específico que adoptan, no cabe duda de que se trata de convenciones arbitrariamente establecidas en el seno de determinada cultura, sub-cultura, clase social, grupo etario, etc. (podemos saludar con una inclinación de cabeza, con un apretón de manos, con un beso en cada mejilla, restregando las narices, etc.) pero si nos remitimos a su intención comunicativa, o a la función social que desempeñan, veremos que en todos los casos



implican acciones asociadas al reconocimiento tácito del otro como alguien digno de trato moral, o al que le atribuimos cierto status existencial. Lo mismo cabe decir de normas de comportamiento como hacer cola o esperar turnos para ser atendidos, cruzar la calle sólo cuando el semáforo está en rojo o no arrojar basura en la vía pública: aun cuando todos estos actos dependan de acuerdos convencionales intersubjetivos, su transgresión acarrea consecuencias negativas para otros sujetos y para la sociedad en general. Por ej., arrojar basura en la calle afecta la apariencia estética de un espacio público y contribuye a la contaminación ambiental, lo que perjudica al entorno en general, e indirectamente a las demás personas que habitan o transitan en él; fumar en espacios para no fumadores afecta la salud de otras personas, etc. Podría objetarse que, aun cuando la transgresión de normas convencionales (por ejemplo, colarse en la fila del supermercado) pueda redundar en algún perjuicio o daño, el mismo es ínfimo comparado con los que derivan de la transgresión de normas morales (como asesinatos, violaciones, ataques violentos, robos, etc.), pero eso es justamente lo que explicaría por qué la gente tiene a juzgar moralmente la violación de normas convencionales con mucho menor severidad (incluso a tener un margen mucho mayor de tolerancia) al evaluar espontáneamente los daños resultantes de la transgresión de normas convencionales como mucho menos graves que aquellos que resultan de la transgresión de normas morales. En otras palabras, la diferencia entre ambas, aunque importante, pareciera ser *sólo de grado*.

Nuestros juicios morales, tal como lo confirman diversos experimentos conductuales y neurofisiológicos, toman en cuenta dos aspectos fundamentales a la hora de evaluar el comportamiento del agente: la *intencionalidad perseguida* y los *resultados de la acción*. Hasta el momento hemos puesto el énfasis fundamentalmente en los resultados, alegando que, más allá del carácter convencional de algunas normas de convivencia que rigen en diversas sociedades, culturas o sub-grupos, las mismas persiguen la finalidad de regular y organizar ciertos comportamientos en tanto condición de posibilidad de una convivencia armónica, e incluso de un funcionamiento social más eficaz y organizado. En tal sentido, quienes transgreden tales normas contribuyen a alterar dicha organización basada en normas de convivencia recíprocas, lo que acarrea consecuencias negativas, tanto para el o los sujetos directamente afectados (por ejemplo, para los que esperaban su turno en la cola del supermercado) como indirectamente para el orden social en general, ya que basta con que un sujeto o un pequeño grupo desacate las normas de convivencia recíproca, para que los demás pierdan el incentivo de seguir acatándolas (“¿por qué habría de ser yo el único que paga los impuestos cuando hay tantos que no pagan?”).



Veamos ahora qué sucede con las convenciones sociales cuando son evaluadas en términos de la *intencionalidad* que persiguen: mi hipótesis central es que la existencia de normas convencionales y su vinculación indirecta o implícita con las normas morales obedece a la capacidad humana (presente también en diversas sociedades animales) de sustituir ciertas acciones directas por un sistema de signos y símbolos - intersubjetivamente consensuados al interior de un colectivo social- que los representan. Así como en el reino animal los simios antropomórficos (como chimpancés o gorilas) poseen todo un sistema de señales cuya intención es comunicar directa o indirectamente cierta información a sus congéneres (gestos de sumisión ante el macho dominante, exhibiciones de fuerza o gestos amenazantes para indicar implícitamente “quién es el que manda”, etc.) y dichas señales obedecen en cierto sentido a un sistema de “convenciones” intersubjetivamente compartido, lo mismo cabe decir de todo el conjunto de señales, actitudes y comportamientos humanos capaces de comunicar información relativa al status y consideración moral que adjudicamos a otros. Así, por ejemplo, las malas palabras son, como todo constructo lingüístico, meramente convencionales, pero los seres humanos poseemos competencias comunicativas para inteligir el significado o intención comunicativa subyacente a diversas enunciaciones, y es dicha intencionalidad lo que sometemos a juicio moral. Por ej., una mala palabra puede significar burla, desprecio, insulto, falta de respeto –o, por el contrario, en contextos como el nuestro, puede tener fines amistosos o connotar admiración o afecto-. Muchos gestos convencionales (que pueden adoptar diferentes formas en distintos entornos culturales) pueden significar deshonra, provocación, amenaza, desprecio; o bien respeto, consideración, afecto, etc. En otras palabras, nuestra capacidad simbólica hace posible el uso de una amplia gama de expresiones convencionales capaces de sustituir acciones más directas asociadas al trato prodigado a los demás, por signos capaces de connotar tales acciones. El hecho de que estas convenciones simbolicen actitudes vinculadas a la consideración moral hacia otras personas hace plausible que las mismas sean éticamente evaluadas, y que tendamos a aprobar o desaprobar moralmente acciones convencionales, al asociarlas indirectamente a la intención de reconocer en los demás cierta dignidad o status moral o, por el contrario, de negárselo.

Examinemos ahora otro conjunto de convenciones sociales de naturaleza diferente: aquellas que forman parte del corpus de hábitos y costumbres propios de una determinada tradición cultural y que incluyen, no sólo la realización de ciertas prácticas, sino también la valoración altamente positiva de las mismas, no tanto por su contenido específico, sino más bien por el sólo hecho de contribuir a preservar y



reforzar dicha tradición cultural (por ej., el respeto a los símbolos patrios, la práctica de rituales como el culto a la Pachamama en el NOA, y todo lo que implique mantener vivas las costumbres de una determinada región -danzas, cánticos, comidas típicas, etc.-). El psicólogo moral experimental Jonathan Haidt (2001), se vale de ejemplos muy ilustrativos para demostrar, en contra de la tesis de Turiel, que solemos desaprobamos energicamente aquellas acciones que implican una afrenta a los valores y tradiciones vigentes en nuestro propio entorno cultural. Apela a escenarios morales tales como el siguiente: “¿qué opina de un ama de casa que despedaza la bandera de (nombra el país de origen del interlocutor) y la utiliza para limpiar el baño de su casa?” (el mismo ejemplo puede ser utilizado sustituyendo la bandera de un país por la del equipo de fútbol del interlocutor, o la remera de su colegio o universidad si se siente profundamente identificado con él, etc.). Tales ejemplos consisten en acciones que no redundan en ningún daño directo hacia otras personas, y, sin embargo, suelen ser objeto de una profunda condena moral. Para analizar su sentido, cabe apelar nuevamente a nuestra condición de animales simbólicos: los signos y símbolos convencionales a los que se les está “faltando el respeto” o “negando entidad” (estandartes, banderas, escudos, himnos, íconos religiosos, etc.) representan o están en lugar de la tradición cultural, religión, institución, tribu, clan o subcultura de pertenencia de un sujeto que se auto-percibe como perteneciente y profundamente identificado con dicha entidad colectiva, de modo tal que cualquier afrenta a su grupo de pertenencia es experimentada como una afrenta a sí mismo. En tal sentido, la desaprobación moral de tales acciones también estaría indirectamente ligada (a diferencia de lo que sostiene Haidt, 2001) a la percepción de *daño* y a la detección de *malas intenciones*: no se trata de un daño directo sino simbólico, y no está dirigido a un sujeto en particular, sino a una especie de sujeto colectivo de la cual el sujeto individual que lo conforma se siente parte indisoluble. Este tipo de evaluaciones morales es subsidiario del código moral comunitarista, el cual nos insta a ponderar positivamente todos los valores y convenciones que nos permiten identificarnos con nuestra propia cultura o grupo de pertenencia, y cuya función social o finalidad adaptativa es en última instancia la de contribuir a reforzar los lazos intragrupal entre los miembros de un mismo “clan”, promoviendo de este modo la cohesión social al interior del grupo, en la medida en que ésta es un requisito indispensable para la preservación y persistencia en el tiempo de dicha entidad colectiva, e indirectamente, de cada uno de sus miembros.



Bibliografía

- Haidt, Jonathan** (2001), "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment" en *Psychological Review* 108: 814–834.
- Kohlberg, L.** (1969). Stage and sequence: The cognitive development approach to socialization. In D. A. Goslin (Ed.). *Handbook of socialization theory* (pp. 347-480). Chicago, IL, Rand McNally.
- Shweder, R., N. Much, M. Mahapatra y L. Park**, "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community and Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering". Brandt y Rozin 1997: 119–169.
- Turiel, E., M. Killen y C. Helwig.** (1987). Morality: Its structure, functions, and vagaries. En J. Kagan and S. Lamb (Ed.). *The emergence of morality in young children*, (pp. 155–244). Chicago: University of Chicago Press.
- Zavadivker, Ma. Natalia** (2014a), "Acerca del valor adaptativo del asco moralizado desde una perspectiva evolucionista" en *Ideas y valores* 154.
- Zavadivker, Ma. Natalia** (2014b) "Hacia un intento de distinción entre normas morales y convenciones sociales", en *Actas de las XV Jornadas de Filosofía del NOA*, Salta, Edic. de la UNSA.



El estatus ontológico de los atributos en Descartes

Ezequiel Zerbudis

ezerbu@yahoo.com

Universidad Nacional del Litoral (UNL);

Universidad Nacional de Rosario (UNR); Conicet

Resumen

Se argumenta, contra muchos comentaristas contemporáneos, que para Descartes los atributos son numéricamente distintos de las sustancias de las que son atributos. Se ofrece evidencia textual en favor de esta tesis y argumentos en contra de algunas defensas de la tesis opuesta.

Palabras clave: sustancia / atributo / distinción de razón

1. Introducción

En este trabajo voy a defender la tesis según la cual, en el marco de la metafísica cartesiana, los atributos (principales) no son idénticos a las sustancias de que son atributos. En este sentido, me opongo a lo que parece la tendencia dominante en la literatura reciente sobre el tema. En efecto, autores como L. Nolan (1997), C. McCracken (1998), D. Kaufman (2003), G. Rodríguez-Pereyra (2008) y R. Pasnau (2011) (entre otros) han argumentado que los atributos (principales) son idénticos a las sustancias de que son atributos (llamaré a esto 'La tesis de la identidad' (TI)). Me voy a centrar en las discusiones de Nolan y Rodríguez-Pereyra (que son las más desarrolladas), el primero de los cuales defiende la tesis respecto de todos los atributos, mientras que el segundo sólo lo hace en relación con los atributos principales.

2. La evidencia textual mayoritaria

Más allá del consenso general que genera, TI parece, desde un punto de vista textual, bastante implausible, dado que la mayor parte de los textos cartesianos en que se consideran los atributos parecen apoyar claramente la tesis contraria. Consideremos en primer lugar el pasaje en el que Descartes define los atributos:

T1 Y entendemos aquí por *modos* lo mismo que en otras partes por *atributos* o *cualidades*. Ahora bien, cuando consideramos que la sustancia es afectada o variada por ellos, los llamamos *modos*; cuando por esta variación la sustancia puede denominarse tal, los llamamos *cualidades*; y finalmente cuando sólo tenemos en cuenta muy en general que están en la sustancia [*spectamus tantum ea substantiae inesse*], los llamamos *atributos*. Por eso decimos que en Dios no hay propiamente modos o cualidades, sino sólo atributos, pues no cabe entender ninguna variación en él. Y tampoco deben llamarse cualidades o modos, sino atributos, los que nunca se dan de modo diferente en las cosas creadas, como la existencia y la duración en la cosa existente y duradera. (*Principios* I, § 56, AT VIIIa, 26)

Notemos respecto de este texto:



(i) Que Descartes parece estar considerando aquí una única categoría ontológica (la de las propiedades) y distinguiendo tres clases dentro de él, una de las cuales es la de los atributos; de modo que el contraste ontológico fundamental sería entre sustancias, por una parte, y las propiedades así subdivididas, por el otro. Por otra parte, la apariencia de que esta subdivisión no genera una distinción ontológica fundamental es reforzada por el hecho de que, en sentido estricto, Descartes parece estar especificando sólo distintos modos en que podemos *hablar acerca de* estas propiedades, sobre la base de caracteres suyos más bien extrínsecos – cierta gradación en términos de la permanencia relativa de las propiedades (con los modos como los menos permanentes y los atributos como los más permanentes)

(ii) Que Descartes dice aquí de manera explícita que los atributos *inhieren* [*in esse*] en las sustancias. Esto tiene dos consecuencias: por una parte, coloca inequívocamente a los atributos dentro de la categoría de las propiedades, en un pie de igualdad con los modos mientras que, por otra, parece implicar que hay una distinción tanto numérica como categorial entre atributos y sustancias (si no fuera así, no podrían estar relacionados mediante inherencia).

Consideremos ahora algunos otros textos en que se discute la doctrina de las distinciones:

T2 ... el número, en las cosas mismas, tiene su origen en la distinción de ellas, *distinción* que es triple: *real, modal y de razón* (énfasis en el original). (*Principios* I, § 60; AT VIIIa, 28)

T3 Y por eso digo ciertamente que la figura y otros modos similares propiamente se distinguen modalmente de la sustancia de la cual son modos, pero que entre otros atributos la distinción es menor, la cual puede ser llamada modal sólo tomando el nombre de modo en sentido amplio, como la llamé al final de mis respuestas a las primeras objeciones... (Carta a un desconocido, 1645 o 46, AT IV 349).

T4 Recuerdo que confundí esta distinción [de razón] con la modal en otra parte, hacia el final de mi respuesta a las primeras objeciones a las *Meditaciones* de Filosofía Primera; pero aquella no era la ocasión para diferenciarlas con exactitud,

y bastaba para mi propósito con distinguir ambas de la real (*Principios I*, § 62; AT VIIIa, 31).

Vale la pena considerar, respecto de estos textos:

(i) Que, como T2 dice con claridad, la doctrina de las distinciones es introducida para señalar aquello que corresponde, en el nivel de las cosas mismas, a nuestra habla acerca del número y la diversidad. Hay que suponer, por lo tanto, que las cosas que se distinguen de dichas maneras deben ser consideradas como numéricamente distintas.

(ii) T3 y T4 sugieren que, para Descartes, la división fundamental entre las distinciones no es la que se da entre la real y la modal, por una parte, y la distinción de razón, por la otra (tal como Nolan supone), sino, por el contrario, la que se da entre la distinción real, por una parte, y las modal y de razón, por otra (de otro modo, sería improbable que Descartes las hubiera asimilado, o que no le importara asimilarlas). Esto se corresponde además con la tesis, señalada más arriba, de que la distinción ontológica fundamental se da entre sustancias de un lado y modos y atributos del otro; nótese también al pasar, para reforzar esto, que Descartes muy frecuentemente, aún después de haberlas distinguido, se refiere de manera indistinta a ‘atributos o modos’ como cosas que están “en las cosas mismas”; por ejemplo, en T10 más abajo)

Finalmente, hay también algunos comentarios adicionales de Descartes que quedarían inexplicados si asumimos T1:

T5 ... entenderemos muy distintamente *la duración, el orden y el número*, si no les añadimos concepto alguno de sustancia, sino que consideramos que la duración de cada cosa es sólo un modo, bajo el cual concebimos esa cosa en tanto que continúa siendo (*Principios I*, § 55, AT VIIIa 26).

Sería muy raro que Descartes pensara que atributos como la duración o el número fueran idénticos a las sustancias, pero que para entenderlos distintamente tuviéramos que concebirlos como algo distinto de aquello que de hecho son – i.e., sustancias. Nótese que, por el contrario, se considera aquí que para entenderlos distintamente hay que considerarlos como modos (este texto es anterior al §56 en el que se distingue entre atributos y modos).

De modo global, entonces, los distintos textos considerados sugieren que los atributos corresponden a la misma categoría ontológica (en sentido amplio) que los



modos, a saber, la de las propiedades, esto es, la de entidades que son distintas de, e inhieren en, sustancias. Y que los atributos son distinguidos de los modos debido a que, mientras estos últimos son accidentales, aquellos pertenecen necesariamente a sus sustancias y no son separables de ellas en la realidad (no hay ninguna situación posible en la que el atributo no caracterice a la sustancia mientras ésta exista). Por eso sustancias y atributos sólo se distinguen de razón: aún si el atributo no puede dejar de acompañar a su sustancia, podemos distinguir al atributo como un aspecto de la sustancia. (Dicho de otro modo: la diferencia entre las distinciones modal y de razón sólo conciernen los mecanismos mediante los que se puede captar la distinción; no se opera mediante ellas un corte ontológico).

3. Algunos argumentos en favor de TI

Examinemos ahora algunas argumentaciones particulares en favor de TI.

(a) Nolan basa su defensa de TI en la afirmación de que la diversidad de atributos de una sustancia surge a partir de diferentes modos en que nosotros pensamos acerca de esa sustancia. Dice, por ejemplo:

T6 La evidencia fundamental en favor de mi tesis va a provenir en última instancia de ver que las distinciones racionales son distinciones que *nosotros* producimos en nuestro pensamiento, mediante la razón, donde no hay distinciones en la realidad (1997, 130; énfasis en el original).

T7 La diversidad de los atributos de la sustancia no surge de la sustancia misma, sino de nuestras maneras abstractas de considerarla (1997, 136-7).

Estas afirmaciones se llevan mal con varios textos cartesianos, como los siguientes:

T8 (...) en la primera parte de mi Filosofía, artículo 60, en el cual trato especialmente de ella, la llamo distinción de razón (es decir, de razón razonada); y como no conozco ninguna razón razonante, esto es, que no tenga fundamento en las cosas [...], por eso no agrego en el artículo la palabra 'razonada' (Carta a un desconocido, 1645 o 46, AT IV 349).



T9 Así, por lo tanto, propongo sólo tres distinciones: la real, que existe entre dos sustancias; la modal, y la formal [i.e., de razón], es decir, la razón razonada; pero si las tres se oponen a la distinción de razón razonante, pueden ser llamadas reales y en este sentido podría decirse que la esencia se distingue de la existencia (Carta a un desconocido, 1645 o 46, AT IV 350).

T10 *Unos atributos están en las cosas, otros en el pensamiento (...)*. Ahora bien, unos están en las cosas mismas, y se dice que son sus atributos o modos; pero otros están sólo en nuestro pensamiento. Así, cuando distinguimos el tiempo de la duración en general, y decimos que es el número del movimiento, es sólo un modo de pensar; pues no entendemos en el movimiento una duración distinta que en las cosas inmóviles (*Principios* I, § 57; AT VIIIa, 26-7).

(i) T8 y T9 distan de ser prístinos (Descartes comenta en esa carta que escribe apurado porque el cartero está a punto de partir), pero, más allá del significado exacto de la distinción entre razón razonante y razonada, parece claro que se quiere hacer ahí un contraste entre distinciones que están fundadas en las cosas mismas y otras que no; y que coloca a las distinciones de razón de las que había hablado en los *Principios* en la primera clase.

(ii) T10, por su parte, presenta una distinción, dentro de la clase de atributos, entre algunos que dependen y otros que no dependen (para decirlo de modo amplio) de nuestra actividad mental (lo que, de todos modos, es compatible con que *ambos* estén fundados en la realidad, en el sentido de (i) más arriba; el tiempo que mide un movimiento está fundado en cuánto dura ese movimiento). Pero este contraste se lleva mal con la tesis de Nolan de que todos los atributos dependen de distinciones que *nosotros* hacemos.

(b) Rodríguez-Pereyra basa su argumento de que los atributos principales son idénticos a las sustancias de que son atributos en que esta tesis se seguiría de dos principios que Descartes acepta, a saber:

- (1) Una sustancia es una entidad que sólo depende de Dios para su existencia.
- (2) Una sustancia y su atributo principal dependen mutuamente uno de otro.



Básicamente, (1) y (2) sólo podrían ser ambos verdaderos si la sustancia y el atributo no fueran distintos; pues, si fueran distintos, o bien la sustancia no dependería del atributo (con lo que (1) sería verdadero pero (2) falso) o bien no satisfaría la definición de una sustancia como una entidad independiente (con lo que (2) sería verdadero pero (1) falso). Pero este no puede ser el modo correcto de resolver la tensión entre (1) y (2), porque una sustancia es, para Descartes, mutuamente dependiente de *todos* sus atributos. Y, ciertamente, no parece que queramos decir que una sustancia es idéntica a todos sus atributos, porque, en ese caso, todos los atributos serían idénticos entre sí, lo que, si falla el argumento subjetivista de Nolan, no sería aceptable – no sería compatible, por ejemplo, con el hecho de que Descartes da *listas* de distintos atributos. Por otra parte, en todo caso, esta consecuencia sería incompatible con la restricción que Rodríguez-Pereryra pretende hacer de la tesis de la identidad a los atributos principales, a los que parece entender, por lo demás, de manera realista.¹

4. Textos que favorecerían TI

Si bien, como decíamos más arriba, la mayor parte de los textos en que se considera la noción de atributo es contraria a TI, hay de todos modos algunos textos que se han presentado como evidencia en favor de esta tesis. Uno de ellos es el de *Principios* I, §§ 63 y 64.

T11 Puede considerarse que el pensamiento y la extensión constituyen la naturaleza de la sustancias inteligente y de la corpórea; y entonces no se deben concebir de otra manera que como la sustancia pensante y que la sustancia extensa mismas, esto es, como la mente y el cuerpo; y así las entendemos muy clara y distintamente (*Principios* I, § 63, AT VIIIa 30-1).

¿Proporciona realmente T11 evidencia en favor de TI? No parece tan claro.

En primer lugar, es importante entender el contexto de este texto. Corresponde a una serie de textos (§§ 63 y 64) en los que el problema es: ¿cómo pueden los atributos

¹ Creo que (1) y (2) podrían compatibilizarse si se supusiera que en las dos tesis aparecen dos nociones distintas de dependencia; pero no puedo elaborar esto aquí.

(principales) ser conocidos con claridad y distinción? En efecto, el título de la sección es “Cómo se pueden conocer distintamente el pensamiento y la extensión, en tanto que constituyen la naturaleza de la mente y el cuerpo”, y su objetivo es básicamente epistemológico, no ontológico. Nótese que no se dice que pensamiento y extensión son idénticos a las sustancias, sino que *pueden* considerarse como sus naturalezas, que en ese caso *deben* concebirse como las sustancias, y que, en esas condiciones, se las entiende clara y distintamente. Por otra parte, si estuviéramos autorizados a extraer consecuencias ontológicas de este pasaje, entonces también podríamos extraerlas de T12, un texto estrictamente paralelo, lo que nos obligaría a afirmar la tesis contraria de que los atributos son idénticos a los modos:

T12 *Cómo se conocen también [el pensamiento y la extensión] en tanto que son modos de la sustancia. El pensamiento y la extensión pueden tomarse también como modos de la sustancia (...) Y entonces se distinguen modalmente de la sustancia, y pueden entenderse no menos clara y distintamente que ella, siempre que no se consideren como sustancias, es decir, como cosas separadas de otras, sino solo como modos de las cosas (Principios I, 64; AT VIIIa, 31).*

Creo por mi parte que T11 debería ser interpretado como sigue: para conocer distintamente un atributo no debemos tratar de entenderlo por sí mismo, como algo separado (lo que equivaldría a tratar de entenderlo como una sustancia), sino que debemos, justamente, utilizarlo para comprender mediante él la sustancia de que es atributo. De aquí se sigue que todo conocimiento que pretendamos tener de los atributos por sí mismos va a ser necesariamente confuso, dado que no puede concebirse con claridad ninguna situación en que el atributo esté separado de su sustancia. Esto es, los atributos son distinguidos de la sustancia por abstracción y no por exclusión:

T13 (...) ellos [i.e., los atributos principales] no difieren de la sustancia sino sólo porque nosotros consideramos a veces el pensamiento o la extensión sin considerar [*sans faire reflexion sur*] la cosa misma que piensa o es extensa. (*Principios I*, § 63 (versión francesa), AT IXb, 54)



Pero, y este parece el punto de la distinción de razón, si yo puedo considerar una cosa sin considerar a otra, esas dos cosas son (en cierta medida) distintas en la realidad.

El otro texto que a veces se ha esgrimido en favor de TI es el siguiente pasaje:

T14 ... cuando pienso en la esencia del triángulo, y en la existencia de este triángulo, estos dos pensamientos, en tanto pensamientos, aún tomados objetivamente, difieren modalmente, tomando estrictamente el nombre de ‘modo’; pero no ocurre lo mismo con el triángulo que existe fuera del pensamiento, en el cual me parece manifiesto que la esencia y la existencia no son de ningún modo distintos (Carta a un desconocido, 1645 o 46, AT IV 350).

Se trata de un pasaje difícil de interpretar, y por eso mismo bastante débil para sostener TI por sí solo – ya que, por caso, no se identifica aquí a ningún atributo con ninguna sustancia. La clave es entender cuál es el valor de ‘distintos’ en esta cita. Si se lo entendiera como ‘separados’, lo que teniendo en cuenta el contexto y el apuro de Descartes al escribirlo no sería completamente implausible, el texto podría compatibilizarse con otras doctrinas cartesianas – y, de hecho puede considerarse que refuerza la interpretación anterior. El punto de texto sería que, si consideramos la esencia del triángulo, como puro contenido pensable (es decir, como realidad objetiva), algo que corresponda a esa esencia puede existir o no, y por lo tanto puede darse esa esencia sin su existencia; mientras que, en el caso del triángulo existente, sus atributos de ser existente y de tener cierta esencia no pueden darse necesariamente juntos.

En cualquier caso, creo que se ha podido mostrar que la evidencia es notoriamente contraria a TI, y que por lo tanto corresponde afirmar que sustancias y atributos son numérica (y categorialmente) distintos.



Referencias

- Kaufman, Dan** (2003) "Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes", *British Journal of the History of Philosophy*, 11/4, 553-579.
- McCracken, Charles** (1998) "Knowledge of the Soul", en D. Garber y M. Ayers, *The Cambridge History of 17th Century Philosophy*, Cambridge: CUP, 796-832.
- Nolan, Lawrence** (1997) "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes", *Topoi*, 16, 129-140.
- Pasnau, Robert** (2011) *Metaphysical Themes, 1264-1671*, Oxford: OUP.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo** (2008) "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance", *Journal of the History of Philosophy*, 46/1, 69-90.



Predación y sentido: sobre el confinamiento de la metáfora

Norberto Zuccalá

nzuccala@gmail.com

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Resumen

En este trabajo nos proponemos abordar, a partir de escritos ensayísticos de autores como Italo Calvino, Héctor Álvarez Murena y Pascal Quignard, diversos problemas relativos a la metaforicidad irreductible de todo lenguaje, las posibles dinámicas del movimiento metafórico desde el punto de vista de los mecanismos de control de su propagación y su relación con la constitución de un mundo habitual. Nociones como la ligereza del lenguaje, imagen, forma, figura y posibilidad absoluta serán utilizadas en la elucidación del proceso de construcción de sentido.

Palabras clave: metáfora / lenguaje / imagen / poesía



1. La ligereza del lenguaje

Las “*Lezioni americane*” de Italo Calvino son los apuntes textuales de las conferencias que el autor hubiera dictado en la Universidad de Harvard en el año académico 1985-86, de no haberlo sorprendido la muerte en el otoño del 85. En esta suerte de testamento literario Calvino declara que quiere dedicar esas conferencias a ciertos valores o cualidades de la literatura que le son particularmente queridas: la ligereza, la rapidez, la exactitud, la visibilidad y la multiplicidad.¹ En su primera conferencia, el autor encuentra en la noción de *ligereza* un antídoto contra la “pesadez, la inercia y la opacidad del mundo”, expresiones cuyo sentido se irá aclarando en el despliegue de esta noción, que no nos será presentada de manera conceptual, sino mediante imágenes. Algunas mitológicas, como la del héroe Perseo que logra cortar la cabeza de Medusa calzando sandalias aladas y haciendo uso de la visión indirecta, en la superficie de un escudo, para evitar ser petrificado por la mirada del monstruo, o la del alado caballo Pegaso, nacido de la sangre de Medusa, ser ligerísimo capaz de hacer surgir, de un golpe de casco sobre el Monte Helicón, la fuente de la que beben las Musas.

Otra imagen de la ligereza la toma Calvino de una escena del *Decameron* de Boccaccio (VI, 9) que protagoniza el poeta florentino Guido Cavalcanti. Estamos en la Florencia de fines del *Duecento*, en la que los jóvenes nobles acostumbraban reunirse en alegres brigadas que atravesaban la ciudad a caballo de fiesta en fiesta y se exhibían en desfiles armados. Boccaccio nos representa a Cavalcanti como un filósofo que pasea meditando entre sepulcros de mármol frente a una iglesia cuando es molestado por una de esas brigadas. Los jóvenes se acercan y, burlándose, le dicen: “Guido, tu rehúas ser de nuestra brigada, pero ¿qué has de hacer una vez que hayas encontrado que Dios no existe?” A lo cual Guido contestó inmediatamente: “Señores, ustedes en su casa me pueden decir lo que les plazca”, y posando la mano sobre una de las tumbas, como alguien que fuese ligerísimo, de un salto se lanzó del otro lado y deshaciéndose de ellos, se marchó. Calvino reconoce la fuerza de esta imagen:

“Si quisiera elegir un símbolo augural para asomarse al nuevo milenio, elegiría este: el ágil salto improviso del poeta-filósofo que se eleva sobre la pesadez del mundo,

¹ Italo Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Oscar Mondadori, Milano, 2002.



demostrando que su gravedad contiene el secreto de la ligereza, mientras que aquella que muchos creen la vitalidad de los tiempos, rumorosa, agresiva, que patalea y ruge, pertenece al reino de la muerte, como un cementerio de automóviles oxidados.”²

Pero ¿en qué consiste, para nuestro autor, la pesadez del mundo? Y ¿cómo se expresan en la literatura y en el lenguaje en general la pesadez y la ligereza? El concepto del que Calvino se vale para caracterizar la ligereza, tomado de la crítica literaria, es el de “parificación de los entes”. Para explicarlo compara tan solo dos versos, el primero de un soneto de Cavalcanti:

*“e bianca neve scender senza venti”*³

el segundo, de la *Divina Comedia*⁴:

“come di neve in alpe senza vento”

Ambos versos, casi idénticos en “contenido”, evocan un movimiento leve y silencioso, pero expresan concepciones muy distintas del lenguaje poético. El segundo contiene un especificador de lugar “*in alpe*” que evoca un escenario montañoso, el primero es más abstracto, sólo evoca un esperable sentido descendente del movimiento. Pero la diferencia más importante, nos dice Calvino, está en la primera palabra de cada verso: en Cavalcanti, la conjunción “*e*” pone la nieve en el mismo plano que las otras imágenes que la preceden y la siguen, se trata de una fuga de imágenes en la que la asociación metafórica se propaga libremente. En el verso de Dante, en cambio, el adverbio “*come*” incluye toda la escena en el marco de una metáfora, pero al interior de ese marco, los elementos que componen la imagen adquieren una realidad concreta, ya que están dispuestos de una manera usual. Se trata de un símil, por el que la metáfora, controlada, sólo opera por fuera de la estructura no pudiendo propagarse hacia el interior de su dispositivo de control.

² Ibidem. pp. 15-16

³ *Le rime di Guido Cavalcanti*, a cura di Ercole Rivalta, Ditta Nicola Zanichelli, Bologna, 1902. Rima III

⁴ *Inferno*, XIV, 30



Vemos así como la pesadez de las cosas mundanas, que se expresa en el lenguaje que de ellas habla, está dada por una estructura de encajes múltiples donde el valor exacto de cada término lo determina su posición en la estructura: la nieve se subordina a la montaña que la alberga, la que a su vez evoca todo el paisaje alpino, con sus bosques, aldeas, caminos y todos los aspectos de la forma de vida de sus pobladores. El fluir de las imágenes adquiere así la potencia de un río, conducido por un gran cauce formado por la pesadez del lenguaje. Por el contrario, la levedad o ligereza son cualidades de un lenguaje que evoca imágenes “parificadas” sin jerarquía de subordinación entre ellas. Así, la evocación de la nieve descendente se encuentra, en los versos de Cavalcanti, precedida por la imagen de la serenidad del aire en el alba y sucedida por la de un prado florido junto a una rivera. No hay allí elementos que fueren la evocación de una totalidad organizada de imágenes, su composición es libre y efímera, el flujo de imágenes se dispersa como el aire impulsado por el *pneuma* que aporta el *tempo* de la recitación, y no forma cauces.

2. Imagen: forma y figura

Estas consideraciones nos conducen a preguntarnos si acaso todo el peso de la metafísica, y del lenguaje en que se sostiene, no dependerá mucho más de aquella práctica de subordinar imágenes, acotando su propagación metafórica y así confinándolas, que de la estructura lógico-gramatical de la lengua, a la que aludía Nietzsche cuando sostenía que “no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”⁵. Sostendremos que es precisamente este régimen de la pesadez, al que se somete la imaginación, el que hace posible la aparición del *concepto* como forma excluyente del pensar teórico.

Hans Blumenberg ha llamado “metáforas absolutas” a aquellos elementos básicos del lenguaje filosófico que no pueden reconducirse a la logicidad, declarando que:

“La exhibición de metáforas absolutas debería permitirnos pensar de nuevo a fondo la relación entre fantasía y *lógos*, y justamente en el sentido de tomar el ámbito de la fantasía no sólo como sustrato para transformaciones en la esfera de lo conceptual –

⁵ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29



en donde, por así decirlo, pueda ser elaborado y transformado elemento tras elemento, hasta que se agote el depósito de imágenes- sino como una esfera catalizadora en la que desde luego el mundo conceptual se enriquece de continuo, pero sin por ello modificar y consumir esa reserva fundacional de existencias.”⁶

La relación entre fantasía y lógos, entre imagen y concepto, podemos pensarla aquí en relación con la pesadez del lenguaje. Los conceptos pueden ser analogados a aquellos cauces a los que aludíamos, formados por el flujo colectivo de las imágenes, que son a la vez el efecto y la causa de su fluir controlado. En una escala de tiempo breve estos cauces conceptuales parecen controlar la dinámica de las imágenes pero, viendo las cosas en una perspectiva temporal más amplia, son ellas las que le dan forma a los conceptos, siempre que sean sometidas al régimen de la pesadez. Por ello el estudio de las tradiciones del pensamiento no puede agotarse en lo conceptual, esto sería como estudiar la hidrología de una región sólo sobre la base de sus cauces secos. Con el fin de esbozar un principio metodológico diremos que la misma historia de la metafísica podría ser vista como el desarrollo y la ramificación progresiva de los caudales de imágenes sujetas a la ley de la pesadez, es decir, de la subordinación de unas imágenes a otras. Con el propósito de comprender la dinámica de esta subordinación debemos recurrir a los conceptos, pero el apego a nuestro principio metodológico nos obligará siempre a visualizar la subordinación de imágenes que subyace a la creación de esos conceptos y, si nos fuera posible, superarla.

Visualizar la pesadez de las imágenes requiere, como lo hace Calvino, contraponerla a la ligereza. La lengua poética ligera evoca un múltiple de imágenes que posee una estructura mínima: una pura yuxtaposición o sucesión de imágenes traslúcidas. La cuestión a dilucidar aquí es qué elemento retiene y de qué se libera la lengua al adquirir ligereza.

En este punto consideramos oportuno recuperar una distinción, que se remonta a la estética medieval, entre dos elementos o aspectos constitutivos de toda imagen. Se ha sostenido la existencia de dos concepciones de la estética que se hallan suficientemente distinguidas en autores anteriores al siglo XIII. Por un lado la llamada “estética de la proporción”, cuya sistematización se remonta a Boecio, quien sintetiza todos los motivos elaborados por la antigüedad clásica y la patrística y cuyo apogeo en el

⁶ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Editorial Trotta, 2003. p. 45.



medievo es alcanzado por la escuela de Chartres en su renovación de la metafísica del *Timeo*. Por otro lado, la denominada “estética de la luz” que puede remontarse a Plotino y, a través del pseudo Dionisio, pasa a Escoto Eriugena y a Tommaso Gallo. Ambas estéticas terminan por confluir en autores como Roberto Grosseteste, Bonaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino,⁷ para ingresar en el umbral de la modernidad de la mano de Nicolás de Cusa.⁸

El elemento sobre el cual hace énfasis la estética de la proporción es el conjunto de relaciones entre las partes de la imagen en cuya armonía radicaría el fundamento de la belleza. Se ha denominado también, acertadamente, a este aspecto de la imagen la *figura*, recuperando su referencia etimológica al verbo latino *figo*: componer, construir, simular, inventar, imaginar.⁹ Este aspecto figurativo de la imagen remite necesariamente a una multiplicidad de partes compositibles, cuya efectiva composición por obra de la imaginación consiste en su subordinación a una totalidad. Una gramática de esta composición consistiría en el estudio de los nexos de subordinación y se agotaría en un análisis estructural del todo. Sin embargo, el ser de la imagen no podría ser reducido al aspecto figurativo sin dejar inexplicado aquello que hace que cada parte de una imagen sea a su vez una imagen. En este punto la postulación tanto de una regresión infinita como de una suerte de atomismo perceptivo, serían modos de ocultar aquello que obstaculiza la reducción de la imagen a la figura. Aquí es donde nos hace frente la otra vertiente de la tradición: la estética de la luz que hace énfasis en el esplendor de la forma. Este esplendor (*splendor*, o también *claritas* tal como aparece tratado en los autores de la tradición aludida) no es un atributo extrínseco de la imagen ni depende de la actividad del sujeto. Por ejemplo, en el caso de la obra de arte, su *splendor* es independiente tanto del artista como de quien la contempla. Ambos sujetos pueden ser activos, pero sólo respecto de la figura: el artífice al componer los elementos materiales de la imagen, el espectador al recomponer de modo interpretativo esos elementos. No depende, en cambio, de ningún obrar aquello que la figura trasluce u opaca según el caso: la *forma* que hace que la imagen sea imagen aportándole su unidad, es decir su visibilidad e inteligibilidad.

⁷ E. De Bruyne, *L'esthétique au moyen-âge*, Lovaina, 1947.

⁸ Giovanni Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova, Liviana Editrice, 1958. p. 12.

⁹ *ibidem*.



Esta distinción entre forma y figura concierne al estatus ontológico de la imagen. Una imagen es algo que se muestra. Hay en ella una actividad que comprende tres momentos, aquello que se muestra, aquel a quien se muestra y el modo en el cual se muestra. Así vista, la imagen no es un ser estático sino movido dialécticamente en sí; comprende un movimiento que consiste en un mostrarse la forma por medio de la figura, y la cualidad de este movimiento se funda en la medida siempre diversa de unidad que haya en la imagen.

La problematización de la relación entre forma y figura puede remontarse hasta Platón y su noción de *participación* (*metalēpsis*). En el *Parménides* leemos como el joven Sócrates argumenta a favor de la tesis de que la forma (*eidos*), siendo una, está toda entera en cada una de las múltiples cosas¹⁰. En su argumentación Sócrates se vale de una metáfora que ha provocado discusiones entre los intérpretes: dice que la forma sería como el día (*hēméra*) que, siendo uno, está simultáneamente en muchos lugares. Es significativo que algunos intérpretes hayan tomado *hēméra* en sentido metonímico como aludiendo a la luz del día, sobre todo porque se contrapone así a la metáfora del velo, a la que recurre su interlocutor Parménides al responderle que esa unidad sobre múltiples cosas sería como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijéramos que es uno y en su totalidad está sobre muchos.

En este pasaje del *Parménides* queda ya planteada la relación entre los dos aspectos de la imagen que será retomada por las tradiciones estéticas medievales, relación que concierne a su traslucidez o bien a su opacidad. Una imagen traslúcida es aquella cuya composición o figura permite la manifestación clara de la forma, una imagen opaca, por el contrario, no evidencia su unidad, en ella la figura no se adecua a la manifestación de una forma sino que se presenta confusa. A estas nociones estéticas recurrirá más tarde Descartes para definir la claridad y distinción de una *idea* que, dado el uso reiterado de la metáfora de la visión, entenderemos aquí preponderantemente como una imagen y no como un concepto. Así, la claridad de una idea vendrá caracterizada por la capacidad de atraer la atención, es decir la visibilidad o inteligibilidad:

¹⁰ *Parménides*, 131a-e



“llamo clara a aquella idea que es presente y manifiesta a la mente atenta. De modo tal que cuando decimos que vemos claramente algo es porque estando presente al ojo que lo mira, mueve al ojo de manera suficientemente fuerte y manifiesta.”¹¹

En cuanto a la idea distinta el énfasis estará puesto en su contenido figurativo, en tanto debe ser excluido del mismo todo lo que pertenece a otras ideas:

“Distinta llamo aquella idea que, siendo clara, se separa de todas las demás de tal modo, que no contiene en ella nada más que lo que es claro”¹².

Volviendo entonces a nuestro problema de caracterizar el lenguaje poético ligero, podríamos decir que es aquel en el que el artista, al componer la figura de la imagen poética, renuncia a un determinado uso de la claridad, aquel uso que intenta provocar un desplazamiento *habitual* de la mirada. La habitualidad de la imagen se expresa en la composición de la figura: todo lo que hay en la figura es hábito, modos de mirar codificados que la mente interpreta, relaciona y juzga. La lengua ligera será aquella capaz de lograr que la forma resplandezca en la figura, para ello, esta última deberá presentar cierta inestabilidad, cierto aspecto paradójico.

3. Forma e inexistencia como posibilidad absoluta

El pasaje de un tipo de lenguaje a otro, de la rigidez y opacidad de la estructura metafísica a la levedad y traslucidez de la evocación pura, requiere entonces una operación que apunte a deshacer la habitualidad, una suerte de liberación de las metáforas. En su ensayo *La metáfora y lo sagrado*, Héctor Murena describe esta operación:

“Dijimos que la metáfora acerca al Otro Mundo. Seamos precisos con un ejemplo trivial. Es habitual que el salero esté al alcance de la mano en la mesa en que comemos. Coloquémoslo un día en el suelo, a un par de metros de distancia. Cuando se lo mostremos al huésped que lo busca, éste experimentará por un instante la

¹¹ René Descartes, *Los principios de la filosofía*, XLV, AT VIII, 22.

¹² *ibidem*.



sensación de que aquello tan habitual, la sal, podría no existir. Tendrá una percepción de la posibilidad general de no existencia, que incluye a su propia persona, al mundo en conjunto. De igual modo, el impulso metafórico, cuando saca de su marco habitual los elementos materiales de la metáfora, los cuestiona en tal medida, en lo que suponíamos que constituía su ser consabido, que los vuelve traslúcidos, por un segundo inexistentes.”¹³

“Sacar de su marco habitual los elementos materiales de la metáfora”, cuestionar radicalmente su habitualidad, es la operación des-estructurante propia del poetizar, que disuelve la jerarquía relacional de lo figurativo, llevándolo hasta el límite de traslucir, de hacer resplandecer, su posible inexistencia. La forma que las imágenes parificadas que sobreviven a la casi destrucción de la figura dejan ver no es otra que la inexistencia misma como *posibilidad absoluta*.

Para aclarar el sentido de esta afirmación será preciso que nos ocupemos por un momento de esta noción de posibilidad absoluta con la que nos referimos a lo posible en tanto se halla completamente desvinculado de lo real. No se trata de una “realidad posible” en el sentido de un mundo posible que no tiene existencia actual; el “Otro Mundo” al que, según Murena, nos acerca (y solamente nos acerca) la metáfora no debemos interpretarlo como un mundo que difiera del real por su figura, es decir por estar constituido por otros elementos interrelacionados de diversa manera, sino que la palabra “Otro” (que Murena escribe con mayúscula) alude a lo absolutamente otro de toda habitualidad. El “Otro Mundo” no está compuesto por “cosas”, en verdad no está compuesto en absoluto, ya que toda composición habrá sido desintegrada por la operación metafórica llevada hasta su límite, las imágenes están absolutamente parificadas, no componen ninguna figura, ningún lugar para el hábito.

En nuestro trámite de elucidación de esta noción de posibilidad absoluta nos referiremos a Kant, quien hace la diferenciación entre, por un lado, lo posible como aquello que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, es decir el uso sintético de la categoría de posibilidad y, por otro lado, la noción de posibilidad absoluta, es decir desvinculada de toda referencia a lo empírico, como lo meramente pensable sin contradicción. Kant presenta el ejemplo del concepto de una figura encerrada entre dos líneas rectas, el cual no es contradictorio en sí mismo (es

¹³ Héctor Murena, *La metáfora y lo sagrado*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2012. p. 69.

lógicamente posible), pero la construcción de tal figura en el espacio resulta imposible, es decir que, por no concordar con las condiciones formales de la experiencia, tal concepto no puede ser esquematizado¹⁴. De modo que no todo lo que es posible de acuerdo con la noción de posibilidad absoluta lo es cuando se trata del uso sintético de la noción de posibilidad. Sin embargo podríamos señalar que, aún en este uso sintético, antes de que la construcción de la figura se evidencie como posible o imposible según sea el caso, el entendimiento solamente puede *anticipar* cómo ese objeto posible existiría en caso de existir. Es por ello que debe comenzar por postular un objeto que no está dado en la sensibilidad. Tal postulación de un objeto aún no figurado, por la que el entendimiento queda expuesto a lo paradójal, constituye un uso cuasi-ficcional del entendimiento o, podríamos decir, cuasi-dialéctico ya que el papel que esos objetos postulados jugarían respecto de la experiencia se asemejaría al modo en que las ideas de la razón funcionan como ideales regulativos para el conocimiento, sin ser ellas mismas objeto de conocimiento. De este modo, el ámbito de la posibilidad absoluta no quedaría reducido al uso puramente especulativo de la razón, sino que abarcaría también la génesis misma de la síntesis conceptual en la que radica, para Kant, la unidad de la imagen, aquella unidad que en la tradición estética de la luz venía dada por el esplendor de la forma.

En el pensamiento kantiano el concepto vacío es el resultado de la imposibilidad de producir esa “representación mediadora” que debe ser “por una parte *intelectual* y por otra parte *sensible*”, que es el *esquema*¹⁵, definido como “representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto”¹⁶. Este adelantarse del concepto respecto de la imagen que se le debe suministrar, constituye un hiato que es llenado por un “procedimiento universal” que nos remite a una noción que merodea como un fantasma todo el tratamiento kantiano del esquematismo, que es la noción humeana de *hábito*. Tanto los esquemas de Kant, como los hábitos de asociación de Hume, son operaciones que configuran el mundo circundante haciéndolo habitable, obturando ese hiato por el que puede filtrarse lo paradójal. Y son justamente el tipo de operaciones que aquel “impulso metafórico” del que nos habla Murena viene a deshacer.

¹⁴ Immanuel Kant, KrV A220-B268. Trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007. Observemos que, en sentido concreto, el vocablo latino *figura* traduce el griego *schēma*.

¹⁵ Ibid. A138-B177.

¹⁶ Ibid. A140-B179.



La vivencia singular que en el tratamiento kantiano queda velada tras la noción de concepto vacío, y que en cambio habilita esta suerte de “kantismo invertido” en el que la imagen se adelanta al concepto, que traslucen los textos de Calvino y Murena, es la inexistencia como posibilidad absoluta que la operación metafórica hace resplandecer en toda imagen. El “Otro Mundo” que está más allá de toda figuración es lo radicalmente inhóspito. Aún así, las imágenes subsisten en una unidad que no es estructural (o sintética) sino, como hemos adelantado, pneumática.

4. Mundo, predación, despojo

Para evitar que la metáfora de la luz y el esplendor que da unidad a la imagen se desvirtúe en una comprensión estática de la forma, debemos desplazarnos hacia la metáfora del *pneuma*. No hay poesía sin aliento, sin un sople sostenido que constituye la fuerza con que las imágenes se agolpan. La inexistencia como posibilidad absoluta, más allá de toda referencia a lo real, puede ser visualizada como *pneuma*, ese movimiento incesante por el que una imagen llaga a ser en la aniquilación de otra. Esta impermanencia de las imágenes es el modo por el cual queda vedada toda subordinación figurativa: las imágenes fluyen parificadas.

Con la expresión “Otro Mundo” Murena alude a “un mundo que falta de un modo irremediable, pues si no fuera así, la herida por la que mana la poesía podría restañarse”¹⁷. Esta imposibilidad de remediar la falta radica en la ya mencionada imposibilidad de figuración: no es posible recuperar una figura de ese mundo porque nunca existió tal figura y, sin embargo, subsiste en el modo de una falta y de una herida presente. El término “Mundo” requiere entonces una reinterpretación, no pudiendo referirse ya a ningún tipo de organización relacional. Nuestro intento por comprender este otro sentido de “Mundo” que sabemos que implica la noción de vida, al menos como vida herida, nos lleva a considerar sus primeras imágenes.

Remontándonos a los rituales de la caza en las cavernas paleolíticas, donde la vida se presenta como alimento de la propia vida, vemos que las imágenes evocadas en las pinturas rupestres lo son tanto del alimento como de su carencia. El hambre es el arquetipo de todas las ausencias, y la evocación de la presencia de la presa en el rito del

¹⁷ Héctor Murena, op. cit. p. 36.

animal maestro¹⁸, es la evocación de una presencia *sagrada*. Palabra cuya raíz protoindoeuropea *sak > *sacer, sanctio, sanctionis*, nos recuerda que la caza no era una mera práctica alimentaria, sino un sacrificio, una consagración. Sancionar es hacer un trato. Lo que se sanciona es el sentido habitual de una práctica, en este caso la caza, sus procedimientos, sus herramientas, y todo el repertorio de imágenes del cazador que quedan así fijadas, estructuradas por evocaciones recíprocas. Asistimos a uno de los primeros ejemplos de confinamiento de la potencia metafórica. Toda caza, toda captura es estructurante, capturar es poner en una caja, confinar, delimitar, como lo hará luego el concepto (raíz PIE *kap > *captare, capere, capsula, conceptio, perceptio*). El sacrificio del animal establece una jerarquía en las imágenes, y con ello una figuración del mundo que se revela como composición de elementos contrapuestos, como armonía, tal como lo expresara Heráclito respecto de la guerra: “*padre y rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres*” (Fr. 53).

La estructuración de las imágenes produce una transformación en el modo de mirar el mundo. La mirada cazadora es perseguidora y objetivante, lo cual quiere decir que las evocaciones de la imaginación no son libres, están reguladas por la práctica, esto conforma un particular modo de subjetivación. El cazador es el punto central de donde parten tanto la mirada como la lanza o la flecha. La mirada y el proyectil son lo mismo, una captura la imagen, el otro la presa que, para ser presa, debe también ser imagen. Al igual que el proyectil, la mirada del cazador mata, por eso su mirar requirió de una consagración ritual. ¿Qué es lo que mata la mirada predadora? Es aquello cuya desaparición la hace posible: la parificación originaria de las imágenes, donde el calificativo “originario” debe entenderse en sentido relativo: la parificación es originaria respecto al estado posterior de composición figurativa de las imágenes resultante de la institución consagratória de la práctica de la caza.

Moviéndonos una vez más de la metáfora de la luz a la del *pneuma*, diremos que la palabra proferida, en tanto exhalación, también es una lanza, pero antes un colmillo. Su agudeza hiere y desgarrar el *mundo*. Vale la pena en este momento recurrir a la etimología de esta palabra, no en la vana búsqueda de algún tipo de esencia originaria, sino para exhibir el movimiento metafórico de las imágenes que ha evocado, al menos en cierta vertiente de la cultura occidental. Sabemos que el sustantivo latino *mundus* se

¹⁸ Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. pp. 338-40.



utilizó para traducir el término griego *kosmos*, que había llegado a adquirir el significado de totalidad ordenada y eventualmente el universo. Dicha traducción se fundaba en la proximidad de la significación pre-helenística de *mundus* como adorno o conjunto ornamental (particularmente referido a los adminículos destinados a la belleza femenina¹⁹) con el campo semántico del verbo griego *kosmeo*. En el siglo III a.C en autores como Ennio y Plauto aparece la expresión “*in mundo habere*” con el sentido de “tener a disposición”²⁰. Por otro lado el adjetivo *mundus* “limpio, puro” parece acercarnos a un sentido más arcaico. Encontramos en *mundus* la raíz proto-indoeuropea *menth-2 de la que también deriva el latín *mentum* “mentón” que hace referencia tanto al acto de masticar como a la dentadura y a la boca en general²¹. Por contrapartida, lo inmundo (*immundus*) es primordialmente la ingesta prohibida, lo que no se debe llevar a la boca. Así, lo puro y lo disponible se conectan por medio del acto de morder, lo que se muerde y desgarrar es entonces la vida en estado limpio y puro: el *mundus*. Esta palabra que usaremos aquí con un sentido técnico, no sólo difiere de *kosmos* en su significado, sino que, en algún aspecto, se contraponen.

La boca es el lugar originario de donde la palabra escapa, como nos recuerda la expresión homérica “¿Qué palabra escapó del cerco de tus dientes?”²² La palabra es también algo que se arroja. Arrojada de su caverna, lleva en sí la potencia primaria de la boca que es el masticar. Famélica, busca morder el *mundus*, y con su mordida lo vuelve *kosmos*: orden. Así, el *kosmos*, con su terrible belleza, es esa gran figura hecha con los despojos del *mundus*.

En su ensayo *Retórica especulativa*, Pascal Quignard comenta el siguiente pasaje de las *Meditaciones* de Marco Aurelio:

“Conviene también estar a la expectativa de hechos como éstos, que incluso las modificaciones accesorias de las cosas naturales tienen algún encanto y atractivo. Así, por ejemplo, un trozo de pan al cocerse se agrieta en ciertas partes; esas grietas que así se forman y que, en cierto modo, son contrarias a la promesa del arte del panadero, son, en cierto modo, adecuadas, y excitan singularmente el apetito.

¹⁹ Ernout-Meillet: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck, 2001.

²⁰ Ibidem.

²¹ En las lenguas del tronco germano, en las que el sentido de mundo (Welt) se expresa con otra raíz PIE que alude al conjunto de los hombres, la raíz *menth-2 condujo a sustantivos como el alemán “Mund”, que designa la boca.

²² Homero, *Odisea* 1.64: no

ἰὸν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων.



Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular.”²³

Las imágenes de alimentos disponibles para la ingesta aquí enumeradas son presentadas bajo el rótulo de “modificaciones accesorias” es decir, en términos de la filosofía helenística, accidentales. Dice Quignard: “Este texto es muy extraño. Como si recordara al cazador necrófago que rastrea los animales, siguiendo el rastro de las huellas y los vestigios, espionando el bulto de las presas muertas. La cercanía de la muerte crea la sensación de apetito y de belleza.”²⁴ Es ciertamente su carácter de despojo, su estar ya dispuesto para ser consumido, lo que origina la belleza del *kosmos*. El texto continúa:

“Igualmente las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas; y, sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran un aspecto bello y son atractivas. De manera que, si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profunda para captar lo que sucede en el conjunto, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular.”²⁵

Marco Aurelio se detiene a explicar que el aspecto bello de estas imágenes surge de la consideración del conjunto, particularmente de que se interpreten como efectos de procesos naturales, y que las mismas imágenes consideradas sin relación entre sí están “lejos de ser bellas”. Esta explicación que encuentra en la subordinación al conjunto el fundamento de la belleza, exhibe la adhesión del filósofo estoico a la estética de la proporción, que dominó todo el período clásico, y ello a pesar de que su propio texto presenta una pura enumeración de imágenes parificadas que nos recuerda el estilo de Cavalcanti: “las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes”. Para el pensamiento de Marco Aurelio la belleza se

²³ Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 2. Trad. R. Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1999. pp. 69-70.

²⁴ Pascal Quignard: *Retórica especulativa*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006. p.33.

²⁵ Marco Aurelio, *ibid.*



origina en la figura, aún cuando su sensibilidad es capaz de captar el esplendor de las imágenes parificadas.

La sensibilidad que se organiza sobre la base de la subordinación de imágenes particulares a una imagen de conjunto, está siempre ligada, como hemos dicho, a una práctica determinada. Podemos por ello decir que se trata de una sensibilidad práctica. La imagen de conjunto que esta sensibilidad percibe funciona como la condición para que puedan arraigar los hábitos. En el caso particular del texto que nos ocupa, se trata de los hábitos ligados a la alimentación. El *kosmos*, en tanto *locus* de la habitualidad, es también la imagen primordial de la hospitalidad, aquello que se ofrece a la vez como huésped y manjar. El sentido de las cosas mundanas, que consiste en su disponibilidad, está fundado en la predación del *mundus* que, no estando inmediatamente disponible, primero debe ser matado. En sí mismo comprende un riesgo porque no comporta un orden, no es percibido como bello por la sensibilidad práctica, sino más bien como sublime y es aquello hacia lo cual se dirige la violencia del lenguaje.

En la obra citada, Quignard comenta el tratado *Peri hipsos (Sobre lo sublime)* del Pseudo-Longino, allí leemos:

“Lo sublime (*hipsos*) es la cima más alta (*akrotés*) del logos”. (...) Lo sublime no conduce al oyente a la persuasión (*pistis*) sino a la exaltación (*ektasis*). (...) En el mundo romano, la fuerza del estilo es descripta como un chorro indetenible, donde el *pathos* toma como ícono el torrente, donde el *pneuma* asume como ícono la inspiración delirante y voluble del chamán-brujo. Esta fuerza está ligada a la fuerza de la naturaleza misma. De allí el carácter anómico de la literatura, su trazo físico, su rostro desacostumbrado: “Lo que siempre admiramos –escribe Longino- es lo inesperado (*paradoxon*)”.²⁶

Lo inesperado y admirable, que excede toda figura y desafía toda lógica, la imagen paradójica y traslúcida, que niega su propia figura, es inestable. Y lo es porque, al dejar ver la inexistencia como posibilidad absoluta, se constituye como víctima sacrificial para la sanción de lo mundano.

²⁶ Pascal Quignard, op. cit. pp. 38-39.



La teoría de la valoración de John Dewey Investigación y juicios de valor como formas de la acción

Livio Mattarollo

livio.mattarollo@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de La Plata (IdIHCS, UNLP) / CONICET

Resumen

La teoría de la valoración de John Dewey contempla la posibilidad de obtener una justificación racional de los juicios de valor bajo las mismas pruebas experimentales que rigen a los juicios sobre cuestiones de hecho. El presente trabajo apunta a analizar a aquellos puntos en común entre la investigación en ciencias naturales y la investigación en el campo de los valores, con la intención de sostener que las proposiciones valorativas pueden concebirse como resultado de un proceso de investigación y que, en cuanto tal, se constituyen principalmente como una forma de la acción que busca modificar el curso de experiencia primaria.

Palabras clave: John Dewey / valoración / investigación



Introducción

La estrecha relación que establece John Dewey entre *investigación* y *valores* puede abordarse desde al menos dos perspectivas. La primera consiste en el reconocimiento que hace Dewey de la efectiva presencia de la dimensión valorativa en cualquier investigación, sea de sentido común o científica, afirmando que en toda pesquisa el componente valorativo no constituye una clase particular de juicios sino que representa una fase inherente al juzgar mismo. La segunda, observando que toda conducta humana que no se limite a ser impulsiva o rutinaria involucra valoraciones, contempla la posibilidad de obtener una justificación racional de los juicios sobre cuestiones de valor bajo las mismas pruebas empíricas que rigen a los juicios sobre cuestiones de hecho. Esto último ha sido una preocupación central para Dewey y prueba de ello es la recurrencia de su tratamiento en trabajos tempranos, publicados en *Ensayos en Lógica Experimental* (1916), junto con algunos pasajes de *La reconstrucción de la filosofía* (1920) y de *La búsqueda de la certeza* (1929). No obstante, el núcleo de la propuesta deweyana se desarrolla en *Teoría de la valoración* (1939). Publicada como parte de la *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada* por pedido de Otto Neurath, la obra busca establecer la validez de los procedimientos argumentativos propios de la lógica de la investigación en la formación de nuestros juicios de valor.

Dado este contexto, en el presente trabajo buscaremos analizar los planteos de *Teoría de la valoración* a la luz de las ideas deweyanas respecto de la investigación. Para ello en primer término será necesario recuperar los cinco momentos constitutivos de la pauta general de la investigación, según los desarrolla en *Lógica. Teoría de la investigación* (1938). Al respecto, subrayaremos que la concepción deweyana de la investigación presta especial atención a aquellos elementos que hacen de aquella una práctica, esto es, una forma de la acción. Cumplida esta tarea, reconstruiremos los argumentos de *Teoría de la valoración*, considerando en especial el proceso de formación de las proposiciones valorativas. Presentadas ambas elaboraciones teóricas, haremos una comparación entre sus puntos más importantes, a fines de sostener que las proposiciones valorativas pueden concebirse como resultado de un proceso de investigación.

La investigación como determinación progresiva de la realidad



Según adelantamos, la primera tarea es dar cuenta de la pauta general de la investigación, definida como “[...] la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado.” (Dewey, 1950: 123). Así, el primer impulso hacia la investigación es el enfrentamiento con los hechos reales para hacer frente a las dificultades y conflictos concretos de la experiencia, en tanto que la investigación tiene como resultado una nueva situación objetivamente distinta en la cual han desaparecido los aspectos indeterminados. En este marco, los cinco momentos de la pauta general de la investigación son:

(i) la condición antecedente de la investigación como una situación indeterminada e intrínsecamente dudosa en la que nos encontramos perplejos. Dicha situación es indeterminada con respecto a su resultado pues implica consecuencias que no son transparentes y sugiere respuestas discordantes. Es importante señalar aquí que la indeterminación radica en la situación misma como un todo y no en el estado mental del individuo, pues para Dewey la duda no puede ser un mero estado mental independiente del estado de cosas objetivo (Cf. Faerna, 1996: 201-202 y Bernstein, 2010: 142).

(ii) la consideración de la situación antecedente como problemática, vale decir, plantearla como un problema y reconocer que requiere investigación. En efecto, la situación indeterminada se convierte en un problema en virtud de un acto inteligente que la cualifica y que perfila los pasos de la posterior resolución: “problema” y “solución” mantienen una relación recíproca.

(iii) la determinación de la solución del problema en tanto objeto de una investigación progresiva. En primer término se buscan aquellos aspectos del problema que se hallan definidos o establecidos mediante operaciones observacionales, puesto que una situación totalmente indeterminada no ofrecería ninguna pauta o indicio para la investigación. Las condiciones observadas constituyen los *hechos del caso* y se tendrán en cuenta para cualquier solución que se proponga. Llegamos aquí a un tema crucial: la observación sugiere posibles soluciones que se presentan como *ideas*, “[...] consecuencias anticipadas (previstas) de lo que habrá de ocurrir si se ejecutan ciertas operaciones bajo las condiciones observadas y con referencia a las mismas” (Dewey, 1950: 128). Una idea es entonces una hipótesis sobre la determinación de la situación inicialmente indeterminada, una conjetura cuya validez depende del cumplimiento efectivo de lo que proyecta.



(iv) el razonamiento, es decir la comprensión de la idea y su relación con otros conceptos para los propósitos de la investigación. Así, la idea inicialmente vaga se desarrolla en su vínculo con diferentes estructuras conceptuales hasta que recibe una forma que le permita dirigir las operaciones de resolución.

(v) el carácter operativo de hechos y sentidos o significados. En primer término las ideas son operativas porque sugieren más observaciones que dan lugar a una nueva idea modificada, y así sucesivamente, hasta completar y unificar el orden existente. En segundo término, los hechos del caso (ya cargados de significado) presentan el carácter de operación experimental que modifica la situación existencial anterior para reordenar las condiciones y obtener una situación unificada.

Según se sigue de lo anterior, en una investigación se da una transacción entre hechos e ideas, en la que el carácter de cada uno resulta transformado por el otro. En consecuencia, podemos afirmar que el investigador y entre ellos el científico no es un espectador que observa el mundo sino que toda investigación es dentro del mundo, dirigida y deliberada, con la intención de cambiar una situación confusa e insegura por otra clara y resuelta.

Hacia una teoría “empírica” de la valoración

Teoría de la valoración se inscribe en la discusión que Dewey mantiene por un lado con el emotivismo y por otro lado con el objetivismo. En términos generales el interés de Dewey es establecer un programa metodológico —antes que una teoría completa— que nos permita afirmar el carácter de “digno de valor” de un objeto o situación. La premisa necesaria para llevar adelante esa tarea sostiene que la lógica de la investigación sobre las proposiciones de hecho y sobre las proposiciones de valor es del mismo tipo genérico, lo cual habilita el interés deweyano por aplicar el método empírico (entendido en sus propios términos) a los asuntos de la moral.

Con respecto a la genealogía del valor, Dewey tomará como punto de partida la tesis que conecta valoración con deseos e intereses. Por supuesto, aquí “valoración” se toma en un sentido primigenio y no reflexivo, es decir como estimación, como algo que es valorado en tanto hecho efectivo de la experiencia y que debe considerarse en su comportamiento observable e identificable. Interesa destacar aquí que la estimación está unida a condiciones existenciales y varía con las propias variaciones de esas condiciones, en la medida en que el deseo entraña un esfuerzo que implica una relación activa con el medio. Por otro lado, la estimación se lleva adelante generalmente por



tendencia habitual, vale decir, ejecutando una conducta directa sin genuina valoración intermedia, de modo que en tanto no se produzca en la situación una conmoción o perturbación efectiva hay vía libre para pasar de inmediato al acto, a la acción abierta. Hasta aquí tenemos entonces *proposiciones sobre valoraciones*, que aún no son valoraciones propiamente dichas pero que se constituirán como base de estas últimas en la medida en que se pueda demostrar que ciertos actos de estima son mejores que otros y se puedan modificar actos de estima posteriores (Cf. Dewey, 2008: 208-9).

Por su parte, una genuina valoración tiene como punto de partida la identificación de algún problema, necesidad, déficit o conflicto en la situación existente. Esa condición habilita la aparición de un nuevo deseo que dará lugar a una nueva valoración, en ese contexto determinado: “[...] los deseos brotan únicamente cuando ‘hay algún pero’, cuando se da algún problema en una situación existente. [...] algo está ausente o se echa en falta en la situación tal como está, una carencia que genera conflictos en los elementos que sí están presentes.” (Dewey, 2008: 113). Ante la situación conflictiva surge la necesidad de modificar las condiciones existentes para resolver el “pero”, la carencia o privación mediante una reconfiguración activa de la situación. Es aquí cuando se da inicio al proceso de valoración, “[...] una investigación que nos permita decir que una valoración es, a la luz de sus consecuencias relevantes, mejor o peor en relación con las necesidades e intereses de la situación que exige realizar esa valoración.” (Hook, 2000: 101).

La segunda condición para el proceso de valoración es anticipar las consecuencias que aparecen como un fin previsto en la configuración del deseo o interés, ante los distintos cursos de acción posibles para resolver la situación inicial. Dewey designa a este elemento como factor intelectual o factor de investigación, capaz de proyectar aquello que, si se actúa desde él, satisficará la necesidad y resolverá el conflicto. Surge entonces la noción de *fin a la vista*, que funciona como medio directivo, como vínculo entre las condiciones con las consecuencias pretendidas o, dicho más sencillamente, como plan hipotético de acción. En efecto, el valor de los diferentes fines a la vista se juzga como adecuado o inadecuado en función de su capacidad para guiar las acciones que subsanarán las carencias identificadas.

Tales observaciones nos remiten inequívocamente a la compleja elaboración de Dewey acerca de su tesis sobre la continuidad entre medio y fines. Al respecto, resulta relevante subrayar que el fin a la vista está estrechamente vinculado con un *examen empírico* de las condiciones existenciales que originan la situación de déficit o carencia, examen que incluye una consideración de los medios (materiales y operacionales) que conducen a la obtención del fin y también una proyección empírica de las posibles



consecuencias de los cursos de acción alternativos en virtud de cubrir esa carencia dada. En estos términos, se entiende por empírico a aquel examen que surge de la experiencia primaria y que luego de un proceso de reflexión inicia un camino “de regreso” al punto de partida para brindarle significación y enriquecerla. Sopesar varios fines a la vista alternativos en función de los medios necesarios para su ejecución y de las consecuencias que generan implica una instancia de *deliberación* que pone en relación el fin a la vista en tanto hipótesis con otras estructuras conceptuales en favor de la dirección de las operaciones de resolución. De esta forma, se elimina el conflicto instituyendo un estado de cosas unificado. Luego, un fin a la vista es final *sólo* en el sentido en que representa la resolución consumatoria del estado previo de necesidad, y es siempre medio para nuevas evaluaciones con nuevos fines a la vista. Como resultado se obtiene una *proposición valorativa* en sentido distintivo y, más importante aún, la modificación el curso de la experiencia en la medida en que los impulsos vitales se van constituyendo en hábitos de deseo e interés que resultan de investigar condiciones/consecuencias empíricas bajo la guía de distintos fines a la vista y que incorporan progresivamente los resultados de esa investigación.

Conclusiones

Una vez reconstruidas las propuestas deweyanas para el caso de la investigación científica y de la valoración, podemos analizar en qué puntos se sostiene la hipótesis de que una valoración es, en definitiva, una investigación:

(i) el punto de partida del proceso de valoración es una situación deficitaria o conflictiva, es decir una situación inicialmente indeterminada que se estima problemática en la medida en que hay una diferencia entre los fines deseados y los efectivamente alcanzados. Asimismo, lo que en la pauta general de la investigación se denomina razonamiento, encuentra su correlato en la deliberación para el caso de la formación de las proposiciones valorativas propiamente dichas;

(ii) los fines a la vista adquieren un carácter hipotético por referencia a su función como guías o planes de la acción, en cuyo curso se pondrán a prueba y eventualmente se modificarán, al igual que para el caso de las ideas en la pauta general de la investigación;

(iii) al igual que en las formas lógicas para el caso de la investigación científica, los valores se instituyen en el mismo proceso por el que respondemos a la situación



problemática, en la medida en que se puede definir a un valor como un fin a la vista generalizado; y

(iv) el contenido del resultado alcanzado en tanto consecuencia de una acción modifica el material existencial, resuelve el estado previo de necesidad y proporciona condiciones que deberán ser tenidas en cuenta en valoraciones posteriores. Como adelantamos, el producto fundamentado y justificable de una investigación es el fin de la misma, tanto en el sentido de culminación como de objetivo y, a la vez, puede servir como medio para una investigación posterior. Sucede lo mismo en aquellas investigaciones que se concentran en el problema de la valoración, vale decir, en aquellas acciones que involucran de manera inherente la relación medios y fines a la vista.

De acuerdo con la propuesta de Dewey, la mejor elección ante una situación problemática relativa a nuestros juicios de valor se obtiene como resultado de una investigación reflexiva y de los cambios objetivos producidos por esa misma investigación. En los términos del propio Dewey, “[e]xactamente igual que el problema que provoca la investigación se relaciona con la situación empírica en la que aquél se presenta, así también el deseo y la proyección de fines en la forma de consecuencias que hay que obtener son relativos a una situación concreta y a su necesidad de transformación.” (Dewey, 2008: 132). Ahora bien, a diferencia de la postura positivista, la propuesta deweyana no busca una “importación” de la metodología científica al ámbito de los valores pues en ese caso caeríamos en un reduccionismo fisicalista y anularíamos la propia posibilidad de una discusión racional respecto de los valores y fines individuales y colectivos. Por el contrario, el acento del programa deweyano está puesto en la evaluación empírica de los fines a la vista y en la deliberación activa y reflexiva para elegir un curso de acción entre varios posibles (curso de acción que funciona como un *test* para señalar la existencia de una valoración). En consecuencia, la consideración de un objeto como deseable no proviene de un *a priori* o de un imperativo ni constituye una mera expresión emocional sin contenido cognitivo sino que resulta de la revisión empírica y crítica de los fines a la vista, según las consecuencias de la acción a las que da lugar. Se muestra entonces que ambos tipos de investigación comparten una pauta general y un interés por conducir y enriquecer la experiencia humana, constituyéndose en definitiva como formas de la acción, bajo la idea de que la experiencia pasada —analizada y ordenada apropiadamente— es la única guía para la experiencia futura, para prever las consecuencias de las acciones que se planean y para dirigir la conducta de manera inteligente.



Bibliografía

- Bernstein, Richard** (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Traducción de Alicia García Ruiz. Barcelona, Herder.
- Dewey, John** (1950). *Lógica. Teoría de la Investigación* (Primera edición: 1938). Prólogo y versión española de Eugenio Imaz. México: FCE.
- Dewey, John** (1993). *La reconstrucción de la filosofía* (Primera edición: 1920). Traducción de Amando Lázaro Ros. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Dewey, John** (2008). *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. (Primera edición: 1934). Introducción, traducción y notas de María Aurelia Di Berardino y Ángel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Faerna, Ángel** (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI.
- Hook, Sidney** (2000). *John Dewey, semblanza intelectual*. (Primera edición: 1939) Introducción de Richard Rorty, traducción de Luis Arenas Llopis. Barcelona: Paidós.