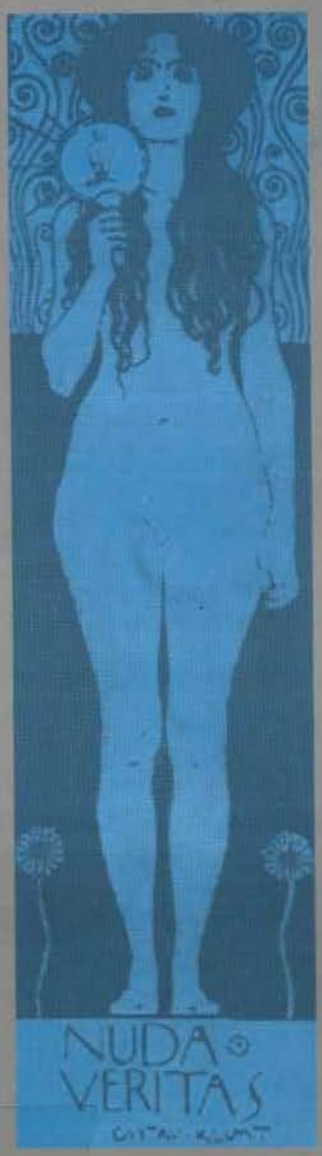
Actas

X CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Tomo I



ACION FILOSOFICA ARGENTINA

UELA DE FILOSOFIA

AD NACIONAL DE CORDOBA

BIBHUMA
Biblioteca de Humanidades
"Prof. Guillermo Obiols"
http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar
bibhuma@fahce.unlp.edu.ar
Tel / Fax 54-0221-423 5745
Calle 48 entre 6 y 7 - 1er. subsuelo
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Actas

X Congreso Nacional de Filosofía

Tomo I

24 al 27 de Noviembre de 1999
Huerta Grande, Córdoba, Argentina.

AFRA - Asociación Filosófica Argentina
Escuela de Filosofía – Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad nacional de Córdoba

Esta publicación ha sido parcialmente financiada por el Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba. Agradecemos el apoyo de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

FAHCE Biblioteca Central
N° Inv. 93858
Sig. Top. 1-CON-TI
Fecha de Alta...02.03.10

© AFRA. Asociación Filosófica Argentina.
ISBN: 987 - 20107 - 1-4
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Córdoba - Argentina

Se terminó de imprimir en Editorial Brujas en Noviembre de 2001.

editorialbrujas@arnet.com.ar
Te/Fax: 0351-4606044. Venezuela 47. B° Nueva Córdoba. Córdoba. Republica Argentina.

COMITÉ ACADEMICO

Ricardo Caracciolo, Manuel Comesaña, Margarita Costa, Horacio Faas, Eduardo Flichman, Osvaldo Guariglia, Norma Horenstein, Elena José, Gregorio Klimovsky, Tomás Moro Simpsom, Oscar Nudler, Francisco Olivieri, Gustavo Ortiz, Francisco Parenti, Mario Presas, Eduardo Rabossi, Alberto Ranea, Arturo Roig, Roberto Rojo, María Isabel Santa Cruz, Félix Schuster.

COMITÉ EJECUTIVO

PRESIDENTE: Patricia Morey

Pedro Ballester, Ariela Battán, Cristina Donda, Horacio Faas, Nidia Fernández, Norma Horenstein, Diego Letzen, Carlos Longhini, Víctor Rodríguez, Aarón Saal, Carolina Scotto, Diego Tatián, Luis Urtubey, Secretaría Técnica: Carlos Balzi, Adriana Barrionuevo, Nora Fernández, Gabriel Painceyra.

COMISION DIRECTIVA DE AFRA

PRESIDENTE: Albero Moretti

Alicia Gianella, María Inés Mudrovcic, Francisco Parenti, Víctor Rodríguez, Hugo Saravia, Nora Stigol, Graciela Vidiela, Jesús Zeballos.

AUTORIDADES

DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

Decana
Dra. Silvia Carolina Scotto

Vice Decana
Lic. Ana María Correa

Secretaria Académica
Lic. Sofía Acuña

Secretaria de Coordinación General
Alejandra Castro

Secretario de Administración
Cr. Ramón Vales

Secretaria de Ciencia y Técnica
Dra. Mónica Gordillo

Secretaria de Posgrado
Dra. Roxana Patiño

Auspicios al X Congreso Nacional de Filosofía

- Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba
- Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
- Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de La Plata
- Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica a través de su Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT)
- Fundación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba
- Municipalidad de Córdoba
- Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba (SECyT)

Índice

Tomo I

INVITADOS ESPECIALES
Hacer ver, hacer saber. *Vega Reñón, Luis* 17
Incertidumbre y valores en tecnociencia. *Álvarez, J. Francisco* 28
Sobre la noción de materia en el De Aere et Aethere de Isaac Newton. *Benítez G. Laura* 33
Platón en el método cartesiano. *Marcos de Teresa, José* 41
Isaac Newton: ¿berkeleyano avant la lettre? *Robles, José A.* 44
Tolerancia negativa y positiva. *Thiebaut, Carlos* 48
Semântica Kantiana Das Idéias Práticas. *Loparic, Zeljko* 56
Privatización educativa: ¿apertura o cierre? *Martinelli, José María* 60
En torno al constructivismo inicial de Latour: hacia una ontología de los artefactos
Lewowicz, Lucía 66

MESAS REDONDAS
Antropología, perspectivas contemporáneas
Algunas contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología Contemporánea
Femenías, María Luisa 73
La antropología filosófica desde la perspectiva de la Teoría crítica: impugnaciones y
aportes para un replanteo de la disciplina. *Schwarzböck, Silvia* 77

Descripciones, reducciones: el método en cuestión.
La Fenomenología Material de Michel Henry y el Principio de todos los Principios.
Lipsitz, Mario 80

Hermenéutica y crítica literaria.
Lenguaje y Metáfora en Gadamer. *Karczmarczyk, Pedro D.* 85
Entre Filosofía y Literatura: de Gadamer a Keats. *Llarull, Gustavo* 87
Experiencia poética e identidad narrativa. *Presas, Mario A.* 90

Revalorización de Hume en la filosofía contemporánea.
Una concepción constructivista de la ética. *Costa, Margarita* 93
El estatuto de las creencias religiosas en los Diálogos sobre la religión natural de Hume.
Rodríguez Bustamante, Martha 96

Mujeres y saberes.
Conflictos entre feminismo y academia. *Palacios, María Julia* 99
Saber y poder de las mujeres en el espacio público. *Carrique, Violeta* 103

¿Puede hablarse de progreso científico en la investigación social?
Reducción sin reduccionismo. *Horenstein, Norma S.* 107

El significado y las actitudes proposicionales: el límite entre la semántica y la pragmática.
Una crítica de las teorías de indicadores ocultos. *Orlando, Eleonora* 109

Wittgenstein, lecturas actuales.
Atribución intencional y semántica del lenguaje psicológico. *Scotto, Carolina* 112

Descripciones, reducciones: el método en cuestión
La Batalla Audiovisual. Merleau-Ponty en la lectura de Foucault y Deleuze.
Belvedere, Carlos Daniel 118

COMISIONES

FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Uso explícito e implícito de las condiciones en la teoría de la elección social. *Auday, Marcelo R - Moro, Rodrigo* 127
Acerca de la autonomía moral. *Trachitte, María Teresa* 131

HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Personajes del diálogo platónico como representación del aspecto práctico del pensamiento. *Ballester, Paula* 137
Elementos de la 'paideia' platónica en el Pedagogo de Clemente de Alejandría. *Cornavaca, Ramón Enrique* 141
El argumento del "tercer hombre" y el problema de la predicación unívoca en Platón. *Di Camillo, Silvana Gabriela* 144
El logos socrático: su efecto educador en el alma del interlocutor y del lector. *Lissandrello, José M.* 147
Platón, el sofista y el "padre Parménides". Sobre la legitimidad del parricidio. *Marcos, Gabriela Elena* 151
El sujeto humano frente al principio de no contradicción. Análisis de la primera prueba contra quien niegue el principio en Metafísica, Gamma 4. *Meta, Natalia* 154
Causalidad y política arcaica. *Poratti, Armando R.* 157
Las oposiciones como recurso explicativo en el Fedón. *Gioia, Flavia Gilda* 160
La felicidad operativa y la felicidad como sustancia en dos aristotélicos radicales de los siglos XIII y XIV. *Rodrigues Gesualdi, Carlos* 163
La bidireccionalidad del amor-pondus agustiniano y su antecedente en el Eros platónico. *Soares, Lucas* 167
La idea de tiempo según San Agustín. *Tavitián, Cristian Alexis* 170
La alteridad y el problema del status de los μέγιστα γένη en el Sofista de Platón: principales diferencias con Enéada III 6 y VI 2 de Plotino. *Tonti, Silvia L.* 174
La unidad: meta de la educación. *Villagra Diez, Pedro Luis* 177

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Participación y Representación Democráticas. Hacia la constitución de un marco antropológico. *Allione, Osvaldo Francisco* 183
¿"Cuestiones de método"? Aportaciones de La Vieillesse de Simone de Beauvoir a los estudios sobre la identidad personal como identidad narrativa. *Bonilla, Alcira B.* 187
Taylor: la identidad del yo y sus riesgos. *De Miguel, Jorge R.* 190
Los supuestos antropológicos en la propuesta ético-politica de adela cortina. *Jugo Beltrán, María Clemencia* 193
Narración y subjetividad. *Lamarche, Juan Horacio* 196
Rorty: "Una concepción 'evolucionista' de la racionalidad". *Peart, Silvia Marcela* 198

HISTORIA DEL PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATIOAMERICANO

América latina ante la violencia. *Alemian, Carlos* 205
Matar sin culpa. *Barrionuevo, Adriana - Arbe, Máximo* 208
Una reflexión sobre la cuestión de la libertad. *Arpini, Adriana* 212
Ética y utopía. *Liendo, María Cristian - Gramaglia, Paola Fabiana - Salazar, Juan Carlos* 216
Hermeneutica de lo siniestro. *Reyes, Luis Alberto* 219
El historicismo de José Gaos y su proyección en el pensamiento latinoamericano. *Sardisco, Ana María* 223
Actualidad de Don Miguel de Unamuno. *Pérez Zavala, Carlos* 228

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Patrones visuales y racionalidad: una aproximación a la "psicología" del descubrimiento.
Ahumada, José - García, Pío 235
Las Tradiciones de Investigación y el Cambio. *Armada, Margarita - Bargardi, Daniela* 241
Laudan: Sociología Cognoscitiva y su Alcance Explicativo. *Bargadi, Daniela* 245
El papel constitutivo y epistémico del lenguaje en las ciencias sociales.
Bianchini, Eduardo Luis 249
Descubrimiento científico y Lógica Default. *Birman, Fernando Ariel* 252
¿Para qué queremos la biología, si ya tenemos la física?
Maggi, Adela - Cambiasso, Alicia Irene 256
Holismo epistemológico. Perspectivas actuales. *Gonzalo, Adriana.* 260
Análisis comparativo del concepto de adaptación en sistemas naturales y artificiales.
Pantalone, Marzio 264
Análisis de las inferencias involucradas en los diseños experimentales.
Velasco, Marisa - Rodríguez, Víctor 269
Ocho razones para falsear al Individualismo Metodológico. *Morey, Patricia* 273
Visualización y ciencia moderna: entre el cómputo y el descubrimiento.
Tula Molina, Fernando 277
Lakatos o Laudan: Reconstrucción racional o evaluación racional. *Bass, Alfredo* 281
La realidad social como comunicación. *Cecchini, Gabriel Francisco* 284
¿Existe la interdisciplinariedad? *Comesaña, Manuel* 288
Biología y Filosofía. *Cornejo, Raquel - de Viana, Marta Leonor - Quintana, Marta* 291
Elementos subjetivos en la explicación científica. *Flichman, Eduardo H.* 295
El status epistémico de las ciencias económicas, y la articulación entre la teoría de la evolución y la economía. *Hoffman, Silvia - Schwartz, Nora* 298
Metainconmensurabilidad y metafísica. *Gaeta, Rodolfo - Gentile, Nélida* 301
Antecedentes de una reconciliación pendiente: realismo y relativismo. *Guiber, Nair Teresa* 306
Indispensabilidad de la Metáfora: el caso de la biología.
Horenstein, Norma S. - Estrabou, Cecilia 309
El concepto de clase natural como unidad de análisis en Quine. *Irazuzta, Luz María* 313
Observación, Información y Causalidad: el Caso de los Experimentos Negativos.
Lombardi, Olimpia 318
Representar sin reducir: Simulación Computacional de fenómenos psicológicos.
Luque, Leticia Elizabeth 321
Hermeneutica y ciencias sociales. *Ortiz, Gustavo* 325
Epistemología evolucionista y metáforas. Una nueva oportunidad. *Palma, Héctor A.* 328
La crisis de la Epidemiología actual: ¿Se puede salir de la superabundancia de datos y la pobreza de las interpretaciones? *Quesada Gauna, Jorge Luis - Bonet, Fernanda* 332
Una lectura epistemológica de "La personalidad autoritaria".
Danón, Laura - Cecchini, Gabriel F. - Sota, Eduardo 335

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

¿Crítica o retroceso? *Cocco, María Inés* 343
La analogía en la generación de ideas previas: reflexiones epistemológicas.
Hernán, Miguel 346
Hacia una Crítica de la Razón Nosográfica. *Rovaletti, María Lucrecia* 350
Principios Epistémicos, equilibrio y desequilibrio reflexivo: estudio de casos.
Iannaccone, Liliana 355

Tomo II

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Mito y símbolo. Su metamorfosis en la obra media de Nietzsche a partir de *El nacimiento de la tragedia*. *Abad, Sebastián* 363
"El estilo de pensamiento antitético en las propuestas hermenéuticas de Richard Rorty y Humberto Eco". *Genovese, María Cristina* 367
¿Etnocentrismo o relativismo? *Kalpokas, Daniel* 371
Juicio y aplicación en Gadamer. *Karczmarczyk, Pedro D.* 375
Nietzsche y Wagner. Apuntes de un desencuentro. *Laiseca, Laura* 380
La lectura inútil. *Mundo, Daniel* 383
Estrategias Filosóficas. *Nudler, Oscar* 386
La deconstrucción de la representación: hacia un ejercicio posfilosófico. *Diaz, Esther - Rivera, Silvia* 389
La acción y la experiencia primitiva en la filosofía de Wittgenstein. *Rojo, Roberto* 393
Kant, Heidegger y la finitud del hombre como fundamento de la filosofía. *Speroni, Juan Luis* 397

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Un enfoque crítico de la enseñanza de la filosofía. *Donda, María Cristina Solange* 401
Filosofía y democracia en la comunidad de indagación. *Sosa, Rosario* 404
Filosofía en el Polimodal: ¿Qué pasa con la Reforma Educativa? *José, Elena Teresa - Ortín, Roxana* 407
Filosofía y literatura: aportes y especificidades. El teatro de Shakespeare, ensayos y posibilidades para la enseñanza de la filosofía. *Longhini, Carlos - Sánchez, Sergio* 411
"El fundamento pragmático del significado de "educación eficaz en valores". *Palacio, Mercedes del V. - Mattar, Beatriz Inés* 415
Formación Ética y Ciudadana y sujeto educativo. *Reynoso, Raúl Mario* 419

ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

Kitsch y autoritarismo. *Barale, Griselda* 425
El problema de la ambivalencia del tiempo en la música. *Calleja, Marianela E.* 428
Nota a pie de página sobre la conciencia recreadora del crítico. *Melamed, Analía* 431
El concepto de obra en la constitución del arte y la estética. *Rossi, María José* 434
La historia del arte como narrativa. *Blanco, Gabriel Oscar* 437
Jean Santeuil de Marcel Proust: esbozo y contraesbozo de la Recherche. *Moran, J. C. - Melamed, A.* 440
Nota a pie de página sobre la conciencia recreadora del crítico. *Melamed, Analía* 443
Del arte al amor: un camino diferente en la concepción proustiana de la pintura. *Moran, Julio César - Solas, Silvia.* 446

ÉTICA APLICADA

Las circunstancias de la justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, a partir de sus concepciones contractualista y/o artificialista de la sociedad política. *Aranda Fraga, Fernando* 451
El derecho a la salud frente al desafío de la ingeniería genética. *Ortúzar, María Graciela* 454
El cuerpo: imagen y pertenencia. *Donda, María Cristina Solange* 458
Ambiente y Desarrollo Sustentable: ¿Es Posible Tal Conjunción? *La Valle, María Teresa* 461
Eliminativismo psicológico, relativismo y enseñanza de las ciencias. *Castorina, José Antonio* 465
El derecho a la salud frente al desafío de la ingeniería genética. *Ortúzar, María Graciela de* 469

ETICA TEÓRICA

El particularismo ético y la defensa del nacionalismo. *Costa, María Victoria* 475
El principio de la eficacia (óptimo de Pareto). *Berisso, M. Lía* 478
Discurso normativo y motivaciones para la acción. *Daguerre, Martín* 482
Moralidad e Ilustración: la lectura de Horkheimer. *Schwarzböck, Silvia* 485

GÉNERO Y FILOSOFÍA

Revisión Crítica de la categoría de género.
Campagnoli, Mabel Alicia - Herrera María Marta - Morroni, Laura Beatriz 491
Dicotomías conceptuales: algunas de sus derivaciones según los Estudios de Género.
Da Cunha, Mónica - Pérez, Rocío 494
No es bueno que el Hombre este solo. *Fedullo, Liliana* 498
Categorías de análisis en los estudios feministas o llamemos a las cosas con diferentes nombres. *Santa Cruz, María Isabel - Roulet, Margarita* 502

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Historia y vida. *Cruz, Mariana* 505
La relación historia memoria en una "historia del presente". *Mudrovcic, María Inés* 508
Presencia de la estética del joven Lukács en "Ciencia como vocación" de Max Weber.
Videla, Juan Daniel 512

FILOSOFÍA JURÍDICA

La disputa Hart vs. Dworkin y el giro metodológico. *Sánchez Brigido, Rodrigo* 519

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Verdaderos y falsos realizativos. *Calvo, Susana* 525
Aspectos teórico-crítico de la teoría del significado en Hilary Putnam. *Camarasa, Ada* 528
Adquisición del Lenguaje. *Acevedo, Yolanda Fernández* 533
Necesidad y contingencia en el segundo Wittgenstein. *Norry, María Josefina* 537
Dos problemas semánticos para el intuicionismo de Dummett. *Padró, Romina* 540
¿Qué significa pensar metafóricamente? *Parente, Diego* 544
Pragmatismo y reglas: acerca de Quine y Wittgenstein. *Prono, María Inés* 548
Una discusión sobre la introducción del razonamiento hipotético en la argumentación rebatible. *Bodanza, Gustavo - Hasrun, Hipólito - López, Carla - Moro, Rodrigo* 553
Creencias compartidas y estereotipos. *Irazuzta, Luz María* 557

FILOSOFÍA DE LA LÓGICA

Corrección argumental como relación. *Seoane, José* 565
Inferencias con inconsistencias y retículos: el principio de no-contradicción.
Urtubey, Luis - Letzen, Diego 569
Temas de lógica informal. *Behnisch, Cristina Helena* 574
Neokantismo y fundamentos de la matemática: el caso de Paul Natorp. *Legris, Javier* 579

FILOSOFÍA DE LA MENTE

El procesamiento del lenguaje. *Agüero, Gustavo A.* 585
Libertad y acción akrática. *Elgarte, Julieta Magdalena* 589
La teoría de la identidad reconsiderada. *Pedace, Karina S.* 592
Qué otro trabajo hizo Dios. *Pérez, Diana I.* 598
Un problema de las teorías de doble factor. *Rychter, Pablo* 603
La explicación psicológica en psicoanálisis. *Sotelo, Julio* 607

METAFÍSICA

Las raíces ontológicas del ser como cópula. *Bertorello, Adrian* 613
Nombre e identidad: filosofar en nombre propio. *Cragnolini, Mónica B.* 616
Las críticas de Ricoeur a la superación heideggeriana de la metafísica. Un análisis de su consistencia. *Kerbs, Raúl* 620
Trasfondo y Ontología. *Viale, Claudio* 624

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Elementos liberales en la filosofía política de Thomas Hobbes. *Balzi, Carlos* 631
Representación y lenguaje en Francisco Sánchez. *Castelli, Paula* 634
Ars inveniendi, Ars judicandi, análisis y síntesis. Las indefiniciones disciplinares de Leibniz. *Esquisabel, Oscar M.* 637
La Ethica de Spinoza frente a la problemática de la identidad personal. *Gabriel, Silvia Cristina* 641
Una defensa de la duda cartesiana. *Maidana, Susana* 644
Desarrollos kantianos en la Certeza Sensible de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Pringue, Hernán Bruno* 647
La metafísica de la razón en la obra filosófica de Descartes. *Torrecillas, Graciela Adelma* 650
Pierre Bayle y John Locke. Sobre tolerancia y libertad de conciencia. *Bahr, Fernando A.* 654

FILOSOFÍA POLÍTICA

Retrospectiva epistemológico-metafísica acerca de los orígenes del contrato social: Ockham y su proyección en la filosofía política anglosajona. *Aranda Fraga, Fernando* 659
La virtù como espacio de la politicidad en la obra de Nicolás Maquiavelo. *Barbuto, Marcelo Alberto* 662
El papel de la lógica en la ciencia política. *Britos, Patricia* 665
Hannah Arendt y la Modernidad. *Brunet, Graciela Nelida* 668
Apuntes sobre el análisis arendtiano de la estructura de la acción y la filosofía política moderna. *González, Alejo* 672
Lecturas cruzadas: de la izquierda aristotélica al republicanismo kantiano Habermas ante el concepto arendtiano de poder. *Hunziker, Paula - Caro, Rubén* 675
Vida política y necesidad del espacio público en Hannah Arendt. *Longhini, Carlos - Tatián, Diego* 678
La corrección comunitarista del liberalismo en la esfera familiar: permanencia del patriarcado sexual. *López, Magdalena Leonor* 683
Crítica y Ethos. *Pósleman, Cristina* 688
Sobre el sentido de lo político en Hannah Arendt: tres prejuicios de la modernidad. *Sanz, María Aurora* 692
Complejidad Social e Identidad Moral. *Tell, Elvio* 695

Prólogo

En el acto de Apertura del *X Congreso Nacional de Filosofía* en 1999, señalé dos desafíos que se presentaron a la comunidad filosófica de la Argentina. El primero comenzó con el retorno a la democracia y la tarea ciclópea fue la de afianzar espacios plurales, legitimar nuevas tendencias filosóficas y lograr excelencia académica. Esta etapa inicial ha sido superada, el momento difícil de creación y diferenciación ha dejado paso a una etapa de crecimiento y de consolidación de instituciones filosóficas. Creo que la pluralidad se reflejó en este congreso en la variedad de ponencias expuestas, en la exposición de diversas corrientes, tradiciones y en los distintos estilos argumentales.

El segundo desafío se relaciona con la crisis del sistema académico y científico en relación a políticas que no encuentran razones para financiar todo aquello que no redunde en efectos prácticos inmediatos. Las investigaciones científicas y la reflexión filosófica son inversiones que en muchos casos se advierten a largo plazo, constituyen un objetivo cultural en sí mismo y ejercen su influencia de manera indirecta. Contrariamente a las ideas acotadas de técnicos y economistas, se nos presenta la tarea de convencer a políticos y planificadores que la actividad filosófica y una comunidad reflexiva son cruciales para el desarrollo de un país y que es responsabilidad primordial del Estado su financiamiento. La Argentina ya ha pagado un alto precio por la sucesiva dispersión de generaciones de científicos e intelectuales que, obligados ya sea por razones políticas o económicas, han debido abandonar el país o el sistema universitario. Argumentar, bucear en la historia de las ideas, escudriñar en los presupuestos más abstractos, en las fundamentaciones con apariencias sólidas, dialogar con las mentes más lúcidas de la historia universal, son actividades cotidianas del filósofo. La defensa de los sistemas estatales de apoyo a la investigación deberá llevarse a cabo paralela y complementariamente a estas actividades específicas.

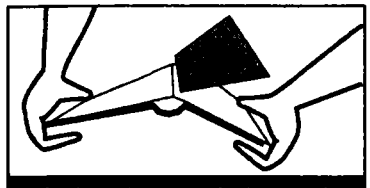
El primer desafío, entonces, se ha cumplido. El segundo, el de ingresar al debate de ideas presupuestas en las estrictas doctrinas economicistas, será posiblemente lo que nos permitirá crecer junto al país, o contemplar cómo se disminuyen paulatinamente los recursos del Estado, afectando el futuro de las próximas generaciones.

En el momento de esta publicación, a fines del 2001, se agrega un nuevo desafío. El escenario mundial, inserto en una guerra atípica, nos enfrenta con cuestiones aún más básicas. El dogmatismo renace arropado en fanatismos religiosos y patrióticos, creando mundos inconmensurables que apenas encubren los intereses económicos y políticos de trasfondo. En este contexto, donde se pone en peligro la supervivencia del hombre como especie, la necesidad de mantener espacios de reflexión permanentes, antidogmáticos y comprometidos, son fundamentales. Creemos que hoy, más que nunca, la discusión racional de las posibilidades y límites del conocimiento y del poder humano son esenciales.

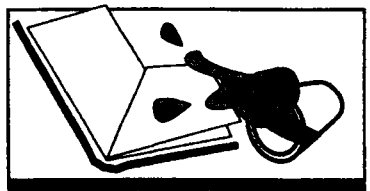
El *X Congreso Nacional de Filosofía* en Córdoba y esta publicación han sido posibles gracias al trabajo solidario de muchas personas: los secretarios quienes se ingeniaron para encontrar soluciones a problemas que nunca habían enfrentado, los evaluadores que leyeron cientos de ponencias en poco tiempo, de profesores que robaron tiempo inexistente a un cronograma diario repleto de obligaciones. Es necesario reconocer a los fundadores y a los socios de la Asociación Filosófica Argentina, que no sólo iniciaron sino que contribuyen permanentemente al fortalecimiento de este espacio plural y democrático.

Patricia Morey

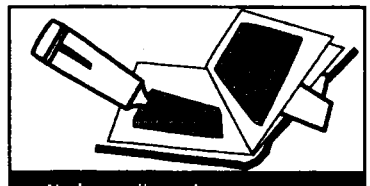
Seamos amables con los libros



No lo abra más de 120°, las hojas se despegan si la encuadernación no es buena



Sea cuidadoso, no lo manche con comidas o bebidas, ni lo deje cerca de animales domésticos o niños pequeños



No lo escriba, subraye o marque (con lápiz tampoco!). No doble las páginas ni agregue notas

Respete la fecha de devolución, los libros deben estar disponibles para todos.

Hay sanciones por devolución fuera de término, y para aquellas personas que deterioren los libros de la Biblioteca

El próximo lector merece encontrar el libro en perfecto estado

Invitados Especiales

Hacer ver, hacer saber

Estrategias de la demostración en las pruebas matemáticas clásicas

Vega Reñón, Luis
Dpto. de Lógica. UNED Madrid (España)

Convengamos en considerar pruebas matemáticas clásicas las que aparecen, por ejemplo, en los *Elementos* de Euclides. Hoy nos separan de los *Elementos* siglos de distancia y profundas diferencias. Su geometría carece de un concepto general de espacio como conjunto de puntos y su aritmética no cuenta con la noción de serie numérica, sin ir más lejos. En todo caso, el lenguaje matemático de los *Elementos* es una lengua muerta: con el advenimiento de los tiempos modernos, el lenguaje de Euclides empezó a verse desplazado por otros lenguajes más operativos o más abstractos (p.ej. la geometría analítica o el álgebra) y, al fin, la matemática progresivamente estructural y simbólica del s. XIX le dio el golpe de gracia.

Sin embargo, es curioso que Frege, uno de los promotores más relevantes de la rigorización del pensamiento y del lenguaje matemáticos en la segunda mitad del XIX, abra sus *Fundamentos de la aritmética* (1884) declarando: «Después de haberse alejado por algún tiempo del rigor euclídeo, la matemática retorna a él ahora e incluso trata de sobrepasarlo». También es curioso que en nuestros días un libro concebido para hacer inteligible la práctica actual de las matemáticas, *Experiencia matemática* de Philip J. Davis y Reuben Hersh (1982), a la hora de dar un ejemplo de la demostración matemática no encuentre «nada mejor» –expresión propia– que la proposición 47 del libro I de los *Elementos* (el "teorema de Pitágoras").

Pues bien, esta es la cuestión que voy a plantear aquí: ¿Por qué las pruebas de los *Elementos* nos siguen pareciendo no sólo rigurosas, sino convincentes? ¿Cómo es que todavía mantienen su fuerza demostrativa y su poder de convicción? Cediendo a la tentación de un planteamiento más espectacular, podríamos preguntarnos: ¿A qué se debe la rara fortuna de un discurso, muerto en matemáticas hace ya tiempo, que aún representa un paradigma del rigor y la retórica del "Q.E.D." de los matemáticos?

Uno de nuestros modos de reconocer la validez concluyente de una demostración es su formalización lógica. Pero la opción por el formalismo no nos depararía una explicación satisfactoria de la fortuna de Euclides: es notoria la informalidad con que discurren las pruebas textuales de los *Elementos* si sus proposiciones se analizan a la luz de nuestra lógica de primero o segundo orden.

Uno de nuestros modos de reconocer el rigor -incluso informal- de las pruebas dentro de una teoría deductiva es su axiomatización. A pesar de la existencia de toda una tradición historiográfica empeñada en tomar los *Elementos* como arquetipo de la axiomatización llamada "clásica" o "material", el tratado también deja bastante que desear en este sentido. Y así otra tradición no menos tenaz, justamente la de axiomatizar la geometría euclidiana, ha tenido trabajo hasta, digamos, finales del siglo pasado, hasta los *Grundlagen* de Hilbert. En suma, no creo que las virtudes lógicas y axiomatiformes de los *Elementos* –combinadas con sus faltas de virtud- nos basten para explicar su valor demostrativo y su poder de convicción.

Creo, en cambio, que la cuestión planteada se desdobla en dos: (1) en qué consiste el rigor informal de las pruebas de los *Elementos*, (2) cómo se explica su éxito, y me parece que la consideración positiva de la cuestión (1) es un camino prometedor para abordar la (2). Por consideración "positiva" entiendo la que trata de averiguar la conformación propia e interna de ese presunto rigor, en lugar de verlo simplemente al trasluz de nuestros formalismos o como un "negativo" de nuestros propios modelos formales de rigorización.

La línea de interpretación –en relación con (1)– y de explicación –con miras a (2)– que voy a sugerir, considera dos tipos de estrategias de incidencia variable según los casos, pero siempre activas y entretejidas en la trama de la demostración euclídea: (**a**) estrategias representativas o formas de *hacer ver*, y (**b**) estrategias discursivas o formas de *hacer saber* la proposición considerada. Típicamente, las primeras se sirven de unos recursos como las metáforas conceptuales o las configuraciones diagramáticas; las segundas se sirven de unos recursos como las expresiones formularias, las definiciones y demás asertos primordiales, los núcleos o los cuerpos deductivos derivados. No excluyo que la distinción sólo tenga a veces una significación tendencial u orientadora y, de hecho, no

faltan procedimientos metódicos concretos que parecen moverse en un sentido mixto o ambivalente[1]. Con todo, la atención de los comentadores de los *Elementos* ha tendido a fijarse en las estrategias de tipo (**b**), mientras que las estrategias representativas o intuitivas de tipo (**a**) no suelen recibir el reconocimiento que merecen. Aquí, en cambio, resaltaré su contribución específica a la evidencia de la prueba y su complicidad con las estrategias discursivas en la eficacia de la demostración. Más aún, daré por descontados los aspectos discursivos en general y, en particular, "la estructura deductiva" de las demostraciones y de las teorías de los *Elementos*, y me atendré básicamente a dos de los recursos del tipo (**a**): las metáforas y los diagramas. Espero que su consideración será suficiente para hacerse una idea de por dónde podemos dar con una clave interpretativa del rigor informal de las pruebas de Euclides y, en definitiva, con una de las claves posiblemente determinantes de su éxito.

Supongo, en fin, que esta trama representativo-discursiva de la demostración bien puede formar parte de una reinterpretación no sólo de las pruebas clásicas, sino del rigor informal de unas prácticas matemáticas relativamente comunes, dentro de un marco general de acciones e interacciones cognitivas. Así que, en último término, mi interpretación también apuntará hacia una filosofía "humanista" o pragmática de las matemáticas, horizonte que se ha empezado a entrever en este final del siglo XX [2].

2. Metáforas.

Los *Elementos*, al igual que las matemáticas de todos los tiempos, abundan en expresiones metafóricas -v.g. "base"; "isósceles (de piernas iguales)"; "escaleno (cojo o torcido)"; "*kéklasthai* (quebrar)"-. Pero al hablar de metáforas a partir de ahora no me referiré a estos usos figurativos, traslaticios u otros por el estilo, en una perspectiva literaria, sino a representaciones o conceptualizaciones como las estudiadas por las recientes teorías cognitivas de la metáfora; no me referiré a figuras del lenguaje sino, a través o por debajo de ellas, a formas de concebir, entender o figurarse algo. En este marco cognitivo, las metáforas consisten en representaciones o conceptualizaciones de algo en los términos propios de otra cosa, situación o actividad más familiar; en última instancia responden al medio corporal y al mundo propioceptivo de nuestras experiencias. Y así, por ejemplo, asimilamos cantidades o magnitudes relativas del tipo *más* o *menos* a nuestra experiencia espacial y motriz cuando entendemos o significamos *más* en términos de *arriba/adelante* (ir a más es ascender, avanzar, progresar) y *menos* en los correlativos de *abajo/atrás* (venir a menos es decaer, declinar, retroceder, entrar en recesión). El hecho de que estas formas de ver y de apreciar un cambio de magnitud se manifiesten por medios no sólo lingüísticos -v.g. "suben (bajan) los precios"-, sino mediante gráficos o por gestos, puede ser señal del papel básico o primario desempeñado por tales metáforas en nuestra cultura.

Así pues, en esta perspectiva, las metáforas -por ejemplo "mil es un número *mucho mayor* que diez", "tres más dos *hacen* cinco"- vienen a ser aplicaciones proyectivas de la estructura de un dominio más familiar, el dominio fuente o dominio de proyección -*colecciones* y *construcciones*, en los ejemplos dados- sobre otro, el dominio diana o dominio de aplicación -*números*-. La estructuración envuelve tanto la proyección de esquemas de imágenes, como la de pautas inferenciales, de modo que la estructura figurativo-esquemática del dominio de proyección conforma o configura el de sus aplicaciones y la estructura inferencial se preserva en cualquier dominio de aplicación, salvo cuando la estructura de éste no cuadra con la del dominio de proyección [3]. Cabe distinguir dos clases principales de metáforas: *básicas* y de *enlace*. Las *básicas* proyectan un sector de nuestro mundo corporal o primario de experiencia –experiencias de reunir o coleccionar cosas, construir, caminar, etc.– sobre el dominio de aplicación; las de *enlace*, a su vez, proyectan un dominio previamente metaforizado o un campo de conocimientos sobre otro distinto -es lo que hacemos cuando, por ejemplo, tratamos las líneas o lugares de puntos (un dominio geométrico de aplicación) en términos de conjuntos de números reales (un dominio aritmético de proyección).

---

1. P.ej. algunos patrones formularios de operaciones estructurales de la teoría generalizada de la proporción, como el de alternancia -si A:B :: C:D, entonces A:C :: B:D (*Elem.*, libro V, def. 12)–, o el de inversión -si A:B :: C:D, entonces B:A :: D:C (V, def. 13)-, ya conocidos en tiempos de Aristóteles (cf. *APo.* 74a17-25 y *De Cael.* 273b32). Estos esquemas reflejan sus condiciones visuales e intelectuales de armonía en la transformación. Por lo demás, convendría explorar esta dimensión, digamos, "gestáltica" de algunas pautas combinatorias y contrastarla con las demarcaciones al uso entre formalización e intuición.
2. Cf. Hersh, Reuben, *What is mathematics, really?* Oxford/New York, Oxford University Press, 1997, sobre esta «humanist and maverick" filosofía de las matemáticas.
3. Vid. Lakoff, George, y Núñez, Rafael E.,"The metaphorical structure of mathematics: sketching out cognitive foundations for a mind-based mathematics", en English, Lyn D., ed. *Mathematical reasoning.* Mahwah (NJ)/London, Lawrence Erlbaum, 1997; 21-89. La cláusula de salvedad, a primera vista obvia, amenaza con trivializar el principio de preservación: éste se cumple en todo caso salvo aquél en que no. Convendría, cuando menos, afinar su formulación.

El ensayo de Lakoff-Núñez (1997), que acabo de citar a este respecto, es no sólo sugerente sino provocador e invita a entrar en discusión. Pero eludiré el debate y procuraré sacar partido de las nociones que acabo de apuntar. Con todo, no estará de más discernir entre analogías, metáforas, metonimias e isomorfismos, antes de considerar la metaforización como una de las vías de conceptualización y de inferencia informal en los *Elementos*.

Entendamos por *analogía* una comparación o cierta similitud -explícita, "A es *como* B (en tal o cual respecto)", o implícita, "A *es* (una suerte de) B"- entre dominios conceptualizados o caracterizados; digamos entonces que una analogía halla o explota una correspondencia, por lo regular con fines heurísticos. Así, por ejemplo, Arquímedes propone concebir ciertos objetos geométricos -líneas y puntos- en términos mecánicos -como palancas y centros de gravedad- en las proposiciones del *Método*. En cambio, una *metáfora* es una conceptualización o caracterización de un dominio -de aplicación- en términos de otro dominio -de proyección-; una metáfora, digamos, crea una correspondencia. Si las metáforas admiten formulaciones identificativas, apositivas o comparativas, la *metonimia* suele tener una formulación sustitutiva -v.g. "ha leído a Cervantes", "Turquía ha iniciado conversaciones con Bruselas", "sacó el acero"- y representa o conceptualiza metafóricamente algo en términos de otra cosa con la que guarda cierta relación. En fin, un *isomorfismo* es una correspondencia estructural entre dominios de relaciones dados, una correspondencia de segundo orden, podríamos decir. Sirva de muestra la idea de proporción como igualdad de razones, A:B = C:D o «*como* A *es a* B [razón o correspondencia$_1$], *así* C *es a* D [razón o correspondencia$_1$]», donde «*como*..., *así*...» marcarían otra correspondencia$_2$ entre correspondencias$_1$ o razones. Aunque no sea precisamente ésta la proporción euclídea –pues no consiste en una relación diádica de identidad, sino más bien en una relación tetrádica de la forma A:B :: C:D, donde la noción de razón, carente de entidad propia, se limita a habilitar un dominio compuesto por magnitudes arquimedianas homogéneas-, la teoría de la proporción de los *Elementos* se desarrolla y se generaliza -a partir de las deff. 5, 6, 7 del libro V- mediante patrones estructurales que conceptualizan dominios de relaciones entre magnitudes conmensurables e inconmensurables, p.ej. conforme al patrón de alternancia: «si como A es a B, así C es a D, entonces por alternancia como A es a C, así B es a D» (cf. *Elementos* V, 16; VII, 13). Ni que decir tiene que tales patrones o esquemas estructurales de la teoría generalizada de la proporción sólo podrían llamarse "metafóricos" por un abuso del lenguaje [4]: no son analogías ni metáforas.

Con estos supuestos podemos rastrear las huellas de diversas conceptualizaciones metafóricas en los *Elementos*. Dos metáforas principales son la de *todo/partes* y la de *comprender/estar comprendido* -tomo "comprender" en el doble sentido de abrazar, ceñir o rodear, y de contener o incluir alguna cosa-. La segunda metáfora actúa, por ejemplo, en las definiciones geométricas de línea recta («es aquella que yace por igual respecto de los puntos que están en ella» [libro I, def. 4), de superficie plana [I, def. 7], de ángulo rectilíneo («cuando las líneas que comprenden el ángulo son rectas, el ángulo se llama rectilíneo», [I, def. 9]) y, en general, de figuras cerradas (el círculo [def. 15] y el semicírculo [def. 18] [5]; las figuras triláteras, cuadriláteras y multiláteras [deff. 19-22]), a partir de la noción misma de figura: «una figura es lo contenido por uno o varios límites» [def. 14]. También aparece con frecuencia en otros lugares, p.ej. entre las definiciones del libro III y, más aún, entre las de libro XI. Con la complicidad de la representación diagramática, según veremos luego, esta metáfora contribuye a suplir informalmente un postulado de continuidad topológica que brilla por su ausencia en los *Elementos*, postulado que es preciso para prever y justificar la existencia de intersecciones. A sus servicios configuradores, puede añadir otros inferenciales como el que presta en la prueba de la proposición I 4 en los términos: «dos rectas encerrarán un espacio; lo cual es imposible»; la tradición de los comentaristas del tratado de Euclides transformará luego este argumento en una noción común adicional, en el axioma expreso: «dos rectas no contienen un espacio» (cf. Proclo, *In I Euc. Comm.*, 196.21).

La metáfora *todo/partes* reviste, a su vez, especial importancia en los libros V y VII en orden a la conceptualización de una relación de medida que tampoco está definida en el texto de los *Elementos*. Pero ya obra a efectos excluyentes en la def. 1 del libro I, «un punto es lo que no tiene partes», y sienta una base inferencial genérica en

4. Por lo demás, la distinción que propongo no excluye la posibilidad de usos confusos o entremezclados de analogías, metáforas o metonimias e isomorfismos. Cf. p.ej. el *Timeo*, 32a-b, donde Platón sugiere que los cuerpos del universo, no siendo planos sino sólidos, requieren dos medias proporcionales para hallarse en proporción continua y dice: «Así el dios colocó agua y aire entre el fuego y la tierra y los puso, dentro de lo posible, en la misma interrelación proporcional: la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra.»

5. Aristóteles ya prevenía de la confusión entre las dos metáforas en este caso: los semicírculos serán *partes* de los círculos individuales y sensibles, de tal o cual círculo dibujado, pero *no lo serán* de los círculos definidos geométricamente, i.e. tomados en un sentido universal y como objetos inteligibles (*Metaphys.* 1037a3-5).

la noción común 8, «el todo es mayor que la parte». Veamos estos dos casos, antes de pasar a la "teoría inducida" de la medida. La def. I 1 y su contexto significan que un punto es algo que ni es parte ni tiene partes: los puntos geométricos no son un dominio de aplicación de esta metáfora, sino que, al igual que las líneas y las figuras en general, son un dominio de aplicación de la metáfora de *comprender* o *estar comprendido* -recordemos la idea aristotélica de que la línea es un continuo en el que están comprendidos los puntos (p.ej. como los extremos de un segmento, cf. *Elementos*, I, def. 3), pero no se compone de puntos o indivisibles contiguos o sucesivos. Dentro de la perspectiva de los *Elementos*, esto anuncia una demarcación entre la geometría y la aritmética. La noción común 8, a su vez, nunca aparece literalmente como relación *todo/parte* en las pruebas; por regla general, actúa en los términos de *mayor/menor* y a los efectos inferenciales de la reducción al absurdo, p.ej. si no fuera el caso que se trata de demostrar, un determinado triángulo menor resultaría igual a otro mayor (I, 6), o el mayor al menor (I, 39), lo cual es imposible. Se supone que A es mayor que B si hay una porción de A igual a B -porción que podría ser B mismo, pero no A entero-, amén del principio de tricotomía, y así la noción se integra con las restantes nociones comunes de los *Elementos* acerca de la igualdad -hay pruebas p.ej. en las proposiciones I 7 y III 13, que no comparan un todo con una parte propia y allí el discurso inferencial cobra cierto énfasis retórico, p.ej. «Puesto que ΓB es a su vez igual a ΔB, también es igual el ángulo ΓΔB al ángulo ΔΓB. Pero se ha demostrado que es mucho mayor que él; lo cual es imposible» (I 7)-. Estos usos formularios de la noción común 8, en versión *mayor/menor*, y sus servicios inferenciales se mantienen en la aritmética (p.ej. VII 2, 3, 34, 36; VIII 1, 4), aunque ahora integrados en una, digamos, "teoría de la medida" que permitiría el empleo inequívoco de los términos originales *todo/parte*. Su transcripción en los términos genéricos de la contraposición *mayor/menor* tiene ventajas como la de preservar su eficacia rigurosamente concluyente en los ámbitos dispares de la aritmética y la geometría, si bien en el supuesto de su adecuación contextual en cada caso, p.ej. en aritmética bajo la fórmula: «el [número] mayor *medirá* al menor», lo cual es imposible (VII 2)[6].

La "teoría de la medida" de los *Elementos* es, a mi juicio, una ilustración cabal del poder de conceptualización de la metáfora del todo y las partes. Según es bien sabido, no hay definición alguna de las relaciones capitales de *medir-a* o *ser-medido-por*. Aparecen en el libro V de la mano de las nociones de magnitud, «una magnitud es parte de una magnitud, la menor de la mayor, cuando mide a la mayor» (def. 1), y de múltiplo, «y la mayor es múltiplo de la menor cuando es medida por la menor» (def. 2). Pero su dependencia de la metáfora se hace más notoria en el pórtico del libro VII: «un número es una pluralidad compuesta de unidades» (def. 2), «un número es parte de un número, el menor del mayor, cuando mide al mayor» (def. 3), «pero partes cuando no lo mide [7]» (def. 4), «y el mayor es múltiplo del menor cuando es medido por el menor» (def. 5). Si redondeamos este contexto con la def. 1 de unidad, «aquello en virtud de lo cual cada una de las cosas que hay es llamada una», podremos dar a la metáfora la raigambre y la significación que se merece. Recordemos que las nociones de unidad, uno y número venían sumidas en un maremagno de intuiciones paradójicas, si no francamente antinómicas. De esta tradición filosófica, dialéctica y matemática se podía sacar en claro que el uno no era un número, pero poco más. El mismo Platón, cuya lucidez le permitía ironizar a cuenta de los matemáticos: «Hombres maravillosos, ¿de qué números habláis, en los que se halla la unidad tal como la consideráis, como igual a cualquier otra unidad sin diferir en lo más mínimo y sin contener en sí misma parte alguna?» (*República*, VII 526a) -también a él cabría preguntarle: divino Platón, ¿sobre qué *uno* discurres en el *Parménides*?-, bastante tenía con liberar a los números en sí de las servidumbres del cálculo y elevarlos a la condición estática de Ideas. En todo caso los *Elementos* dejan traslucir tanto la selección como la reelaboración a que somete Euclides esa tradición aritmética y su trasfondo metafórico. De la unidad, por ejemplo, importan su indivisibilidad, explícita en VII, def. 1, y su discernibilidad, implícita en la def. 2. De la primera se sigue la imposibilidad de un proceso infinitamente decreciente de medición de un número (aducida en la prueba de VII 31). La segunda tiene que ver con la idea del número de veces que una unidad es parte de -mide a- un número: idea de reiterabilidad que también puede prestarse a perplejidades, así que su funcionamiento en aritmética exige cierta elaboración crítica al tiempo que supone otra tradición más bien operacional que meramente metafórica. Un trasunto de esta tradición operacional y "logística" podría ser el tratamiento de la división por reducción a unidades partitivas dentro de la teoría de la proporción. Consideremos, por ejemplo, la división de 12 por 3. En términos de la "teoría de la medida", se diría que 12 está

6. Leída la situación con ojos modernos, nos veríamos ante una noción común formulada en términos finitarios («el todo es mayor que la parte» no vale para universos de discurso transfinitos como el de los números naturales), pero asimismo ante unos usos inferenciales más genéricos en los términos de un principio de tricotomía (dados dos números cualesquiera *x*, *y*, *x* es mayor o igual o menor que *y*).

7. La distinción entre *parte* y *partes* equivale a la que media entre un submúltiplo o una parte alícuota y un número de partes alícuotas o una fracción propia; por ejemplo, 2 es *parte* de 6, pero 4 no es parte sino *partes* de 6.

medido 4 veces por 3 -o que 3 mide a 12 según las unidades de 4, si se quiere ser más fiel al lenguaje de VII 22–, y esto en términos proporcionales equivaldría a 3:12 :: 1:4, lo cual permite una distinción entre la unidad absoluta de medida -inmedible o indivisible- y las posibles unidades numéricas relativas, p.ej. el número 3 en el ejemplo dado: 3 es parte de 12 tantas veces como la unidad absoluta 1 es parte de 4. Euclides hace uso expreso de la unidad absoluta como término proporcional en VII 15 -que se dejaría esquematizar en la fórmula: «si 1:a :: b:c, entonces por alternancia 1:b :: a:c»-; para el caso de las unidades relativas, parte o partes, cf. VII 9-10. Por lo demás, no faltan otros signos de la elaboración de la metáfora *todo/partes* en el marco de la teoría de la proporción aritmética de los *Elementos*: p.ej. compárese la proposición genérica de Aristóteles: «el todo es al todo como cada parte es a cada parte» (*EN* 1131b14) con el teorema VII 11: «si como un todo es a un todo, así es un número a un (número) restado, también el resto será al resto como el todo al todo». Uno de los momentos culminantes de esta reelaboración euclídea de un legado operacional y logístico en la "teoría de la medida" es la determinación efectiva de la medida común máxima (MCM) entre dos o más números por «*anthyphaíresis*» o sustracción recíproca sucesiva. Una versión informal –según corresponde a su uso por parte de Euclides–, pero como rutina o algoritmo –según corresponde a su carácter rigurosamente efectivo–, podría ser la siguiente:

(*i*) tomemos los números dados *m*, *n* en orden de mayor a menor: <*m*, *n*>; (*ii*) si *n*, que se mide a sí mismo, mide a *m* sin residuo, entonces *n* es la medida común y la medida máxima pues ningún número mayor que *n* podría medir a *n*, así pues la medida común máxima es *n*, MCM = *n*; (*iii*) en otro caso, se resta *n* de *m* -el menor del mayor- y se reinicia el procedimiento: se aplican al sustraendo *n* y al resto *r* la cláusula (*i*) y seguidamente la cláusula (*ii*) o la (*iii*), según sea el caso[8].

El proceder "anthyphairético" cumple varios cometidos a través de los *Elementos*: es un criterio de primos relativos en VII 1 -dos números son primos relativos, primos entre sí, si su MCM es la unidad absoluta-; es un método efectivo para hallar la MCM de dos [VII 2] o más números [VII 3] no primos entre sí; también es un criterio de inconmensurabilidad entre magnitudes en X 2 -si la aplicación del procedimiento a unas magnitudes dadas conduce al absurdo de que la mayor mida a la menor, las magnitudes dadas son inconmensurables-; y es, en fin, un método efectivo para hallar la MCM de dos magnitudes conmensurables en X 3. Por esta vía de la reelaboración de un trasfondo metafórico y operacional en una "teoría de la medida", los *Elementos* vendrán a relacionar las magnitudes con los números en X 5-6: dos magnitudes son conmensurables si y sólo si guardan entre ellas la razón que un número guarda con otro número -resultado más bien inopinado a la luz del planteamiento expreso que uno y otro dominio habían tenido en los libros V (magnitudes) y VII (números).

Las dos mencionadas no sòn, desde luego, la únicas metáforas que obran en el seno de los *Elementos*. Otras metáforas así mismo operantes aunque con menor presencia son las de *(no)encuentro* o *(no)concurrencia* -v.g. en la conceptualización de las paralelas, I, def. 23 y postulado 5-; movimiento de *giro* -v.g. XI, deff. 14, 15, 18, 19, 21-; *inclinación*, quizás diagramática, v.g. I, def. 8; XI, deff. 5, 6, 7. Y todo ello sin contar las metáforas más socorridas en la geometría, las que vienen directamente ligadas a la representación por medio de diagramas, como *poner*, *cortar*, *prolongar*, *levantar* o *incidir*, etc.; también en este punto se aprecian diferencias entre la geometría y la aritmética: si la primera es el campo de acción por excelencia del *construir* [*synístemi*, *systésasthai*], la segunda lo será en cambio del *hallar* [*heureîn*], en correspondencia con el papel casi irrelevante de los diagramas en las pruebas aritméticas -después de Euclides llegarán incluso a contraponerse el proceder *dia grammón* y el proceder *di'arithmón* (cf. p.ej. Herón, *Métrica* II 10.3; Tolomeo, *Almagesto* I 10, 32.1, VII 5, 193.19; Pappo, *Coll.* VI 600.9-13).

Pero antes de pasar a este segundo aspecto del rigor informal de las demostraciones euclídeas, su aparato diagramático, resumiré dos características notables del uso de las metáforas en los *Elementos*: 1/ Algunas actúan desde el "pórtico axiomatiforme" mismo -es decir: desde las definiciones, nociones comunes y postulados-, de

---

8. Por ejemplo, sean los pares de números 6 y 8, 9 y 12. Entonces:

(*i*)	<8, 6>	<12, 9>
(*iii*)	8-6=2; así pues, (*i*) <6, 2>	12-9=3;<9, 3>
(*iii*)	6-2=4;<4, 2>	9-3=6; <6, 3>
(*iii*)	4-2=2;<2, 2>	6-3=3; <3, 3>
Luego (*ii*):	2 = MCM de 6 y 8	3 = MCM de 9 y 12.

En tiempos de Aristóteles (cf. *Tópicos*, 158b33-35) ya se sabía que dos razones guardan proporción si tienen justamente la misma reducción por este método, i.e. si la rutina sigue los mismos pasos; por consiguiente, 6 es a 8 como 9 es a 12. En suma, la matemática pre-euclídea ya relacionaba este método operativo con las nociones de razón y proporción.

modo que forman parte del escenario conceptual y de la urdimbre inferencial en que se desarrollan algunas teorías relevantes, p.ej. la teoría de la medida. 2/ No obstante, su uso en las proposiciones y las pruebas comporta cierta reelaboración, amén del concurso de otras fuentes cognitivas integradas como algunos recursos operativos (p.ej. la logística pitagórica), algunas nociones y teorías (p. ej. las contribuciones de Teeteto y Eudoxo) e incluso ciertas fórmulas y pautas inferenciales legadas por la propia tradición matemática pre-euclídea (p. ej. el lenguaje formulario de la reducción al absurdo ya detectable en Autólico de Pitania).

3. Diagramas.

Los usos lingüísticos son una vez más indicios elocuentes. Hay una tradición que llama "diagrama" a una proposición o un teorema (p.ej. Aristóteles, *APr.* 41b14, *Metaphys.* 998a25, y algunos comentadores como Ammonio, *Scholia in Arist.* IV 89b11; pero también Pappo, VII 638.17, 670.1-2). Por añadidura, la geometría cuenta con una jerga especializada de términos prácticos, metafóricos y gráficos -como los antes mencionados, por ejemplo-, donde *gráphein*, en particular, recibe los significados técnicos de (1) describir, i.e. trazar líneas no rectas o figuras no rectilíneas, y (2) probar por medio de diagramas (vid. Platón, *Teeteto* 147d). La mención de Platón a este respecto o, para el caso, la de Aristóteles, obliga a recordar el papel mediador de las representaciones diagramáticas en el acceso a los objetos inteligibles geométricos, cf. p.ej. *República* 510d-e, 527a-b, amén de Aristóteles, *APo.* 77a1-2, *De caelo* 279b35-280a11. Pero hay una referencia aristotélica que cobra singular relieve al ligar directamente la representación diagramática con el *hacer ver* un teorema geométrico: «¿Por qué los ángulos del triángulo equivalen a dos rectos? Porque los ángulos en torno a un punto son iguales a dos rectos. En efecto, si se traza la paralela a uno de los lados, será inmediatamente evidente para quien lo contemple» (*Metaphys.* 1051a21-30; cf. *Elementos*, I 31-32). En suma, si «*diágramma*» viene a ser una denominación metonímica tradicional de una proposición probada, la configuración diagramática que acompaña a la proposición, su *katagraphé* o *schêma*, viene a ser una metonimia de la prueba.

Veamos qué significa esto en la práctica de los *Elementos*, sin ir más lejos en la proposición I 1: «construir un triángulo equilátero sobre una recta finita dada». Es una proposición largamente usada y mencionada por sus poderes ilustrativos; entre filósofos, en particular, ha representado desde antiguo un paradigma de prueba informal que suple con los trazos de un dibujo bidimensional la carencia de postulados explícitos. Aquí interesa además por otros dos motivos: (1) presenta cabalmente la estructura de la demostración que, a partir del comentario de Proclo al libro I, suele considerarse canónica en los *Elementos* -aunque, de hecho, no pase de ser un canon relativo-; (2) guarda una relación tan íntima con el diagrama implicado que éste, sin ser trivial o redundante a efectos demostrativos, puede inferirse inequívocamente a partir del texto discursivo mismo -son dos virtudes que, por cierto, no cabría extender a todas las proposiciones del tratado de Euclides [9]. Así pues, dejaré en sus manos la reconstrucción de la figura y me limitaré a seguir el texto marcando entre corchetes los pasos "canónicos" –según Proclo- del desarrollo de la proposición.

[*i*] «Construir un triángulo equilátero sobre una recta finita dada [*prótasis*, enunciado].

[*ii*] Sea la <recta> AB la recta finita dada [*ékthesis*, exposición o introducción del caso a considerar por referencia deíctica a una línea disponible o trazada].

[*iii*] Así pues, hay que construir sobre la recta AB un triángulo equilátero [*diorismós*, determinación o especificación del objeto de la prueba por relación al caso expuesto].

[*iv*] Descríbase con el centro A y la distancia AB el círculo BΓΔ, y con el centro B y la distancia BA descríbase a su vez el círculo AΓE, y a partir del punto Γ donde los círculos se cortan entre sí, trácense las rectas ΓA, ΓB hasta los puntos A, B [10] [*kataskeué*, urdimbre o disposición de construcciones y relaciones a partir de lo dado y en orden a la obtención del resultado propuesto].

[*v*] Y puesto que el punto A es el centro del círculo ΓΔB, AΓ es igual a AB; puesto que el punto B es a su vez el centro del círculo ΓAE, BΓ es igual a BA [11]; pero se ha demostrado que ΓA es igual a AB; por tanto, cada

9. Detalles sobre este punto y, en general, sobre las funciones cognitivas que los diagramas desempeñan en la antigua matemática griega, pueden verse en Netz, Reviel,*The shaping of deduction in Greek mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

10. Operaciones autorizadas por el postulado 3, que permite describir un círculo con cualquier centro y distancia, y por el 1, que permite trazar una recta entre dos puntos.

11. Conforme a las definiciones 15: «un círculo es una figura plana comprendida por una línea tal que todas las rectas que caen sobre ella

una de las <rectas> ΓA , ΓB es igual a la AB. Ahora bien, las cosas iguales a una misma cosa son también iguales entre sí [12]; por tanto, la ΓA es también igual a la ΓB; luego, las tres ΓA, AB, BΓ son iguales entre sí [*apódeixis*, proceso demostrativo propiamente dicho].

[*vi*] Por consiguiente, el triángulo ABΓ es equilátero y ha sido construido sobre la recta finita dada AB. <Que es> lo que había que hacer.» [*Sympérasma*, conclusión]

Como a estas alturas, el lector ya tendrá ante los ojos el diagrama correspondiente, podrá hacerse cargo de lo justa que era la observación aristotélica citada arriba: por mal dibujante que sea, le bastará mirar el dibujo trazado o imaginado al hilo del discurso para que la equilateralidad del triángulo le resulte «inmediatamente evidente». Dicho de otro modo, mientras el desarrollo discursivo de la prueba procura *hacerle saber* que el triángulo en cuestión es equilátero, la imagen cómplice -gráfica o mental- le *hace ver* este resultado, hace que la equilateralidad del triángulo ABΓ salte a la vista. La integración de ambos aspectos, el discursivo y el diagramático, convierte la construcción en una proposición incontestable a todas luces. Sería tan insensato poner en duda que si dos lados son iguales a un tercero, son iguales entre sí, como dudar de la evidencia de que los círculos descritos se cortan en el punto Γ. Pues bien, en esta complicidad entre el diagrama y el discurso, entre *hacer ver* y *hacer saber*, reside seguramente una de las claves del éxito del rigor informal de las pruebas euclídeas –al que también cooperan los hilos metafóricos de la trama, que ya hemos visto-. En efecto, la proposición I 1 nos sigue pareciendo obvia y convincente, aunque hoy todo el mundo sabe que obra sobre ciertas suposiciones teóricas no declaradas -la imposibilidad de que dos rectas tengan un segmento común, la existencia de puntos de intersección entre dos círculos-, como también es sabido que su convalidación lógica incluso, pese a descansar en «el poder de prueba de un axioma» –según decía Galeno (*Eisagogé* xvi.6)–, podría prestarse a equívocos[13].

En esta perspectiva informal, el uso de los diagramas difiere del que suele atribuirles una larga tradición lógica formal. En la tradición lógica, un diagrama es una configuración cuyas relaciones espaciales, usualmente topológicas, son isomórficas con la estructura de una o más proposiciones, y está diseñado para resolver problemas de convalidación, entre otros servicios -p.ej. didácticos o ilustrativos. En el marco de los *Elementos*, y dentro de la tradición matemática subyacente, los diagramas son análogamente medios de representar y resolver problemas geométricos -p.ej. la construcción de un triángulo equilátero-. Pero sus usos y funciones con respecto a la proposición correspondiente no tienen precisamente que ver con el isomorfismo, sino con la metonimia, al menos en geometría.

Los diagramas parecen cumplir en los *Elementos* dos tipos de funciones, unas más bien generales, otras más bien específicas en el sentido de venir precisamente introducidas por las cláusulas de exposición [*ékthesis*] y de especificación [*diorismós*] que, según veíamos antes, forman parte del desarrollo discursivo de la proposición. Una función genérica de los diagramas es la delimitación del campo de referencia de la proposición dentro del escenario montado por las definiciones y los postulados. Hablo de escenarios por contraste con los universos de discurso contemplados en nuestras teorías de modelos: se distinguen no sólo por envolver metáforas básicas en su entramado, sino por tratarse de marcos de constitución y de interrelación de determinados objetos matemáticos (rectas, círculos, etc.) -no son, en absoluto, conjuntos de cualesquiera objetos capaces de satisfacer las condiciones axiomáticas abstractas de un sistema formalizado-. Así, en el marco compuesto por las definiciones de los objetos pertinentes –con su urdimbre metafórica– y por los postulados adoptados en calidad de operaciones o construcciones autorizadas, Euclides confía en poder contar con un punto siempre que lo necesite y donde convenga; es la configuración gráfica misma la que, llegado el caso, se encarga de proveerlo. Pues el punto Γ de intersección entre los círculos, en I 1, con ser un ejemplo flagrante no sería una muestra única: en el escenario de la geometría plana de los *Elementos* han de tener lugar intersecciones de rectas con rectas, curvas con curvas, rectas con curvas; sin embargo, Euclides sólo parece contar expresamente y de antemano con puntos de intersección entre rectas en virtud del postulado 5. A esta delimitación y disposición del campo de referencia como un repertorio de objetos, en parte previstos, en parte construidos y en parte dados, la tramoya de la representación aún puede añadir algún otro servicio de carácter general: los diagramas no dejan de proporcionar tanto figuras manejables en un espacio finito y abarcable, como configuraciones estables de trazos hechos –conforme a la voz

desde un punto de los que están dentro de la figura, son iguales entre sí», y 16: «y dicho punto se llama centro del círculo».

12. Noción común 1.

13. No sólo supone una generalización a partir del caso dado ABΓ -cuestión ya considerada por Proclo (*In I Euc. Comm.*, 207.15-18)-. Recordemos también las dificultades inferenciales de Aquiles ante la tortuga de Lewis Carroll (aun cuando los tres, Aquiles, la tortuga y Carroll convengan en admirar «esa maravillosa Primera Proposición de Euclides»).

pasiva y el tiempo pasado de las expresiones verbales al efecto–. Pero de los diagramas también cabe esperar otros servicios más específicos, relacionados con la configuración precisa para la prueba del enunciado en cuestión. En particular, estos tres: (*i*) el de fijar y hacer ver el objeto de la prueba, i.e. la tarea a realizar o el caso a demostrar, -p.ej. con la *ékthesis* y el *diorismós* de la proposición-; (*ii*) el de disponer las cosas en orden a su consecución -p.ej. mediante la *kataskeué* que da curso a la prueba-; (*iii*) el de mostrar en fin la consecución misma. El diagrama viene a actuar en suma como una metonimia de la proposición correspondiente, de manera que la cláusula de *ékthesis* o exposición no significa una "instanciación" -en el sentido de la teoría de la cuantificación de nuestra lógica formal-, sino una metonimización mediante deixis que se desarrollará a través de la *kataskeué* hasta integrarse en la demostración [*apódeixis*] discursiva [14].

Para llegar a esta interpretación he partido de la proposición I 1 y quizás no esté de más reconocer que se trata de un problema, una tarea a realizar -según declaran la proposición misma [*prótasis*] y su especificación [*diorismós*]-, efectivamente cumplida -según constata el remate formulario de la conclusión: «<Que es> lo que había que hacer [QEF]». En un teorema, en cambio, la especificación vendría presidida por la fórmula asertiva «Digo que ...» y la conclusión vendría rematada por la cláusula «<Que es> lo que había que demostrar [QED]». Hay quienes han atribuido por estos u otros motivos una significación trascendental a la distinción entre problemas y teoremas en la antigua matemática griega. A juicio de Proclo -y en mi opinión- esta distinción no desempeña un papel crucial en el texto de los *Elementos* de Euclides [15]: queda lejos, por ejemplo, de la significación que tienen las diferencias sustantivas entre objetos geométricos, magnitudes y números. En todo caso, esas fórmulas distintivas no hacen que los problemas sean en los *Elementos* más informales o "constructivos" -diagramáticos- que los teoremas: en uno y otro tipo de proposición, los postulados de "construcción" tienden a estar presentes en la *kataskeué*, así como las nociones comunes y las cláusulas consecutivas suelen pasar al primer plano en la *apódeixis*; ninguno de los dos tipos es inmune a la acción de los supuestos tácitos, ni es refractario a la complicidad de la evidencia gráfica. Más aún, y este es un punto de especial importancia para el rigor informal de las pruebas euclídeas, ambos discurren sobre, y a través de, referencias deícticas a (elementos de) configuraciones diagramáticas, v.g. «el» punto o «la» línea tal o cual. Es curioso que incluso en la teoría generalizada de la proporción y en la aritmética, donde no hay postulados y la representación diagramática no pasaría de ser un recurso trivial, con fines meramente ilustrativos, Euclides mantenga esta misma formulación de las deixis geométricas: un artículo determinado seguido de la letra o letras que sustituyen el nombre del objeto referido, pero que concierta en género con el nombre sustituido, v.g. «sea *la* A (o *el* A) una magnitud (o un número)», y cumple el cometido de un señalador. Lo que se desprende de este uso matemático, no ocasional sino habitual y característico -al menos en los *Elementos*-, es que dichas letras nada tienen que ver con lo que hoy se entiende por "variable" en lógica o en matemáticas.

5. El *deíknymi* de los matemáticos.

Deíknymi [mostrar] es un término con varios y diversos usos, entre los que ahora importa destacar dos tendencias significativas: una, en la línea de presentar algo; otra, en la línea de probar que algo es el caso. La primera incluye los matices de exhibir o poner ante los ojos, apuntar o señalar e, incluso, manifestar o dar a conocer por medio del lenguaje. En la segunda caben tanto el sentido ordinario y genérico de ser una prueba o dar pruebas, con las connotaciones de revelar, indicar, testimoniar, verificar, como el sentido más especializado de demostrar o probar de modo lógicamente concluyente. Puede que el interés por demarcar esta última acepción discursiva moviera a los filósofos a un uso alternativo de *apodeíknimi* y *apódeixis*, en particular a Aristóteles dentro del contexto lógico y metodológico de los *Analíticos*. Pero el empleo de esta alternativa formada por el prefijo *apo-* (que añade un matiz análogo al presente en nuestros correlatos *de-mostrar*, *de-mostración*), no excluye el uso pertinente del término básico en el mismo sentido y en los mismos contextos; el propio Aristóteles declara que «toda

14. Los diagramas también alcanzan a cumplir otros cometidos esquemáticos -si bien siempre distantes de cualquier correspondencia métrica o isomórfica-, como la referencia a figuras no efectivamente dadas sino supuestas (p.ej. la invitación a considerar o imaginar ciertos puntos de un presunto pentágono inscrito, en IV 12), o como la referencia táctica –por hipótesis– a figuras imposibles, es decir, descartadas por el desarrollo mismo de la prueba en los términos de una reducción al absurdo (p.ej. en III 10).

15. Además de las conocidas muestras de *construir* o *demostrar*, el texto presenta algunas otras de *investigar* [*proseureîn*] casos de posibilidad e imposibilidad (IX 18, 19) y, sobre todo, muchas otras de *hallar* [*heureîn*], en las que caben todas las combinaciones: «digo que» + QED (p.ej. X 3, 4); «digo que» + QEF (p.ej. III 1); «hay que» + QED (p.ej. VII 2, 3); «hay que» + Q.E.F. (p.ej. VI 11, 12; con el matiz de compleción de *proseurîskein*). Puede que los editores del texto de los *Elementos* hayan tenido que ver con estas cláusulas formularias y sus variaciones tanto o más que el propio Euclides.

demostración prueba algo de algo [*pása apódeixis ti katà tinós deíknysi*]» (*APo.* 90b33-34). Lo cierto es que el uso discursivo y demostrativo de *deíknymi* es habitual en los textos matemáticos clásicos, hasta el punto de conformar la fórmula que da remate a la demostración cumplida de un teorema: «lo cual había que demostrar [*hóper édei deîxai*]». Más aún, a tenor del tópico historiográfico quizás más extendido acerca de la matemática griega, este sentido fuerte es un rasgo no sólo habitual sino distintivo de la fundación de la matemática griega como ciencia deductiva, frente a las matemáticas de su entorno, p.ej. los cálculos y medidas babilonios o egipcios. Pero el tópico suele venir enriquecido con alguna otra proyección histórica añadida e incluso, no pocas veces, acusa la sobrecarga de ciertas connotaciones o suposiciones filosóficas.

Por ejemplo, según una interpretación muy difundida desde mediados del siglo XX, el *deíknymi* de la deducción lógicamente concluyente también marca el tránsito desde una matemática pitagórica primitiva, que –se supone– practicaba pruebas y constataciones empíricas, hasta la matemática clásica de los ss. IV y III, que se sirve de conceptos abstractos y de procedimientos metódicamente demostrativos. El salto parece inevitable en razón de resultados como la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado (de un cuadrado o de un pentágono regular): éste es un caso de imposibilidad que no cabe establecer por medios ostensivos –constataciones diagramáticas, comprobaciones prácticas, medidas directas o cálculos efectivos, etc.-, sino que requiere toda la fuerza lógica de una reducción discursiva al absurdo, a una contradicción expresa. Posteriormente, el estudio de los inconmensurables y otros desarrollos técnicos, p.ej. las prácticas de "exhausción", obligarán a un uso sistemático de este procedimiento.

Por lo que toca a las connotaciones o suposiciones filosóficas, hay dos especialmente discutibles: (1) Para empezar se supone que, por norma general, las pruebas intuitivas o "mostrativas" son no sólo distintas de las demostraciones lógicamente concluyentes, sino incompatibles en todo caso con ellas. De modo que no sólo hay resultados que no se dejan *mostrar*, únicamente accesibles a través de la demostración lógicamente concluyente, sino que, además, la presencia de un recurso "mostrativo" contaminaría o descalificaría la deducción de cualquier presunto teorema, por más convincente que fuera. (2) De ahí se extrae la consecuencia de que las nociones imprecisas o, peor aún, metafóricas y los diagramas de los *Elementos* o bien son secuelas residuales -indebidamente asumidas- de la matemática ingenua pre-euclídea, o bien son aditamentos que forman parte del colorido didáctico o retórico de las pruebas, cuando no ambas cosas. Así pues, las referencias representativas y deícticas de los *Elementos* y, en general, las formas de *hacer ver* que algo es el caso, involucradas en las pruebas euclídeas, no pasarían de ser ingredientes espurios, desechables o superfluos, de la deducción matemática clásica. Por mi parte creo, a la luz de lo que llevamos visto, que el *deíknymi* de Euclides no sólo mostraba menos reservas ante sus recursos informales de evidencia y convicción que los mostrados hoy por sus intérpretes, sino que ese "plus de confianza" no le impedía un ejercicio de la deducción relativamente riguroso. El rigor se aprecia, por ejemplo, en las pruebas de la necesidad de una configuración, sobre la urdimbre y en el escenario propuestos, o en las pruebas de la necesidad de un resultado a partir de unas determinadas condiciones operatorias (p.ej. en la "teoría" informal de las relaciones de *medir alser medido por*). Por lo demás, no sé de ningún filósofo griego del saber demostrativo que diera en contraponer el valor concluyente de una demostración a su poder de convicción, su validez lógica a su fuerza argumentativa o incluso a su eficacia didáctica; Aristóteles, el más calificado teórico de la demostración que hace saber («syllogismós episthemonikós»), no lo hizo, desde luego. Pero, más allá de estas observaciones negativas, he apuntado también una interpretación positiva del rigor informal de las pruebas euclídeas a cuenta de la integración entre las estrategias representativas de *hacer ver* y las discursivas de *hacer saber* en la trama de la demostración matemática clásica. Además, me gustaría que esta interpretación esbozara siquiera una conformación interna de las pruebas, en la línea de una posible explicación de sus cometidos y valores cognitivos. Estos son los propósitos –o las ilusiones al menos– de la propuesta que voy a aventurar.

6. Una interpretación de las pruebas matemáticas clásicas.

La larga historia de la filosofía de las matemáticas parece a primera vista dominada por dos grandes tendencias, la racionalista y la empirista, o por combinaciones de ambas. Al margen de sus discrepancias, las dos coinciden en tomar la matemática como una forma de conocer -en algún caso, de ser– antes que nada. Pero cabe un tercer punto de vista en discordia: el que contempla las matemáticas ante todo como un conjunto de actividades humanas. Vistas en esta perspectiva, las matemáticas son determinadas prácticas interactivas y cognitivas de trato con el entorno que tienen lugar dentro de unos marcos históricos y culturales de actuación, transformación, discurso, etc. Para no andar con rodeos, podemos calificar esta concepción de "humanista" -o, si se prefiere, "praxeológica" o "pragmática"-. En consonancia con ella, supongo que el punto de partida del conocimiento ma-

temático es una gama de acciones más o menos comunes y más o menos especializadas, no sólo diversas sino de distinto género, como, por ejemplo, contar, medir, calcular, resolver, probar-a, construir, hallar, probar-que. Los procedimientos y conocimientos matemáticos vienen a ser entonces desarrollos y resultados específicos de estas acciones e interacciones, seleccionadas e integradas de modo variable con arreglo a su contexto teórico propio y al marco cultural e institucional en que se desenvuelven. La historia de las cifras y de los sistemas de numeración es un buen ejemplo de tales desarollos y variaciones. Pero algo parecido cabría decir también de la historia de las pruebas.

En atención al caso que interesa, la conformación de las pruebas euclídeas, añadiré algunas convenciones –dado su carácter tentativo y provisional, no serán "precisiones". Convengamos en considerar *operaciones* las acciones con objetos o con instrumentos como el gnómon, el ábaco, el compás, etc., susceptibles de una normalización metódica en orden a obtener un resultado. Los cálculos ordinarios y la "logística" pitagórica entrarían dentro de este campo de acción. También caben ahí procedimientos relativamente sofisticados como el algoritmo de *anthyphaíresis* e, incluso ulteriormente, usos con proyección no sólo técnica sino especulativa -p.ej. en las líneas aritmománticas y aritmológicas cultivadas por algunos neopitagóricos y neoplatónicos. Por *representaciones* entendamos las acciones o expresiones que incorporan a su dimensión semiótica una determinada intención significativa añadida, del tipo de las acciones diagramáticas o de las expresiones metafóricas, incluídas las referencias a situaciones o casos imaginarios –digamos, "experimentos mentales"– como los introducidos por «*noeîn* [concebir, imaginar, considerar, figurarse]» en algunos pasajes de Euclides o de Arquímedes (p.ej. *Elem.* IV 12 o *Método* 2, respectivamente). Si el cometido básico de una *operación* es la obtención de un resultado, el papel que corresponde a una *representación* es más bien *hacer ver* tanto el proceso de obtención como el resultado obtenido. Consideremos, en fin, *lenguaje discursivo* un modo de hacer determinadas cosas con palabras, en particular argumentos y cadenas de argumentos, que incluye la escritura más o menos normalizada de textos acerca de un dominio de objetos o de relaciones entre objetos y sus propiedades; los textos en este sentido cubren las proposiciones o aserciones, las demostraciones, las teorías y, en general, cualquier procedimiento expresamente deductivo que diera o pretendiera dar cuenta y razón de que algo es el caso. Un objetivo característico del *lenguaje discursivo* será el *hacer saber* la razón o la necesidad propia del resultado.

Ni que decir tiene que tanto el *hacer ver* como el *hacer saber* son actuaciones de alguien referidas a alguien y, por consiguiente, son interacciones cognitivas aunque se presenten inertes y coaguladas bajo la forma de monólogo impersonal que suelen revestir las pruebas matemáticas textuales. La dimensión pragmático-didáctica de los *Elementos* es precisamente uno de los rasgos sustanciales del tratado, tanto como lo pueda ser su estructuración deductiva axiomatiforme, y en este sentido constituye una de sus claves hermenéuticas según ha venido mostrando una tradición de comentadores y estudiosos de la obra de Euclides que se extiende desde los tiempos de Proclo hasta nuestros días. Por lo demás, hay diversos pasajes de los *Elementos* en los que se deja sentir con especial fuerza el interés de Euclides por enseñar no sólo conocimientos matemáticos, sino técnicas o procedimientos para hacer matemáticas, en suma, una especie de *saber hacer* –baste reparar, por ejemplo, en las secuencias de inscripciones y circunscripciones de figuras que componen las proposiciones 2-9 y 11-16 del libro IV, o en los ejercicios con pares e impares que se suceden a lo largo de las proposiciones 21-34 del libro IX.

Creo que, sobre estos supuestos, puedo aventurar un esquema de interpretación de los componentes característicos de las pruebas matemáticas clásicas como el siguiente:

Actuación básica		Actuación especializada
		- OPERACIONES
ACCIONES		- REPRESENTACIONES
[en especial: construir,		[*deíknymi*$_1$: hacer ver]
hallar; probar-que]		
		- LENGUAJE DISCURSIVO
		[*deiknymi*$_2$: hacer saber]
saber hacer	+	

Aunque este esquema no deja de ser una especie de mapa mudo, también puede servir de recordatorio sumario del camino que hemos recorrido. En cualquier caso, como ahora no podré desarrollar esta línea de interpretación, ni los supuestos apuntados de integración y realimentación, dejaré la propuesta en mera sugerencia de una vía de interpretación y de explicación de los poderes "lógicos" y "retóricos" o, si se prefiere, cognitivos y efectivos de las demostraciones de los *Elementos*. Tampoco podré complementar esta sugerencia con la consideración de otros aspectos cognitivos relacionados con la conceptualización y la inferencia como, en particular, los explorados por R. Brandom.

Pero no me resisto a añadir dos observaciones al respecto. Una tiene que ver con la relativa selección de acciones matemáticas básicas que presenta el tratado de Euclides: no es un manual de contabilidad o de agrimensura, ni toma expresamente en consideración las prácticas comunes de contar, medir, calcular o resolver problemas, sino que, al parecer, o las da por supuestas o se dedica a reelaborar una especie de trasuntos de la tradición matemática anterior, congruentes con un determinado núcleo o cuerpo deductivo. Por otro lado, en algún caso emplea tácticas de probar-a o ensayar ciertas construcciones geométricas o ciertas determinaciones numéricas (p.ej. la hipótesis de una cantidad finita dada de números primos, IX 20), aunque sólo como parte de una estrategia de demostración indirecta, por reducción al absurdo de la posibilidad o de la hipótesis exploradas; es sintomático que la tradición tampoco considerara los *Elementos* ni como una iniciación al *análisis*, ni como una obra de investigación, sino como el tratado por excelencia de la *síntesis* o exposición concluyente de las bases de la matemática griega clásica.

La otra observación es aún más imperiosa en el presente contexto pues se refiere a la integración entre las estrategias operacionales, representativas y discursivas, en que descansa el rigor informal de las pruebas de Euclides. Se trata, por lo demás, de un aspecto en el que he venido insistiendo a lo largo de los apartados anteriores, de modo que no creo que necesite mayor énfasis. Baste recordar el caso de la teoría de la medida aritmética, en cuyo desarrollo intervienen y se articulan procedimientos operacionales (p.ej. la *anthyphaíresis*), metáforas conceptuales (p.ej. la de *todo/partes*) y pruebas discursivas que, de consuno, no sólo establecen la obtención de ciertos resultados (p.ej. la determinación de la medida común máxima de dos o más números no primos entre sí), sino que dan lugar a proyecciones teóricas ulteriores (como, siguiendo el mismo ejemplo, la existencia de un criterio de conmensurabilidad/inconmensurabilidad y, subsiguientemente, de un criterio de proporcionalidad entre magnitudes). Al hilo de esta integración –en especial, la que entreteje las formas de *hacer ver* y las de *hacer saber*– corren parejas la significación cognitiva, la fuerza demostrativa y el poder de convicción de la demostración matemática clásica o, al menos, de las pruebas que suelen considerarse paradigmáticas en los *Elementos*. En fin, quiero suponer que en ese tejido representativo-discursivo de la deducción es donde reside una clave importante no sólo para entender el rigor informal de las pruebas de Euclides –según creo haber mostrado–, sino, más aún, para llegar a explicarnos su duradero éxito.

Incertidumbre y valores en tecnociencia

Elementos para una axionomía de la tecnología

Álvarez, J. Francisco
Dpto. Lógica y Fª de la Ciencia, UNED. Madrid. España

A mitad de los años veinte, al prologar para la editorial Calpe la traducción española de *Ciencia cultural y ciencia natural* de Heinrich Rickert, Ortega planteaba que "descubre [Rickert] en el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será, tal vez, una de las glorias epónimas del siglo XX". En el proyecto de investigación sobre Ciencia y Valores, que venimos desarrollando en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid un grupo dirigido por Javier Echeverría (proyectos PB-98-0495-C08-01 de la DGICYT sobre "Axiología y dinámica de la tecnociencia" y Comunidad de Madrid 06-0008-2000 sobre "Capacidades potenciales: racionalidad y formación en valores"), a no dudar ha influido la posición de Ortega sobre la técnica, y quizás hemos tratado de satisfacer, de manera no consciente, esa profecía orteguiana.

A juzgar por los enormes esfuerzos que se siguen haciendo hoy sobre este tema de los valores no parece que como pronóstico pueda decirse precisamente que Ortega se haya equivocado. El problema de los valores puede ser un elemento organizador de buena parte de la producción filosófica del siglo XX y por ello puede ser una de las glorias que le representen, el siglo de los valores. Si tuviera que seleccionar y proponer hoy un tema abierto hacia el siglo XXI, que pudiera ser reformulación de esa visión orteguiana, me quedaría con el problema de los valores como selectores activos de la información, entendidos como relaciones entre agentes que comparten la información disponible filtrada por esos valores. De esta forma podríamos comprender la construcción de espacios simbólicos que permiten actuar tecnológicamente y en los cuáles los valores compartidos pueden contribuir a resolver, más allá de optimizaciones, el problema de la incertidumbre de la acción, de sus motivos y consecuencias. En definitiva, el problema de la selección, almacenamiento y organización de la información es un derivado de la forma contemporánea que adopta el problema de los valores. Algo de lo que ya hoy empieza a hacerse sobre filosofía y computación se coloca en esa órbita que considero continuadora de la reflexión sobre los valores.

Para los problemas que presenta hoy una axiología general de la ciencia, me parece que una buena primera ayuda se encuentra en rehacer el camino recorrido por aquellos autores que al discutir la distinción entre ciencia natural y ciencia social han hecho matizaciones muy articuladas para defender una relación no reductiva entre ellas (en ninguno de los sentidos). Al mismo tiempo creo que entre los diversos trabajos actuales, que valdría la pena discutir, se encuentra el de Wilson sobre la coligación o consilience, que apunta a cierto equilibrio no reduccionista, aunque es discutible que sea ésa la intención del autor. Valdría la pena vincular la cuestión a la supuesta tradicional aspiración del empirismo lógico hacia la unidad de la ciencia. En este último caso me parece especialmente relevante la posición de Neurath y la de Charles W. Morris, porque una cosa es el fisicalismo y otra bien diferente es la integración no reductiva de la ciencia.

Lo que quiero decir es que el problema de la unidad de la ciencia reaparece ahora en otro contexto, más allá de la discusión sobre las dos culturas, porque debemos inevitablemente situarnos ante el problema de la tecnociencia. Desde este punto de vista hay que reformular el problema de las ciencias naturales y las ciencias históricas, la cuestión de lo nomotético y lo ideográfico. Ese conjunto tan variado de temas me parece que se puede articular desde una nueva perspectiva sobre los valores, quizá hoy todavía excesivamente esquemática. En algún momento he defendido la conveniencia de representarnos la pluralidad axiológica en forma de una matriz evaluativa a la hora de considerar la tecnociencia como actividad que se desarrolla en diversos contextos (educación o transmisión, evaluación, innovación y aplicación) y con muy diversos valores.

Como ha planteado Javier Echeverría: "La consideración de los diversos contextos en los que se produce y desenvuelve la actividad científica, nos permite detectar y proponer un conjunto de valores (pluralidad axiológica) relevantes para cada contexto". Al tiempo que analizamos la dinámica de esos valores, percibimos que no son exclusivos para cada contexto ni siquiera exclusivos de la actividad científica. Buena parte de los procesos discursivos y de las formas organizativas en las que se manifiesta la actividad científica pueden analizarse como transformaciones en el seno de esa matriz evaluativa. Esas transformaciones muestran

en primer lugar el curso de la dinámica deliberativa que se produce dentro de cada uno de los contextos y también intercontextualmente. Determinados valores aparecen como puntos de equilibrio de dinámicas deliberativas, de procesos conformadores de la actividad científica que incluyen (en términos propuestos por Marcelo Dascal) discusiones, controversias y polémicas desplegadas en el seno de las instituciones en las que se produce, se transmite y se aplica el conocimiento científico, evidentemente se incluyen los laboratorios, las aulas, las redes informáticas, y los artefactos tecnológicos. En este sentido podríamos hablar de marcos sociotecnológicos o de culturas epistémicas en el seno de la sociedad del conocimiento.

Aunque el sistema general de la ciencia contemporánea (N. Cartwright) se adapte más a la imagen de un *patchwork*, un conjunto de retazos, retales, que al de una ciencia unificada, esto no significa que no podamos ver elementos que lo cohesionan. En muchos casos serán cohesiones de segundo grado, genéricamente hablando se podría decir metodológicas pero también axiológicas.

Desde mi punto de vista esa visión sólo de manera aparente entra en conflicto con la perspectiva mosaica (los científicos como constructores de un gran mosaico) defendida por O. Neurath. Tenemos que incorporar elementos muy diversos y ese cemento de unión, que en un determinado momento es la opción metafísica, sea la ciencia unificada sea la estructura no organizada de la materia, podría aceptar incluso que también hay cláusulas *ceteris paribus* en la física. Nancy Cartwrigth lo ha expresado con claridad en discusión con Roger Penrose en *The large, the small and the human mind.*

Entre las últimas vueltas de las corrientes sociologistas, que parecen estar preparando sus líneas de retirada, Karin Knorr-Cetina (1999), en *Epistemic Cultures, how the sciences make knowledge*, se preocupa no tanto por la construcción del conocimiento cuanto por la construcción de las maquinarias que construyen el conocimiento. Nos hace ver la diversidad de las culturas epistémicas, lo que para ella supone romper la unidad de la ciencia e ir contra un supuesto asociado con el trabajo del círculo de Viena. Parecen ahora multiplicarse las distinciones que antes se habían planteado entre ciencias naturales y ciencias sociales; obviamente era menos frecuente plantear diferencias ontológicas y metodológicas entre las ciencias naturales. Así lo reconoce Knorr.Cetina: "Las fuertes discusiones entre las interpretaciones realista, pragmatista, escéptica o perspectivista de la ciencia tienden a asumir que la ciencia es una tarea unitaria en la cual las etiquetas epistémicas se pueden aplicar de manera general e igual en todas ellas".

En unos apuntes de cátedra de hace casi veinte años, señalaba Manuel Sacristán que la vieja polémica del método entre naturalistas e historicistas no es tema pasado, está abierto. (Por cierto, sugiere allí la lectura de Henri Rickert *Ciencia cultural y ciencia natural*).

Todo lo anterior señala a un relanzamiento de los debates tradicionales en filosofía de la ciencia; ¡la filosofía que vos matasteis goza de buena salud!. El retorno a problemas ontológicos en la obra de Knorr Cetina resulta llamativo.

Pero el problema nuclear en mi opinión aparece en el problema de la transformación del medio y la iteración, que en su forma sociológica es la reflexividad persistente de la modernidad (Giddens, Beck). Aquí es la construcción reiterada de nuevos elementos simbólicos y signicos que se refieren a niveles anteriores, por ello el tema de los valores nos aparece de nuevo como un elemento dominante.

Creo que hay una cierta convergencia entre lo que llama culturas epistémicas Knorr Cetina y el tipo de producto que aparece en las investigaciones axiológicas. Precisamente de lo que se trata es de satisfacer en determinado grado determinados valores y esa satisfacción se produce por cada individuo y por el sistema de investigación. Se interpenetra desde la evaluación individual a la institucional. De ahí que nuestra matriz de transformación de los valores aparezca como un marco disciplinar que actúa además sobre la sociedad del conocimiento. Pero los individuos no adoptan los valores por simple identificación con el grupo ni por sus "intereses" más o menos personales sino por "buenas razones" (en conexión con lo que Raymond Boudon ha llamado "teoría judicativa de los valores").

En qué sentido el análisis de los valores que operan en cada uno de los contextos es decisivo. Al atender a esos diversos contextos aparecen diversos valores, pluralidad axiológica, pluralidad irreductible que no trataremos de simplificar por la vía de la búsqueda de una única unidad de medida valorativa. Estamos ante un vector de evaluación que en la mayoría de los casos tiene n-dimensiones no reductibles.

Quisiera avanzar algunas propuestas sobre la estructura del espacio de valores que he comenzado a definir junto con Javier Echeverría.

Para situar con claridad la propuesta sobre los valores sería conveniente recordar de manera sumaria los elementos básicos del decisor racional habitualmente supuesto en teoría económica y que, en mi opinión, ha estado operando en formas diversas en la teoría general de la ciencia por lo que respecta principalmente a los valores epistémicos. En particular en las nociones de verosimilitud o cualquier otra variante de los acercamientos a la verdad.

El flujo y tipo de información que permite tal perspectiva del decisor racional es excesivamente restringida para comprender el cambio y la innovación tecnológica. El desafío planteado por el nuevo tipo de consideraciones exige, debido a su radicalidad, que analicemos los mismos conceptos de decisión y racionalidad de la acción humana para poder valorar con mayor amplitud lo que parecía restringirse a una simple evaluación del impacto social de las tecnologías. Uno de los rasgos que es preciso analizar es el marco en el que se produce la decisión y el grado de información disponible a la hora de tomar esa decisión. En este aspecto hay una distinción importante referida al espacio mismo donde se define la elección de las tecnologías, porque es muy frecuente que las decisiones sobre el cambio tecnológico se produzcan en situaciones de incertidumbre de alto nivel o de incertidumbre radical.

Desde el ámbito de la filosofía lo que me parece interesante señalar es que, sin duda, nuestra capacidad de proyectar y de predecir está avanzando pero que de la misma forma se incrementa la incidencia de lo que no somos capaces de predecir. El tipo de interrelaciones a veces es sumamente complejo y estamos tomando medidas en una situación de información incompleta. Nuestro sino es el de la racionalidad imperfecta y las pretensiones de optimización y de información completa son simple pensamiento desiderativo.

Un modelo más articulado e informativo, análogo al propuesto por A. Sen para analizar la desigualdad (que ha supuesto una profunda crítica al utilitarismo y al bienestarismo) puede ayudarnos a entender algunos de los problemas que aparecen en el entramado de las relaciones entre tecnología y sociedad. El elemento central que utilizaremos será el grado y tipo de información disponible para los individuos y para las organizaciones. Sen se ha fijado en lo que llama el espacio de "funcionamientos", las diversas cosas que una persona puede valorar hacer (o ser). Sugiero que ese espacio de funcionamientos se puede hacer corresponder con el espacio de los valores y que esa perspectiva nos puede ayudar a elaborar mejor una axionomía general de la ciencia y la tecnología.

Los funcionamientos que se valoran pueden variar desde cosas muy elementales como puede ser el estar bien nutrido o no adquirir determinada enfermedad evitable, hasta otras como ser capaz de tomar parte en la vida de la comunidad y tener autoestima.

Es un análisis en términos de "capacidades" que atiende o bien a los funcionamientos efectivos (lo que una persona es capaz de hacer) (en nuestro caso, los valores que una teoría es capaz de satisfacer) o en el conjunto de alternativas que tiene esa persona (sus oportunidades reales) (el conjunto de valores posibles que debería o podría intentar satisfacer una propuesta tecnocientífica).

Si la medida en que una persona disfruta un determinado funcionamiento se puede representar por un número real, entonces el logro efectivo de una persona viene dado por un vector de funcionamientos en un espacio n-dimensional de n funcionamientos.

Si una teoría satisface un determinado valor se puede representar por un número real, el nivel de evaluación global de esa teoría viene dado por un vector de satisfacción de valores en un espacio n-dimensional de n valores.

El conjunto de vectores de funcionamiento alternativos disponibles se llama su conjunto de capacidades.

El conjunto de vectores de satisfacción de valores nos presenta el conjunto de opciones ante las que el agente decisor (evaluador, institución) establece preferencias.

El tratamiento en términos de capacidades puede utilizarse para fijarse en las opciones que una persona tiene -dado por el conjunto de capacidades potenciales- o atendiendo a la combinación de funcionamientos que efectivamente elige.

En nuestro caso puede servir para fijarse o en el resultado que logra una determinada teoría o propuesta científica, o para atender a las opciones que confronta el agente evaluador. En este segundo caso (aplicación de opciones) uno se fija en el conjunto completo, en la primera, la aplicación elegida uno se fija en el vector x. Las opciones se refieren a la libertad de elegir entre alternativas, la aplicación elegida se preocupa de los resultados efectivamente logrados.

La heterogeneidad de los factores que influyen en las ventajas individuales es un rasgo permanente en la evaluación. Pero el problema no es del tipo "todo o nada". Cuando algunos funcionamientos son elegidos como significativos, se especifica un espacio evaluativo y esto lleva a un "orden parcial" entre los estados de hechos alternativos. Si un individuo i tiene más de un funcionamiento significativo que un individuo j, y al menos tanto de los restantes como el individuo j, entonces i tiene un vector de funcionamiento valorado superiormente que el de j.

Aunque habría maneras para intentar realizar un orden total en el caso de la propuesta económica de Sen, él mismo dice "Incluso con un orden incompleto pueden resolverse de manera adecuada muchos problemas de decisión, e incluso los que no pueden resolverse completamente se pueden simplificar de manera sustantiva (mediante el rechazo de alternativas claramente inferiores)".

Cómo seleccionar el peso de los diversos funcionamientos: se trata de un ejercicio de evaluación razonada. Al hacer juicios personales, la selección de los pesos la hará una persona de la manera que piensa que es razonable.

Hay un pronunciamento metodológico de A. Sen (explícito en diversos lugares de su obra y recordado en la última edición de OEI de Febrero de 1998) que me parece básico para el tipo de consideración que pretendo defender:

"Si un concepto tiene cierta ambigüedad básica (como las ideas de que sea lo que es la "desigualdad", o en nuestro caso, por ejemplo, la eficacia técnica) entonces una representación *precisa* de ese concepto ambiguo debe *preservar* esa ambigüedad en lugar de tratar de eliminarla mediante alguna ordenación arbitrariamente completa. El asunto tiene importancia a la hora de ofrecer una *descripción precisa* en la estimación de la desigualdad (en la estimación del ritmo de cambio técnico o de eficacia de la innovación tecnológica) que debe distinguirse de afirmaciones no ambiguas que proponen una ordenación completa (sin tener en cuenta las ambigüedades del concepto analizado) (Sen OEI, 121, "los trabajos recientes sobre conjuntos borrosos y preferencias borrosas se ajustan bastante bien a esta exigencia metodológica").

Me parece que el tema de la decisión aparece en un ámbito en el que es conveniente tener presente esa situación de ambigüedad y que las posibles precisiones van a ir de mano de consideraciones cualitativas que a primera vista no parecen tan fácilmente abordables con un instrumental matemático como el recibido de la teoría de la decisión.

La cuestión es si puede haber estrategias razonables para tratar con la incertidumbre. Defiendo que hay estrategias discursivo-judicativas, que se relacionan con las formas de argumentación dinámica, que sirven para abordar razonablemente estas situaciones aunque no se disponga por ahora de un algoritmo matemático que nos permita resolver todos los casos. Se trata de ciertas reglas prácticas, más o menos aproximadas que muestran cierta eficacia. Una vez más se trata de aplicar el principio que recomienda no tratar de hacer riguroso lo que conceptualmente puede ser difuso. Bajo la apariencia de poderío metodológico estamos siendo prisioneros de los peores efectos de un uso inadecuado de los resultados científicos. Cuidado con los traspasos metafóricos de la ciencia natural a la social. Por ejemplo, quienes insisten en el modelo biológico evolutivo para estudiar la difusión y desarrollo de las tecnologías, incorporan de contrabando una explicación funcional escasamente defendible.

Delimitar núcleos de estabilidad evaluativa y comprender los filtros selectores de información que aplicamos en cada caso. Incluso aunque suelen vincularse las dificultades de la decisión al tema de la incertidumbre, concluiré diciendo que los modelos habituales centrados en la racionalidad económica estándar no permiten comprender bien siquiera las situaciones en las que se da una información que podríamos considerar completa. El modelo de individuo que suele suponerse resulta ser una especie de tonto racional como el que ha criticado A. Sen en relación con su uso en la ciencia económica. Espero que está tarea en la elaboración de una axiología de la ciencia pueda entrar en procesos empíricos más detallados y suministrar un mapa

para la acción más sistemático que el que hoy he podido presentar. Al menos ese es el proyecto en el que algunos estamos empeñados en los últimos años.

Sobre la noción de materia en el *De Aere et Aethere* de Isaac Newton.

Benítez G. Laura
I.I.F. UNAM

Introducción

> *Como filósofo mecánico, Newton sabía que ninguna teoría de la materia podía establecerse firmemente hasta que, las fuerzas que afectan a los fenómenos, fueran plenamente entendidas*1.

Es casi un lugar común que Newton eludía el problema de la constitución de la materia. Para unos se trata de un resbaladizo problema metafísico que la física newtoniana no tenía por qué contestar. Sin embargo, a la luz de sus propios escritos, surgen importantes problemas que muestran tanto sus preocupaciones como sus compromisos ontológicos y nos hacen revisar, con mayor detenimiento, cuál fue la concepción que Newton tuvo de la materia y sobre todo por qué, si tiene en mente diversas alternativas, no obstante, no puede proponer ninguna de manera definitiva. Ello se debe, en mi opinión, a que no llenan sus requisitos metódicos y no a que él no las considerase importantes para la ciencia física.

El pequeño ensayo *De aere et aethere,* es un muestrario de propuestas sobre la materia. Escrito hacia 1673 constituye, según los Hall, "... el primer texto que sobrevive completamente dedicado a esta teoría [de la materia].2

Ahora bien, aunque podemos aceptar que tal escrito, donde se presenta la teoría del éter, no constituye realmente "el pilar central del sistema natural" de Newton, como lo propone I.B. Cohen3, tampoco puede decirse sin más, como los Hall lo enuncian, que la teoría del éter "... siempre fue en Newton tentativa y esporádica"4, algo así, como un mal pensamiento que, de vez en cuando, lo asaltaba.

Tengo razones para pensar que, más bien, aun cuando Newton no pudo concretar una teoría de la materia, el valor de estas distintas hipótesis, en función de la explicación de los fenómenos, es lo que las hizo difíciles de desechar.

Harto le pesa a Newton no encontrar la conexión más directa entre la cohesión y la densidad de los cuerpos, dadas en los fenómenos y sus causas más directas. Pero, en sustitución de tales causas, ofrece las construcciones teórico-matemáticas, por ello, las palabras del *Escolio*, siguen sonando en nuestros oídos:

> Decirnos que cada especie de cosas está dotada con una cualidad específica oculta, mediante la que actúa y produce efectos manifiestos, es no decirnos nada; pero, derivar dos o tres principios generales del movimiento, a partir de los fenómenos y después decirnos cómo las propiedades y acciones, de todas las cosas corpóreas, se derivan de estos principios manifiestos, puede ser un gran paso en filosofía, aunque las causas de estos principios no se hayan descubierto aún.5

Este estudio está dirigido a poner a la consideración de ustedes mi propuesta de que, las diversas hipótesis sobre la materia en Newton, cuya carga ontológica es decididamente fuerte, tienden a ser sustituidas por constructos teóricos, por ejemplo, "principios del movimiento", expresables matemáticamente y que, este "gran paso en filosofía" que Newton menciona es justo un cambio de vía reflexiva que supone el tránsito de la vía de reflexión epistemológica, paradigmáticamente representada por Descartes, a la vía de reflexión crítica.

1. *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton.*. Edición de Rupert Hall y Marie Boas Hall. Cambridge University Press. Cambridge, 1978, p. 211.
2. Op. cit., p. 187.
3. Ibid. Cfr, pp. 192-193.
4. Ibidem.
5. Ibid, p. 211.

1. Breves consideraciones sobre el tránsito de la vía de reflexión epistemológica a la vía de reflexión crítica.

Entiendo por vía reflexiva un estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, sucesiva o simultáneamente, incluso, en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos. Es por esta razón que la *vía reflexiva* puede entenderse como una especie de *modelo teórico* muy amplio y básico que subyace a distintas propuestas filosóficas. Por ello, cabe esperar que, al no ser excluyentes del todo, junto a la vía reflexiva más transitada existan vías alternativas, incluso opuestas, aunque menos frecuentadas lo que explica que un mismo autor pueda desplazarse de una a otra.

La noción de *vía reflexiva* es flexible y permite evitar inconvenientes como:

1. Una forzada adecuación entre períodos cronológicos y desarrollos filosóficos.
2. La consideración de que toda propuesta filosófica es cancelada o, al menos superada, por una propuesta posterior.
3. El prejuicio de que un único enfoque teórico puede agotar el tratamiento de complejos problemas filosóficos.

Me parece que los inconvenientes señalados, apuntan en la misma dirección; a saber, la necesidad de cuestionar la concepción del saber filosófico como "unidimensional", "unidireccional" y "discontinuo", para remplazarla por la idea de que la cultura filosófica es una compleja red de vías reflexivas que construimos, ensanchamos o angostamos en función de nuestros problemas e intereses.

Al igual que en una red de carreteras, puede haber vías en construcción, en reparación o fuera de uso; asimismo las puede haber amplias y muy transitadas o angostas y poco frecuentadas pero, como en un mapa, las vemos conectadas entre sí de muchas maneras.

Como puede observarse, la noción de vía reflexiva es mucho más amplia que la noción de escuela y esta generalidad se debe a que, como modelo teórico amplio, recoge únicamente las tendencias más generales de diversas perspectivas filosóficas. En este sentido, es más cercana a la idea de tradición, siempre y cuando tengamos en mente tradiciones muy amplias.

Las dos vías que deseo contrastar aquí, con objeto de entender la propuesta newtoniana sobre la materia, son: la vía de reflexión epistemológica y la vía de reflexión crítica.

Dicho de manera rápida, la vía de la reflexión epistemológica se funda en el supuesto de que el mundo es homogéneo sustancialmente y que, la única sustancia diferente al mundo físico, es la conciencia, la cual tiene el privilegio de contemplar y engarzar este cosmos material, esto es, lo puede conocer. El gran problema fue entonces: ¿cómo se da este acceso de una sustancia a la otra siendo éstas diversas? O ¿cómo, si la mente tiene acceso inmediato a sus ideas, puede establecer un conocimiento cierto del mundo externo?

La vía de reflexión crítica tiene como supuesto que no puede haber una ontología dura al alcance del conocimiento, por consiguiente, la constitución del conocimiento se tiene que dar a partir de la experiencia fenoménica; sin embargo, las operaciones del entendimiento (inferencial, imaginativa, etc.) deben llevarnos a establecer las regularidades y principios que rigen esta variedad de fenómenos experimentados.

En consecuencia, la crítica no es más un precepto del método, sino un programa que nos permite constituir objetos de conocimiento.

El programa crítico cuestiona así, a la vez, los alcances de la razón y los de la realidad cognoscible y por ello, en esta vía reflexiva, no se aceptan objetos de conocimiento "dados", sino en tanto son susceptibles de ser constituidos.

Así, los objetos de conocimiento, como cuerpos teóricos, son las explicaciones más convincentes para una región predeterminada de efectos fenoménicos. Es, por esto último, que la vía de reflexión crítica se aleja del ideal de un sistema único de conocimientos para dar paso a la constitución de diversos objetos de estudio entendidos como áreas o campos teóricos; saberes articulados que exhiben su legalidad fundada metódicamente.

2. De Aere et Aethere o las tribulaciones newtonianas en la vía de la reflexión epistemológica

Dicen los Hall, editores canónicos y comentaristas de Newton, que: "La adhesión de Newton a la filosofía mecánica fue un desarrollo muy temprano. En sus días de estudiante había leído con cuidado los *Principia Philosophiae* de Descartes; *The Origins of Forms and Qualities,* entre otros trabajos, de Robert Boyle y los escritos de Henry More y Robert Hooke..."6

Aquí lo que me importa destacar no es la obvia herencia mecanicista que Newton recibe fundamentalmente de Descartes o la atomista de Boyle o la del espacio independiente de la materia de More, sino el hecho de que Newton transita, en su juventud, por la vía de reflexión epistemológica y las consecuencias que eso tiene para sus presupuestos en filosofía natural.

El *De aere et aethere* no puede entenderse sino como el producto de su tránsito por la vía de reflexión epistemológica. Es en esa vía donde adquiere la idea de una materia homogénea y más aún, donde recoge dos propuesta importantes de ontología dura sobre la materia; a saber:

1) Que la materia está dividida en partes que no se ven pero se infieren del comportamiento de los fenómenos a nuestro alcance.

2) Estas partes del aire pueden dividirse en partes más sutiles o etéreas.

En cuanto al problema de la homogeneidad material, si todos los cuerpos, (minerales, líquidos, vegetales, animales, etc.) pueden dividirse en partes hasta llegar a aire y éste a su vez se pude dividir hasta llegar a éter, entonces hay una homogeneidad material y ello no sólo es principio cartesiano sino que se encuentra en la vía de reflexión epistemológica desde la baja Edad Media y con mayor énfasis en el Renacimiento.

Newton afirma en la *Conclusio* que: "En cuanto a la materia de todas las cosas, es una y la misma, la cual se transforma en incontables maneras por la operación de la naturaleza"7.

La homogeneidad material es muy importante si se quiere sostener que, aunque las partes materiales son iguales, la condensación, la rarefacción, la fermentación y otros procesos físicos y químicos, explican la variedad de los cuerpos que conocemos.8

Por otra parte, la homogeneidad material se había opuesto al pluralismo sustancial de la tradición; sin embargo, hay que tener presente que la homogeneidad que Newton propone aunque sigue en lo general, "... el argumento familiar a la filosofía mecanicista del siglo XVII... [en el sentido de que] ... todos los cuerpos materiales, incluyendo los aires derivados de ellos, están compuestos por partículas"9 y, por ende, al menos en principio, tal propuesta puede ubicarse en la vía de reflexión epistemológica, sin embargo, no es muy semejante a la homogeneidad que Descartes sostiene, cuyo mecanicismo básico reduce toda explicación física, por ejemplo, condensación y rarefacción, a movimientos por choque y, por ello, no puede dar cuenta ni de fenómenos fisiológicos como el crecimiento, ni de reacciones químicas por proximidad de los cuerpos o por el calor como Newton lo hace.

El esquema físico-geométrico de Descartes que reduce el aire a partes esféricas de tamaño y velocidad medios, se vuelve en Newton mucho más complejo; así, en el *De aere et aethere* nos dice:

> Las tres más vastas clases de aire provienen de las tres más grandes clases de sustancias. El aire permanente y pesado, de los metales; las exhalaciones, de la parte terrestre de las sustancias vegetales y el vapor, de los líquidos.10

Pero Newton no se conforma con decirnos cuál es el origen inmediato de estas distintas clases de aire sino que nos indica cómo operan:

---

6. Ibid, p. 187.
7. Conclusio en op. cit. p. 341.
8. *Cfr. Conclusio* en op, cit. *Ibidem,* donde Newton dice: "... y los más sutiles y raros cuerpos [se transforman] por fermentación y, los procesos de crecimiento, comúnmente, los hacen más gruesos y condensados".
9. *Ibid,* p. 190.
10. *Ibid,*, p. 226.

> Más aún, las sustancias aéreas son muy diferentes de acuerdo con la naturaleza de los cuerpos a partir de los cuales se generan. Los metales por corrosión, dan un aire permanente; las sustancias vegetales y animales por corrosión, fermentación o quemándose, dan un aire de corta duración y las sustancias volátiles, rarefecadas por el calor, dan el aire menos permanente de todos que llamamos vapor11.

Estamos pues, muy lejos de la explicación por el mero choque de partículas; hay, en juego, procesos físicos y químicos y la noción de sustancia está, por ello, más cerca de nuestra idea de sustancia química que de la noción aristotélica de sustancia, porque esta nueva pluralidad sustancial, no se da con base en naturalezas por completo diversas entre sí, sino sobre la consideración de que, las diversas operaciones de la naturaleza, dan lugar a la modificación de la materia en la variedad de fenómenos que percibimos.

Pasemos ahora al problema de la ontología dura. En relación con el problema de las partes materiales Newton afirma en la *Query* 31: "Me parece probable que Dios, en el principio, haya formado materia como partículas sólidas, masivas, duras, impenetrables, movibles..."12

Esta expresión es tajante en cuanto afirma la existencia de corpúsculos o partículas, las cuales ni siquiera son realmente perceptibles, sino que hay que suponerlas para entender los fenómenos, por lo cual aquí se haya más cercano al corpuscularismo de Descartes que la extensión coloreada de Berkeley para quien existen *minima sensibilia* y no se podría dar el lujo de suponer partes materiales no perceptibles.

Esta cercanía con Descartes se hace mucho más evidente cuando Newton entra de lleno en las especulaciones sobre el éter. En efecto, siguiendo muy de cerca la terminología de *Los principios de la filosofía* de Descartes, nos dice que:

> Así como los cuerpos de la tierra al romperse en pequeñas partículas se convierten en aire, así, las partículas pueden romperse en otras más pequeñas, por una acción muy violenta, y convertirse en un aire más sutil como para penetrar los poros del vidrio, el cristal y otros cuerpos terrestres; podemos llamarlo el espíritu del aire o éter13.

Newton retoma así el tema de la división de las partes acercándonos a la visión corpuscularista cartesiana; sin embargo, al paso que para Descartes la divisibilidad de la materia era inherente a la concepción físico-geométrica de la misma, nos preguntamos, ¿por qué Newton, quien privilegia a la mecánica sobre la geometría, se interesó en algún momento en esta clase de propuestas?

Considero que Newton explora aquí las posibilidades explicativas del mecanicismo básico que aprendió de joven y que mide si puede rescatar un esquema de ontología dura que dé sustento a su propuesta de las fuerzas de atracción y repulsión; no obstante, la explicación cartesiana en términos de partículas materiales totalmente inertes que ganan y pierden movimiento por choque, le pareció insuficiente para dar cuenta de la inmensa variedad de los fenómenos naturales y ello, nos ayuda a comprender el tránsito de Newton hacia la vía de reflexión crítica.

3. Newton en la vía de reflexión crítica

Al añadir nuevos elementos, como las fuerzas, a las partes materiales, Newton inicia el tránsito hacia la vía de reflexión crítica, donde finalmente encontrará que es preferible poner entre paréntesis cualquier ontología dura sobre la materia que tenga que apelar a principios metafísicos y es mejor sustituirlos por explicaciones comprobables y expresables matemáticamente.

En el *De aere et aethere*, Newton revela no sólo dos importantes desacuerdos ontológicos con Descartes sino, sobre todo, su desacuerdo metodológico.

Los desacuerdos ontológicos son:

1). Que las partes materiales no son plenamente inertes; esto es, no son meros vehículos o transportes del movimiento sino que tienen fuerzas asociadas de atracción y repulsión.

11. Ibidem.
12. Cfr, op, cit, p. 192.
13. *Ibid*, p. 227.

2). Que no hay un pleno material como Descartes lo proponía pues su concepción de la condensación y la rarefacción requiere de huecos entre las partes materiales en movimiento por lo cual está más cerca del atomismo.

El primer desacuerdo, i.e. que las partes materiales no son meramente inertes sino que tienen fuerzas asociadas revela el paso de la cinemática a la dinámica.14

Es cierto que para Descartes cualquier fuerza, cuya causa no se hace explícita, es oculta pero Newton encuentra que las fuerzas son más bien explícitas en los fenómenos:

> ... me parece, además, que estas partículas no tendrían únicamente una *vis inertiae,* acompañada de tales leyes pasivas del movimiento, resultado de esa fuerza, sino que también serían movidas por ciertos principios activos, tal como lo es el de la gravedad y como los que causan la fermentación y la cohesión de los cuerpos15.

Al no poder derivar estos fenómenos de los meros choques mecánicos, Newton propone la noción de fuerzas activas convirtiendo a la inercia también en fuerza, pero pasiva. Descartes había hablado de partes en movimiento, pero Newton introduce la noción de la acción de fuerzas entre las partes. Ahora bien, ¿qué son las fuerzas y dónde se originan?

Son dos cuestiones que reciben más un tratamiento aproximativo que una explicación completa y definitiva.

Newton considera que las fuerzas son principios activos, poderes o virtudes, pero no avanza realmente en su precisión ontológica; no obstante, propone dos características importantes: a) que las fuerzas no son inherentes a la materia, puesto que Dios pudo haber creado materia sin fuerzas y por tanto sólo son asociadas a ella y b) que hay fuerzas no mecánicas i.e. inmateriales pero físicas que pueden estudiarse experimentalmente como la fuerza gravitatoria y que no son milagros o fuerzas espirituales. Para los Hall, se trata de una metafísica imposible, admitir fuerzas inmateriales pero físicas16.

Considero que las fuerzas tienen el mismo estatuto ontológico intermedio que el espacio; a saber, no es material, es simple, existe con mayor necesidad que los entes contingentes materiales, pero tampoco se identifica con el ser necesario. Con las fuerzas ocurre algo similar. No materiales pero presentes y actuantes entre las partes materiales, por lo tanto, no propiamente ocultas sino detectatables, ocupan un lugar intermedio entre el ser necesario y los seres materiales contingentes.

En cuanto al origen de las fuerzas, Newton adopta un peculiar escepticismo académico respecto a la fuerza de repulsión. Hay tres hipótesis razonables sobre el origen de esta fuerza pero no se pronuncia por ninguna, manteniendo un curioso paralelo con el escepticismo académico de Hume, quien no se pronuncia por el origen de nuestras ideas; Newton, nos dice sobre la causa de la repulsión:

> O bien el medio interpuesto da paso con dificultad [al contacto entre las partes] o Dios ha creado cierta naturaleza incorpórea que busca repeler los cuerpos y hacerlos menos compactos o bien puede haber en la naturaleza de los cuerpos no sólo un núcleo duro e impenetrable sino también cierta esfera a su alrededor, de una materia fluida y tenue, que admite con dificultad otros cuerpos17.

Pero tal vez lo más importante es que Newton considera que es inútil disputar sobre tales especulaciones porque, lo que interesa realmente, son los efectos:

> No disputo nada sobre estas cuestiones. Pero como es igualmente verdadero que el aire evita los cuerpos y que los cuerpos se repelen mutuamente, parece que concluyo correctamente de esto,

14. Los Hall comentan que: " De los fenómenos de la física, la química e incluso la fisiología, Newton concluyó que la materia podía actuar sobre la materia en otras formas que el impacto mecánico directo de la física cartesiana". (*Cfr. Ibid, p. 193.*
15. *Ibid,*p. 192-3.
16. *Cfr. Ibid,*pp. 197-8.
17. *Ibid,* p. 223.

> que el aire está compuesto por partículas de los cuerpos que evitan el contacto y se repelen una a otra con fuerza considerable.18

En relación con el segundo desacuerdo, respecto al mecanicismo cartesiano, a saber, que no existe un pleno material, está fundado en la idea de que no hay por qué identificar la materia con la extensión como Descartes lo hacía. Sobre este problema Newton se extiende en el *De Gravitatione et aequipondio fluidorum,* sin embargo, en el *De aere et aethere*, expresa, respecto a la rarefacción del aire, que:

> ...bajo la mitad o un tercio, o una centésima o una milésima parte de ese peso normal, el aire se expande al doble o al triple o cien o mil veces su espacio normal, lo cual parece difícilmente posible si las partículas del aire estuvieran en contacto mutuo19.

Así, el supuesto básico de la tesis newtoniana de rarefacción es que hay espacio vacío en el que las partes materiales pueden expandirse, esto es, alejarse unas de otras por la fuerza de repulsión.

Hasta ahora sólo hemos hablado de lo que los Hall llaman la parte sólida de la física newtoniana, a saber: "que los fenómenos resultan del movimiento de partículas y que estos movimientos son el resultado de la interacción de fuerzas entre las partículas"20.

Pero, lo más interesante es que esa teoría no se ofrece, ni intenta hacerlo, desde una perspectiva ontológica dura; en efecto, no sabemos con mucha claridad si Newton habla de átomos o de corpúsculos y tampoco dónde se originan y cómo operan las fuerzas asociadas a estas partículas. Newton parece perder el interés en ese tipo de explicaciones porque encuentra una alternativa más útil.

4. La vía de reflexión crítica frente a la metafísica

Cuando decimos que Newton añade fuerzas a las partículas o que desvincula materia de extensión, tal parece que de lo que se trata es de una mejor manera de entender el movimiento o del paso de la mecánica cartesiana a la dinámica, pero el problema se hace más interesante cuando se ve a la luz de su propuesta metodológica.

Lo que hace plausible el cambio de vía reflexiva que Newton emprende es, justamente, cómo percibe el método de la filosofía natural, porque al encontrar sus principios matemáticos puede olvidarse de los principios metafísicos. Estos principios, que a Descartes le parecían indispensables, a tal punto que decía no haber leído a Galileo, por no fundar su ciencia en los principios generales de la metafísica.

Newton percibe algo muy diferente, si los principios que sustentan la regularidad de los fenómenos pueden tener una expresión matemática ajustada, entonces no se requieren principios metafísicos. Ello no significa que Newton renunciara del todo a semejantes apoyos, especialmente cuando transita en la vía de reflexión epistemológica, lo que sucede es que la nueva ciencia ya no los requirió.

El rechazo a la física cartesiana no es realmente un asunto de meros aspectos puntuales, pues se potencia fuertemente a la luz del cambio de dirección en el método. Así, leemos en el *Escolio*:

> En los cuerpos vemos únicamente sus figuras y colores, oímos únicamente los sonidos, tocamos sus superficies externas, olemos los olores y probamos los sabores, pero sus sustancias internas no nos son conocidas ni por medio de nuestros sentidos, ni por un acto de reflexión de nuestras mentes.21

Descartes hubiera suscrito con gusto la primera parte, "por medio de nuestros sentidos" no podemos conocer la estructura interna de lo real; sin embargo es por un acto reflexivo que sabemos que las cosas no son como aparecen y, por supuesto, las ideas innatas nos ayudan a conocer que la extensión es el modo esencial de la materia.

---

18. Ibidem.
19. *Ibid,*p. 211.
20. *Ibid,* p. 192.
21. Escolio , Def. VIII, pte, IV, en Ibid, p. 168.

El cambio, en Newton, es drástico, el mundo que conocemos es el mundo fenoménico, y ahora se acerca a la tesis berkeleyana al proponer que, cualquier otra cosa, además de los perceptos sensibles, nos es desconocida. Ese mundo de corpúsculos invisibles y partes etéreas no nos es dable en una intuición intelectual como para Descartes.

Pero, ¿cómo orientar el conocimiento científico a través del caudal fenoménico?

Es el método el que nos permite dar sentido, organizar los fenómenos naturales y, sobre todo, establecer su regularidad.

En el propio *Escolio,*Newton nos dice:

> Pero, a pesar de que no soy capaz de descubrir la causa de estas propiedades de la gravedad, a partir de los fenómenos, no formulo una hipótesis, porque lo que sea que no se deduzca de los fenómenos, debe llamarse una hipótesis y las hipótesis ya sean metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, no tienen ningún lugar en la filosofía experimental.22

Newton establece una gradación en la especulación. Desde luego la especulación metafísica ocupa el grado más bajo y debe quedar excluida del ámbito de la teoría, pero tampoco la mera especulación en física, sobre causas mecánicas, por más que conozcamos sus efectos, es admisible pues: "En esta filosofía [la filosofía experimental] las proposiciones particulares se infieren de los fenómenos y después se hacen generales"23.

Así, si los experimentos han de confirmar algunos principios o regularidades, del comportamiento de los fenómenos naturales, tales principios no pueden ser meras descripciones, o símiles forzados o, peor aún, entidades inventadas. Los principios se restringen así a ciertas relaciones proporcionales entre aspectos específicos de los fenómenos cuya enunciación puede hacerse de manera rigurosa, i.e. matemática. Por ello, los Hall aseveran que:

> ...los principios mecánicos de los *Principia* requerían que las fuerzas que actúan sobre las partículas y los movimientos producidos por ellas, fuesen calculados exactamente24.

Luego, aunque desconozcamos la ontología dura de las partículas y las fuerzas, lo que sí se puede establecer son los parámetros de su comportamiento. Esto es algo que Newton expresa ya en el *De aere et aethere:*

> Si mediante un principio que actúa a distancia las partículas tienden a separarse unas de otras, la razón nos persuade de que, cuando la distancia entre sus centros es el doble, la fuerza de separación es la mitad y, cuando la distancia es triple, la fuerza se reduce a un tercio y así sucesivamente; luego, mediante un fácil cómputo se descubre que, la expansión del aire es recíproca a la compresión de la fuerza25.

Queda claro que el método de la filosofía natural, para Newton, sustituye los principios de la metafísica por principios matemáticos y al hacerlo se produce una importante consecuencia que es el rechazo del esquema de un saber unitario que pretendía abarcar todas las áreas del conocimiento, fundado en un grupo de principios generales. Ahora, en cambio, se trata de establecer un objeto de estudio como una esfera del saber perfectamente definida por su objeto y por su método. Es así como Newton transita de la vía de reflexión epistemológica a la vía de reflexión crítica, con lo cual contraviene el esquema cartesiano y se gana los reproches de Leibniz.

Pero en este cambio de vía, lo más significativo no es simplemente escindirse del cartesianismo, sino que siendo el propio Newton un creyente y estando interesado en la teología, no obstante, buscó liberar, sin conseguirlo siempre del todo, a la física en cuanto tal, de las especulaciones metafísicas.

22. *Ibid,*p. 170.
23. Ibidem.
24. *Ibid,*p. 202.
25. *Ibid,*p. 223.

Conclusiones

Los Hall mantienen que cuando Newton dice: "No he podido todavía descubrir las causas de la gravedad, ni he intentado explicarla, ya que no puedo entenderla desde los fenómenos"26, tal afirmación es, según su opinión, parcialmente verdadera porque Newton sostenía que toda fuerza proviene de Dios. Es decir, Newton podía recurrir al expediente metafísico para establecer la causa de la gravedad. Los comentaristas hablan así de una ambigüedad que se registra a lo largo de la obra newtoniana.

Yo intento calificar el hecho; en mi opinión, no se trata de una ambigüedad sin más, sino del tránsito de Newton por dos vías reflexivas: una que admite principios metafísicos y la otra que los cuestiona. Pero no solamente, sino que, el éxito de la ciencia nueva en Newton, está marcado por la sustitución de los principios metafísicos por los matemáticos o, si se prefiere, por la sustitución de hipótesis especulativas por términos teóricos, por ejemplo, al no ahondar en la naturaleza de la gravedad y postularla avalada por el comportamiento regular de los fenómenos y dentro de una métrica precisa matemáticamente.

En suma, la desvinculación del espacio y las partes materiales; la transformación del mecanicismo básico en dinámica y la constitución de la filosofía natural como un objeto de estudio que se independiza de una base metafísica férrea, constituyen, en Newton, el tránsito de la vía de reflexión epistemológica a la vía de reflexión crítica y todo ello puede apreciarse ya en el *De aere et aethere.*

26. Ibid., p. 211.

Platón en el método cartesiano

Marcos de Teresa, José
UAM-Iztapalapa, México

Descartes bien podría haber conocido una parte sustancial de la obra de Platón, en cuyo caso podría esperarse detectar en su obra una influencia más honda que el vago platonismo que suele atribuírsele (dualismo, racionalismo, importancia de las matemáticas). Para destacar el interés de esta línea de investigación, apunto, 1°: que el método cartesiano puede considerarse como una aplicación particular del procedimiento mayéutico concebido y puesto en práctica por (Sócrates y) Platón; 2°: que Platón había ideado la casi totalidad de los argumentos escépticos concretos que emplea Descartes al aplicarlo. 3° Para terminar, defiendo brevemente la relevancia de esos argumentos.

I

El *Gorgias* afirma que la verdad no puede refutarse.1 Ello sugiere la posibilidad de buscarla sometiendo a crítica las teorías disponibles; aquélla que resista las objeciones podrá presentarse como verdadera. Este no es el camino que Platón habría preferido: sería mejor partir de la verdad, de la realidad en sí misma.2 No es sirviéndonos de la imagen lingüística, como mejor alcanzaremos la verdad según Platón. Pero al igual que cuando emprende otros estudios (ej: el régimen ideal de la *polis*), al ocuparse del camino para alcanzar la verdad, Platón consideró más de una posibilidad.

Según el *Teetetes*, la determinación de la realidad se consigue a través (por tanto, como una *consecuencia* de) la previa evaluación del conocimiento. No identificamos el discurso verdadero confrontándolo con una realidad captada inmediatamente, sino al revés. Para distinguir lo real de lo irreal hay que probar por todos los medios, si el producto del pensamiento es un fantasma o está animado de vida y verdad; tal es el punto más elevado del arte de Sócrates. Y su práctica consiste en examinar las afirmaciones mediante su cuestionamiento y la discusión (150b-151c). No es ésta una declaración vacía. Platón preconiza, pero también practica el método de la crítica en la búsqueda del conocimiento. Los diálogos pasan por este rasero múltiples teorías contrarias, pero es sabido que incluyen también una autocrítica demoledora.3

Es evidente el vínculo entre este procedimiento y la primera regla del método cartesiano.4 Se trata de hallar la verdad poniendo a prueba las ideas o teorías, mediante su crítica (aunque la crítica la ejerce en Descartes el escéptico, y esto no ocurre sistemáticamente en Platón). Aquí la noción básica es la de una prueba *negativa*. Lejos de ser invención de Popper, ya nuestros filósofos creen que podría detectarse una teoría verdadera por su capacidad de remontar obstáculos. Este tipo de prueba no se exhibe como una aportación positiva, sino es algo que ante todo debe resistirse.

II

A.1. Para precisar la relación entre Platón y Descartes: como se sabe, el *Teetetes* ofrece el argumento escéptico del sueño,5 además de una abundante crítica de las pretensiones cognitivas que pretenden basarse en los sentidos. Estos son los dos primeros argumentos escépticos comprendidos en el método cartesiano. Respecto del alegato del sueño: al comparar la versión de Platón con la que proporcionan las *Meditaciones metafísicas*, puede reconocerse una estrecha semejanza. Ambos filósofos argumentan, no que están dormidos, sino que no sabrían demostrar que su estado es de vigilia; ambos se refieren a la posibilidad de clasificar erróneamente, como perteneciente a la vigilia, no algún acontecimiento remoto sino la experiencia más a la mano: lo que aparentemente ocurre mientras se desarrolla el argumento mismo. Ambos concluyen que podrían plantearse dudas sobre la vivencia presente. (Cierto que en Descartes aparentemente no se trata de un diálogo, sino del solitario proceso de escritura de la Meditación Primera; pero esta diferencia no debe exage-

1. *Gorgias*, 473 b y c. Por razones de espacio, casi todas las citas han sido resumidas sin indicación precisa.
2. *Cratilo*, 439a y b.
3. *Parménides*, 135 a - d.
4. AT VI, 18.
5. *Teetetes*, 158 b y c.

rarse, pues no sólo podemos considerar la investigación cartesiana como un diálogo virtual entre el filósofo y el escéptico, sino que en la *Búsqueda de la verdad*, el mismo argumento se utiliza para cuestionar la realidad efectiva de una conversación6).

A.2. Considérese también una circunstancia que parece accesoria, cuya presencia en ambos autores resulta, por lo mismo, tanto más reveladora: como en el *Teetetes*,7 tanto en las *Meditaciones*... 8 como en la *Búsqueda*...,9 inmediatamente antes del argumento del sueño se menciona la locura --sin que los filósofos extraigan de ello alguna hipótesis escéptica que (a juzgar por lo que hacen) consideren digna de encararse. El argumento cartesiano parecería reproducir al platónico hasta en detalles insignificantes. (Este último detalle –aunque no cabalmente la semejanza anterior-- se presenta también en las *Cuestiones Académicas* de Cicerón).

B.1. Nótese también cómo Platón anticipa la hipótesis del genio maligno. Para Descartes, esta hipótesis concibe un ser capaz de conseguir.

> ...que yo me engañe al enumerar los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de alguna cosa todavía más fácil, si es que puede imaginarse10.

Suele aceptarse que estas "cosas fáciles" pueden equipararse a las ideas que por su posición en el encadenamiento cognitivo,11 resultan "simples y fáciles", según las *Reglas*..., 12 y a los "objetos simples y fáciles de conocer", en que el *Discurso* funda el conocimiento de los demás.13 Entonces, el *Cratilo* anticipa esta posibilidad, pues los nombres elementales (431b) podrían estar errados (436b-d), sean ellos de invención humana o sea que los haya establecido "un demonio o dios" (438c). Se dirá que en Platón la hipótesis no se refiere al pensamiento sino al lenguaje, pero para él, pensamiento y discurso son esencialmente indistintos.14

Así, no sólo se concibe un poder invencible que procura nuestro mal, sino también el resultado de asumir estas hipótesis tendría efectos semejantes en ambos contextos. Para Descartes, se trata de poner en duda los fundamentos de la ciencia. De modo que sus ideas "fáciles" pueden equipararse a los nombres simples de Platón, de los que depende el resto, según explica. Haciéndonos temer que aquéllos sean engañosos, parece ilegítima toda aspiración humana al conocimiento. (Ciertamente, hay otras fuentes posibles de la idea del genio maligno, pero no parece que la relación sea tan estrecha como la que señalo.)

B.2. De paso hemos visto que en Platón puede hallarse no sólo la idea del demonio, sino la del Dios engañador, que también es el par de términos entre los que oscila la fórmula cartesiana del escepticismo radical.

C. Finalmente, las *Meditaciones* consideran lo que podrían convertirse en nuevas hipótesis escépticas radicales, aún cuando no se desarrollan como tales. En el momento mismo de dejar a un lado a Dios, Descartes admite que el destino, el orden (causal) usual de las cosas, o el azar podrían equipararse o resultar incluso más adversos que el genio maligno.15 Análogamente, en las *Leyes*, X, se considera que estas posibilidades: voluntad sobrenatural, causa natural o azar, agotan las versiones del mundo que pueden dar los impíos.

Sólo en lo que toca al método cartesiano pueden detectarse, entonces, puntos de contacto de varios tipos con la obra de Platón, y parece improbable que esta suma de semejanzas sea simplemente fortuita. Podemos suponer que Descartes se haya interesado por la obra de su precursor, y quizá tendría sentido rastrear una influencia todavía más sistemática.

III

6. AT X, 514.
7. 157e, 158a.
8. AT IX, 14.
9. AT X, 511.
10. AT IX, 16.
11. AT X, 383.
12. AT X, 381-2.
13. AT VI, 18.
14. *Sofista* 263d y ss. Asimismo, *Teetetes* 189d y 206d; *Filebo* 38d y ss.
15. AT IX, 16-17.

Haciendo a un lado de momento la pregunta histórica, podemos preguntarnos si hoy día conserva algún interés el método cartesiano. Se han alegado varias cosas para no ocuparse del escepticismo, que es su motor. Aquí discutiré la objeción general de que los argumentos escépticos de estirpe platónica son irrelevantes, ya que no pueden ser aceptados por el sentido común, pero antes quiero destacar que deberíamos pensarlo bien antes de conceder valor independiente a un segundo alegato. Éste afirmaría que tenemos otras maneras de evaluar racionalmente las pretensiones de conocimiento, por lo que la confrontación con el escéptico no se requiere para alcanzar estos fines. Sin embargo, esos otros procedimientos de evaluación. ¿qué tan fiables son?, ¿resistirían por sí solos la crítica radical a manos del escéptico? En principio cabe temer que no sea así, cosa que de ser cierta, obligaría a quienes suscriben esta estrategia a acudir a alguna variante de la objeción que discutiré: acusar al escepticismo de extravagancia, para ahorrarse la necesidad de defender la virtuosidad, o los méritos efectivos de su criterio o procedimiento favorito para la evaluación de teorías.

Por eso no basta con decir en general que las justificaciones tienen que detenerse. Hay que decir dónde, y mostrar que el escéptico queda del otro lado de la raya (p. ej., argumentando que es extravagante), puesto que es inaceptable limitarse a dar oídos sordos a sus objeciones. De este modo, parece que tarde o temprano habrá que enfrentarlo

Ahora veamos qué podría responder Descartes a quienes opinan que el escepticismo radical es irracional o estrafalario, entre quienes encontramos a Luis Villoro16, Ian Hacking,17 y en especial, Michael Wilson.18 Ante todo, conviene recordar que Descartes separa cuidadosamente lo que podemos llamar "duda natural", de la duda metódica. De la primera se ocupan las primeras dos partes del *Discurso*, mientras la segunda se desarrolla en las sucesivas y especialmente en las *Meditaciones*. La acusación de extravagancia se refiere a los alegatos que aparecen aquí, especialmente a los argumentos del sueño y del genio maligno, y de entrada concedo que desde el punto de vista de su efecto persuasivo sobre nosotros, estos argumentos son un fracaso. No es que sea errado acudir a los criterios retóricos para apreciar los textos filosóficos cartesianos. Al contrario, en las partes iniciales del *Discurso* Descartes procura despertar la simpatía y ganarse la complicidad del lector, como lo han notado los estudiosos de su estilo literario, y acude para ello a gentilezas y refinamientos que hacen de él uno de los clásicos fundadores de la prosa francesa moderna.19 En efecto, allí Descartes nos abre cierto "fondo de su alma" para mostrar por qué la investigación que ha decidido emprender responde en él a una necesidad vital (que por lo demás, razonablemente nos invita a compartir). Pero éste no es el papel de las *Meditaciones*. Aquí se trata de asistirnos en una "fría" investigación racional, y la relevancia de sus argumentos no debe medirse por el impacto sicológico que de hecho logren sobre nosotros. Así vistos, es cierto que los argumentos no cumplirían su propósito. Ya Aristóteles observa con razón (y a sabiendas de Descartes, supongo) que la confusión entre sueño y vigilia resulta rarísima.20 Por su parte, el demonio parece hoy un espantapájaros de utilería. Pero Descartes no desea que estos argumentos despierten nuestro asentimiento espontáneo, sino se trata de estudiar los fundamentos de la razón –caso de haberlos. Su intención es análoga a la prueba de las primeras proposiciones de Euclides: para justificar cosas que a todos nos parecen obvias, no debiera sorprendernos que haya que plantearse expresamente problemas de apariencia rebuscada y artificiosa. En todo caso, lo primero es admitir la pregunta. No se trata de interpelar a nuestra voluble psicología, sino de poner en marcha una investigación abstracta y relativamente autónoma.

16. Villoro, Luis. En *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE-UNAM, México, 1965, pp. 64 y 65, llama "estrambótico" y "absurdo" al alegato del genio. Del mismo autor véase también *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 293, 296.

17. Hacking, I. *Representar e intervenir*, Ed. Paidós-UNAM, 1998, p. 168-9

18. Williams, M. "Descartes and the Metaphysics of Doubt", en: Oksenberg Rorty, A. (Comp.), *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 117-139.

19. Fumaroli, M. "La diplomatie au service de la méthode", en: *Magazine Littéraire*, No. 342, Abril de 1996, pp. 62-66. En este mismo número puede verse también de Hadot, P.: "L'expérience de la méditation".

20. *Metafísica*, IV, 5, 1010b. Trad. Hernán Zucchi, Sudamericana, Bs. As., 2000.

Isaac Newton: ¿berkeleyano avant la lettre?

Robles, José A.
Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

La radical separación sustancial que propone Descartes entre materia (*res extensa*) y espíritu (*res cogitans*) genera, en los pensadores posteriores, la necesidad de encontrar la manera de cerrar el abismo entre tales entidades para explicar la interacción que supuestamente se da entre ellas, de manera central en el ser humano, en donde el espíritu genera movimientos corpóreos y las afecciones corpóreas tienen repercusiones espirituales.

Newton, en su escrito de publicación póstuma, 'De gravitatione et æquipondio fluidorum', no se quedó al margen de esta inquietud, ya que reaccionó en contra tanto del plenismo como del dualismo cartesianos y, en particular, en este último caso, en contra de la sustancia material (de la *res extensa*) pues, conforme al autor inglés,

> ... para la existencia de estos seres [los cuerpos] no es necesario que supongamos que exista alguna *sustancia ininteligible* en la cual, como sujeto, pueda haber una forma sustancial inherente; [para esto] bastan la extensión *y un acto de la voluntad divina*. La extensión toma el lugar del sujeto sustancial en el que la forma del cuerpo se conserva por voluntad divina y ese producto de la voluntad divina es la forma o razón formal que denota cada dimensión del espacio en la que el cuerpo ha de producirse[1].

De manera precisa, Newton propone, como metafísico, no como filósofo de la naturaleza (en donde la supone, en caso de que lo haga), una explicación de la manera como se podría dar cuenta de la relación espíritu-mundo físico. Para llevar a cabo esto, asume la existencia de un espacio 3-dimensional (vacío) en el que los *cuerpos* serán *modificaciones* de porciones del mismo y los *espíritus* serán, también, *entidades extensas, puramente volitivas* (tanto Dios como los espíritus finitos, pero con la diferencia de que la voluntad de Dios es creadora, mas no así las de los espíritus creados) y la explicación que pone en contacto espíritus y cuerpos, según lo argumenté en la ponencia *in extenso*, es una tesis *ocasionalista* (la que no presento en este escrito) al estilo de Berkeley;[2] lo que ahora me interesa subrayar es que Newton excluye (al igual que lo haría Berkeley años después) la materia (*res extensa* cartesiana), 'oculta tras las ideas' y propone una ontología de *espacio*, con modificaciones sensibles, y de *espíritus* a los que éstas afectan.

Newton espera obtener de sus propuestas *a*) una tesis *inteligible* tanto de la relación espíritu-mundo sensible, como de la filosofía natural (la física), con lo que se tendrían, como corolarios, *b*) eliminar la duda escéptica con respecto a si 'las apariencias' coinciden o no con 'lo real' y *c*) mostrar que *la existencia del mundo depende de la bondad divina* y, con ello (puesto que al ver el mundo *vemos* directamente la obra de Dios), concluir que Dios existe. Para lograr lo anterior, Newton, según lo señalé, rechaza la postulación de la materia cartesiana, pues la considera como una entidad no sólo incognoscible sino *ininteligible*; su postulación conduciría, al incauto, al escepticismo, además de ser una entidad que podría considerarse, según lo señala el mismo Newton,[3] como subsistiendo *per se* y, por ello, podría llevar a la gente al ateísmo, al suponer que fuese algo que no depende de Dios para existir.

Aquí me interesa señalar que estos propósitos newtonianos coinciden con los de Berkeley, como lo muestra el título completo de la obra central de éste, '*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, en donde se analizan las causas principales del error y de la dificultad en las ciencias y los fundamentos del escepticismo, del ateísmo y de la irreligión'.

Así pues, en mi ponencia me propuse mostrar a Newton como un berkeleyano *avant la lettre* y a Berkeley como un metafísico newtoniano. En ambos casos, las propuestas de estos dos pensadores son independientes: esto es obvio en el caso de Newton, pues su "De gravitatione et æquipondio

1. En [3] p. 140; los subrayados me pertenecen.
2. Para ver un análisis de los problemas a los que Berkeley se enfrenta, *cf.* mi [6].
3. En [3], pp. 142-3.

fluidorum" lo escribió por el año 1666, 19 años antes del nacimiento de Berkeley y, este último, en sus *Comentarios filosóficos* (redacción ± 1707-8), señaló que los matemáticos deberían de prestarles mayor atención a sus sentidos, sin aludir, para nada, a la propuesta de Newton, en la obra recién mencionada, en la que el autor inglés, de manera expresa, señala que, para dar cuenta del mundo perceptual, *sólo* contamos con los sentidos, etc.[4] Berkeley no tuvo la oportunidad de leer el escrito de Newton pues, de otra forma, hubiera estado feliz de poder citar la expresión de este autor, ya que la misma le daría más apoyo a su ataque en contra de los matemáticos newton*ianos* que despreciaban el uso de los sentidos.[5]

La propuesta berkeleyano-newtoniana señala el gran cambio de perspectiva con respecto a la consideración del mundo perceptual y de la misión del científico: la ciencia tiene que dar cuenta *de las* (entonces llamadas) *apariencias*, esto es, del mundo tal como éste se *nos muestra* y dejar de lado o rechazar, por ininteligible (que es la propuesta, esta última, que adoptaron tanto Newton como Berkeley), el supuesto sustrato material cartesiano, del que no pudieron deshacerse ni Locke ni Malebranche, entre otros.

Berkeley señala que dar cuenta de la naturaleza, de la esencia, de los objetos perceptuales, cae dentro de las tareas del metafísico, no así dentro de las del científico. Esto último lo afirma tomando en cuenta la manera de explicar los fenómenos naturales por parte de Newton, quien no apelaba, para formular estas explicaciones, a cualidades ocultas que no aclaraban, en manera alguna, los fenómenos por explicar.

La razón que puedo proponer con respecto a la proximidad entre las propuesta de Newton y de Berkeley, es mi convicción de que es posible interpretar, la descripción que Descartes da (o desea dar) del mundo material, en términos puramente geométricos y por completo ayuno de cualidades secundarias, como acercando su mundo físico más al espacio vacío o a un mundo por completo ajeno a nuestra capacidad de comprensión. Ésta fue la intuición que Newton compartió con Leibniz y con Huyghens y, ciertamente, Berkeley estuvo de acuerdo con ellos.[6]

1. De las similitudes entre Newton y Berkeley

> Si él [Dios] ejerciese este poder [el de mover los cuerpos a voluntad y el de impedir que un cuerpo pueda penetrar cualquier espacio definido por ciertos límites] e hiciese (causase) que algún espacio, que se proyectase por encima de la tierra, como una montaña o algún otro cuerpo, fuese impenetrable a los cuerpos y, así, detuviese o reflejase la luz y todas las cosas que con él chocan, parecería imposible que no considerásemos este espacio, a partir de la evidencia de nuestros sentidos (*que son nuestros únicos jueces en este asunto*), como siendo, verdaderamente, un cuerpo, pues sería tangible debido a su impenetrabilidad y visible, opaco y coloreado por razón del reflejo de la luz y resonaría cuando se le golpease, debido a que el aire adyacente se movería gracias al golpe.1

Newton escribe lo anterior luego de haber rechazado la tesis cartesiana acerca de la constitución del mundo físico. Conforme a la interpretación que este autor le da a la propuesta de Descartes, ésta consiste en mantener que el mundo está compuesto de una sustancia material *tras* las apariencias y que es ésta, la materia *en tanto que extensión en tres dimensiones, largo ancho y profundo*, una entidad eterna y con existencia *per se* que se oculta tras el velo de las cualidades sensibles. Según lo señalé en la sección anterior, además de criticar esta propuesta de diversas maneras, Newton considera que (la postulación de) dicha sustancia es algo por completo *ininteligible* y, en contra de esa tesis, Newton propone un mundo en el que el objeto físico está compuesto tan sólo de las cualidades (llamadas por Locke) secundarias, en las que para nada figura la ininteligible materia. Así, podemos decir que *el mundo percibido* es el mundo real, con lo cual se elimina la posibilidad de formular la pregunta escéptica acerca de si estas *apariencias* corresponden o no con la realidad: las apariencias *son* lo real, ¡no hay algo más que buscar *tras* ellas! A Newton ciertamente le preocupó el escepticismo y no encontró mejor forma de combatirlo que rechazar la materia cartesiana y, finalmente, dado que el mundo sensorial requiere del cuidado continuo de la divinidad, pues es su creación inmediata y necesita su permanente atención para permanecer en el ser, al tomar conciencia de esta situación,

4. Léase la cita de Newton (epígrafe) en *infra*, § 1.
5. *Cf.* [1], 317, 373, 740 y 779.
6. Para ver los argumentos a favor de mi afirmación, *cf.* [6].

sita su permanente atención para permanecer en el ser, al tomar conciencia de esta situación, nadie podrá ser ateo, pues al ver el mundo ve *la obra inmediata de Dios*.

Newton, en una carta a Bentley, de 10/12/1692, le dice:

> Cuando escribí mi tratado acerca de nuestro sistema, tenía un ojo puesto en principios tales que pudiesen influir en hombres reflexivos a favor de la creencia en una Deidad y nada puede regocijarme más que ver que fue útil a tal propósito.1

Aquí me interesa, ahora, dejar constancia de que la idea que le comunica a Bentley estaba claramente expresada en el escrito que ahora comentamos, 'De gravitatione ...', pues en él podemos leer:

> ... Finalmente, la utilidad de la idea de cuerpo que he descrito, surge del hecho de que claramente comprende las principales verdades de la metafísica y a fondo las confirma y las explica, pues no podemos postular cuerpos de este tipo sin, al mismo tiempo, suponer que Dios existe y que, de la nada, ha creado los cuerpos en el espacio vacío y que éstos son seres distintos de las mentes creadas pero capaces de combinarse con las mentes.1

Del texto newtoniano anterior lo único que *no* formaría parte de la propuesta berkeleyana, sería la tesis (defendida por Newton) de la extensión *dimensional* de los espíritus; fuera de eso, es claro que Berkeley estaría plenamente de acuerdo en que los cuerpos perceptibles *a*) son distintos de las mentes creadas (pues éstas son activas –pero *no extensas*– y los cuerpos –en tanto que *ideas*, que Dios presenta ante *nosotros*, mentes creadas– son pasivas) y *b*) que tales cuerpos (ideas divinas) son capaces de combinarse con las mentes, si con esto Newton quiere decir que los espíritus son capaces de conocer estos cuerpos (a diferencia de la formulación cartesiana de la *materia* tras las ideas). Finalmente, es obvio que quien acepte la doctrina newtoniana o la berkeleyana, al percibir el mundo físico, tiene ante sí *la obra de Dios* y, de esto, obviamente se sigue que Dios existe, con lo que estos autores consideran que el ateísmo ni siquiera podría surgir.

Berkeley1 presenta un alegato del que se puede inferir que su tesis sobre la percepción (creación) constante de Dios con respecto al universo todo, es que Dios está pendiente siempre de mantenerlo en el ser; si Dios dejara de percibir el mundo éste, nuevamente, se hundiría en la nada, en el *no ser*. Y, en esto, concuerda tanto con Descartes como con Newton en la medida en la que ambos autores le atribuyen a Dios, por igual, una preocupación constante por mantener su Creación en el reino del ser.

Bastantes años después de haber escrito su 'De gravitatione ...', en el año de 1704, en el que publica su *Opticks*, Newton se pregunta, en su famosa cuestión 28,

> Si no será la tarea principal de la filosofía natural argumentar a partir de fenómenos, sin imaginar hipótesis y *deducir las causas de los efectos, hasta que lleguemos a la primera Causa la que, ciertamente, no es mecánica* y no sólo desentrañar el mecanismo del mundo, sino resolver estas y otras cuestiones similares.1

y ésta es otra coincidencia con Berkeley, la búsqueda de la primera causa, Dios, de la que ambos autores consideran tener (y esto lo expresan) una prueba *incontrovertible* de su existencia: el ser del mundo externo en su magnificencia toda.

5. Bibliografía brevísima

A) Antologías, obras completas, etc.

< 1 > Benítez, Laura y Robles, José A. (comps.): *El problema de la relación mente-cuerpo*. Instituto de Investigaciones Filosóficas; UNAM, México, 1993.

< 2 > Berkeley, G.: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. (1948-57) A.A. Luce, T.E. Jessop (eds.). Thomas Nelson and Sons Ltd. Londres, 1964 (1ª reimpresión). Vols. I-IX.

< 3 > Newton, Isaac: *Unpublished Scientific Papers*, a selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge. (1962) Selección, edición y traducción de A. Rupert Hall y Marie Boas Hall. Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, Melbourne; 1978 (primera edición a la rústica).

B) Obras individuales:

[1] Berkeley, George: *Philosophical Commentaries* generally called the *Commonplace Book*. An editio diplomatica transcribed and edited with introduction and notes by A.A. Luce MC DD Litt D Thomas Nelson and Sons Limited. Londres, 1944.

[2] Berkeley, George: *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713). En < 2> II, pp. 147-61 (Introducción de T.E. Jessop); pp. 163-263 (el texto).

[3] Newton, *Sir* Isaac: "De gravitatione et æquipondio fluidorum". En < 3>, pp. 89-156. En 75-88, introducción a los escritos de mecánica; de 89-90, breve presentación del MS. Add. 4003; de 90-121 texto latino; de 121-56, traducción al inglés.

[4] Newton, *Sir* Isaac: *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World.* Traducción al inglés de *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687), por Andrew Motte (1729); revisada y ampliada con un Apéndice histórico y explicativo por Florian Cajori (1934). University of California Press; Berkeley, Los ángeles, Londres, 1962. Vol. I: El movimiento de los cuerpos Vol. II: El sistema del mundo

[5] Newton, *Sir* Isaac: *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light* (1704). Based on the Fourth Edition London, 1730. With a Foreword by Albert Einstein; an Introduction by Sir Edmund Whittaker; a Preface by I. Bernard Cohen, and an Analytical Table of Contents prepared by Duane H.D. Roller. Dover Publications, Inc. New York, 1979.

[6] Robles, José A.: 'Berkeley: mente e ideas'. En < 1>, pp. 73-100.

Tolerancia negativa y positiva

Actitudes reflexivas en el espacio público[1]

Thiebaut, Carlos
Universidad Carlos III de Madrid

Tal vez la tolerancia, una de las más recientes y problemáticas incorporaciones a nuestras capacidades morales, pueda ser definida como una virtud moderna y estructural de la esfera pública. Estas dos características -su modernidad y su carácter público- requieren, de entrada, algún comentario introductorio. En primer lugar, y aunque tendamos a aplicar el adjetivo "tolerante" a caracteres personales y a la coexistencia cultural y política de sociedades e imperios pre-modernos (como Roma, El-Andalus en el medioevo o el imperio Otomano), el significado fundamental del término parece referirse, más bien, a la constelación de conceptos, prácticas e instituciones que aparecen -como por otra parte acontece con el término mismo- en el Renacimiento tardío, una constelación conceptual asociada a las primeras interpretaciones del poder y de la soberanía política en la época de la Reforma. En segundo lugar, y aunque actualmente sea frecuente extender el uso del término tolerancia para cubrir el ámbito de las interacciones cotidianas de orden no público o no político, como veremos, cabe tomar la tolerancia en la esfera pública como el dato primario de partida para analizar cómo esta tolerancia pública pone en marcha y fomenta actitudes reflexivas por medio de la implementación de procesos institucionales. Pretenderemos mostrar aquí como el alcance normativo de la tolerancia está ligado a una constelación de conceptos y prácticas que generan dichas actitudes reflexivas. Para ello daremos tres pasos. En primer lugar, y de manera necesariamente somera, subrayaremos algunos datos históricos que abundan en la idea de que los conceptos y las perspectivas normativas son aprendidos incluso sin que exista un interés específico de orden motivacional en su adquisición. En segundo lugar, y en lo que será el centro de la presente intervención, emplearemos un acercamiento reconstructivo para desentrañar la maraña de conceptos y actitudes a las que nos referimos por medio del término tolerancia; intentaré justificar una interpretación de la idea de tolerancia que la entiende como un proceso dinámico que genera actitudes reflexivas en el espacio público. Por último, y en tercer lugar, tomaremos la tolerancia como un ejemplo de procesos de índole más global y sugeriremos una interpretación filosófica de la moralidad que evita entenderla como un conjunto de inferencias normativas derivables de una concepción o filosófica o pre-pública de la naturaleza de los agentes morales, tal como, por ejemplo, la entendía la tradición contractualista clásica. Nosotros, por el contrario, entenderemos la moralidad como un proceso de aprendizaje colectivo y social en el que lo que llegamos a considerar como daño -consideración que requiere su especificación en diversos conjuntos de acciones y comportamientos- es condenado y rechazado de manera irrestricta apoyándonos en razones que, en este tipo de casos, se consideran dotadas de la máxima fuerza. Por consiguiente, intentaré tanto justificar la tolerancia como estructura normativa de la esfera pública, de acuerdo a los planteamientos generales que operan en el autoentendimiento liberal y democrático de las sociedades contemporáneas, cuanto evitar una fundamentación trascendental o iusnaturalista de esa estructura normativa.

I

Empecemos, pues, con algunas breves consideraciones que se dirigen al análisis histórico del nacimiento de la noción de tolerancia. Por tal noción entendemos un conjunto de diseños institucionales que permite la presencia de distintas religiones o visiones del mundo cuya aceptación había sido previamente rechazada o cuya existencia había sido política y violentamente perseguida. Pero, parece que también podemos generalizar este sentido institucional originario para aplicarlo a algún tipo de actitud proclive a la aceptación de alguien diferente en algún aspecto relevante. (De una manera incluso más laxa, el término tolerancia puede llegar a incluir disposiciones actitudinales más amplias, como la generosidad o la magnanimidad; y tampoco es infrecuente que los usos cotidianos del término incorporen también rasgos negativos, como la carencia de criterios, la debilidad de la voluntad o del juicio, etc. No me referiré a estos significados, en cierto sentido parasitarios, del término, aunque pudieran ser interesantes en otros sentidos). ¿Cómo se relacionan ente sí estos dos aspectos, el institucional de la tolerancia - que denominaré tolerancia negativa- y el actitudinal -que denominaré tolerancia positiva? Tal vez de manera contingente, pero igualmente sorprendente, por un primer hecho: la tolerancia institucional y la actitudinal aparecen en el mismo momento histórico. La tolerancia institucional tiene uno de sus primeros exponentes en Francia y la Europa central en la época subsiguiente a

la Reforma y aparece como una de las formas de resolver el cuestionamiento de la legitimidad de la soberanía de la corona. En este nivel institucional el proceso que conduce al Edicto de Nantes (1598) fue un síntoma de importantes cambios en la concepción de la soberanía política y, aún más, urgió ulteriores e importantes modificaciones en tal concepción. Según las disposiciones institucionales del Edicto, los Hugonotes adquirieron plenos derechos civiles e incluso se creó un tribunal especial para dirimir los conflictos que se podían derivar de las interpretaciones de tales disposiciones. Pues bien, el mismo momento histórico enmarca la tolerancia actitudinal. En este nivel, mucho más difícil de trazar y de documentar históricamente, los *Ensayos* de Michel de Montaigne presentan lo que podemos considerar la primera elaboración teórica de una concepción reflexiva de la subjetividad que se afirma a sí misma -bajo el lema de la condición humana- en el seno de una investigación apasionadamente interesada en la diversidad de las formas culturales y políticas. La actitud de Montaigne hacia la diversidad cultural -tanto en Europa como fuera de ella, con fascinantes consideraciones sobre el recientemente descubierto nuevo continente americano y sobre el desastre de la destrucción de las civilizaciones amerindias a manos de los conquistadores- genera lo que posiblemente podemos considerar el primer paradigma moderno de una concepción universalista de la moralidad, la política y la cultura que, no obstante, es capaz de medirse con y mediarse en la particularidad. La tolerancia actitudinal de Montaigne es interesante también en un sentido ulterior. A diferencia con lo que posteriormente serán las teorías liberales de la tolerancia, que se basan en concepciones fuertes y sustantivas de la naturaleza humana, el escepticismo montañista unifica en su tolerancia actitudinal una concepción falibilista del conocimiento humano, una concepción reflexiva del juicio y del razonamiento y una primera y tentativa concepción de la esfera pública. Mientras las teorías liberales clásicas hubieron posteriormente de hacer casar, a veces no sin tensiones, consideraciones prudenciales y contextuales con los requisitos centrales de la ley natural, los primeros pasos de la tolerancia institucional del siglo dieciséis, de los que Montaigne es ejemplo supremo, apuntan hacia una estrategia teórica que no debemos perder de vista cuando reconstruimos la noción de tolerancia desde premisas post-metafísicas.

Los procesos históricos -como el que acabamos de señalar de configuración del doble aspecto institucional y actitudinal de la tolerancia- sólo pueden entenderse como fundamento de un orden normativo si los concebimos como pasos lógicos y necesarios en una concepción filosófica de la historia y, en caso contrario, su mera contingencia salta liberadoramente a la vista. La contingencia del nacimiento y del desarrollo de la tolerancia moderna, tanto en el ámbito institucional como en el actitudinal, se hace patente cuando consideramos, en primer lugar, la fragilidad -e incluso la corta vida- de las instituciones legales y políticas que incluso en Francia generaron la primera coexistencia pacífica de las distintas iglesias cristianas, cuando comprobamos, en segundo lugar, que -a diferencia de la experiencia francesa- la política generalizada de los estados y ciudades católicas y reformadas europeas fue la de las conversiones forzosas de los súbditos o su deportación masiva, como resultado de la norma pacificadora que estipulaba *cuius regio eius religio*, y cuando contrastamos, en tercer lugar, la original tolerancia actitudinal de Montaigne con el "fundamentismo" filosófico, cultural y religioso que se extendió en el siglo diecisiete (si es que tal término "fundamentismo" le cuadra a las defensas teóricas del absolutismo político o de las teorías iusnaturalistas).Los aprendizajes morales nos parecen, así, más frágiles y contingentes que otros tipos de adquisiciones cognitivas y más si subrayamos, como tal vez debamos en este caso, que el conjunto de razones que, al parecer, justificaron las decisiones políticas que condujeron al Edicto de Nantes (o a medidas semejantes en otros países en siglos subsiguientes) tenían una directa relación con las minucias del equilibrio de poder entre la corona y las diversas facciones de la nobleza o con imperativos funcionales y económicos.

Pero tal vez existiera una motivación subyacente que acompaña a tales razones y que adquiere una especial importancia en la formulación y la puesta en práctica de la tolerancia, institucional y actitudinal, en los siglos dieciséis y diecisiete: la experiencia de la extendida masacre que asola Europa en las guerras de religión. Si bien es cierto que bajo diferentes motivos, encontramos el mismo repudio de la violencia en diversos tratados sobre la tolerancia en el renacimiento tardío y en la Ilustración. Recordemos, simplemente, el retrato que Voltaire pinta de la barbarie absolutista e inquisitorial en su *Tratado de la tolerancia*. Regresaremos, en el tercer momento de esta intervención, a lo que subyace en este rechazo concreto de un daño también concreto -un daño que toca no sólo a las vidas y los mundos de la vida destruidos, sino también a la naciente esfera pública que se articulaba entorno a una mudada concepción de la legitimidad- y sólo mencionaremos, ahora, que la idea del conflicto armado como método para la resolución de conflictos se hizo experiencialmente insostenible e insoportable y que evitar los motivos religiosos y culturales de la guerra adquirieron, en algunos lugares, en algunas culturas -precisamente aquellas que sostuvieron el ideal de la tolerancia-, una

prioridad teórica y práctica. En otras culturas y lugares, la sanción religiosa de la violencia se perpetuó y se perpetúa bárbaramente.

Concluyamos este primer acercamiento, de orden histórico, indicando que el doble aspecto institucional y actitudinal de la tolerancia se desarrolla en ulteriores procesos históricos, políticos, legales y teóricos: la ya mudada escena de la política y de la legislación moderna corre paralela, por medio del desarrollo de un sistema de derechos que configuran la forma de articulación de la esfera pública en el estado moderno, y al menos en el ámbito teórico, con un cambio en la comprensión y en el alcance del conjunto de creencias que los ciudadanos sostienen en este mudado espacio público. Por resumir en dos líneas lo que la tolerancia actitudinal implica cuando la concebimos en el marco del establecimiento de la tolerancia institucional, digamos que la distancia entre lo que se da inicialmente por verdadero y los requisitos y restricciones de la coexistencia abierta entre diferentes conjuntos de creencias impone fuertes cambios en los procesos de autoentendimiento de los ciudadanos; lo hace, precisamente, concibiendo esas creencias como falibles y convirtiendo los procesos de autoentendimiento en procesos reflexivos.

II

Es obvio que ya hemos cambiado de terreno hacia un segundo orden de consideraciones que permite y requiere un distinto marco teórico. Cabe pensar que los procesos históricos que hemos esbozado muestran algunos rasgos centrales que, desde una perspectiva reconstructiva, tienen una iluminadora fuerza normativa. Como he venido indicando, la tolerancia es una constelación conceptual bipolar: por una parte, y en lo que he denominado tolerancia institucional, se refiere al sistema de límites y de restricciones que, sobre todo por medio de un sistema de derechos, permite la coexistencia en el mismo espacio público de distintos sistemas de creencias al minimizar o quitar fuerza a los posibles desacuerdos entre ellos; por otra parte, en la tolerancia actitudinal, se refiere al conjunto de requisitos y disposiciones racionales de los ciudadanos por medio de los cuales éstos participan en el entendimiento y el razonamiento público que define el espacio público. El primer polo, que es el que solemos entender como tolerancia en sentido estricto, es el polo de la tolerancia negativa que cabe así llamar porque niega, como veremos, una negación o un rechaza -limitándolo- un rechazo; el segundo polo puede ser llamado tolerancia positiva, pues hace posible las formas de un entendimiento1. Recordemos, antes de reconstruir conceptualmente este doble polo, el problema que intentábamos antes afrontar en términos históricos y que ahora abordaremos reconstructivamente: ¿cómo se relacionan estos dos polos entre sí? Empecemos indicando diferencias. La tolerancia institucional difiere de la actitudinal, la negativa de la positiva, en la medida en que la primera es un predicado aplicable a cualquier sistema normativo, y en concreto los sistemas político y legal, en la medida en que permita la coexistencia de distintos sistemas de creencias, un sistema que puede, entonces, ser descrito como "tolerante"; la tolerancia positiva parece apuntar, por el contrario, a un conjunto disposicional que se predica de los sujetos y de las personas. Tal era el caso del Edicto de Nantes y del ciudadano Michel de Montaigne. Pero también aparecen importantes semejanzas: en primer lugar, ambos polos de la tolerancia se definen con relación al mismo espacio público. No existe, ciertamente, ninguna necesidad conceptual para que tolerancia positiva y negativa se coimpliquen: lamentablemente no hace falta ningún esfuerzo de imaginación para concebir a ciudadanos actitudinalmente intolerantes en sociedades institucionalmente tolerantes y, tal vez por suerte, podemos recordar ejemplos de actitudes tolerantes en sociedades intolerantes. Si el espacio público es el que enmarca y materializa la estructura bipolar de la tolerancia será porque lo podemos entender fundamentalmente a partir de su estructura racional y argumentativa. Es esta concepción -una concepción básicamente moderna- del espacio público la que engarza, incorporándolas, los dos polos de la tolerancia. La idea sencilla que sugiero es, entonces, que el conjunto de soportes argumentativos de un sistema de restricciones requiere en los miembros sujetos a tal sistema un correspondiente conjunto de disposiciones argumentativas.

Comencemos a precisar esta coimplicación centrándonos, en primer lugar, en la estructura conceptual que subyace a la tolerancia negativa. Podríamos formular que la tolerancia negativa opera como una negación o restricción racionales de segundo orden que opera sobre una desaprobación o desacuerdo que podemos tomar como de primer orden. Tal ha sido el esquema que ha propuesto Garzón Valdés al considerar a la tolerancia como la fusión de dos sistemas normativos, uno primero que justifica la desaprobación y otro segundo que justifica la tolerancia1. Emplearé el hilo conductor de este esquema en mi reconstrucción. Cuando empleamos el término tolerancia -y este es uso estricto y directo- nos referimos a un primer desacuerdo o desaprobación que tiene cierto respaldo racional. Si un agente ha de tolerar el comportamiento o las acciones de otro comienza con un primer sistema normativo en virtud del cual esa conducta o acción es evaluada negativa-

mente. Podemos concebir que este sistema primer normativo exhibe los rasgos de un sistema básico de justificaciones: lo podemos concebir coherente con otras creencias racionalmente sostenidas y especificará el dominio de comportamientos con relación al cual es un sistema normativo relevante. Si tal no fuera el caso (es decir, si no fuera un coherente o la acción o el tipo de acción que acabará siendo tolerada no es relevante para este primer sistema básico) no hablaremos de tolerancia; si nuestra inicial desaprobación se demuestra injustificada bien porque otras acciones del mismo tipo se aceptan como correctas (y somos, por ende, normativamente inconsistentes) o bien porque la acción que desaprobamos no cae bajo el alcance del primer sistema normativo hablaremos, más bien, de una corrección de nuestro sistema normativo o de un ajuste en nuestra capacidad de juzgar.

Que la tolerancia comienza con un primer sistema normativo básico es adecuado también para definir de qué tipo de tolerancia hablamos. Como indicamos anteriormente, el uso cotidiano del término tolerancia parece haberse extendido a diferentes comportamientos y actos que implican sistemas normativos. De un uso restringido a la tolerancia en la esfera pública de diversas creencias por medio de un sistema de derechos individuales hemos pasado a emplear el término en sistemas de interacción no públicos o no políticos. Así decimos, por ejemplo, que toleramos la conducta de un amigo, conducta que no obstante desaprobamos o que no compartimos, en muy diferentes contextos y situaciones que implican gustos u opciones personales que poseen diferentes sistemas normativos de soporte y que, en cada caso, tomamos por básicos (por ejemplo, referidos a su manera de vestirse o respecto a algún hábito que, como el fumar, consideramos no deseable). Que lleguemos a ser tolerantes en determinados aspectos o cuestiones trae, pues, a primer plano, el apoyo justificativo de nuestra desaprobación o disgusto. Aunque ello queda muy claro en nuestro uso cotidiano del término tolerancia, lo es aún más cuando nos fijamos en la tolerancia negativa o institucional de la que partíamos en nuestra primera aproximación histórica. El que generalicemos ese uso y la estructura conceptual de la tolerancia a otro tipo de situaciones no debiera hacernos olvidar su origen y sentido primigenio referido a la esfera pública. Desde esta perspectiva, el principal sentido de la tolerancia se refiere al conjunto de razones que, en una determinada circunstancia histórica y social, parecían válidas para prohibir -no tolerar- ciertas creencias y acciones relativas a la relación entre religión y legitimidad política. El tratamiento de Locke es, en este sentido ejemplar: existen, para él, razones que rechazan ciertas concepciones y prácticas y algunos de esos rechazos incluso permanecen y retienen su fuerza justificativa una vez que se ha introducido la tolerancia, como acontece con los católicos y los ateos en su teoría.

La tolerancia en sentido propio aparece, pues, no cuando se descubre una falla en nuestro primer sistema normativo básico sino cuando su fuerza es puesta entre paréntesis en virtud de un segundo sistema normativo que inicia el movimiento de la tolerancia y la justifica. Este conjunto de razones normativas de segundo orden puede aparecer inicialmente como una interrupción anómala o una intrusión en el primer sistema básico, pero ha de ser concebido como otro conjunto de razones que, en forma coherente y relevante, enmarca un nuevo entendimiento de la acción y del alcance de la conducta previamente rechazada o desaprobada. Como puede quedar claro al considerar los casos de tolerancia religiosa, o los ulteriores de tolerancia cultural, el segundo sistema normativo opera por vía de una redefinición de intereses y de lo que ahora se considera relevante, redefinición ésta que se produce por medio de un reajuste de las prioridades normativas. La esfera pública se empieza a redefinir, en el renacimiento y en la modernidad, en términos seculares y se alteran anteriores concepciones de la idea de legitimidad y el interés público en la paz y en la estabilidad social pueden ser propuestos como intereses que dominen sobre otras consideraciones. La lucha sobre qué, y por qué, ha de ser tolerado es una lucha, precisamente, sobre la fuerza y el alcance de este segundo sistema normativo, sobre su capacidad de limitar al primero. Aunque este segundo sistema pueda, a la larga, dominar completamente al primer sistema, el término tolerancia se aplica a este movimiento de corrección reflexiva de los sistemas normativos, del conjunto de razones, en juego. A veces empleamos el término tolerancia -como cuando hablamos de tolerancia religiosa- para describir la situación o disposiciones resultantes por medio de las cuales se aceptan conductas o hechos que habían sido inicialmente rechazados en virtud de razones que ya no son válidas. Pero, hablando de manera estricta, una vez que se implanta un sistema de derechos que garantiza la libertad religiosa no tiene sentido denominar al resultado "tolerante en punto a lo religioso" pues el movimiento de la tolerancia ha cumplido su papel y se ha producido algo diferente que tal vez pueda ser descrito en términos deferentes: por ejemplo, en términos de justicia. Las sociedades contemporáneas no son "tolerantes en punto a lo religioso" en la medida en que -confiemos- no existe posibilidad de las diferencias religiosas sean relevantes en el espacio público a no ser que -y esto es de la máxima importancia- lo que había quedado garantizado en un sistema de derechos vuelva a ser problematizado y requiera que el movi-

miento de la tolerancia se ponga de nuevo en marcha. La libertad de conciencia, de expresión, de reunión, etc., establecidas por medio de un sistema de derechos, ya han superado y hecho legalmente irrelevantes anteriores discrepancias religiosas, pero esto no niega obviamente el movimiento de la tolerancia ni lo priva de su fuerza o importancia. Así, cabe pensar que la tolerancia tiene también un sentido *cautelar*: es una estructura cautelar o de advertencia de la esfera pública que puede activarse cuando percibimos una quiebra en el sistema de garantías, en el sistema de derechos, que constituyen lo público pues su estructura reflexiva se encuentra imbuida en ese sistema junto con las razones que lo apoyan y soportan. No debemos considerar que tal papel cautelar carece de importancia, pues los sistemas legales siguen siendo, en sociedades concretas y en términos globales, objeto de controversia a la luz de las diversidades culturales y de los autoentendimientos éticos de diferentes sociedades y grupos sociales. Los sistemas legales están enmarcados en debates sobre sus interpretaciones culturales y políticas que continúan poniendo en cuestión el significado estándar de los derechos reconocidos en esos sistemas de forma que incluso lo que puede aceptarse o lo que debe prohibirse en las sociedades democráticas está abierto a reinterpretaciones y discusiones. En todas estos desafíos se pone en marcha el doble sistema normativo: el primer sistema definiendo las razones que abonan limitar y restringir acciones y comportamientos, el segundo definiendo nuevos entendimientos y prioridades y articulando nuevas discrepancias. No obstante, no son los sistemas normativos los que definen qué es lo que se tornará relevante. Si la tolerancia puede concebirse como un proceso o un movimiento de argumentación -y ya en este primer sentido institucional o negativo- es porque ejemplifica una manera en que, en cierto momento, en cierto lugar, lo que se ha convertido en relevante pasa a ser objeto de discusión argumentativa y de acuerdo normativo. En el siglo dieciséis la libertad religiosa era un tema relevante que forzó una redefinición de la esfera pública por medio de una modificación de las razones que justificaban la legitimidad política. No sería difícil traer a nuestra atención nuevos temas que se están haciendo relevantes en las sociedades contemporáneas para consideración normativa, moral e incluso legal, por medio de nuevas definiciones de prioridad y por medio de nuevos autoentendimientos.

Esta reconstrucción de la tolerancia negativa ha operado con una cierta concepción asimétrica o vertical que es típica de las teorías liberales clásicas sobre la tolerancia. Según tales teorías es el soberano, o el magistrado, como encarnación del poder político y legal, quienes toleran. Esta situación asimétrica parece estar también presente en el más amplio contexto de las interacciones sociales y personales. En estos casos somos nosotros quienes, investidos de cierta autoridad, toleramos algo que inicialmente estábamos justificados en desaprobar, como acontecía en el caso de nuestro amigo fumador antes mencionado. Esta asimetría de la desaprobación parece retener algo de la anterior simetría del poder. Igual resultado arroja el considerar el proceso desde el punto de vista de aquél que es tolerado y que, inicialmente, demanda reconocimiento para sus creencias o aspiraciones, ya sea un hugonote francés o un amigo que fuma. Aunque cambiemos la concepción política que se ejercita en las teorías clásicas de la tolerancia -al movernos, así, desde sistemas absolutistas, aunque liberales, a sistemas democráticos- las asimetrías se mantienen como un mecanismo conceptual del proceso de argumentación.

Es más, tales asimetrías conceptuales pueden ayudarnos en una reconstrucción paralela de la tolerancia positiva o actitudinal y al responder a la pregunta sobre cómo se relacionan ambos polos de la tolerancia. Seré más breve en mi discusión de este punto que podría resumir en las siguientes ideas: la noción de tolerancia positiva abre el entendimiento de la posición y de las creencias de *ego* a la posición y las creencias de *alter*; si éstas últimas han de acabar siendo consideradas relevantes -relevantes al menos para definir el espacio en el que *ego* y *alter* interactúan o para definir el sistema normativo básico que ha sido cuestionado- es porque operarán como criterios relevantes con relación a los cuales *ego* habrá de definir y evaluar sus propias creencias. El segundo sistema normativo que había forzado una modificación del alcance y de los límites del primer sistema básico operaba, como dijimos, por medio de una nueva definición de relevancias y prioridades. Una vez que *ego*, que anteriormente rechazaba las creencias de *alter*, se ve forzado a modificar reflexivamente su entendimiento anterior habrá también de hacerle lugar en su sistema de razones a las razones que *alter* presenta en el proceso de argumentación. Si el sistema de razones y creencias de *ego* estuviera tan fuertemente atado como para no permitir la voz de las demandas de reconocimiento que presenta *alter* -de las demandas de aceptación racionalmente justificadas tal como acabarán expresándose en el segundo sistema justificativo- sería, más que un sistema coherente de creencias, un asfixiante nudo de solipsismo, un nudo gordiano que sólo puede desatarse por la fuerza. Cuando indicamos que la tolerancia es un movimiento en la argumentación -incluso al empezar con la tolerancia institucional y negativa- hemos de suponer que quien tolere ha de tomar su sistema de creencias como susceptible de ser cambiado o alterado. Es éste un peculiar

requisito disposicional: implica que la idea de percibir, primero, y reconocer, después, distintos sistemas de creencias, aunque sea parcialmente, como relevantes para la definición de algo que se concibe como importante para nosotros requiere que nos relacionemos con nuestras propias creencias de una manera reflexiva que haga lugar para creencias que no eran inicialmente nuestras. Así sucedió con las relativas a la legitimidad del poder del soberano en el momento clásico y así sucede con diversidades culturales en las sociedades contemporáneas. Para decirlo de manera aún más breve y arriesgada: para que pueda existir la tolerancia negativa hemos de suponer, primero, y reconocer, después, la naturaleza falible de nuestras creencias. Hemos de creer, así, reflexivamente lo que creemos o, como he dicho en otro lugar, hemos de concebirnos como "post-creyentes". Y no sólo eso. Esta peculiar condición –una condición estrictamente moderna- que introduce el falibilismo y la reflexividad en el ámbito de las creencias (creencias referidas al tipo de acciones, situaciones y normas que son relevantes para aquello que será tolerado) y que las abre a otros conjuntos de creencias parece, requerir, no obstante, que éstos últimos tengan una similar estructura disposicional si es que la simetría argumental de lo público hubiera de mantenerse. El muy problemático tema de los límites de la tolerancia – un tema en el que no puedo entrar ahora- puede analizarse, precisamente, a esta luz: la tolerancia implica, entre otros límites de los que luego hablaremos, el límite absoluto de no tolerar la intolerancia misma o el de no aceptar como argumento lo que se presenta sin argumentación reflexiva.

Esta posición puede también observarse con claridad si nos movemos, de nuevo, a la noción clásica de tolerancia en tanto aceptación de diferentes visiones de lo público o, por decirlo en terminología de John Rawls, en tanto aceptación de distintas doctrinas comprehensivas en el espacio público. En terminología rawlsiana, la razonabilidad es el nombre tanto de un conjunto de disposiciones de los sujetos morales y políticos como del tipo de racionalidad y argumentación que se requiere para esa constitución del espacio público. Nombra tanto el requisito actitudinal de la tolerancia positiva como el requisito institucional de la argumentación pública y de la tolerancia negativa. Este acento sobre la esfera pública era el rasgo dominante de la primera aparición del movimiento de la tolerancia; era tanto el objeto de ese movimiento –en términos de coexistencia pacífica entre distintas religiones- y su primer y más importante resultado –en términos de un sistema justificado y justo de normas que permitían el doble objetivo de la diversidad y de la unidad política- . Este objetivo central puede concebirse como la fuerza motriz tanto de la justificación pública reflexiva como de la toma de actitud reflexiva por parte de aquellos que sostienen las creencias que justifican los sistemas normativos. Si es así, podemos sugerir que la tolerancia positiva y la negativa despliegan una estructura reflexiva que pudiéramos también reconstruir como un proceso de aprendizaje o de adquisición de determinadas disposiciones racionales en la interacción. No sería difícil concluir –aunque se necesita ulterior argumentación al respecto- que este complejo movimiento de la tolerancia define las estructuras de la identidad moral y cultural de los sujetos pues una configuración reflexiva de la identidad es tanto un requisito de interacciones complejas y tolerantes como un resultado de las mismas.

Al mismo tiempo, cabe indicar que nuestra reconstrucción de la estructura reflexiva de los agentes sociales –su reflexiva razonabilidad, por emplear la terminología de Rawls que he usado- es lugar teórico común de otras teorías contemporáneas sobre las formas de argumentación pública y sobre la estructura normativa de las sociedades contemporáneas. Por resumir lo que pudiera ser un punto de confluencia de teorías como la de Rawls, Dworkin o Habermas, cabe indicar que el sistema de derechos que garantiza la libertad de conciencia, de expresión, etc., desarrolla procedimentalmente la valoración racional de las creencias e intereses sociales relevantes y lo hace en interpretaciones culturales y sociales que definen nuevos temas emergentes, nuevas relevancias, que demandan regulación normativa y que, al mismo tiempo, constituyen esquemas de identificación social.

III

Cabe movernos hacia un tercer, y último, orden de consideraciones relativas a los procesos de aprendizaje moral que pueden partir de algunos temas discutidos hasta ahora y que se refieren, no obstante, a la esfera moral como aprendizaje de estructuras universalistas y reflexivas, uno de cuyos ejemplos significativos parece ser la idea misma de tolerancia, del movimiento de la tolerancia institucional y actitudinal, positiva y negativa. Las anteriores consideraciones históricas y reconstructivas. He estado empleado, en diversos momentos, la idea de relevancia. Distintos procesos sociales indican que algunos temas –como la libertad religiosa o las interpretaciones culturalmente diversas de los derechos y restricciones legales- se han ido haciendo normativamente relevantes al ir fijando nuevas prioridades y proponiendo nuevas comprensiones de anteriores entendimientos normativos. La reconstrucción de los mecanismos conceptuales que operan en la tolerancia

positiva y negativa no puede dar cuenta de cómo operamos socialmente en nuevos contextos de argumentación y justificación excepto si introduce, "desde fuera" de los entendimientos y estructuras normativos, por así decirlo, nuevos temas que se convierten en relevantes, como un input que altera esos esquemas. Cabría sugerir que estos nuevos temas relevantes pueden entenderse bajo una categoría general: operan negativamente al aparecer como acciones y tipos de acciones (o como comportamientos y tipos de comportamiento) que se experimentan como daños y se conceptualizan como injusticias o como males morales. La tolerancia puede ser un ejemplo de estos procesos de aprendizaje morales de orden general por medio de los cuales nombramos y definimos acciones (u omisiones) como dañinas. En el caso de la tolerancia el daño es, en primer plano, la experiencia inmediata del derrame de sangre y de guerra que, como mencionamos, aparece en la conciencia moral inmediata de la cultura europea del renacimiento tardío. Si el ideal de convivencia en el mismo espacio público se formula como una contraimagen de conflictos irresolubles y violentos, el daño se refiere, en segundo lugar, a la subversión violenta y recurrente de ese espacio público o a su negación. Pero ¿cómo llegamos a conceptualizar una acción o un tipo de acciones que previamente no habíamos concebido como dañinas bajo la categoría de daño? La violencia política y cultural, la exterminación de diferencias y de los diferentes, la expulsión de los disidentes, son experiencias recurrentes en la historia y cabe sugerir que incluso temas que una cultura ilustrada considera objeto del movimiento de la tolerancia no han sido siempre -y no lo son aún- experimentados como cuestiones rechazables. Podríamos proponer que algo empieza a experimentarse y a conceptualizarse como daño en la medida en que, en primer lugar, aparece como no necesario, como innecesario. Permítaseme explicar el sentido de "innecesario" en este contexto. Experimentar y conceptualizar algo como daño es concebirlo como rechazable o evitable. Existen muchas formas de daño que no parece que podamos evitar o que no son resultado de acciones contingentes (en el sentido aristotélico del término: aquello que pudiera ser de otra manera, o que puede ser hecho ser de otra manera): la muerte natural, los desastres naturales, etc. Estas formas de mal son, por así decirlo, necesarias, es decir, no dependen de acciones humanas que pudieran haber sido diferentes y que definirían, de manera igualmente distinta, la vida humana. (De hecho, cabe sugerir que la frontera entre el mal y el daño, tal como empleamos aquí los términos, se mueve y altera junto a la comprensión de la naturaleza que tengamos y en la medida en que la acción humana interviene en el reino de la necesidad). Para que algo se conceptualice como daño hemos de concebirlo no como resultado de necesidad natural sino como dependiente de acciones que pudieran haber sido de otra manera. Pero, entonces, una acción puede considerarse daño en la medida en que se opongan, también, a otro tipo de necesidad, desde otro punto de vista, en concreto, en la medida en que opongan a lo que, en terminología kantiana, podríamos llamar el reino de la libertad regido por leyes necesarias o, en otra terminología, en la medida en que se opongan a al reino de aquellos ideales morales que definen un curso de acción que no inflige daño y que evita su comisión. Cuando experimentamos y conceptualizamos algo como daño implicamos, entonces, esta doble innecesidad en la acción: no es naturalmente necesaria y se opone a la peculiar necesidad de lo moral. De nuevo, la tolerancia es un buen ejemplo: la eliminación de las herejías y de las disidencias religiosas, una eliminación que se consideraba -¡y aún se considera!- fruto de mandatos divinos, es decir, necesarios, puede ser comprendida como algo que pudiera ser de manera distinta. Un sistema previo, heterónomo al decir de Kant, se altera por medio de una re-definición y se trae a la tierra de la autonomía moral. No sólo eso; este reino las acciones autónomas – es decir, no reguladas de forma necesaria y divina- puede definirse en términos de disposiciones libres, de diferentes tipos de regulaciones que pueden encarnar la peculiar necesidad de tomar a todas las personas como portadoras de la cualidad moral de la dignidad, por seguir empleando la terminología kantiana, tal como acontece al considerarlas como sujetos de derechos. Definir un sistema de derechos (de conciencia, religión, expresión, etc.) es especificar nuevas condiciones normativas de orden moral y político que nos permiten concebir que la violencia y la exterminación de las diferencias (unas diferencias que previamente se consideraban herejías) como dañinas, como moralmente erradas, como legalmente perseguibles.

Pero, para que algo pueda considerarse moralmente errado debe hacerse, en primer lugar, moralmente relevante, de la misma manera que concebir algo como objeto de imputación legal requiere que tengamos una definición legal previa de esa acción. La relevancia moral implica que una acción que no había sido tomada como objeto de consideración moral adquiere tal condición en la media en que su práctica o su ausencia se precisan y se definen como moralmente dañinas. Ello requiere una alteración determinada, específica, en un entendimiento normativo previo que define las formas específicas de daño que estaban condenadas o que eran punibles en ese esquema normativo previo. La moralidad misma podría definirse por el alcance de nuestros rechazos en lo que consideramos, o en lo que en un momento del tiempo empezamos a considerar, dañi-

no y cabe proponer que una experiencia de daño se hace moralmente relevante –se convierte en daño moral- si puede hacerse objeto de un rechazo irrestricto que expande, sin límites, ese rechazo de una acción o comportamiento específico. El "nunca más" que se contiene en el rechazo moral (un nunca más que implica a nadie, nunca, en ninguna circunstancia) aparece, pues, ligado a la situación o acción que experimentamos como daño y, a la vez, la expande y adensa. De esa forma, requiere y permite una definición y una especificación concreta y particular. Pero, al mismo tiempo, ubica esa particularidad en el contexto ampliado de las acciones que debieran ser de manera distinta, que necesitarían ser hechas de manera distinta. Este contexto extensionalmente ampliado -un contexto en el que se proponen diferentes acciones posibles- conceptualiza la experiencia inmediata de daño como un caso de aquello que denominamos moralmente errado o incorrecto. La amplitud o el alcance del rechazo irrestricto y del contexto ampliado en el que ese rechazo queda nombrado y conceptualizado es también dinámico y los sistemas y definiciones normativas que precisan qué es errado o incorrecto han tenido distintas amplitudes y diversos alcances. Si las virtudes clásicas, por ejemplo, se aplicaban universalmente -es decir, a la extensión de los que se consideraban ciudadanos de la polis-, si definían normas justificadas de daño y, como contraimágenes, de excelencia, operaban –decimos ahora nosotros- sobre un sistema de implícitas exclusiones, por ejemplo de las mujeres y los esclavos. Su extensión –su universalidad- tenía un alcance limitado. Como el estoicismo o las morales modernas muestran, la moralidad podría comprenderse como un proceso de aprendizaje que atañe a esta dimensión extensional de lo irrestrictamente rechazable. La tolerancia puede, de nuevo, ser un buen ejemplo de esta ampliación extensional: en su cara institucional estuvo inicialmente limitada a y definida por determinados temas, sujetos y comportamientos (los hugonotes, las iglesias reformadas, la libertad de culto), una definición y unos límites que se han ido viendo ampliados para incluir nuevos sujetos, nuevos temas y nuevas conductas. Pero, al mismo tiempo, la universalidad de las razones que definían la acción rechazada como errada, como incorrecta –de la acción, esto es, intolerante- también se ha adensado intensionalmente: los disidentes religiosos fueron incialmente permitidos y se les otorgó derechos en virtud de ser súbditos de la corona francesa (a diferencia de otros súbditos de otras coronas), pero posteriormente esos mismos derechos fueron pensados como pertenecientes a sujetos que eran entendidos como ciudadanos de una república secularizada y aún despues en virtud de que eran seres humanos de quienes se predicaba la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Concluiré resumiendo estos últimos comentarios filosóficos de orden general de manera que pudieran iluminar retrospectivamente la compleja noción de tolerancia y su estructura reflexiva, una estructura que ahora nos aparece mediada y concretada a las formas específicas de daño que con el término tolerancia se nombran y rechazan y que, en la medida en que son morales, se repudian universalmente. Para que pueda tener lugar el tipo de rechazos irrestrictos –extensional e intensionalmente- a los que me he referido deben poderse formular explícitamente en proposiciones, enunciados o normas en virtud de los cuales lo rechazo se conceptualiza como errado, como injusto, como incorrecto. Tal como el carácter intensional de rechazo nos indicaba, lo que rechazamos irrestrictamente –por medio de una norma que conceptualiza como errado, injusto o incorrecto un acto- reclama razones generales que sean aceptables para todo sujeto que se enfrente a ese acto o a ese tipo de actos que la norma condena. Pero, sobre todo, estos rechazos implican performativamente el compromiso a un curso alternativo de posibles acciones que eviten el daño, el compromiso con un mundo diferente y moralmente necesario en el que no exista daño. Tal es la consecuencia práctica de aquel "nunca más" que surge como respuesta a lo que concebimos como daño, como recurrente barbarie.

Semântica Kantiana Das Idéias Práticas

Loparic, Zeljko
Unicamp (Brasil)

1. A solubilidade dos problemas da razão pura

De acordo com a primeira *Crítica*, uma questão sobre um objeto qualquer "não é nada" (*ist nichts*), diz Kant, isto é, não é tem qualquer sentido cognitivo, a não ser que o objeto a que se refere seja dado na experiência, isto é, na sensibilidade cognitiva (KrV, B 506n). Do mesmo modo, uma resposta só poderá vir a ser reconhecida como significativa se consistir de um juízo sintético que contenha exclusivamente "predicados determinados", predicados que descrevem determinações do objetos dáveis na experiência cognitiva (KrV, B 506/7), razão pela qual são chamados de "possíveis" ou "objetivamente reais". Se a resposta tiver, por exemplo, a forma de um juízo predicativo, tanto o conceito de sujeito como o de predicado tem que ser "possíveis".

Para que uma demonstração ou uma refutação possa ser iniciada, o juízo a ser demonstrado, além de ser logicamente consistente deverá conter exclusivamente conceitos determinados. A demonstração será necessariamente baseada no fato de que o juízo afirma (ou nega) uma relação existente (ou não existente) no objeto tal como dado na intuição sensível (empírica ou pura). Se o juízo a demonstrar tiver a forma predicativa, a conexão, ocasional ou constante, entre o conceito de sujeito e do predicado terá que ser dada na experiência.1 Este é "o terceiro" que deve estar dado e que servirá de fundamento da demonstração da existência da *síntese* afirmada no juízo sintético em questão, seja ele *a priori* ou *a posteriori*.

Como essas teses, pertencentes à *semântica* kantiana das questões, respostas e demonstrações (teóricas) especulativas são centrais para a minha análise do fato da razão, vou desenvolvê-las um pouco mais. Na primeira *Crítica*, estabelecer que um juízo (pergunta ou resposta) teórica é possível significa mostrar que ele pode ser ou verdadeiro ou falso no domínio de dados intuitivos sensíveis. Só um juízo possível é cognitivamente significativo e só ele poderá em seguida ser objeto de uma prova ou de uma refutação numa ciência empírica ou pura. "A explicação da possibilidade dos juízos sintéticos /.../ é a tarefa mais importante da lógica transcendental", diz Kant (KrV, B 193). No caso dos juízos sintéticos *a priori*, ela é "mesmo a única tarefa". Com efeito, continua Kant, após de ter terminado a tarefa de estabelecer "as condições e o âmbito de validade [verdade]" desses juízos, "a lógica transcendental poderá satisfazer inteiramente o seu fim, a saber, determinar o âmbito e os limites do entendimento puro" (*ibid.*) Por que o interesse particular de Kant pelo juízos sintéticos *a priori*? Por que somente eles podem ser usados como respostas aos problemas especulativos da razão pura.

Finalmente, o método geral de demonstração é o método combinado de análise e síntese. De acordo com Kant, esse método só pode ser aplicado a um juízo sintético *a priori* que pode ser suposto objetivamente válido (verdadeiro). As condições dessa suposição são estabelecidas pela filosofia transcendental, isto é, pela semântica *a priori* dessa proposições, no sentido explicitado acima2.

Com respeito a questões da razão pura em geral, a filosofia transcendental de Kant contém o seguinte teorema da decidibilidade: toda questão da razão pura, isto é, decorrente do interesse puro da razão, e que diz respeito a um objeto dado na sensibilidade pode ser respondida por sim ou não pela própria razão. À luz desse teorema, Kant pode dizer que todas as questões da filosofia teórica que satisfazem à condição de se referirem a um objeto da experiência são solúveis por sim ou por não (KrV, B 505). Além disso, seriam igualmente solúveis os problemas da matemática pura (teórica) e da moral pura (teórica) (KrV, B 508).

À luz desses elementos essenciais da teoria kantiana da solubilidade dos problemas teóricos, podemos entender a afirmação de Kant de que a primeira *Crítica* tem "esgotado todas as respostas possíveis" e respondi-

1. Cf. KrV, B 11-12.
2. Uma descrição mais detalhada do método combinado de análise e síntese de Kant bem como o seu emprego na solução do problema de possibilidade dos juízos sintéticos especulativos *a priori* encontra-se em Loparic 1991 e 1992. O método de análise e síntese da geometria grega foi descrito em Hintikka e Remes 1974.

do por completo à pergunta: que posso saber (KrV, B 833). Isto significa, em particular, a) que a primeira *Crítica* explicitou as condições de possibilidade (decidibilidade) dos juízos sintéticos especulativos *a priori*, b) que a primeira *Crítica* efetivamente demonstrou a validade de todos aqueles juízos sintéticos especulativos *a priori* que fazem parte da *propedêutica semântica* de qualquer teoria da natureza, seja filosófica seja científica (empírico-matemática), isto é, que enunciam as condições de possibilidade da experiência e de objetos da experiência pura ou empírica, objetos estudados pelas duas principais ciências da natureza, a matemática e a física. Em outras palavras, no âmbito da primeira *Crítica*, todas as questões que dizem respeito à constituição da experiência e do domínio de objetos de experiência, foram respondidas. As respostas são depositadas nos princípios do entendimento, devidamente provados.

Existe, no entanto, uma dificuldade real como os juízos da moral pura. Segundo Kant, a moral pura poderia "dar todos os seus princípios, juntamente com as suas conseqüências práticas, também *in concreto*, pelo menos na experiência possível". Dessa maneira, a moral pura evitaria "o equívoco da abstração" (KrV, B 452-3). Isto é, ela também deixaria de incorrer no erro de usar, nos seus juízos, conceitos "nulos" e "vazios de sentido" (KrV, B 508) e racionalmente esperar decidir esses juízos de uma maneira ou de outra, por exemplo, pelo método de análise e síntese.3 A questão que, entretanto, *não* foi respondida por Kant é a de saber como definir a experiência possível que possa dar *in concreto* as idéias morais. Kant parece ter percebido esse fato, pois, no Cânone da primeira *Crítica*, onde enuncia a completa satisfação do interesse especulativo, ele não diz nada de preciso quanto à parte central do problema: que devo fazer? A razão fundamental desse silêncio poderia dever-se ao fato de que a primeira *Crítica* não respondeu à pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos prático-teóricos *a priori*? Estou sugerindo, em outras palavras, que Kant não teria ainda decidido se a teoria da solubilidade dos problemas da razão teórica pode, sem mais nem menos, ser usada para tratar da solubilidade e para resolver os problemas da moral pura.

2. A especificidade dos problemas práticos da razão pura: ausência de juízos práticos *a priori* e proibição de supor a sua possibilidade (realidade objetiva)

A teoria crítica da solubilidade dos problemas da moral pura depara-se, com efeito, com duas dificuldades que só serão reconhecida por Kant depois da publicação primeira *Crítica* e que, por esse motivo, só serão resolvidas posteriormente, nas obras dedicadas especificamente à crítica da razão prática.

Em primeiro lugar, existe a dificuldade de determinar ao certo quais juízos sintéticos *a priori* devem contar como princípios prático-teóricos fundamentais e cuja possibilidade e validade objetivas deverão ser provadas na moral pura. Por exemplo, como decidir se o juízo: "não minta (nunca)" é um princípio prático *a priori* fundamental sintético, um princípio *a priori* derivado ou um mero juízo *a posteriori* entre muitos outros juízos morais? Kant demorou a perceber com toda a clareza as implicações dessa dificuldade. Ele tornou-se assunto central só da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785).

Em segundo lugar, mesmo depois de ter sido decidido quais ou qual é o juízos sintético *a priori* que deve contar como o princípio prático fundamental, resta um problema semântico. Esse juízo implica, isso se mostra facilmente, na liberdade da vontade. Ora, a crítica da razão teórica proíbe, em virtude dos resultados da terceira antinomia, supor e ainda menos afirmar que eu sou livre. Uma vez formulada a lei moral como um juízo sintético prático-teórico *a priori*, permanece portanto a tarefa decidir se esse juízo é possível e até mesmo efetivo (objetivamente válido, verdadeiro). Essa tarefa é *prima facie* insolúvel, se levarmos em conta os resultados da terceira antinomia. Nessas condições, o método combinado de análise e síntese que parte justamente da suposição da validade objetiva da proposição a provar não pode nem mesmo começar a ser aplicado para provar a formulada da lei moral (ou de qualquer outro juízo *a priori* sobre a liberdade). O problema semântico não resolvido é, portanto, o de encontrar uma conexão entre a lei moral e as idéias práticas em geral e a sensibilidade. Se tal coisa não for possível, a lei e todas as idéias práticas que ela implica permanecerão vazias (*leer*), isto é, a moral pura (embora não necessariamente também a empírica) não passará de uma quimera.

3. O problema de decidir um problema da moral pura, isto é, de estabelecer se um princípio moral vale ou não vale, não deve, bem entendido, ser confundido com o problema de decidir se eu vou seguir este princípio (ou qualquer outro princípio moral) na minha ação. A tese da decidibilidade defendida pela lógica transcendental não diz respeito ao problema de saber como são tomadas as decisões pelo sujeito prático, nem, menos ainda, à natureza desse sujeito.

Gostaria de levantar a hipótese de que foi essa dificuldade relativa à semântica e à decidibilidade dos juízos práticos que levou Kant para o caminho que terminou pela afirmação do fato da razão. Kant sabia, pelos resultados da terceira antinomia, que tal dado não pode ser exibido na sensibilidade *cognitiva*. Logo, ou ele devia abandonar o projeto de elaborar uma semântica das representações da razão pura prática ou teria que especificar um domínio de sensibilidade diferente da sensibilidade cognitiva para em seguida tentar especificar, sobre esse domínio, *que* e *como* a fórmula da lei moral tem realidade e mesmo validade objetiva. O mesmo vale paras todas as outras leis e todas as idéias da razão pura prática. Ou elas não têm sentido objetivo nenhum ou deve existir um *domínio de experiência*, diferente da experiência cognitiva (dada na intuição sensível), relativamente ao qual elas poderão ser ditas significativas. Justamente esse trabalho é feito na segunda *Crítica*.

3. Em busca de uma compreensão melhor do problema da crítica do fato da razão no quadro da obra de Kant

Na literatura secundária sobre Kant, tentativas de formular o problema kantiano de relacionar a racionalidade prática com a sensibilidade prática. Num artigo já clássico sobre o fato da razão, Dieter Henrich sustenta que a filosofia moral de Kant unificou a moral racional de Wolff com a moral do senso moral de Hutcheson numa teoria "enigmática" de atos morais, enigmática porque afirma a existência de atos ao mesmo tempo racionais e emocionais. Essa teoria, de difícil acesso, só pode ser entendida, assim Henrich, se prestarmos a devida atenção ao fato de que, na sua elaboração, Kant recorreu a uma nova teoria da razão e a uma nova teoria do senso moral. Vejamos como Henrich refaz essas inovações de Kant.

A razão exigida pela moral kantiana é uma razão que não é apenas uma força julgar sobre o que é ou o que deve ser ou ser feito, mas também uma força de comandar a vontade. Para que a razão possa comandar a vontade ela deve modificar os motivos da vontade, isto é, ela tem de substituir os motivos *a posteriori* pelos *a priori*. Tal substituição é necessária por que só ações motivadas racionalmente, esse é o resultado da análise dos juízos práticos sobre nossas ações, podem pretender ao *status* de morais. Com efeito, na medida em que os motivos da nossa capacidade apetitiva são de origem meramente empírica, isto é, consistem em sentimentos de dor e prazer, as ações a ele da origem nada tem a ver com a moralidade propriamente dita.

De que maneira essa necessária modificação dos motivos da vontade pode ser feita? Os motivos (*Triebfeder*) são, segundo Kant, condições subjetivas da ações humanas em geral. A vontade não é governada diretamente pelas razões ou argumentos. A sua atuação depende, pelo menos num ser finito, como o ser humano, de condições subjetivas sensíveis. Em outras palavras, no caso do ser humano, os motivos ou são sensíveis ou não são motivos. Portanto, a razão só poderá modificar os motivos da vontade se ela se fazer sentir por esta. Dito de outra maneira, se ela mesma afetar a vontade.

Aqui temos uma grande inovação teórica de Kant. Os motivos da vontade podem originar-se de duas maneiras, *a posteriori*, pela afecção externa, ou *a priori*, pela afecção interna ou auto-afecção. Esse último motivo efetivamente existe e se chama sentimento de respeito pela lei moral. Por um lado, por ser um sentimento, o respeito é um motivo sensível. Por outro, por originar-se causalmente e de maneira necessária dessa mesma lei ele se coaduna, forçosamente com a lei moral.

Que é que isso tem a ver com o fato da razão? O fato da razão, sustenta Henrich, é um conceito inseparável do de respeito pela lei. Em que sentido inseparável? Henrich escreve: "Os conceitos 'fato da razão' e 'respeito pela lei' são os conceitos centrais da segunda *Crítica*. Um não pode ser concebido (*konzipiert*) sem o outro. Cada um remete a outro e sem este torna-se sem sentido (*sinnlos*)" (Henrich 1960, p. 249, nossos grifos).

Dentro dessa perspectiva, a resolução do problema da interpretação do fato da razão, isto é, do sentido da expressão "consciência da lei moral" necessariamente passa pela análise do sentido da expressão "respeito causado pela lei moral". O respeito pela lei deve se embutido, de alguma maneira, na consciência da lei. Por outro lado, a consciência da lei deve ser utilizada para esclarecer o sentido do sentimento, da sensação de respeito. Por conseguinte, essa consciência da lei ou o fato da razão deve ser tida como sendo, ao mesmo tempo, sensível e racional.

Henrich não explicitou, no artigo considerado, a relação exata que existe, em Kant, entre os conceitos "fato da razão" e "respeito pela lei".4 Mas a sua análise oferece indicações preciosas da direção em que a resposta para essa pergunta pode ser procurada. Se é verdade, como diz Henrich, que nenhum desses dois conceitos pode ser concebido sem o outro, que um remete ao outro e só tem sentido em relação ao outro, então qualquer interpretação adequada do problema do fato da razão em Kant deve proceder a uma análise semântica do conceito do fato da razão à luz da semântica do conceito de respeito causalmente inspirado em nós pela lei moral e *vice versa*.

Se aceitarmos esse ponto de partida na interpretação do conceito de fato da razão, logo nos veremos remetidos à problemática geral da crítica kantiana da razão, a saber, à problemática da relação entre a razão e a sensibilidade. Essa problemática, por seu turno, pode ser estilizada de diferentes maneiras, a saber, em termos de uma teoria da subjetividade ou de epistemologia ou mesmo de ontologia. Uma outra maneira ainda de formular da problemática da relação entre a razão e a sensibilidade consiste em dizer que a filosofia transcendental de Kant é uma semântica *a priori* das representações (conceitos, juízos) da razão pura, mais precisamente uma teoria da interpretabilidade e da aplicabilidade (uso) dessas representações em diferentes domínios de dados fornecidos pela sensibilidade humana, tanto pura como empírica. No caso das idéias teóricas, o domínio de interpretação é o constituído de dados intuitivos, no caso da práticas, o domínio é o de sentimentos morais, no caso de idéias estéticas e teleológicas outros domínios sensíveis devidamente explicitados.

Referencias Bibliográficas

- HENRICH, Dieter 1960: "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Prauss, Gerold (org.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kieperheuer & Witsch, 1973, pp. 223-254.
- HINTIKKA, Jakko e REMES, Unto, *The Method of Analysis*, Dordrecht, Reidel, 1974.

- Loparic, Zeljko, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Departamento de Filosofia, 13.081-970, Campinas, SP, Brasil, tel: ++ 55 11 3871 52 96, e-mail: zl@that.com.br

4. Desconheço qualquer outro texto de Henrich onde tal explicitação teria sido tentada.

Privatización educativa: ¿apertura o cierre?

Hacia una reconceptualización del conocimiento y la escuela como bienes públicos.

Martinelli, José María
Universidad Autónoma Metropolitana

"Razonar contra la propia convicción"

J. P. Sartre

I. Introducción

Es un lugar común afirmar que la escuela es base del desarrollo o que es una inversión social; se trata de verdades a medias y pueden caerse por la media verdad de que adolecen, glosando ideas martianas. Tales afirmaciones se vuelven realidad, en tanto la educación se liga a otras variables económicas y políticas que le dan sustento, como ser viabilidad financiera-presupuestal, acceso irrestricto, libertad de pensamiento, política de empleo e incorporación científico-tecnológica en permanente renovación, entre las más importantes y necesarias. Ausentes estos elementos, la educación queda como responsable de atrasos y lastres sociales, que efectivamente no puede remediar dados los precarios contextos aludidos.

Si es cierto que nos encontramos en un proceso de transformaciones, a nivel mundial, fuertemente influenciado por la comunicación y la información en sus distintas modalidades, no es menos cierto que para transitar estos espacios sin rupturas sociales violentas la educación constituye un componente fundamental imprescindible. En dimensión histórica, el "bárbaro" de la Selva Negra portaba en su seno social el feudalismo que derrumbó la Roma Imperial. ¿Es posible pensar que los "bárbaros electrónicos" de hoy conllevan una propuesta civilizatoria? Incultos, carentes de educación confunden el adiestramiento operativo con conocimiento. La real riqueza de la computación y su potencialidad se encuentran en los programas, diseñados por una mente educada. Los espejismos de hoy también pueden ser tecnologizados. Carentes de soporte financiero las tecnologías naufragan en la ineficiencia reinante.

Entre los embates fuertes que ha recibido la educación, se encuentran las propuestas adecuatorias de la misma, sea al mundo laboral, al desafío tecnológico, a los nuevos tiempos, a toda una serie, otra vez de lugares comunes que lejos de enriquecerla, la empobrecen. Aquí intervienen mucho las demandas del sector privado que exige adecuaciones educativas, más perfiladas con sus intereses que con los del conjunto de la sociedad. Sin dejar de admitir la complejidad del tema, cabe adelantar que una educación de carácter general combinada con aspectos particulares resulta definitorio para que el ciclo educativo satisfaga intereses colectivos como también legítimas aspiraciones particulares. Lo uno sin lo otro no funcionan1.

Es conveniente destacar que en estructuras económicas en las que decae el empleo formal y crece la economía informal, ésta, aunque parezca lo contrario, requiere más de la educación, v.g: cálculo, estadística, etcétera, que en las actividades rutinarias de la línea de montaje; también hay que admitir la existencia de una franja laboral reducida que opera con tecnología de punta y requiere educación especializada.

Se puede afirmar que nos encontramos en un cambio epocal sin precedentes; en este sentido la incorporación directa de la ciencia y la tecnología a lo productivo y a los servicios es una manifestación del auge de la educación; a su vez, es necesario advertir que esa educación y su aplicabilidad se genera en ámbitos distintos a los tradicionales centros de estudio, más propiamente se logra en los espacios que las grandes corporaciones internacionales dedican a investigación y desarrollo. Esta valiosa educación se comercializa con criterios de mercado, en muchísimos casos reñidos con la ética y con ausencia de marcos universales de acceso a la misma.

1. Tünnerman Bernheim, Carlos, *La educación general en la universidad contemporánea*, Editorial Praxis y Universidad Nacional Autónoma de México.

El avance educativo es un esfuerzo permanente de la humanidad, aunque esto suene abstracto. La cosificación de la educación vulnera la posibilidad de que los actores históricos concretos puedan mediante ella, aspirar a condiciones dignas de vida. No es una garantía porque la educación de por sí no otorga empleo, pero sí brinda una mejor posibilidad de obtenerlo. Pensar esas condiciones es materia del presente ensayo.

II. La nueva socialización

Los referentes de socialización que prevalecieron en los dos primeros tercios del siglo XX están en crisis; en primer lugar la familia, no muy lejos de ella, la iglesia y la propia escuela. Se aprecia un proceso difícil de largo plazo para estas instancias, cuyo esbozo presenta los siguientes rasgos: renovación-decantación-extinción. Esto no necesariamente implica desaparición física de tales espacios, mas sí una suerte de entorno diluyente en ámbitos societarios de mayor apertura. La familia y la escuela conforman núcleos socialmente, mas necesarios; una vinculación más fluida de los mismos permitiría un despliegue y recomposición de valores en la tarea educativa. Se puede ilustrar: hoy el televisior "educa" más, no mejor, que una madre medianamente informada. Entonces, no se trata de apagar el televisor sino de volver pedagógicos contenidos e imagen. La pedagogía de la imagen electrónica no es algo suficientemente trabajado en nuestros medios educativos. No confundir con la utilización de aparatos electrónicos.

No es cuestión de descartar la virtualidad, más bien desarrollarla con técnicas no inmersivas que permitan una socialización educativa básica en marcos pedagógicos y didácticos idóneos. Toda aproximación a la totalidad es limitada, sea que medien la interpretación teórica o la realidad virtual. Esto lleva a otra definición: el privilegio de lo público por sobre la exclusión privada, es algo que se encuentra en el origen remoto de la educación, la interacción hombre-naturaleza; proceso asimétrico de invenciones y descubrimientos, de ideas y aprendizaje. Sin embargo, esta afirmación puede cuestionarse, con base en la existencia de escenarios inéditos veinte años atrás, la propia tecnologización virtual. Es claro que la respuesta conlleva una necesaria intervención de la política. Si el otro/a enseña y aprende con el otro/a, cancelar este espacio implica reducir la sustancia educativa al mejor despliegue técnico, importante pero limitado. Siendo la educación medio expansivo de la libertad humana, su realización en los mejores ámbitos posibles es una definición de carácter público que corresponde a la sociedad.

La escuela, menos aún la universidad, no pueden funcionar como eslabones aislados en la cadena deficitaria en acumulación de capitales de los países latinoamericanos que, además, cuentan con un bajo perfil democrático. Las recurrentes crisis presupuestarias que empobrecen la educación han tenido manifestaciones sociales de envergadura. La "carpa blanca" levantada por los docentes argentinos en reclamo de mejoras económicas y, la huelga estudiantil de casi diez meses en la Universidad Nacional Autónoma de México en contra de su privatización, son dos caras de un mismo drama: la descomposición de la educación, más como producto del sistema político-económico que la rige y no como resultante de causas endógenas propias, sin desconocer la existencia de problemas intrínsecos, que por lo mismo pueden solucionarse desde el ámbito educativo, v.g: los regímenes evaluatorios de estudiantes y docentes, por señalar un aspecto de suma importancia y controvertido.

Es muy deteriorante, en el caso de la universidad, que ésta sea pensada desde un presupuesto en lugar de que el presupuesto sea pensado en la universidad. Cada vez resulta más imperioso que las políticas públicas vinculadas con la formación de capital humano se establezcan con sustento en lo macroeconómico y en la participación social.2.

III. Educación y cambio social

En algún escrito afirmo que una reformulación conceptual en ciencias sociales es lenta, no se produce en la cabeza del monje si su iglesia no ha cambiado. Esto quiere decir que el reformador social tiene que poseer una subjetividad objetiva que le permita introducir cambios; ser genial es saber leer su tiempo, casos paradigmáticos de Cristobal Colón y Martín Lutero. Con ideas propiciar el movimiento histórico, sin ellas, a lo sumo una revuelta. La ruptura del antecedente tampoco significa la destrucción del pasado, en todo caso su recreación, a falta de una idea más original. El tiempo nuevo es la posibilidad histórica de realizar el cambio

2. Martinelli, José María, Prólogo de "Políticas Públicas para el siglo XXI", en Revista ***Iztapalapa***, no. 46, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999.

social no realizado en el tiempo pasado; el futuro es la factibilidad de lo necesario. Antonio Gramsci escribía sobre la deuda de los jóvenes con los viejos. Cuando la gente es portadora de ideas-valores la gente cambia. La pregunta es, ¿quién maneja el cambio? Tender a responderla es el propósito de las líneas siguientes.

Una primera aproximación a la realidad permite constatar que ha cambiado más en el último cuarto del siglo XX que en los tres cuartos de siglo anteriores. La industria, las finanzas, la ciencia y la tecnología se internacionalizan con los concursos de la información y la comunicación. En el caso de la educación, como parte de la cultura, el proceso es más lento y más polifacético. Como se adelantó, no se trata de que la educación se encuentre desvinculada de las finanzas o de la tecnología u otros factores; la primera la condiciona, paradojalmente restándole universalidad en un mundo internacionalizado. La tecnología la impacta imponiéndole características propias de la virtualidad comunicacional, celeridad e inmediatez informativa con detrimento de la profundidad del conocimiento, aunque esta es una situación actual que puede ser modificada.

Un componente diferencial de la educación es su necesidad en los procesos de cambio social; si bien no gravita independientemente de otras variantes, su penetración y perdurabilidad es mayor que la de otros factores. Si abrimos un espacio valorativo de nuestro tiempo, surge la fuerza del cambio tecnológico arrasando hábitos sociales, derrumbando permanencias que parecían inconmovibles, pero ello no basta para conformar una propuesta civilizatoria. Aquí diferimos con los apologistas de la universalización electrónica3; las particularidades culturales deben afirmarse con apoyo en la educación, con miras a una universalidad diferenciada, que en última instancia resulta de un agregado de particulares, con base en una ética de libertad y conocimiento en el marco de una materialidad sustentable. Pretender establecer una "ciudadanía universal" asentada en el número de usuarios de las redes electrónicas es sólo configurar un objeto de estudio.

No se debe perder de vista que las crisis recurrentes que viven nuestras universidades, también expresan una disputa por el control del conocimiento; de ahí la necesidad de dotar de bases éticas a la investigación y uso de la ciencia y tecnología. Y éste no es un discurso medroso por los avances logrados en genética y biotecnología, sobre todo en materia de clonación. Por el contrario, el fenomenal avance científico en tales rubros ensancha las perspectivas de bienestar social, v.g: erradicación de la enfermedad; salvar mediante la clonación a especies animales en peligro de extinción, etcétera. También hay otro frente de avance, se redimensiona la libertad humana al declinar los cánones ético-religiosos que hacen de la "creación" divina de la vida, razón y sostén de controles espirituales, físicos y sexuales. Estas ideas sólo pueden entenderse con educación, faltando ésta ganan terreno los temores reverenciales a las jerarquías laicas o sacras de Oriente u Occidente.

Adónde apunta lo expuesto; a la afirmación de que el conocimiento es un bien público, que sólo puede administrarse preservando ese carácter. Cabe señalar que las llamadas políticas neoliberales han asentado su dominio engrosando su base económica mediante la privatización de lo público. Corresponde precisar que lo público es más amplio que lo estatal pues demanda la intervención de la gente en la decisionalidad y gestión de tal espacio. En este lugar se ubica lo educativo; la injerencia de lo privado en este contexto es ya un hecho consumado y debe

funcionar respetando los recaudos formulados4. En este respecto es pertinente manifestar que la educación privada no detenta las condiciones de excelencia que dice poseer ni ha cubierto las expectativas que podrían esperarse de ella, considerando los recursos económicos que maneja. No procede su descalificación pero sí marcar sus incongruencias y limitaciones, v.g: mercantilización educativa, elitismo social, etcétera. Sin perjuicio de un mayor desarrollo, es válido pretender que la educación privada incida directamente en los programas de desarrollo. El tema es delicado y no puede analizarse desde una óptica "leviatánica" por el lado de lo público o consagrando las exclusiones propias del privatismo social.

3. Martinelli, José María, Prólogo, Op. Cit.

4. Desde la subjetividad objetiva del autor de estas líneas, se recuerda que el proceso de privatización de la educación en el caso de Argentina no es reciente. En 1958, se dio una batalla clave por la independencia ideológica de la educación, los términos en disputa eran "educación laica o libre"; triunfó este último que en su momento significaba enseñanza religiosa en las escuelas. Fue nuestro bautismo político, en las calles de Salta, Argentina.

IV. Reconceptualización necesaria

Resulta prudente pensar que se requiere una reconceptualización categorial para entender la realidad actual, establecer nuevas bases conceptuales que sin arrojar por la borda categorías clásicas del pensamiento político, más bien las decante y dé nueva proyección con otros elementos, más acordes a las necesidades interpretativas contemporáneas. En esta perspectiva el debate teórico sobre lo público es de prioritario interés. No se propone esta reflexión registrar la génesis de lo público occidental; en todo caso sí señalar que del sello distintivo que confería a los miembros del Ágora discutir lo público, a la apropiación de éste por parte del capital privado en la actualidad, ha corrido mucho tiempo; sin embargo, ha de resultar de utilidad delinear sus características hoy.

Lo público se liga con beneficios colectivos; es una idea central mostrar cómo lo que es de beneficio y disfrute común deviene en beneficio privado y disfrute mediante pago, limitado a quien pueda hacerlo.

En la línea de argumentación que venimos presentando, el conocimiento y la escuela son bienes públicos, universales. Si se tratase de simples mercancías habría que aplicarles las categorías de valor de uso y valor de cambio, pero no es así. En el proceso de enseñanza-aprendizaje no hay intercambio equivalencial relativo como el que puede existir entre la demanda de trabajo y el pago de un salario; estrictamente tampoco se produce un intercambio no equivalencial como el que existe en la relación Capital-Trabajo; se trata en dicho proceso de términos diferencialmente cualitativos por lo que no caben las aplicaciones analógicas de categorías de la economía política. Lo expuesto no implica dejar de reconocer la importancia del razonamiento dialéctico en el análisis político.

Volviendo a lo público, resulta tal como producto del ahorro interno de la sociedad, generalmente captado vía impuestos por el Estado. Luego, la privatización de lo público educativo u otros bienes semejantes resulta un despojo para quienes los han materializado. En un pacto societario básico se estipula que el Estado administra tales bienes. Su venta está "prohibida" porque lo público social pertenece a todos, y lo que es de todos no puede pertenecer a unos pocos, dicho con acento rousseauniano. Van implícitas consideraciones éticas sobre lo jurídico como construcción social equitativa y no sólo un marco legal regulatorio entre clases.

V. Gratuidad versus privatización

Entre los fuertes cuestionamientos que ha recibido la educación está el referido a la gratuidad. La argumentación en contra de la misma privilegia criterios de mercado, lo que de entrada resulta tan cuestionable como subordinar la educación a un dogma, del orden que sea. Se afirma, mucha de la gente que asiste a la universidad pública cuenta con recursos económicos suficientes para pagar la educación que recibe; de ahí se pasa a la implantación de cuotas o aranceles. Para el que no puede pagarlos se establecen becas previa declaración de pobreza y consiguiente certificación, esto es discriminatorio, vulnera la igualdad ante la ley. Además en el fondo del planteo radica una irritante inequidad, se establece una socialización a la inversa; los menos pagan menos y los más pagan más, considerando la concentración del ingreso; aquí sí el mercado no miente. Por otra parte, para el caso de México se ha establecido que el pago de cuotas representa el 2% de los recursos financieros que reciben las universidades públicas, lo que es un monto irrelevante. Entonces, la interrogante es, ¿para qué establecer cuotas? Es la base de los procesos de privatización educativa; es la aplicación del ***principio*** "todo cuesta", que luego se traslada a las distintas funciones y servicios que brinda la universidad. La formación de la inteligencia social de un pueblo es base para el desarrollo, convertirlo en negocio es inadmisible5. Algo muy importante que subyace en esta cuestión, y que los privatizadores de la educación no aclaran es lo referente al control de la ciencia y la tecnología, como ya lo señalamos anteriormente. Para evitar las simplificaciones con que se maneja esta situación, es preciso enfatizar que los procesos de privatización educativa no requieren que se modifique la naturaleza jurídica de las instituciones educati-

5. La aplicación de evaluaciones de ingreso a la educación media superior en México, realizada por el Centro Nacional de Evaluación (Ceneval) en 1996, dejo un saldo de 26.7 millones de pesos mexicanos. A la fecha, 24-3-2000, este monto representa U$$ 2,855,614.9 Dls. En su momento, considerando la fluctuación de la divisa norteamericana la cantidad era mayor. Sin comentarios. Véase, Martinelli, José María, "La educación pública en México y los procesos de privatización", en ***Memoria***, no. 101, México, 1997, pp. 55-57.

vas, éstas pueden seguir siendo formalmente públicas y privatizarse diferentes servicios necesarios al funcionamiento de tales instancias6.

Dada la importancia que le asignamos a este tema, es ilustrativo el artículo 26, párrafo I de la Declaración Universal de Derechos Humanos: "Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita... La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos". Como contraparte, transcribimos las condiciones establecidas por el Banco Mundial en su Reporte no. 17.174, del 4 de junio de 1998, para conceder un préstamo a universidades privadas mexicanas. Se exige a los solicitantes de ingreso cubrir los siguientes requisitos: 1. El estudiante debe demostrar que es propietario de un automóvil, 2. Acreditar el tipo de escuela a la que asistió (oficial o privada), 3. Demostrar que es propietario de una computadora, 4. Acreditar el nivel de escolaridad del padre, 5. Demostrar cual es la principal actividad económica del padre, 6. Acreditar que la madre es propietaria de un automóvil, 7. Describir el tamaño de la casa habitación (cinco diferentes niveles), 8. Indicar el ingreso mensual familiar (ocho diferentes categorías de ingreso), y 9. Seguridad económica para completar los estudios. Lo sorprendente de esto es que "las anteriores condiciones fueron ordenadas al Centro Nacional de Evaluación (Ceneval) para seleccionar a los que podrían ingresar con mayor potencial ala UNAM"7. Esto último podría haber quedado sin efecto, ya que uno de los seis puntos del Pliego Petitorio del Consejo General de Huelga exigía la ruptura de la vinculación UNAM-Ceneval. El actual rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) anunció que se suspendían los vínculos con el Ceneval.

VI. Conclusiones abiertas

Aunque ya hemos tocado el tema, deseamos subrayarlo. La universidad como espacio de la ciencia y las ideas es ajena al dogma. Esto no significa que esté exenta de errores ni que todos sus proyectos son exitosos. Se podría decir que es natural que así sea, pero lo natural es propio de la naturaleza. Reiteramos nuestra resistencia al pensamiento analógico porque hace perder especificidad, por vía comparativa con el modelo ejemplar. La universidad no debe estar sujeta a comparaciones analógicas, menos aún en materia económica o financiera, marcada tendencia en organismos financieros internacionales. La universidad debe valorarse en su propia especificidad ya que arroja beneficios intangibles que no pueden medirse con patrones de costo-beneficio, rasero muy caro a la tecnocracia educativa. Tales beneficios no se cobran –por otra parte, sería imposible hacerlo-; aquí sí un lugar común positivo: son parte del compromiso social que debe imperar en toda institucionalidad pública sostenida con el aporte de la gente. En los ámbitos privados impera otra lógica. Tampoco debe desprenderse de nuestras palabras que la escuela no deba mejorar. Se requieren mejoras en diversos aspectos: docencia, investigación, manejo de recursos, planes de estudio, etcétera. Pero ello debe realizarse en primer lugar por los miembros de las instituciones educativas, con apertura de la información y consulta social; no cabe ignorar que la mayor calidad de los planes y programas de estudio son básicos en la formación de egresados; puede afirmarse que éstos son el rostro de la universidad ante la gente. Cabe apreciar que las reformas educacionales pueden realizarse por una doble vía; la primera, interna, atiende los cambios que competen y puede realizar la escuela por sí misma. La segunda, remite a su vinculación social; es dable reiterarlo, con información y consulta se pueden formular políticas públicas que realmente sean apoyos y no trabas en el proceso educativo, v.g: ingreso y gratuidad.

Se puede seguir reflexionando sobre la escuela en sentido amplio. Han quedado puntos por tocar y, sobre todo, materia a resolver. Como profesor puedo trabajar en las dos vías indicadas más arriba. Es decir, reforzar la calidad de ciudadano con la "deliberación del pueblo suficientemente informado", anhelo del contractualismo democrático. Como científico social he dejado diluir la hipótesis de este ensayo, con el propósito de que el lector la verifique y la desarrolle socialmente si así lo considera.

Bibliografía

- Albornoz, Orlando, *"Galileo, las paradojas del desarrollo"*, México, Praxis-UNAM, 1998.

6. Martinelli, José María, "La educación pública en México...", Op. Cit.
7. Alvarez del Villar, J. J. "Privatizar la UNAM: proyecto caduco", en ***uno más uno***, no. 8007, 5-2-2000, México, p. 12.

- Broccoli, Angelo, *"Antonio Gramsci y la educación como hegemonía"*, México, Nueva Imagen, 1987.
- Follari, Roberto, *"¿Ocaso de la escuela"*, Buenos Aires, Magisterio del Río de la Plata, 1996.
- Gramsci, Antonio, *"Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno"*, México, Juan Pablos, 1975.
- José, Elena Teresa, *"Textos y pretextos para filosofar"*, Buenos Aires, 1999.
- Martinelli, José María, "La educación pública en México y los procesos de privatización", México, *Memoria*, no. 101, 1997.
- "Políticas públicas para el siglo XXI", México, Coordinador, Revista *Iztapalapa*, no. 46, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999.
- Marx, Carlos, *"El Capital"*, México, FCE, 1978.
- *"Tesis sobre Feuerbach"*, Moscú, Progreso, s.f.
- Pallán Figueroa, Carlos, *"Universidad: gobernabilidad y planeación"*, México, UNAM-Universidad Nacional Autónoma de Morelos, 1999.
- *"La educación superior en México"*, México, ANUIES, 1995.
- Rousseau, Juan Jacobo, *"El contrato social"*, México, Porrúa, 1975.
- *"Emilio o la educación"*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1973.
- Sánchez, Antulio, *"Territorios virtuales"*, México, Taurus, 1997.
- Sosa Álvarez, Ignacio, *"Universidad y desarrollo: una tarea inconclusa"* México, UNAM-Praxis, 1999.
- *"Las tendencias del posgrado mexicano: modelo para armar"*, México, UNAM-Praxis, 1999.
- Tünnerman Bernheim, Carlos, *"Una nueva visión de la educación superior"*, México, UNAM-Praxis, 1999.
- *"La educación general en la universidad contemporánea"*, México, UNAM-Praxis, 1999.
- *UNESCO*, "Declaración mundial sobre la educación superior en el siglo XXI: visión y acción", París, 1998.
- *"Marco de acción prioritaria para el cambio y el desarrollo de la educación superior"*, París, 1998.

En torno al constructivismo inicial de Latour: hacia una ontología de los artefactos.

Lewowicz, Lucía
Universidad de la República, Instituto de Filosofía

Una pregunta apropiada para comenzar esta exposición es qué nombramos con la palabra constructivismo. Bajo la impronta de Jorge Luis Borges, Hacking(1999) realiza, en uno de sus últimos libros, un listado de cosas a las que se aplica el vocablo "construcción social". Esta taxonomía es clara cuando nos señala la diversidad de lo denotado. Nosotros nos ocuparemos aquí de la construcción "social" de los hechos. La segunda pregunta que, prima facie, parece necesario responder es qué significa constructivismo social. El constructivismo es tan omniabarcativo que es preferible optar por preguntar por el punto más que por el significado de la expresión. Y el punto que trataremos hoy está acotado: tanto filósofos realistas de la ciencia como relativistas han rechazado el constructivismo de Latour y Woolgar. Para los realistas, el programa de investigación y los resultados de estos autores son relativistas (Devitt 1993) o irrealistas (Hacking 1988), para los relativistas..., también. En consecuencia, o estamos ante un tercero en discordia, un personaje ni realista ni relativista, lo que justificaría una detenida atención, o bien alguno de los dos contendores, o ambos, han mal interpretado el constructivismo de estos autores.

Sostendremos aquí, lo tercero; es decir, ambos opositores han tergiversado este constructivismo. Desarrollaremos que el constructivismo (así llamado "social") no es fácilmente identificable con el relativismo y menos aún, con el irrealismo.

I) Relativismo epistémico y constructivismo. Una sinonimia deseada.

Por relativismo epistémico voy a entender las siguientes tesis:

a) No existe un observador neutro. Todo observador transporta en sus observaciones una carga teórica que los compromete irremediablemente con, por ejemplo, un esquema conceptual.

b) Para dar cuenta de un esquema conceptual uno debería convertirse en un "nativo" de la comunidad que lo sostiene.

c) La experiencia es un vérselas con las cosas ; las experiencias están subdeterminadas por teorías o concepciones del mundo.

Son dichas tesis las que hacen que los conceptos y, a veces, las cosas sean dependientes de la cultura o de la sociedad. Estas tesis pueden ser estrictamente metodológicas y por lo tanto neutras respecto de cualquier ontología. De este modo el relativismo epistémico deja de ser algo amenazante y se convierte en algo trivialmente aceptable.

La sociología del conocimiento científico, ha defendido desde sus albores, estas tres tesis. Pero el constructivismo de nuestros autores no han defendido aquéllas, se han opuesto a las mismas y viz á viz.

Los estudios del laboratorio son ampliamente conocidos como estudios etnográficos. Utilizan los aspectos metodológicos de la etnografía para estudiar la vida en el laboratorio; esto implica que los fines de la investigación son principalmente descriptivos. Estos estudios se apoyan en los métodos standard de la etnografía (Restivo, 1994: 121) a saber: la observación, entrevistas, análisis de conversaciones y de materiales escritos, descripción y análisis de instrumentos, de técnicas y de materiales.

Latour y Woolgar sostienen que el observador (un artefacto heurístico) es ignorante de la cultura científica. Uno de los aportes fundamentales de estos autores a los estudios de la ciencia ha sido, justamente, la inaplazable necesidad de contar con un observador "extraño" como fuente crucial de entendimiento entre los de "adentro" y los de "afuera".

El constructivismo presta especial atención a cómo los objetos científicos se producen y reproducen en el laboratorio. Veamos primeramente que lo que los científicos construyen no son meramente conceptos, son, sin ambages, hechos científicos.

Latour y Woolgar establecen cinco rasgos específicos de esta producción :

1) la realidad con la que operan los científicos es "artefactual"; esto es, los mismos científicos manufacturan la realidad que estudian, crean condiciones, seleccionan materiales, y se apoyan en herramientas conceptuales e instrumentales, construidas generalmente por otros científicos, para observar y analizar su realidad manufacturada.

2) La actividad del laboratorio está impregnada de decisiones (no de teorías, ni de esquemas conceptuales); los científicos constantemente seleccionan cursos de acción, instrumentos, componentes químicos de entre conjuntos alternativos, sin embargo, las primeras selecciones reaparecen, después, como herramientas, métodos e interpretaciones; por lo tanto, y recíprocamente, los objetos científicos impregnan la actividad científica.

3) La retórica científica se objetiva progresivamente. El trabajo científico envuelve la transformación de lo subjetivo en objetivo, y lo "fabricado" en lo "encontrado". Latour y Woolgar señalan con vehemencia compartible, que el proceso histórico de investigación científica se opaca ante la omnipresencia del hallazgo o logro científico.

4) Los factores sociales y cognitivos están inextricablemente entretejidos para el constructivismo. Que sea difícil de desentretejer, no significa que no existan ambos.

5) A los científicos les concierne no sólo los hallazgos y logros que hayan alcanzado sino, también, la reproducción de las condiciones de la práctica científica.

El énfasis del constructivista sobre la primacía del carácter práctico social de la ciencia se explica justamente en el carácter artefactual del objeto científico, si los logros científicos son artefactuales, de la misma manera que los zapatos lo son para un zapatero, entonces, estas realizaciones son sociales. En consecuencia, el constructivismo no es subjetivista (es decir ,no enfoca la ciencia como un fenómeno psicológico, ni individual ni idiosincrático) tampoco es naturalista, en el sentido que no convierte a la ciencia en un "fenómeno natural" (como sus antecesores del Programa Fuerte) accesible sólo a los métodos y teorías de las ciencias naturales (Bloor, 1971). El conocimiento según la interpretación constructivista es la suma de esas condiciones, selecciones y decisiones, ya sean estas, conceptuales, técnicas o materiales.

Debe señalarse, asimismo, que para los constructivistas las manufacturas que se desarrollan en el laboratorio son producidas por "intèracciones discursivas"; las prácticas lingüísticas, de acuerdo a los etnógrafos de la ciencia, son "constitutivas de los objetos de la ciencia".

En resumen,como probablemente ya se haya notado, ninguno de los ejemplos sintomáticos de relativismo epistémico se encuentran en La vida en el laboratorio. Latour y Woolgar exigen del antropólogo observador que esté lo menos cargado de teoría posible. Exigen que el observador heurístico sepa distinguir claramente el "afuera" -lo suyo- del "adentro" con lo cuál el "nativismo" queda excluido como posibilidad metodológica. Que el laboratorio impregne de decisiones al objeto estudiado y viceversa, no implica que el laboratorio subdetermine (teóricamente) al objeto de estudio. La decisión es un acto práctico donde pueden resumirse aspectos teóricos, pero esto no es lo único que hay en una decisión, las posibilidades financieras, los instrumentos disponibles, las técnicas que se conocen y los recursos materiales, juegan un papel aún más crucial, para estos autores.

II) Relativismo ontológico y constructivismo. Una sinonimia más deseada aún.

En esta parte de la exposición aplicaremos la misma estrategia que en la anterior y mostraremos que en Latour y Woolgar no están presentes las dos tesis que desde nuestro punto de vista caracterizan el relativismo ontológico es decir, a) la tesis de la "pluralidad de los mundos fenoménicos"; b) la tesis de la inconmensurabilidad conceptual radical. De la misma manera señalaremos que de lo que dicen Latour y Woolgar no se desprenden ni se infieren tesis como las antedichas; muy por el contrario el mundo de la ciencia está inextricablemente unido (y no separado por teorías o esquemas conceptuales) al mundo del científico. Antes de ello, desarrollaremos muy brevemente la tesis de la "pluralidad de los mundos fenoménicos" y daremos por suficientemente conocida la tesis de la inconmensurabilidad radical.

Hoyningen- Huene (1993:33 y ss.) nos propone la tesis de "la pluralidad de los mundos fenoménicos" para dar cuenta del dictum de Kuhn (1990) : "soy un kantiano post-darwinista". ¿Qué quiere decir Kuhn con 'soy un kantiano'? Que asume dos ideas de Kant que caricaturizamos de la siguiente manera:

i) la idea de un mundo nouménico independiente de nosotros e incognoscible.

ii) La idea de un mundo fenoménico creado en parte, por las formas de la sensibilidad y por las categorías del entendimiento.

¿Qué significa Kuhn con 'post-darwinista'? Aparte de la precisión histórica, Hoyningen-Huene (1993) sostiene que por esa clasificación debemos entender la "plurificación" de ii) por medio del relativismo :

iii) la idea de varios mundos fenoménicos creados, en parte, por las múltiples y diversas sensibilidades humanas y por las múltiples y diversas imposiciones conceptuales.

La tesis de "la pluralidad de los mundos fenoménicos" está compuesta entonces, por i) y por iii), que es el resultado de la aplicación de un proceso de "especiación" en ii). Ahora, contrastemos algunos de los dichos de La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos:

"Así pues, es evidente que la organización de las cuestiones, indicaciones y notas está constreñida inevitablemente por las afinidades culturales" (1979: 54, subrayado mío) (el observador de Latour) "Está suficientemente introducido como para saber la finalidad general de las paredes, sillas, chaqueta, etc. pero no lo suficiente como para saber qué significan términos como TRF, hemoglobina y 'memoria transitoria'". (1979:55)

Hasta aquí lo que se refiere a la diferenciación con la tesis de la inconmensurabilidad radical y el relativismo epistémico; lo que constriñe al observador heurístico de Latour y Woolgar no son los distintos esquemas conceptuales sino las afinidades culturales, aquello que puedan tener en común es lo que puede hacer yerrar la descripción. Está claro, además que la comunicación entre colegas observadores y neuroendocrinólogos, es lo que se procura; todo aquello que haga fallar la comunicación debe ser cuidadosamente explicado, y esto, como todos sabemos, no se ajusta a la tesis de la inconmensurabilidad radical. Ahora nos concentraremos en la comparación con "la tesis de la pluralidad de los mundos fenoménicos".

"Por ejemplo, sin un bioensayo no se podría decir que existe una sustancia. El bioensayo no es simplemente un medio de obtener una entidad independientemente dada; el bioensayo constituye la construcción de la sustancia". (1979:77)

De la afirmación: 'los científicos construyen en el laboratorio, y sólo en él, sus hechos científicos' ¿se desprenden o se infieren la tesis de la inconmensurabilidad radical y "la tesis de la pluralidad de los mundos fenoménicos" ¿de la afirmación análoga 'los zapateros construyen en la fábrica de zapatos, y sólo en ella, sus zapatos', se desprende o se infiere el relativismo ontológico? Muchos aceptamos que de la afirmación análoga no se desprende ningún relativismo. ¿Qué le falta a la primera afirmación para que se desprenda el relativismo ontológico? El único ingrediente que se requiere es el naturalismo. Los hechos naturales se dan (esto se sabe ...), no se construyen. Ahora bien, ya hemos señalado que el constructivismo objeto de nuestra discusión es confesamente antinaturalista. ¿Basta ser antinaturalista para convertirse eo ipso en cualquier cosa menos en realista? Latour y Woolgar no niegan la existencia de la naturaleza, ni la convierten en un noúmeno, lo que sostienen es que los hechos científicos son artefactuales ¿Cuál es la ontología de los artefactos? Esto es lo que intentan explicar. Para utilizar el mismo ejemplo científico que ellos estudian detenidamente, diremos que el cerebro de los cerdos (materia prima que escogen, no arbitrariamente como objeto de manipulación) es natural, pero cuando llega al laboratorio ya no está, al menos, en su lugar natural ni va a ser ése el objeto de investigación por parte del laboratorio. La sociedad metió la mano, otros hombres intervinieron con su trabajo para que ese cerebro natural de cerdo llegara a manos de los participantes de ese laboratorio. Luego los participantes aíslan el hipotálamo de esos cerebros, para hurgar hasta la hipófisis de los cerdos y extraer la pequeñísima cantidad de TRF natural (la hormona de la hipófisis). Estaban en lo cierto, existía una hormona que estimulaba una de las glándulas más importantes del sistema endócrino de los cerdos. Luego descubren que ésta es fácilmente sintetizable y la sintetizan. Ahora tenemos dos objetos estrechamente vinculados entre sí; la TRF natural y la artefactual. ¿Cuál de las dos es el descubrimiento más relevante? Con la TRF natural podemos hacer la sintética, con la sintética podemos mejorar las disfuncionalidades orgánicas que la ausencia de esta hormona provoca en algunos cerdos y humanos. ¿Sabíamos antes de este logro de los laboratorios de Texas e Indiana, que merecieron el premio Nobel, que existía una hormona que estimulaba la

hipófisis y que se podía sintetizar? o lo que es lo mismo, ¿desde cuándo esto es un hecho científico? Seguramente la hormona TRF ha existido desde tiempos remotísimos, pero no lo sabíamos a ciencia cierta, tampoco la podíamos transformar en mercancía, ¿es esto algo menor o secundario?

Latour y Woolgar hablan de disposiciones materiales (la mente también es una disposición material, ver Latour 1986:301) de condiciones materiales, de instrumentos materiales, de materias primas, de técnicas artesanales, de instituciones existentes ¿de esto hablan los relativistas ontológicos?.

Se han dejado al margen ciertos contenidos de las tesis de Latour y Woolgar. Se postergó la tematización del significado de expresiones tales como 'interacciones discursivas', 'prácticas lingüísticas y discursivas', 'inscripciones', 'documentos', 'figuras', 'aparatos de inscripción'. Para Latour y Woolgar, la característica fundamental de la práctica científica es que es lingüística, esencialmente discursiva. Lo que hacen los científicos es escribir y leer. El fin del laboratorio es la producción de diversos tipos de papers que corresponden a distintos grados de divulgación de resultados. ¿Es falso que el sistema científico académico tiene como una de sus condiciones el publish or perish? .

Según lo que cuentan los autores y el jefe del laboratorio donde trabajaron, este libro fue recibido por los participantes con suspicacia. Por un lado, los científicos aceptaban que escribían pero no podían olvidar que escribían sobre algo categorialmente distinto a la escritura; por otro lado, lo que se tematizaba en el libro les parecía trivialmente correcto. Quizá el malestar que este constructivismo produce no está en aspectos ontológicos tradicionales sino en sus aspectos ontológicos no tradicionales a saber, la reducción y reificación del conocimiento en el lenguaje. El lenguaje, la escritura, las inscripciones gráficas y demás "entidades" no son otras herramientas materiales más con la que cuentan los científicos para desarrollar y finalizar sus prácticas. Son el producto de sus prácticas. El reduccionismo y reificación del conocimiento; la abrumadora confusión entre hacer y mencionar (Devitt, 1984), puestas en marcha por estos antropólogos de la ciencia no son fenómenos nuevos, ni son típicamente franceses. ¿ En qué momento la hipóstasis del lenguaje se erige como poder aparte y se carga con cosas, mentes y conocimiento?

En resumen, hemos sostenido que este constructivismo, no es relativista epistémico, ni relativista ontológico. Tampoco son realistas en el sentido débil del término, ni naturalistas y si creen que hay cosas en el mundo independientes del lenguaje son igualmente materiales y objetivas como éste. ¿Bastan etiquetas fundamentalmente ontológicas para describir, acusar o desvirtuar una forma de pensar ciertos fenómenos? ¿el error, si es tal, está siempre ahí? ¿qué etiqueta le pondríamos a esta fetichización de los sujetos en el lenguaje? y dicha fetichización ¿es menos grave que creer que todo es construido?

Bibliografía.

- Bloor, D. (1971) *Conocimiento e imaginario social*. España. Gedisa (1998).
- Devitt, M. (1984) *Realism and truth*. Princeton. Princeton University Press (1991).
- Hacking, I. "The participant irrealist at large in the laboratory". *British Journal of Philosophy of Science*,39. pp.277-294 (1988) .
- Hoyningen-Huene, P. *Reconstructing scientific revolutions. Thomas S. Kuhn philosophy of science*. Chicago. Chicago University Press (1993) .
- Kuhn, Th.S. (1962) *La estructura de las revoluciones científicas*. México. Breviarios del Fondo de Cultura Económica (1975)
- Kuhn, Th. S. (1990) "El camino recorrido desde La estructura..." *Galileo*, segunda época. No. 9 pp.19-33 (1994). .
- Latour, B. y Woolgar, S. (1979). *La vida en el laboratorio construcción de los hechos científicos*. Madrid. Alianza (1995).
- Latour, B. (1986) "Epilogo" a *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid. Alianza (1995)
- Restivo, S. *Science, society, and values. Toward a sociology of objectivity*. USA. Associated University Press (1994).

Mesas Redondas

Mesa Redonda: Antropología, perspectivas contemporáneas.

Algunas contribuciones de la Teoría de Género a la Antropología Filosófica

Femenías, María Luisa
UNLP – UBA

I

En al menos dos de sus obras, Kant agrega a las tres famosas preguntas de la *Crítica* (¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar?) una cuarta, en el marco de la *filosofía en su significación mundana.* Se pregunta *¿Qué es el Hombre?*[1]. Abre de ese modo un espacio teórico nuevo que caracteriza como Antropología, y que diferencia de la Psicología porque prescinde de abordar la cuestión de si el hombre tiene alma o no.2 El conocimiento pragmático del hombre se ocupa, por el contrario, de investigar lo que éste, como ser racional que obra libremente, *hace, puede* y *debe hacer* de sí mismo, entendido como "ciudadano del mundo".

Dejando de lado un sinnúmero de cuestiones, recordemos ahora que Kant, afirmándose en fundamentos biológicos, se propone excluir toda restricción espacio-temporal, racial, étnica o de clase, manifestando una intención global y panhumana en su tratamiento antropológico. Este universalismo implica la superación de todo etnocentrismo, u otro tipo de discriminación, pues tiene por objetivo propender al cosmopolitismo.3 Pero, a pesar de todas sus declaraciones de universalismo, la Antropología kantiana quedó presa del sesgo sexista. Se generó así una difícil articulación con los principios universalistas de la ética, tal como señaló su contemporáneo Theodor von Hippel y, que numerosas estudiosas feministas recogen.4

Quizá a causa de este origen genéricamente sesgado, o por cualesquiera otras razones, la Antropología Filosófica con la que actualmente solemos enfrentarnos padece de algunas limitaciones. En consecuencia, es necesario liberar de su *ceguera genérica* la noción de "hombre cosmopolita" kantiano. Esta *ceguera* lleva, como sabemos, a cometer la falacia *pars pro toto*, pues se entiende sinónimamente "hombre" y "varón", produciéndose, en consecuencia, una superposición cuyo reconocimiento permite precisiones interesantes.

1. Si se aceptan de manera genéricamente acrítica algunas de las definiciones de "hombre", podría desconocerse que en la mayoría de los casos, y bajo diferentes estrategias, "hombre" y "varón" se superponen. Es decir, la forma del universal se solapa con la de la mitad de la especie (los varones), con la consiguiente exclusión de la otra mitad (las mujeres) por simples razones de nacimiento. Suele denominarse a estos modos sesgados "imposturas" (Amorós), "fisura del universal" (Roldán) o "universalidad substitutoria (Benhabib).

Téngase presente, además, que "las razones de nacimiento (o de cuna)" fueron rechazadas por los pensadores ilustrados de los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, respecto de los problemas de la esclavitud o de los títulos de nobleza, la apelación al nacimiento fue denunciada y rechazada como un modo espúreo de legitimación. Por el contrario, el rasgo de nacimiento de las mujeres (su sexo) no implicó la irracionalización de

1. Kant, I. *Sobre el saber filosófico*, Madrid, Adán, 1943. Cap. III; *Lógica*, Universidade de Campinas, 1994.
2. Kant, I. *Antropología en el sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991. Prólogo.
3. Kant, I. "Definición de raza humana" En: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964; "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" En: Aramayo, R. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987.
4. Especialmente, en *Antropologia*, § II.B; Von Hippel, T.G.V. *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, (1793) Frankfurt, 1977; *Über die Ehe*, Berlín, SW. 1828. Cf. Pérez Cavanna, L. "La *aufklärung* en las figuras de T.G.V. Hippel y Amalia Holst" En: Amorós, C. *Feminismo e Ilustración*, Universidad Complutense de Madrid, 1992. Amorós, C. *Hacia una crítica de la razón Patriarcal*, Barcelona Anthropos, 1985; Lloyd, G. *The Man of Reason*, London, Routledge, 1993; Posada Kubissa, L "Cuando la razón práctica no es tan pura: a propósito de Kant" En: Amorós, C (comp.) *Isegoría*, 6, 1992. Roldán, C. "El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas" En: Aramayo, R. Muguerza, J. y Valdecantos, A. (comps) *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995; Roldán, C. "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas" En: Aramayo, R. y Oncina, F (comps.) *Etica y antropología: un dilema kantiano*, Granada, Comares, 1999.

su discriminación aunque fuera a todas luces violatoria de la premisa de igualdad universal[5]. Su sexo subsistió como diferencia inferiorizada, sostenida en muchos casos "científicamente" por posiciones biologicistas6. La exclusión de las mujeres de las definiciones de racionalidad, o de autonomía y sus derivaciones ético-políticas, se conservaron hasta bien avanzado el siglo XX, y subsiste aún en muchos lugares de nuestro planeta. Por lo general, se la legitima con dos estrategias argumentativas claramente definidas: la primera, la inferiorización sin más; la segunda la apelación a la excelencia. Un buen ejemplo del primer caso es, en nuestro siglo, el libro de Weininger *Sexo y Carácter* mientras que del segundo, la de Simmel *La Cultura Femenina*[7]. Ambos sostienen un conjunto de argumentos contrapuestos que apelan a la naturaleza; es decir, a la biología. El fundamento biologicista, entonces, tanto vale para legitimar la inferioridad como la superioridad intelectual, intuitiva o moral de las mujeres, excluyéndoselas de las definiciones normativas que toman a los varones como paradigma y norma[8].

2. Además, salvo en tiempos recientes, y aún excepcionalmente, en Antropología Filosófica, toda teorización sobre la noción de experiencia respecto del propio cuerpo toma como punto de partida la experiencia masculina, conectada por supuesto a un cuerpo masculino. Esto excluye *ex initio* la experiencia de las mujeres y de su corporalidad, En ese sentido, *lo que todas las personas tienen como su primera e inalienable propiedad,* el cuerpo, y sus decisiones respecto de él, adquiere una significación muy diferente si pensamos en un cuerpo femenino o en uno masculino. Por ejemplo, los problemas relativos a la inviolabilidad de la persona, la autonomía del sujeto, la definición de racionalidad o las conceptualizaciones entorno al deseo y el placer siguen aún hoy mayoritariamente el paradigma masculino9.

3. En consecuencia, en cuanto filósofas/os debemos preguntarnos si la Antropología Filosófica no ha sido sino una mera *Andrología Filosófica*; es decir una reflexión androcéntrica de la naturaleza humana que ha pensado a las mujeres como "lo otro", la diferencia connotada como "el pecado", "la carne", "el sexo", "lo inferior", o "el complemento", expresiones cambiantes en virtud de la época, el autor y el modo imperante de legitimaciones y exclusiones al uso.

Podríamos tachar de "descuidada" una filosofía construida de modo tan sesgado. Sin embargo, se impone preguntarnos por las causas de un descuido constante y sistemático, que compete además a la mitad del género humano a lo largo de toda su historia, salvo muy honrosas excepciones (Pulain de la Barre, el Marqués de Condorcet, J. S. Mill, por ejemplo). Para dar cuenta de esta curiosa situación, las feministas han acuñado la noción de "invisibilización". En efecto, pocas mujeres figuran en la Historia de la Filosofía, y aún en los casos en que están presentes debemos sospechar de las causas de su inclusión: ¿Se las identificó como "filósofas" por el expediente de la *homologación*?. ¿O porque se recluyeron en conventos, renunciando a las marcas públicas de su sexo? Contrariamente, ¿se las ignoró porque incluyeron su *experiencia del cuerpo vivido* en sus reflexiones? No debe resultarnos curioso que sólo a partir de finales de este siglo, junto con la proliferación de la reivindicación de las diferencias sin más y de un conjunto de conceptualizaciones del *pensamiento débil* entorno al "devenir mujer", algunas filósofas mujeres hayan adquirido notoriedad y reconocimiento.

II

Formulémosnos aún otras preguntas vinculadas a la tarea filosófica: ¿en qué medida cumplimos en construir *un saber sin supuestos* (o al menos que sea consciente de ellos) si no revisamos nuestro propio sexismo, y el de quienes escriben Filosofía en general y Antropología Filosófica en particular?. En principio, si apelamos al paralelo racismo/sexismo, como hicieron los movimientos feministas de los '70, debemos reconocer que tenemos más conciencia (aunque aún insuficiente) de nuestros prejuicios raciales y religiosos que de los de género.

---

5. Por ejemplo, Puleo, A. (comp.) *La ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993; Amorós, C. *Tiempo de Feminismo*, Madrid, Cátedra, 1998.
6. Fraisse, G. *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra, 1991; Laqueur, Th. *La construcción del sexo*, Madrid, Cátedra, 1994.
7. Weininger, O. *Sexo y Carácter*, (1903), Barcelona, Península, 1985; Simmel, G. *Cultura Femenina* (1911), Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946.
8. Lloyd, G. *Op.cit.;* Rooney, Ph. "Gendered reason" *Hypatia*, 6.2, 1991.
9. Locke, J. *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* § 27; sólo recientemente, con L. Irigaray, se plantea la posibilidad de una libido femenina. Cf. *Speculum*, Paris, Ed. du Minuit, 1974.

Sea como fuere, nos enfrentamos a cuestiones centradas en cómo la Antropología Filosófica puede comprender los límites y posibilidades de la "naturaleza humana" o de "lo que el Hombre es" si excluye la mitad de la especie. Porque, aún si concediéramos que todas las mujeres tenemos *una razón imperfecta* ¿no convendría a la especie humana que igualmente fueramos visibles? En estos casos, *imponer silencio supone* –en la línea argumentativa de J. S. Mill- *un robo a la especie humana, a la posteridad y a la generación presente*. Si es justo, se les priva de dejar el error por la verdad; si es falso, pierden lo que es un beneficio no menor: una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por el choque con el error.10 Justamente, si la actividad filosófica es una suerte de trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, y si, paralelamente, es valioso aceptar el desafío de pensar de otro modo, el silencio histórico de las mujeres como sujetos simbolizantes de sus propias experiencias y de sus propias vivencias limita y sesga un número significativo de respuestas a la pregunta kantiana. Los Estudios de Género intentan reparar esta situación, instando a la instauración de un paradigma no androcénctrico y representa uno de los aportes más significativos de los últimos años a la Antropología Filosófica.

III

Ciertamente, la Teoría de Género constituye un singular enriquecimiento que, en principio, pone en evidencia la falacia *pars pro toto* de la que parte la reflexión antropológica.11 De ahí que haya introducido la reflexión sobre las formas históricas de la construcción de los géneros/sexos y consecuentemente de los modelos de validación discursiva y de verificación, que son históricos, y también de definición de lo Humano en términos de alguna concepción epocal de la racionalidad, que tradicionalmente excluye a las mujeres. Introduce también la *materialidad* ineludible del cuerpo. Precisamente es la condición material del cuerpo sexuado la que distingue a mujeres y a varones, e irrumpe como el problema de la *diferencia sexual*. Sea que se considere el dimorfismo sexual como el principio de la inteligibilidad occidental (L.Irigaray), sea que se hable en términos de heterosexualidad compulsiva (A.Rich), sea aún que se la considere una construcción discursiva factible de deconstrucción o parodia (J. Butler), lo cierto es que -apelando a la noción de *tecnologías* y de *disciplinamiento del deseo* en el sentido foucaultiano- la sexualidad ha dejado de ser "tan natural". La noción misma de "género" denuncia el lugar de la construcción cultural de los sexos y de los sujetos, su jerarquización histórica, y los diversos modos de entablar y analizar complejos sistemas de vínculos y de lealtades, que a partir de relaciones enunciadas como simétricas, en verdad, no lo son.

Retomando parcialmente alguna sugerencia de Foucault, ciertas corrientes introducen una de las controversias actuales más interesantes entorno a la categoría de "sujeto" y su sesgo sexista, producto, según S. Bordo, del mito masculino del autoalumbramiento.12 Así, si "sujeto" y "varón" son sinónimos, ¿En qué medida las mujeres pueden constituirse en sujetos?. Muchos grupos radicales critican este constructo por ser *político, ahistórico, mera homologación del sujeto masculino,* que "deja fuera" precisamente toda especificidad del "ser mujer" signada como "la diferencia" inferiorizada y *naturalizada* en la domesticidad por el sistema político que debería haber facilitado su emancipación. Identifican de esa manera la dialéctica interno/externo; privado/público como propias del patriarcado y concluyen la imposibilidad y la indeseabilidad de que las mujeres se constituyan en sujetos. Teresa de Lauretis, por ejemplo, concluye que el individuo-varón reelaboró la posición de sujeto como una construcción personal, y como las mujeres no tuvieron acceso a los códigos de la ciudad, no ocuparon el lugar de "sujeto de semiosis", por tanto fueron invisibilizadas, ausentadas y extrañadas: el lugar de *sujeto femenino* es imposible, no son sus códigos, sólo puede transgredirlos, desconocerlos, crearles problemas, provocarlos, pervertirlos. De Lauretis propone, consecuentemente, prescindir de la construcción "sujeto", y rechazar la representación y la igualdad como sus trampas.

Por tanto, la Teoría de Género no sólo contribuye con una nueva explicación del mundo, sino que descubre una zona de cuestiones antes no exploradas. De ahí que una vez iluminado este espacio, malpodríamos satisfacernos con esquemas interpretativos o filosofías que dejaran fuera, por ignorarla, una región completa de la realidad: la zona poblada por las mujeres que se oculta tras el sesgo genérico. Si así fuera, no se trata

10. Mill, J.S. *On Liberty*, § II; Vol. X, 1969. de Miguel, A. *Cómo leer a John Stuart Mill,* Madrid, Júcar, 1994. Hodge, J. "Subject, body and the exclusion of women from Philosophy" En: Griffiths, M. Whitford, M. *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press, 1988.

11. Cf. IPAZIA, "El interés que nosotras aportamos a la Filosofía", *Debate Feminista,* 1990, 1.2.

12. Bordo, S "The cartesian masculinization of thought", *Signs,* 1986, II.3.

sólo de un problema *de* las mujeres y *de* los modos de su exclusión sino fundamentalmente de un problema filósofico sobre las causas y los modos de legitimación de tal exclusión. Puesto que, o bien los filósofos sostendrían algunos principios que, en realidad, no aplicarían (el universalismo, por ejemplo); o bien lisa y llanamente harían declaración explícita de sexismo (es decir, de discriminación en una de sus varias formas posibles).

Podemos entrever la importancia que ha tenido para las mujeres encontrarse con lo que se ha llamado "una voz propia", parafraseando *Un cuarto propio* de Virginia Woolf. Esta "voz propia" plantea problemas que en esquemas del tipo autonomía/heteronomía; autodesginación/ heterodesignación; uno/otra; activo/pasivo; sujeto (de deseo) / objeto(de deseo), por mencionar algunas dicotomías histórica y filosóficamente relevantes, pone a las mujeres frente a su condición y a *las tecnologías* de género que operan sobre ella. La reflexión –como vimos- va desde un total rechazo a la herencia filosófica, tachada de falogocéntrica (y aún así filosofan), hasta la aceptación enriquecida de ciertas nociones heredadas. Tengamos presente, además, que solidariamente con los problemas esbozados, y por una suerte de *ley de la correspondencia del desarrollo*, otros temas tradicionales de la Antropología Filosófica, como el de la identidad, han cobrado también nuevo impulso.

En síntesis, si a la Antropología Filosófica le interesa indagar en la naturaleza humana, debe incluir los aportes de la Teoría de Género. Su carácter transversal, que en cierta medida comparte con ella, permite un fructífero encuentro, que invito a aceptar. Esta breve presentación es sólo un ejemplo del interés actual de tales debates.

Mesa Redonda: La antropología filosófica desde la perspectiva de la Teoría crítica: impugnaciones y aportes para un replanteo de la disciplina

Schwarzböck, Silvia
UBA/CONICET

¿Qué puede aportar la Teoría crítica a una disciplina que comienza con las preguntas kantianas? O, si se quiere, ¿qué puede aportar salvo una crítica radical del sentido de esas preguntas? Por más que hacer un cuestionamiento de fondo siempre sea interesante en sí mismo, podría suceder que de la crítica surgiera algo menos (y no algo más) que una problemática alternativa. Esto es, podríamos perder para siempre la fe en la disciplina y no necesariamente por eso ganar una nueva. Cuando Hannah Arendt, leyendo a Kant1 dice que la pregunta por el hombre equivale a la pregunta por el ser, establece lo que fue y será el canon de la antropología filosófica (AF): su historia consiste en reemplazar "¿por qué hay algo en lugar de la nada?" por "¿por qué es necesario que existan hombres?". De este modo, nunca puede evitarse el sesgo metafísico de las preguntas antropológico-filosóficas, porque tratan de responder a un "para quién" y no a un "por qué", haciendo de la pregunta por el hombre una pregunta retórica, introducida para hablar libremente de una destinación esencial presupuesta de antemano. Los antropólogos filosóficos, entonces, independientemente del lenguaje que usen, están condenados a que se los lea entre líneas como metafísicos de mala conciencia, que disfrazan con eufemismos disertaciones sobre la finalidad última de la creación y creen en el hombre como su legítimo destinatario.

Teniendo en cuenta esta desgracia, es lógico que Horkheimer no intentara poner al servicio de la AF el aparato de la Teoría crítica2. Hay una incompatibilidad de fondo entre el materialismo –en cualquiera de sus versiones- y este tipo de disciplinas gestadas académicamente a contrapelo de las ciencias sociales. Si la vida social –como resultado del trabajo en común- no se funda en la destinación eterna ni cumple destino alguno, y por lo tanto, todas las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza son históricas, todas las preguntas que apunten a un a priori humano no sirven ni siquiera para evaluar negativamente el estado general de la existencia. Si la vida social persiste por el anhelo de felicidad y el horror a la muerte, sin obedecer a ningún imperativo absoluto, y si las energías humanas efectivas se han volcado históricamente no hacia la consecución intelectual de seguridad metafísica, sino hacia la lucha práctica por la verdadera seguridad ante la miseria y la muerte, la AF nació con los días contados y bien vale que así sea. ¿Cuál sería el sentido de secularizar los supuestos teístas de una disciplina nacida para cumplir el mismo papel tranquilizador que la fe? En todo caso, habría que preguntarse si vale la pena hacerse la pregunta por un nombre cuya continuidad es dudosa. ¿Puede hablarse del hombre después de saber que las insurrecciones de los esclavos romanos fueron muy diferentes de las luchas contra el poder feudal o de las grandes huelgas obreras? ¿Cuál es su validez, cuando la mayor parte de sus rasgos distintivos han cambiado de significación? ¿Es preferible introducir otro nombre (el del individuo) en su lugar o simplemente basta con darse cuenta de que, aunque los nombres sigan siendo los mismos, las realidades antropológicas se transforman?

Horkheimer toma dos nociones que fueron decisivas para determinar qué sería el individuo en sentido histórico, no metafísico: la de nacimiento (decisiva en la Edad Media) y la de rendimiento (decisiva en la sociedad burguesa) y les aplica la operación doble que sería inmanente a la praxis histórica progresista: la crítica de la desfiguración contenida en cada una (porque las dos nociones son producto de relaciones de fuerza contingentes), así como el reconocimiento de su verdad relativa. Ambas son igualmente deficitarias para sustituir al hombre por el individuo, porque el trabajo y el goce siempre difirieron según la clase, sea ésta producto del origen o del rendimiento. En todo caso, lo decisivo no está en ninguno de los dos conceptos, sino en el azar, que siempre interviene, aunque en la era burguesa se lo haya eliminado idealmente en favor de la ideología igualitarista. Lo que quiere mostrar Horkheimer, entonces, es que sólo los grandes cam-

1. Arendt, H., "Sobre la filosofía política de Kant", trad, J. Sazbón, en: Sazbón, J. (comp.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Serie: Libros/5, 1993, pp. 71-95
2. Horkheimer, M., "Observaciones sobre la antropología filosófica", en *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75. El artículo es de 1935, cuando Horkheimer dirigía los proyectos interdisciplinarios del Instituto de Investigación Social.

bios históricos pueden modificar el sentido de las categorías antropológicas y así, despojar de su aislamiento metafísico a la categoría de individuo. El papel que reconoce en el nacimiento (antes que Ricoeur), el de ser miembro de una sociedad humana real, le sirve para evaluar la primera determinación del poder que le cabe a ese individuo al ingresar en la sociedad. Y aquí aparece tangencialmente uno de los mejores argumentos que tuvo la Teoría crítica para negarse a hacer AF: el carácter mentiroso de la categoría de individuo. El tamaño de esta mentira quedó al descubierto con la sociedad de masas, aunque estuvo presente desde la salida del mito. Dentro de la Escuela de Frankfurt, quien mejor teorizó este problema fue Adorno, a lo largo de toda su obra.

La individualidad que la industria cultural necesita es una marca registrada, un producto seriado, pero si no tiene un rasgo distintivo, no puede seguir produciendo, porque no puede controlar ni clasificar lo que le va a vender a sus clientes.

Ahora bien, si la subjetividad puede ser controlada y neutralizada es porque nunca se ha llegado a la verdadera individuación, porque lo que existe es una *pseudoindividualidad.* Los individuos no son otra cosa que simples entrecruzamientos de las tendencias de lo universal. Si no fuera así, no sería posible reabsorberlos integralmente en lo universal.

Pero no se debería culpar a la cultura de masas de haber llevado al sujeto a vivir una existencia inauténtica; por el contrario, es ella la que revela que el principio de la individualidad ha sido contradicho desde el comienzo, que la verdadera individuación nunca ha existido. Así, queda al descubierto el carácter ficticio que ha tenido en la época burguesa la forma del individuo. En todo caso, el error de la industria cultural está en regodearse en esta dudosa armonía entre universal y particular que ella fomenta.

La individuación se ha detenido en el estadio de los puros seres genéricos. De esto tiene la culpa la forma de clase bajo la cual se dió la lucha por la autoconservación. A lo universal le gusta ocultarse tras la fachada de lo individual: son justamente los rasgos a través de los cuales se expresa la libertad individual los que traducen la impronta de lo universal.

Dentro de la *Dialéctica de la ilustración*, eso es lo que sirve a Adorno para aplicar a la individuación burguesa -descripta en el ensayo sobre la industria cultural- el mismo análisis que hizo sobre la constitución del sujeto en el Excurso sobre Odiseo: el precio que el hombre pagó por ella no le permitió disfrutar del resultado. El hombre dejó atrás la barbarie negando su parte natural. Con esta renuncia, se aseguró el dominio sobre la naturaleza exterior y sobre otros hombres, pero la subjetividad ganada (el Sí permanente e idéntico), al perder los fines que la mantienen dentro de la vida y por los cuales se autoconserva (porque pertenecen a la parte que ahora debe reprimir), quedó subordinada sin resistencia a la objetividad.

Con el proceso de individuación que llevó a cabo la sociedad burguesa ocurrió lo mismo: su desarrollo -la socialización dentro del mundo capitalista- terminó oponiéndose a la meta -el individuo-. La búsqueda del propio interés aparece como el producto de la internalización de los valores sociales. La libre iniciativa no es más que el cumplimiento de una necesidad social. "... La sociedad burguesa también ha desarrollado en su curso al individuo. Contra la voluntad de sus controles, la técnica ha convertido a los hombres de niños en personas. Pero todo progreso de la individuación en este sentido ha ido en detrimento de la individualidad en cuyo nombre se producía, y no ha dejado de ésta más que la decisión de perseguir siempre y sólo el propio fin. El burgués, para quien la vida se escinde en negocios y vida privada, la vida privada en representación e intimidad, la intimidad en la hastiante comunidad del matrimonio y en el amargo consuelo de estar completamente solo, en derrota ante sí y ante todos, es ya virtualmente el nazi, que es entusiasta e irritable a la vez, o el contemporáneo habitante de la metrópoli, que no puede concebir la amistad más que como *social contact* , como aproximación social entre individuos íntimamente distantes. Solamente por eso la industria cultural puede hacer lo que quiere con la individualidad: porque en ésta se reproduce desde el comienzo la íntima fractura de la sociedad ..." 3. Este tipo de análisis cultural lo profundizará en *Minima Moralia* (1953), quizá el ejemplo más logrado de lo que sería la manera correcta de abordar la pseudoindividualidad desde el punto de vista de la Teoría crítica. El concepto de vida dañada, expuesto allí a partir de las formas concretas que ha tomado en la sociedad de masas, es el verdadero antídoto contra las maneras de pensar arcaizantes de la AF. Esto es, en lugar de "proclamar la independencia del hombre sin que se haya llevado a cabo el supuesto de su

3. Horkheimer, M. y Adorno, T. W., *Dialektik der Aufklärung.*, en: Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*, 3, p. 164

autonomía" y "poner la imagen verdadera del hombre como meta de la acción" –los principales vicios metafísicos de la AF denunciados por Horkheimer como variantes de la inefable búsqueda de esencias- el propósito de Adorno es internarse en las modalidades de la vida dañada pensando los efectos de la cosificación como plenamente justificados por el principio mismo de la subjetividad y no como la caída respecto de una condición originaria. Conciente de que el sujeto se constituye para alienarse, el buen antropólogo debería seguir su ejemplo, centrándose en las manifestaciones concretas de esa enajenación, sin sentir nostalgia por el origen. No es lo mismo apelar a un mundo completamente otro, que ahorre para siempre el sufrimiento de tener que ganarse la autoconservación dentro de la lógica del dominio, que querer resacralizar aquel estado contra el cual se edificaron los pesares presentes. Que la esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra –como dice el prólogo de Horkheimer a *La imaginación dialéctica*, de Martín Jay- no pueda ser nunca un deseo científico, no quiere decir en absoluto que el ansia de redención tenga que ceder a las presiones de la metafísica. Al mismo Horkheimer se le había ocurrido la solución materialista para combinar escepticismo con utopía: es justamente la transitoriedad de esta vida, su vaciamiento de todo sentido trascendente a partir del ocaso de la religión, lo que sirve de inspiración a la praxis emancipatoria. "... Puede aparecer como una espléndida meta el que durante cierto tiempo los hombres vivan sobre esta tierra un poco más felices y con un poco más de sabiduría que en las circunstancias sangrientas e imbecilizantes que suelen caracterizar el fin de las formas de la vida social. Pero, finalmente, también perecerán aquellas generaciones postreras, y la tierra continuará girando en su órbita como si nada hubiera ocurrido. Se suele caracterizar esto de escepticismo y de nihilismo; en realidad, la conciencia y el actuar sinceros comienzan justamente allí donde esta verdad prevalece y los hombres se aferran a ella ..."4. En este sentido, renunciar al viejo programa de la AF y dejar de intentar en vano contestar las preguntas kantianas podría ser un buen punto de partida para verse obligado a continuar las reflexiones sobre la vida dañada que se merece la última mitad del siglo XX. El único programa posible para una AF del futuro es, a mi juicio, terminar de explicar la pseudoindividualidad.

Bibliografía

- Arendt, H., "Sobre la filosofía política de Kant", trad, J. Sazbón, en: Sazbón, J. (comp.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Serie: Libros/5, 1993, pp. 71-95.
- Horkheimer, M., "Observaciones sobre la antropología filosófica", en *Teoría crítica*, trad. E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.
- Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

4. Horkheimer, M., *Op. cit.*, p. 57

Mesa Redonda: Descripciones, reducciones: el método en cuestión.

La Fenomenología Material de M. Henry y el Principio de todos los Principios

Lipsitz, Mario

La obra de Michel Henry se puede leer como una vehemente crítica al pensamiento occidental al que acusa de haber quedado generalmente cautivo en un intuicionismo incompletamente elaborado. Ahora bien, superar el intuicionismo, significa para Henry, no su abandono o su condena, pues habrá de retornar involuntariamente (como habría sucedido con Heidegger, Levinas, M-Ponty, y en general también con el conjunto de la filosofía no fenomenológica contemporánea) sino *pensar su posibilidad última y así, fundarlo.* La hermenéutica crítica que con este fin pone en obra desde su primer libro, *"L'Essence de la Manifestation"1*, desemboca en la afirmación de una afectividad ontológica originaria cuyo modo de revelación es la inmanencia.

Presentaré aquí algunos de los aspectos de la crítica que Henry dirige, en particular, a la fenomenología husserliana e intentaré evaluar luego el alcance de su aporte original.

Intuición y Ego Absoluto.

Según Henry, la orientación de la fenomenología husserliana hacia los problemas constitutivos restituye una significación legítimamente ontológica al problema del ego cogito al descubrirse una vida trascendental que, con sus configuraciones eidéticas definidas, abre la realidad y otorga al conjunto de objetos transcendentes un sentido propio.

La identificación del Ego con el conjunto de configuraciones eidéticas *posibles* de esta vida trascendental y ya no *con algún dato intuitivo en particular* significaría en Husserl un avance hacia la ruptura con el intuicionismo. El "ego absoluto" no puede ser identificado con una región particular, con la "región conciencia", porque es él quien da sentido de ser a todas las regiones. Henry encuentra aquí el punto ciego de la fenomenología que el llama "histórica": En efecto, el que Husserl identifique el ego puro con una configuración de estructuras eidéticas posibles o con una no región particular, si bien constituye el reconocimiento involuntario de la incapacidad de la intuición en lo que atañe a la posibilidad de hacernos presente el ser del ego absoluto, no soluciona en nada el problema de su efectividad fenomenológica y entonces la subjetividad del sujeto permanece en el misterio. Por esto todas las críticas del Sujeto, desde Nietzsche en adelante son ineficaces: el sujeto que critican ha nacido vacío y ya en Kant, fundador de la filosofía del sujeto trascendental, la subjetividad del sujeto no es sino la objetividad del objeto, es decir sus meras condiciones de posibilidad, una forma vacía. Fue la misma filosofía del sujeto quien, en su incapacidad de determinar su estatuto fenomenológico preciso, realizó antes que nadie la crítica del sujeto. Pues su sujeto había nacido muerto.

La reducción fenomenológica y la vida trascendental.

La reducción fenomenológica que permite abrir un campo de presencia trascendental haciendo aparecer el ego puro y su vida, dentro de la cual el mundo se presenta como componente intencional, significa la apertura de un campo de presencia en el cual y gracias al cual esta vida y sus componentes pueden volverse "fenómenos". En efecto, la aprensión de la vida "solo es posible, escribe Husserl en las Meditaciones Cartesianas2, si yo me sitúo *sobre* esta vida toda entera". En otras palabras, la aprehensión de la vida trascendental es sometida por Husserl a las condiciones de la intuición y de la evidencia, es decir al horizonte en general y la superación del intuicionismo hacia una fenomenología trascendental de la conciencia era en realidad sólo aparente.

1. Henry, Michel, *L'essence de la Manifestation*, Paris, Epimethée, PUF, 1963. (E.M)
2. Husserl, *Edmond, Méditations Cartésiennes*, p.18, Paris, Vrin, 1980 (M.C)

Una elucidación, toda elucidación, y en particular aquella a la que abre la reducción, es una realización intuitiva, una puesta en evidencia. Y la crítica henryana del intuicionismo muestra que su condición trascendental *es la apertura de un horizonte* (lumen naturale, Espacio-tiempo, Dimensional Ekstático). Por esto es que, en cuanto a la posibilidad de superar el intuicionismo, resulta indiferente para Henry que la elucidación se opere en régimen de reducción trascendental y eidético, o no, dado que el ego empírico tanto como el ego puro habrán de implicar necesariamente el despliegue previo de un horizonte, cuya esencia permanece aun impensada por la filosofía.

Los límites de la fenomenología como intuicionismo: la imposibilidad de dilucidar la esencia del horizonte.

El intuicionismo se caracteriza por apuntar siempre a alguna estructura *determinada* del ser y dentro de ella a un ser *determinado* al que intentará traer a la luz con sus caracteres propios. Incluso cuando se despoja al ente particular de su significación óntica apuntando a una estructura eidética determinada a la que pertenece, esta estructura eidética habrá de pertenecer a alguna región determinada del ser. Esta incapacidad de superar la determinación hace que la finitud sea lo propio de la intuición y la finitud el medio natural de la problemática intuicionista.

Por esto es que la tentativa de aprehender el horizonte bajo forma de una intuición eidética lo pierde en realidad inevitablemente si es cierto que el horizonte de la manifestación escapa a cualquier determinación. Ahora bien, la imposibilidad de aprehender el horizonte significa la pérdida del objeto fundamental de toda filosofía pues el horizonte es el fundamento de toda manifestación.

En esta incapacidad de determinar la esencia fenomenológica del horizonte de la intuición se enraizan según Henry los temas más importantes de la filosofía contemporánea. Ante todo, la subordinación, desde Descartes en adelante, de la ontología a la egología, es decir, de la investigación sobre el sentido del ser en general a la ciencia de un ente determinado: "que se llame Sujeto, persona, razón o espíritu, el cogito es un existente simplemente y no un fundamento de orden ontológico. Se le pide a un existente determinado la respuesta sobre el problema del ser en general"3. Como ha de ser el caso en la analítica existenciaria donde la ontología universal queda supeditada a la elaboración de una ontología regional. Y que se llame Dasein, "dimensional ek-stático" o "trascendencia" a la condición de la fenomenalidad no cambia nada, si es cierto que estos términos solo designan la condición de la intencionalidad o de la intuición y se sigue considerando exclusivamente una fenomenalidad que es la del Ek-stasis, donde se despliega toda intuición.

La subordinación heideggeriana de la fenomenología a la ontología, del aparecer al ser, solo representa para Henry la substitución de una fenomenalidad nunca bien pensada y finalmente ignorada, por una hermenéutica liberada de todo compromiso fenomenológico que intenta inútilmente remontar su propio déficit. Sin duda es razonable la idea de que no todo se puede decir; pero Henry encuentra sorprendente que esta idea sirva de fianza fenomenológica a buena parte de la fenomenología contemporánea para decir demasiado sobre una trascendencia indefinida.

El ser, si es algo mas que un sonido carente de sentido, *también debe aparecer*. Esta es la desmesurada exigencia henryana. Exigencia legítimamente fenomenológica que lleva a la fenomenología hasta sus confines. Que aparezca el aparecer. 4

Los principios de la fenomenología.

"Hay tanto ser como aparecer". La identidad entre ser y aparecer que reclama la fenomenología no significa nada para Henry, si no se comprende que representa la comunidad de una esencia y que la esencia del aparecer es el *aparecer efectivo*. Un Descartes mal comprendido por la tradición, afirma Henry, supo asentar por primera vez este principio fundamental de toda verdadera fenomenología pura cuando, al reducir de mo-

3. E.M, p.37

4. En este punto decisivo, el proyecto de M.Henry se opone término a término al discurso heideggeriano. Recordemos por ejemplo los cursos sobre Holderlin del invierno 1934-1935: el aparecer es lo que nunca aparece, lo que aparece está ligado a una no fenomenalidad originaria. Y sobre esta idea se construye la distinción entre Anfang (fuente, origen) y Begin (comienzo). El Begin hace pie sobre el Anfang recubierto. Ver tambien, "¿Qué es pensar?".

do tan radical el ser al aparecer, *sólo dejó subsistir el aparecer puro*: en efecto, en las Meditaciones la relación ser-aparecer está correctamente establecida: "Somos porque pensamos". El ser aparece, porque en él aparece ante todo el *puro aparecer* que Descartes llama "*pensée*".

La deriva de la fenomenología contemporánea se explica a partir de la oscuridad que reina cuando se trata de pensar el lazo interno entre ser y aparecer. Los conceptos de ser y de aparecer que la fenomenología moviliza son formales y dejan a los principios fundadores en una total indeterminación: "Qué quiere decir este 1er principio si no sabemos que es "aparecer" y ergo, "ser", un ser cuyo ser sería el aparecer"5.

"Toda intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento"6, afirma el Principio de Principios: pero en la intuición considerada como esencia universal de la fenomenalidad se rompe en virtud del carácter determinado de lo que la intuición exhibe y del carácter indeterminado de la vida a la que ella apunta, el lazo interno entre ser y aparecer "de modo que en la evidencia el ser nunca "está" en su esencia original sino que queda abolido, pues exigir que el ser se dé en la intuición y si es posible en la forma acabada que es la evidencia, es negar que un ser otro que intuicionado o intuicionable sea posible: el Principio de Principios es en realidad un asesinato."7 Y esto, si es cierto que estaba en el corazón del proyecto husserliano el reinscribir los fenómenos en la vida.

Y es aquí, donde interviene el momento más característico y problemático de esta "Fenomenología material"8. En efecto, sólo una *"reducción radical"* del ser al aparecer puede según Henry abolir la dualidad entre ambos que presupone todo el pensamiento clásico y la fenomenología contemporánea.

"(La Fenomenología) presupone una reducción pura, es decir, una reducción que, al oponer el contenido óntico y el aparecer que lo hace manifiesto, tematice por fin a este último para reconocer lo que es." Pero la reducción pura, despliegue intencional de un horizonte de presencia oculta en vez de liberar. La Fenomenología material de Henry propone entonces su "reducción radical" que, "Prolongando la reducción pura y llevándola a su término, (....) *reduce el aparecer mismo* suspendiendo en él esta zona de luz que llamamos mundo y descubre aquello sin lo cual este horizonte de visibilización no se tornaría nunca visible: la autoafección de su exterioridad trascendental en el pathos sin rostro de la vida"9. La "reducción radical" de Henry debe mostrar que en la significación formal "aparecer" se esconden *dos modos de aparecer* heterogéneos e irreductibles y no uno solo como lo ha pensado la filosofía en su conjunto: la fenomenalidad griega, el aparecer objetivo en el horizonte de la trascendencia solo es posible porque el horizonte arrojado de la trascendencia se recibe y se afecta a sí mismo en una autoafección patética y no intencional cuya materia fenomenológica es la invisible afectividad de la vida, confundida sistemáticamente en el pensamiento occidental con la sensación.

El fundamento de la manifestación está pues oculto por esencia, y por esto destinado al olvido, pero sólo *a quien lo busca en la fenomenalidad ek-statica.*

En las bellas páginas de "L´Essence de la Manifestation" se despliegan las figuras que dan forma a esta esencia: inmanencia, autonomía, originariedad, invisible. Pero la noción de invisible no refiere en Henry a un más allá indeterminado que trascienda la fenomenalidad: por el contrario, apunta al origen de la manifestación en su efectividad material que intenta definir fenomenológicamente: "Lo invisible, escribe Henry, es la determinación primera y fundamental de la fenomenalidad"10. Modo fenomenológico de revelación de la afectividad en su auto-afección inmanente.

La "reducción radical" que exige Henry debe empujar entonces la reducción pura hasta que la donación *se de ella misma.* La tarea de la fenomenología del porvenir se precisa en su conferencia "Phénoménologie non-intentionnelle: une tache de la phénoménologie à venir": "La fenomenología no intencional no sólo nos vuelve el mundo inteligible, sino que tiene por otra parte un dominio específico: el inmenso campo de la vida, para cuya exploración no contamos hasta ahora más que con indicaciones fragmentarias o intuiciones

5. Henry, Michel, "Quatre principes de la Phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, Paris, 1991, pp. 3-26. (QP)
6. Husserl, Edmond, *Idées directrices pour une phénomenologie*, p.78, Gallimard, Paris, 1950.
7. Henry, Michel, "Quatre Principes.." pp. 3-26.
8. Que en "L´essence de la manifestation" se denominaba aún "Ontología Fenoménológica Universal".
9. QP, p.18
10. EM, p.550

abruptas, y a este respecto las artes u otras formas de espiritualidad han sido más pródigas que la filosofía misma. Reconocer este dominio en su especificidad, trazar en él *caminos continuos,* desplegar *metodologías adecuadas*, es la tarea de la fenomenología no-intencional, una de las tareas sin duda de la fenomenología del porvenir"11.

Preguntemos: ¿Qué es la "reducción radical" que sin duda ya está en obra en "L´essence de la Manifestation"? repito: "prolongar la reducción pura hasta que la donación se de ella misma". Pero empujar la "reducción pura" no es esto extender aun más el horizonte intencional, donde la vida, el aparecer del aparecer, como nos lo muestra en sus profundos análisis, está perdida? Y si, contrariamente al hacer ver de la reducción que encuentra su poder apofántico en el mostrar intuitivo, la fenomenalidad originaria y absoluta, como lo afirma Henry, *se trae desde siempre a la presencia por sus propios medios en una autoafección patética inmanente ajena a todo horizonte* y por lo tanto a todo ver, *¿no queda abolido entonces el poder de cualquier reducción, ya sea esta pura o radical, es decir, el poder del método y en última instancia, toda fenomenología como tarea*? ¿Qué "metodologías adecuadas" reclama Henry, para conducirnos a la afectividad de la vida que en otro lugar define precisamente como el método fundamental de acceso a ella.? ¿Qué "caminos continuos" podría trazar la Fenomenología Material en esas tierras que como él mismo con razón nos enseña, no se dejan labrar por la mirada intencional?

"En realidad -escribía en la Introducción de l´Essence de la Manifestation- el objetivo de este trabajo es mostrar que existe un conocimiento absoluto y que éste no es susceptible de realizar ningún progreso"12.

En su singular modo de hacer suyos hasta la aporía los pensamientos que discute, Michel Henry nos deja perplejos, tras jugar el juego de la trascendencia hasta su borde interior.

11. Henry, Michel, "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie á venir", in, *Phaenomenologica*, 115, p.397
12. EM, p.55

Mesa Redonda: Hermenéutica y crítica literaria

Lenguaje y metáfora en Gadamer

Karczmarczyk, Pedro D.
Universidad Nacional de La Plata

Si bien es cierto que Gadamer no desarrolla una teoría explícita de la metáfora, del modo en el que lo hace Ricoeur por ejemplo, no es menos cierto que la metáfora cumple un papel fundamental en su concepción general del lenguaje; aunque no sólo restringida a éste. Así intentaremos mostrar cómo algunos aspectos de un concepto clave en su análisis de la comprensión, el concepto hermenéutico de aplicación, pueden iluminarse según el modelo de la metáfora.

En un artículo aparecido por primera vez en 1968 "Semántica y herménéutica" Gadamer hace referencia a un "metaforismo fundamental del lenguaje" cuyo reconocimiento habría estado oscurecido por la hegemonía de unas teorías demasiado orientadas hacia un esclarecimiento lógico del lenguaje. Según lo describe allí este "metaforismo fundamental" consistiría en que todo significado propio es el fruto de una trasposición que por convención ha llegado a tener preeminencia.1 Así por ejemplo señala Gadamer que se trata de "...una mera convención gramatical el atribuir a la palabra "flor" como significado propio el que tiene en el mundo vegetal, y el considerar la aplicación de esta palabra a unidades vitales superiores, como la sociedad y la cultura, un uso impropio y figurado"2 De acuerdo con esta caracterización uno debería hablar del significado propio como de una metáfora desatendida.

Nuestro propósito es indagar por las razones que avalan esta idea, una idea que a su modo es también una metáfora desatendida, a fuerza de repetición llega a ser díficil dilucidar el tipo de operación intelectual que la sustenta.

Para esto existen principalmente dos vías, una referida al análisis gadameriano de la noción aristotélica de la inducción y la otra el proceso de continua formación de los conceptos que según el hermeneuta tiene lugar en la vida del lenguaje. Por razones de espacio sólo nos ocuparemos aquí de la primera.

El análisis aristotélico de la experiencia según Gadamer ilumina no sólo el proceso de formación de los conceptos sino también el de la adquisición de un lenguaje3. Así señala Gadamer que Aristóteles, tanto en los *Analíticos Posteriores* (B19 (99b s) como en el primer capítulo de la *Metafísica* describe:

> ...cómo acaba produciéndose la unidad una de la experiencia, a partir de muchas percepciones diversas y reteniendo muchas cosas individuales. ¿Qué clase de unidad es ésta? Evidentemente se trata de la unidad de algo general (*eines Allgemeinen*). Sin embargo la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la ciencia; en Aristóteles adopta más bien una posición media, sorprendentemente indeterminada, entre las mucha percepciones individuales y la generalidad verdadera del concepto4.

Se habla aquí de una generalidad diferente de la generalidad conceptual, y según parece, está necesariamente ligada a la realización de una comparación o de una trasposición ya que : "La experiencia sólo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente"5.

1. Ver "Semántica y hermenéutica" (1968) *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 173
2. "Semántica y hermenéutica" (1968) *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 173
3. *Verdad y método* p. 426 y 517 *WuM* 357 (333/334) y 435 (407/408) señala Gadamer "Pues es completamente claro que el aprendizaje de los nombres y del hablar acompaña a esta adquisición de conceptos generales" p. 426 ("Il est clair qu'on ne peut apprendre de mots, ni même apprendre à parler, sans acquérir au même temps des concepts universelles: Themistes illustre sans hésiter l'analyse aristotélicienne de l'induction par l'exemple de l'acquisition du langage et de la formation des mots" p. 196/ 334
4. *Verdad y método* p. 425 *WuM* 356 (332/333)
5. *Verdad y método* p. 427 *WuM* 357 (333/334)

La pregunta es "...cómo se llega a ese conocimiento de lo general (i.e. la formación de un concepto) ¿Acumulando experiencias y reconociéndolas como idénticas? Por supuesto, pero ahí radica el problema ¿Qué significa conocerlas "como idénticas" y cuándo se produce la unidad del universal"6.

Es decir, dado que la inducción (*epagogé*) es un proceso temporal, ¿en virtud de qué se agrupan las diferentes percepciones individuales en los momentos previos a la aprehensión de una generalidad conceptual? Dicho de otro modo: dado que se trata de la formación de los conceptos, aquello que permite reconocer un elemento común no puede ser un criterio o regla conceptual ya que en este caso se estaría suponiendo la existencia y la disponibilidad de aquello cuya emergencia el argumento intenta explicar. Por ejemplo, si se trata de la adquisición de la noción de cuadrado, no podré decir que agrupo los distintos casos en virtud de un criterio o regla que me permite reconocer la posesión de cuatro lados como rasgo común, ya que de lo que se trata en este caso es justamente de la adquisición de un criterio semejante. ¿en virtud de qué, entonces, se produce esta agrupación? En la base de las capacidades para operar con conceptos nos encontramos con una capacidad para percibir similitudes y establecer distingos que no es del orden de lo conceptual. El modo en que procede la experiencia en el momento previo a la aprehensión de lo general tiene, según nos parece, una clara semejanza con la metáfora ya que se trata de percibir lo mismo en lo diferente. Es decir, para una serie de casos ontológicamente diferentes se presume algo en común que no puede indicarse lingüisticamente más que por una trasposición, "esto es lo mismo que esto"

Así Gadamer señala que:

> "La permanencia de la percepciones importantes (*mone*) es claramente el motivo intermedio a partir del cual puede elevarse el saber de lo general sobre la experiencia de lo individual"7.

En un escrito posterior, "Los límites del lenguaje"(1985) no quedan dudas de la posición de Gadamer al respecto ya que habla de una "capacidad formadora del lenguaje", previa entonces a la adquisición de las generalidades conceptuales, cuya peculiaridad consiste en "distinguir lo característicamente significativo"8.

Este punto da lugar a una consideración fundamental el la concepción gadameriana del lenguaje: el mundo presentado por el lenguaje, la percepción de similitudes que cada lenguaje, cada comunidad lingüística, posibilita no se limita a las identidades acreditadas científicamente sino que:

> *...la formación natural de los conceptos* que acompaña al lenguaje no sigue siempre el orden de la esencia, sino que realiza muchas veces la formación de las palabras en base a accidentes y relaciones"9.

La formación de los conceptos puede hacerse entonces de un modo infinitamente variado aunque para cada lengua, para cada hablante de una lengua, la clasificación que realiza la propia lengua le parezca natural y exclusiva. Se trata de que no experimentamos distancia alguna entre la palabra y lo que ella mienta, entre la palabra y el significado. Este nos parece el punto fundamental de la crítica de Gadamer al instrumentalismo lingüístico. Por ello es tan importante para Gadamer la referencia a los niños y al genio poético: ellos dan testimonio de la apertura a nuevas similitudes y aspectos de las cosas de un modo en el que un hablante adulto corriente no podría. Lo que los niños y los poetas nos muestran es, entonces, que un lenguaje revela un mundo a condición de ocultar otros, de ahí la sorpresa o la gracia que nos provocan las similitudes disparatadas que establecen los niños en su adquisición de la lengua, la extensión inadecuada por ejemplo de la palabra pájaro a un avión o de la palabra pato a una boya o a cualquier objeto que flote. Inadecuada decimos, puesto que difiere de nuestro uso común. Pero puesto que nos causan sorpresa y gracia no se trata sólo de un caso aberrante, equivocado sin más, sino que nos permite pensar una similitud, un orden posible, un mundo diferente tal vez. Pero a la vez habría que señalar que este ocultamiento es constitutivo, condición de posibilidad de que haya un mundo. Es decir, no habría posibilidad de acuerdo si las cosas se manifestaran a cada uno, en el seno de una comunidad, de un modo infinitamente diverso. Es entonces un grado de ocultamiento

6. "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" *Verdad y método II* p. 196 a continuación de este pasaje Gadamer se refiere a la experiencia como una capacidad básica, véase también *Verdad y método* p. 425 *WuM* 356 (332/333).
7. *Verdad y método* p. 426 *WuM* 357 (333/334)
8. *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 138
9. *Verdad y método* p. 513 *WuM* 432 (405/406)

lo que permite que haya para una comunidad aspectos destacados, y consiguientemente acuerdo.10 Este espíritu anima, creemos, la insistente observación de Gadamer según la cual "en una comunidad lingüística no nos ponemos de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo..."11

Por último nos referiremos brevemente a la noción de mímesis de modo tal que queden confirmadas en este caso los vínculos entre metáfora (en el sentido laxo de trasposición) y aplicación.

En relación a la mímesis dice Gadamer:

> "La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también el que haya llegado al ahí de una manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia. En cuanto que no son mera repetición sino "poner de relieve"... 12

Entonces cada imitación no es mera repetición sino "poner de relieve". Al "poner acentos" deslinda lo accesorio de lo importante, lo "accidental" de lo "esencial". Por ello creemos que la expresión de que el original o lo representado, puede llegar a presentarse de manera más auténtica en la imitación, puede reescribirse como sigue: el original no puede presentarse, al menos no como lo que se supone que es, sino en la imitación. Lo cual no es sino otra forma de decir que la comprensión se vincula necesariamente, a la trasposición, a la aplicación.

Bibliografía

- GADAMER Hans-Georg "Los límites del lenguaje" (1985) en su *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998
- GADAMER Hans-Georg "Semántica y hermenéutica" en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994
- GADAMER Hans-Georg "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" en *Verdad y método II*
- GADAMER, Hans-Georg (1960) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* Salamanca, Sígueme, 1995, traducido por Ana Agud de Aparicio, y Rafael de Agapito.
- GADAMER, Hans-Georg (1960) *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* Paris, Editions du Seuil, 1976, trad. Etienne Sacre, revisada por Paul Ricoeur.
- GADAMER, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Gesammelte Werke*, Band 1, Hermeneutik I), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)1990.

10. Para el tratamiento gadameriano de las nociones heideggerianas de ocultamiento y desocultación véase "¿Qué es la verdad?" *Verdad y método II*
11. *Verdad y método* p. 535 *WuM* 450 (422/423)
12. *Verdad y método*, p.159, *WuM,* 120 (109/110)

Mesa Redonda: Hermenéutica y Crítica Literaria

Entre filosofía y literatura, de Gadamer a Keats

Llarull, Gustavo
Universidad Nacional de La Plata

En el presente trabajo examinaré brevemente la distinción gadameriana entre "lenguaje corriente" y "lenguaje eminente", asociaré éste último con la noción de mímesis, e intentaré mostrar cómo estas ideas –y algunos de sus supuestos-, se relacionan con la poética de John Keats. Por último, señalaré algunos aspectos relevantes de la relación entre mímesis e interpretación.

Para introducir la distinción entre "lenguaje corriente" y "lenguaje eminente", Gadamer se sirve de una comparación de Paul Valéry, quien

> aludiendo a las antiguas monedas de oro, diferenciaba la palabra poética frente al uso cotidiano del lenguaje: el último sería como la moneda de calderilla (o como nuestro papel moneda), que no posee el valor que simboliza; por el contrario, la célebre pieza de oro antigua, de antes de la Primera Guerra Mundial, poseía el valor metálico correspondiente a lo inscripto en su cuño. Así la palabra poética no es una mera indicación de otra cosa, sino que como la moneda de oro, es lo que representa.1

El lenguaje corriente, entonces, tendría como fin transmitir información, ser "medio para"; es traducible y parafraseable. Lo importante en él es su contenido representacional, la información, y no el lenguaje en sí. Por el contrario, en el lenguaje eminente, y en el poema como caso ejemplar del mismo, la palabra se erige por sí misma, con valor propio. Pierde relevancia el papel mediador del lenguaje. Es ahora un inescindible entramado de sentido, connotación y musicalidad lo que se presenta como valioso. De ahí, nos dice Gadamer, la intraducibilidad de la poesía, y sobre todo de la poesía lírica. Al perder su valor como mediador, el lenguaje se independiza, en cierto modo, de la referencia. En la poesía

> no se da lo que otras veces puede justificar la pretensión de verdad de los enunciados, la relación con la "realidad", lo que se acostumbra a llamar "referencia". Un texto es poético cuando no admite en absoluto esa relación con la realidad o cuando, a lo sumo, lo admite en un sentido secundario. Así ocurre con todos los textos que incluimos en la "literatura". La obra de arte lingüística posee una autonomía propia.2.

Ahora bien, esta caracterización es otro modo de explicitar lo que ocurre en el fenómeno de mímesis que opera en la obra de arte y su comprensión3. Aunque en el "lenguaje eminente" el modelo sea el poema lírico, y en la mímesis, en cambio, el modelo sea el teatro, la cancelación de la función mediadora del lenguaje es la misma. En el poema, en tanto instancia del "lenguaje eminente", el entramado de sentido, connotación y sonoridad se erige por sí mismo como una presencia inmediata. Análogamente, en el teatro, la identidad del actor –y su papel "mediador"- desaparece para dar lugar a lo que representa. Cuando vemos *Hamlet* o una obra cualquiera, *vemos a Hamlet*, nos diría Gadamer. La operación intelectual de distinguir al actor por detrás del "personaje" es secundaria en relación a la identificación del personaje y de la acción que se da en la obra. El personaje y la obra que se alzan ante nosotros "no admite ya ninguna comparación con la realidad como si ésta fuera el patrón secreto para toda analogía o copia."4 De nuevo: cuando el espectador ve al actor, no "ve" al actor, sino lo que éste representa. Ve alzarse ante sí *otra* realidad, la de la construcción o configuración (*Gebilde*) de la obra de arte.5 En el poema lírico ocurre otro tanto: se impone ante mí la presencia del

1. Gadamer, Hans-Georg, "Filosofía y Poesía", en *Estética y Hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996. Pág. 174
2. Gadamer, Hans-Georg, "El texto 'eminente' y su verdad", en *Arte y Verdad de la Palabra*, Barcelona, Paidós, 1998. Pág. 95.
3. Gadamer elabora distintas formulaciones de la mímesis, que no son inconsistentes entre sí, pero que obedecen a contextos y motivos diferentes. Una de ellas es la referida al fenómeno de mímesis que se daría en la adquisición del lenguaje. Otra, es la formulación de la mímesis que Gadamer presenta para dar cuenta del fenómeno del arte. Es a ésta a la que me refiero en este trabajo.
4. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1992. Pág. 156
5. Para un examen de este fenómeno, cfr mi "Sobre la noción de juego en Gadamer y Cortázar", en estas mismas *Actas*.

poema como cosa, y las palabras ya no son mediación, medio-para, sino articulación de lo presentado. La eficacia del poema no depende en absoluto de la referencia, sino del "movimiento sonoro y del movimiento de sentido del todo lingüístico que se juntan en una unidad estructural indisoluble."6

Retengamos la siguiente formulación de la mímesis, referida al teatro: "la identidad del que juega/actúa no se mantiene para nadie. (...). Los actores (o poetas) ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan."7. Ahora bien, es importante deslindar aquí los distintos sentidos de "identificación" que están en juego, distinción que Gadamer no realiza y que, en una lectura rápida puede dar lugar a confusión. En principio, hay que distinguir entre (1) la identificación del personaje a la que ya hemos aludido (*identifico a* Hamlet, *veo a* Hamlet, y no a, digamos, Lawrence Olivier), y (2) la identificación del espectador *con* el personaje. Al "ser otro" al actuar, corresponde el "ser otro" al leer, o al asistir y participar del hecho teatral. El receptor no sólo identifica *a* Hamlet, sino que se identifica de algún modo *con* Hamlet. "Deja de ser él" para ser-con, o ser-en Hamlet. "Cuando hablamos de arte no es la diferencia ontológica de representación y representado lo que constituye la esencia de la representación, sino más bien la plena *identificación con* lo representado", dice Gadamer8.

Pero hay un tercer sentido de "identificación" que Gadamer no tematiza aunque insinúa, y que se centra en el grado de literalidad que le demos al hecho de que el actor "deje de ser él" para que surja Hamlet. Repitamos la formulación de más arriba: "Los actores (o poetas) ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan." (En otro lugar, Gadamer dice que "el actor apenas se distingue del papel que representa (...) más bien queda absorbido por él"9). No queda claro si este "quedar absorbido" en el personaje es una operación que se da solamente a los ojos del espectador, o si es algo que ocurre de hecho en el actor. El que Gadamer diga "los actores (*o poetas*) ya no son", podría indicar que se trata de esto último, es decir, que "ocurra" literalmente en el actor y en el poeta. Porque, ¿de qué otro modo podría entenderse la frase "el poeta deja de ser él para ser lo que representa? Pero sigamos un poco más: el poeta ya no es, sino que sólo es lo que él representa. Gadamer escribe esto entre paréntesis, quizás a modo de conjetura. John Keats desarrolla lo que Gadamer apenas insinúa. El actor "deja de ser", para que sea lo que él representa; el poeta "deja de ser" para que pueda ser lo que representa en el poema. En otras palabras, para que el poema con las características ya señaladas del "lenguaje eminente" pueda presentarse. En contra de la corriente romántica en la que se halla inmerso, John Keats propone la retracción de la subjetividad para permitir que el poema se alce sin "interferencia" del poeta. De nuevo: la mediación del poeta debe quedar cancelada. Para ello, no deben interferir ni la ampulosidad del lenguaje ni la presencia del yo romántico. Y estas son las dos recomendaciones básicas que indica Keats en su correspondencia. En la misma línea, no es casual que Gadamer elija como ejemplo de "lenguaje eminente" el poema lírico, y, en particular, la poesía pura de Mallarmé, una poesía que prescinde de la subjetividad, que aspira a la impersonalidad, a anular al poeta, y, como segunda característica, una poesía en la que, según Gadamer, la inescindible relación de sonido, sentido y connotación, construyen una configuración intraducible en la que el lenguaje se usa con una economía y concentración extremas. Sin pretender hacer de Keats un simbolista *avant la lettre*, Julio Cortázar ha mostrado en un estudio publicado hace tres años pero escrito a fines de la década del 40, la afinidad entre Keats y el simbolismo, tanto en la aspiración a la impersonalidad, como en la preocupación formal y en la economía del lenguaje.10 Keats escribe que *"el carácter poético no tiene un yo* [it has no self] (...) *el poeta* (...) *no tiene identidad, está continuamente informando y llenando alguna otra entidad o cuerpo."*11 Esta no-identidad del poeta lleva a que el yo "desaparezca" del texto, operación que permite por un lado una perfecta identificación con el objeto poético, y por el otro, la mostración de lo representado sin mediación alguna. Keats elaboró su poética a partir de la discusión sobre la impersonalidad de Shakespeare, quien habría podido elaborar sus personajes memorables gracias a su "falta de identidad". No es un dato menor, pensando en Gadamer, repetir que Shakespeare era actor, dramaturgo y poeta. Un siglo después, Borges cita a Bernard Shaw, quien, parafraseando a Keats, dice "Yo comprendo

6. Gadamer, Hans-Georg, "Filosofía y Literatura", en *Estética y Hermenéutica*, ed. cit., pág. 193
7. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, ed. cit., pág. 156. Escribo "juega/actúa" porque Gadamer está haciendo uso aquí del doble sentido de *Spiel* y *Spieler*, que remiten tanto al juego como a la actuación.
8. Gadamer, Hans-Georg, "Poesía y mímesis", en *Estética y Hermenéutica*, ed. cit., pág. 127. (La cursiva es mía).
9. Idem
10. Cortázar, Julio, *Imagen de John Keats*, Buenos Aires, Alfaguara, 1996
11. Keats, John, *The letters of John Keats*, Londres, Oxford University Press, 1947. Carta del 27-10-1818

todo y a todos y soy nada y soy nadie" Borges agrega: "De esa nada (...) Bernard Shaw edujo casi innumerables personas o *dramatis personae.*"12 Para decirlo con Gadamer de nuevo: *"los actores (o poetas) ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan".*

En Keats hay un afán de identificación doble: por un lado, él, en tanto poeta impersonal, buscaba identificarse con el objeto poético, o "dejarse invadir" por él, prescindiendo de toda mostración de su subjetividad. Por otro lado, al considerar el poema, estimaba que debía producir un efecto de identificación (en el doble sentido que hemos definido más arriba) tal que el lenguaje desapareciara en tanto artificio y el receptor pudiera reconocer lo representado sin mediación alguna.

Pero recordemos que en el fenómeno de la mímesis, Gadamer indica que la identificación trae aparejado un reconocimiento: "No la distinción de representación y representado, sino la no-distinción, la identificación, es el modo en que se realiza el re-conocimiento como reconocimiento de lo verdadero"13 No se trata de una recaída en compromisos ontológicos "platonizantes", como este léxico haría suponer.14 Se trata más bien de considerar al reconocimiento como configuración de la identidad de una obra. En *Verdad y Método* Gadamer establece que cada interpretación es una "posibilidad de ser", un "modo de ser" de la obra. Las distintas interpretaciones irían aumentando el conocimiento y la familiaridad de lo "esencial", que es, en suma, la identidad de la obra. Gadamer aclara esto mediante la noción de fiesta, en la que cada celebración es diferente pero donde se conserva la identidad de la festividad como tal.15 En toda interpretación (sea de un arte interpretativa como la música o el teatro, o de un texto poético o filosófico) habría una identidad hermenéutica que se reconoce y se mantiene a pesar de las diferencias. Lo que se reconoce, entonces, es la identidad de la obra en la sucesión –o repetición no entendida como iteración- siempre diferente de las configuraciones interpretativas. Teniendo esto en mente, la muy discutida *Oda a una Urna Griega* de Keats puede leerse como una invitación al ejercicio de interpretación, sin las connotaciones platonizantes que la crítica ha visto en este poema. Es en este sentido que Gadamer dice

> un texto que sea una obra de arte literaria me parece un texto en sentido eminente, y no es sólo que sea susceptible de interpretación, sino que la necesita. [Un poema es] lenguaje que no sólo significa, sino que es aquello que significa. [Cuanto más frecuento un poema] tanto más lo entiendo, tanto más lo interpreto, lo despliego y repliego. (...) El encuentro con una gran obra de arte es siempre (...) un diálogo fecundo.16

Sin embargo, la noción gadameriana de "fiesta", enmarcada en el análisis de la mímesis en *Verdad y Método* y obras posteriores, quizás no sea suficiente para dar cuenta del fenómeno de la interpretación. Aún admitiendo que haya una pluralidad indeterminada de interpretaciones, Gadamer no establece un criterio para determinar la corrección de cada una de las mismas. Pero no deja de ser una analogía sugerente y potencialmente fructífera que habría que profundizar.

Para terminar, es justo señalar que Borges, casi una década antes de la aparición de *Verdad y Método*, escribía ya que

> Un libro es más que una estructura verbal (...) es el diálogo que entabla con su lector y la entonación que impone a su voz y las cambiantes y durables imágenes que deja en su memoria. Ese diálogo es infinito (...) La literatura no es agotable, por la suficiente y simple razón de que un solo libro no lo es17.

12. Borges, Jorge Luis, "Nota sobre (hacia) Bernard Shaw", en *Otras Inquisiciones* , Buenos Aires, Emecé, 1952
13. Gadamer, Hans-Georg, "Arte e imitación", en *Estética y Hermenéutica*, ed. cit., pág. 88.
14. Una interpretación sugerente, y que no es inconsistente con la que enunciaré a continuación, es la que ofrece Karczmarczyk en esta misma mesa redonda, según la cual lo "verdadero", y por tanto el reconocimiento, estarían vinculados a la puesta en relieve de aspectos de la realidad conformada lingüísticamente en una comunidad dada, expresión, esto último, del estadio mimético en el proceso de adquisición de una lengua.
15. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, ed. cit., pág. 143 y ss
16. Gadamer, Hans-Georg, "Filosofía y Literatura", en *Estética y Hermenéutica*, ed. cit., pág.192
17. Borges, Jorge Luis, *Op. cit., loc. cit.*

Experiencia poética e identidad narrativa

Presas, Mario A.

De pronto nos encontramos viviendo en un mundo ya interpretado, con usos, costumbres, cosas, lenguaje. Caemos en la cuenta de que nos comportamos "como la gente", "como Dios manda"; que decimos lo que "se" dice en tal o cual circunstancia, etc. Siempre sujetos a una invisible e impersonal autoridad (como el "Hermano grande" de Orwell).

Pero acaso una singular experiencia de vacío y soledad, o de desbordante alegría, nos lleva a balbucear: pero yo, ¿quién soy yo? Tanto la angustia como el regocijo pueden traer las primicias del ensimismamiento, la entrada al mundo humano.

Quizás la mismidad buscada consista en la fidelidad a un proyecto ("el hombre es el único animal que puede prometer", decía Nietzsche) ; pero no en la aprehensión de una substancia o una naturaleza (*animal rational, cogito , Bewusstsein überhaupt, Geist....*). Esa presentida identidad no ofrece la garantía de una obstinada permanencia; está siempre amenazada: su ser depende de que se mantenga la palabra. ¿Quién es el "sí mismo"que responde de esa identidad? Hay que experimentar, en el sentido radical de la palabra, que nos liga a viajar, a transitar, tanto en español (*experire*) como en alemán (*erfahren, fahren*). Se puede viajar variando imaginariamente nuestro yo, echando mano a una de las estrategias más efectivas de búsqueda y transformación: la literatura de ficción, que nos confronta con innumerables tramas -marcianos invasores, hombres que despiertan convertidos en inmensas cucarachas, universos donde gobiernan prudentemente criaturas con aspecto de caballos sobre una raza de apariencia humana pero de costumbres repugnantes y bárbaras, u hombres que de golpe (literalmente) adquieren una memoria tan prodigiosa que son incapaces de universalizar la minuciosa experiencia de cada minuto en un concepto... Todos estos casos bizarros no son, en definitiva, más que *variaciones imaginarias* de la común experiencia humana. De lo contrario, no llegaríamos jamás a comprender a Gulliver ni a Samsa ni a los Yahoos, ni a Funes.

La ficción es en tal sentido un laboratorio experimental de búsqueda de identidad; pues al acto de leer (en general, a la experiencia del arte) le corresponde, correlativamente, el descubrimiento de la realidad propia como ser histórico (como ser que puede cambiar). Quien lee recupera su tiempo, su auténtico ser temporal. Recobra además las narraciones que dan cuenta de esa temporalidad, ya no solamente la literatura de ficción, sino más raigalmente los mitos, los cuentos de la abuela, las invenciones cotidianas que dan cuenta de lo que somos. Así, pues, el acto de leer o de prestar oídos a los relatos transforma la propia realidad prosaica en la imaginaria posibilidad de ser, nos hace sospechar cómo el relato de nosotros mismos podría coincidir con una suerte de *identidad narrativa.*

Los que "hacen"literatura saben de esto. Un "lector de sí mismo" – como decía Proust que era en realidad todo lector- que es a la vez autor de lo que lee, José Saramago, en el discurso de recepción del Premio Nobel de literatura de 1998, cuenta cómo la ficción creada por él mismo - que no era un "profesional" de la pluma - terminó por re-crearlo y descubrirlo ante sí mismo. Primero empezó por escribir sin ánimo de darlo a publicidad, para encontrar y retener la memoria de sus raíces, cuando de pronto se dio cuenta de que "al pintar a mis padres y a mis abuelos con tintas de literatura, transformándolos de las simples personas de carne y hueso que habían sido, en personajes nuevamente y de otro modo constructores de mi vida, estaba, sin darme cuenta, trazando el camino por donde los personajes que habría de inventar , los literarios, (...) acabarían haciendo de mí la persona en que hoy me reconozco: creador de esos personajes y al mismo tiempo criatura de ellos. En cierto sentido se podría decir que, letra a letra, palabra a palabra, página a página, libro a libro, he venido, sucesivamente, implantando en el hombre que fui los personajes que creé".

Sin embargo, este fervor por la literatura no debe inducirnos a la mística incomunicable de un universo intralingüístico cerrado, donde toda referencia a la realidad se difiere y se deriva infinitamente, donde nada parece "*hacerse presente*" y se termina sacrificando en el altar de una suerte de religión de la ausencia, como proclaman los profetas Derrida y De Man.

En el mismo terreno de la ficción literaria, Borges nos hace sentir el contraste entre el juego trivial de significados sin referentes y caducas metáforas , y la nostalgia de las palabras que dicen cosas, que "muerden en lo real", como diría Gabriel Marcel; para ello imagina poéticamente el monólogo interior de Góngora en un

momento en que , al volver su mirada sobre su propia vida y su propio arte, el poeta lamenta haberse alejado de todo lo que vive, arrastrado por el inútil pasatiempo de las metáforas gastadas y las convenciones muertas. Por feliz coincidencia – en contextos totalmente diversos- Carlos Pereda y Ezequiel de Olaso han recurrido a dicho poema "Góngora" para acentuar su crítica a la desconstrucción, por una parte, y para exponer la "poesía del pensamiento", por otra.

Marte, la guerra, Febo, el sol. Neptuno,
El mar que ya no pueden ver mis ojos
porque lo borra el dios. Tales despojos
han desterrado a Dios, que es Tres y es Uno,
de mi despierto corazón. El hado
me impone esta curiosa trilogía.
Cercado estoy por la mitología.
Nada puedo. Virgilio me ha hechizado.
Virgilio y el latín. Hice que cada
Estrofa fuera un arduo laberinto
De entretejidas voces, un recinto
Vedado al vulgo, que es apenas, nada.
Veo en el tiempo que huye una saeta
Rígida y un cristal en la corriente
Y perlas en la lágrima doliente.
Tal es mi extraño oficio de poeta.(...)

Después de la queja por haber evaporado la realidad en espléndidos discursos de ausencias (que son también "despojos" que nos inmovilizan y nos "cercan"), comenta Pereda, el poema termina con dos versos que expresan el desesperado anhelo de *recobrar presencias*:

Quiero volver a las comunes cosas:
Al agua, el pan, un cántaro, unas rosas...

Borges decía que la experiencia estética es "la inminencia de una revelación que no se produce". O quizás se produce más allá del umbral de la vida. Marino – el poeta de quien habla Borges en "Una rosa amarilla"-, agonizante, elogia distraídamente la flor, con frases hechas y lugares comunes que el hábito le impone, cuando, en un inesperado instante roza la eternidad de esa belleza momentánea. "Sentimos el contraste entre un recitado rutinario y la intuición inexpresable, y a la vez un mágico contacto de tiempo y eternidad. En ese instante, la rosa amarilla *está* en la eternidad" (Olaso).

Aquí presentimos una analogía enriquecedora: el hombre inventa su vida como el novelista sus tramas ficticias; está condenado a ser novelista – como dice Ortega -. La experiencia estética acaso está destinada a *recuperar esa primigenia invención, perdida* tras las urgencias de los quehaceres cotidianos. Que es tanto como recuperar nuestra identidad.

Por cierto, esa iluminación poética no se traducirá en un conocimiento enunciable en términos científicos; pero nos pone en camino hacia la cuestión acerca de *qué o quién somos cada uno de nosotros.* Rilke lo veía así, hablándole a Orfeo:

"El canto, tal como tú lo enseñas, no es deseo,
ni búsqueda de algo finalmente alcanzable;
canto es existencia. Para el Dios , algo fácil.
Pero, nosotros, ¿cuándo *somos* nosotros?...

Breve referencia bibliográfica

- Olaso, Ezequiel de, *Jugar en serio. Aventuras de Borges.* México; Ed.Paidós y UNAM, 1999.
- Pereda, Carlos, *Sueños de Vagabundos. Un ensayo sobre Filosofía, Moral y Literatura.* Madrid; Ed. Visor, 1998.
- Presas, Mario A., "El hombre, ese eterno novelista", en J.L.Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina*, Buenoe Aires/México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.108-118.

- Presas, Mario A,. "Identidad narrativa", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* Vol. XXVI, N°2 (2000).

Mesa Redonda: Revalorización de Hume en la filosofía contemporánea.

Una concepción constructivista de la ética

Costa, Margarita
Universidad Nacional de Buenos Aires

La moral de Hume puede dividirse en privada y pública, lo que no significa que la privada no se ejerza también en la esfera pública, sino que es menos relevante en ese ámbito, ya que una acción virtuosa aislada no contribuirá al bien común, que es el fin de la sociedad.

En el plano de la moral privada, todo se resuelve "naturalmente" según Hume. Allí desempeñan su papel las virtudes naturales, cualidades que observamos en algunas acciones y extendemos a los agentes que las realizan. Todas ellas tienen que ver con sentimientos o pasiones1. Afirma que las virtudes nos causan placer y los vicios dolor, pero no es un simple hedonista. Se trata de ciertos placeres o dolores especiales que "originan sentimientos". Ello lo lleva asimismo a clasificar las pasiones en directas e indirectas. Las primeras , entre las que menciona el deseo, la aversión, la alegría, la pena, la esperanza, etc.,surgen directamente del placer o el dolor Las segundas son el amor y el odio, el orgullo y la humildad o humillación: las pasiones naturales más importantes según Hume, ya que se identifican con nuestras evaluaciones morales. Las llama indirectas porque en su generación intervienen otros elementos, además del placer o el dolor.

Otro elemento importante en moral es la simpatía, que no es para Hume un contagio de sentimientos sino un complejo mecanismo psicológico por el que llegamos a sentir lo mismo que el otro siente, de ahí que el amor u odio que nos inspira la acción o el agente causante del sentimiento que el otro experimenta, constituya la evaluación moral misma del acto o su autor. Hume llega incluso a decir que se trata de un "juicio moral", aunque no tenga la forma de un juicio lógico, pero como la pasión que podemos llamar "evaluativa" es calma, es decir, no se da acompañada de una gran agitación emocional, a menudo se la confunde con la razón.

Si bien la razón no ha intervenido en la evaluación moral, podemos a partir de dicha evaluación formular un juicio lógico de la forma "s es p", como cuando afirmamos que algo o alguien es moralmente bueno o malo. Ese juicio obviamente ño es para Hume la conclusión de un razonamiento sino la expresión lingüística de un sentimiento o pasión. Tampoco se excluye el uso de un lenguaje expresivo o emotivo, como en las exclamaciones: ¡qué bien! o ¡qué mal!, ¡qué horror!, u otras semejantes.

Pero no me detendré en un análisis más riguroso de la moral natural en Hume, porque mi interés en esta exposición reside en mostrar cómo, según este filósofo, "se construye" una ética que rige para una sociedad de individuos sujetos a leyes y a sanciones por su incumplimiento. Hay, por cierto, un pasaje de la moral natural a la social. La benevolencia, una pasión instintiva según Hume, ya que se manifiesta como afecto a la familia, a los niños, a los amigos y, en general, a los seres más próximos a nosotros, no es en sí misma una virtud, puesto que se asocia más bien con el egoísmo: amarnos a nosotros mismos y amar a aquéllos estrechamente vinculados a nosotros no son sentimientos antagónicos.

Es más, esa benevolencia, que Hume llama moderada o limitada, es tan contraria a la constitución de una sociedad como el más estrecho egoísmo. Nos hará favorecer a los nuestros y desconocer o minimizar las necesidades de los demás. Por eso Deleuze ha señalado, me parece que acertadamente, que la pasión que Hume llama egoísmo es mejor caracterizada como parcialidad2, ya que, según hemos dicho, es en parte amor a nosotros mismos y en parte amor a los seres más próximos a nosotros, sea por vínculos consanguíneos, por amistad, camaradería o simple vecindad.

Sin embargo, la benevolencia puede transformarse en virtud, lo que hace de ella un caso especial dentro de la esfera emotiva, ya que Hume distingue en general entre pasiones y virtudes Para ello será necesario extender sus límites, lo que se logrará mediante la educación y la costumbre. Aquí interviene una convención: la educación y la costumbre nos llevan a ponernos de acuerdo o lograr un consenso sobre lo que sería

1. En Hume, el término "pasión" designa un género que abarca también todo lo que llamamos sentimientos o emociones.
2. Cf. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p.24

bueno para todos, o al menos para una sociedad más amplia que el círculo de nuestros familiares y amigos. Debo aclarar que no se trata de un contrato sino de una actitud o actuación colectiva a la que se llega gradualmente. La expresión "como hombres que reman juntos en un bote" describe muy gráficamente lo que Hume quiere decir. Su posición es gradualista y anti-contractualista. La virtud resultante de la extensión de la benevolencia será la justicia, la más importante de las que Hume llama virtudes artificiales.

¿Por qué es la justicia una virtud artificial y no natural? Porque - como señala Hume - nadie es justo por naturaleza. Además, la justicia se distingue de las virtudes naturales en cuanto no es una cualidad de las personas (aunque puede "artificialmente" llegar a serlo) sino un sistema convencional de reglas, de acuerdo con las cuales los ciudadanos o súbditos, como miembros de una comunidad política, pronuncian juicios morales, reconocen obligaciones y regulan su conducta voluntariamente"3.

Lo anterior es expresado de la siguiente manera por Hume:

> La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia reside en que, el bien que resulta de las primeras surge de cada acto singular y es el objeto de alguna pasión natural; mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede a menudo ser contrario al bien público; y es sólo la coincidencia de la humanidad en un plan o sistema general de acción lo que resulta ventajoso4.

Este sistema no es definitivo ni inamovible. Ello equivaldría a admitir en el hombre rasgos fijos que no se modifican en absoluto a través de la historia, algo que él contradice en su propia *Historia de Inglaterra.* Aunque es preciso reconocer que en ésta, como en otras cuestiones, Hume oscila, y mientras que en algunos escritos considera los posibles cambios del carácter de las personas (ya que el hombre no tiene una "esencia" en el sentido metafísico), en otros adopta la concepción ilustrada de una naturaleza humana común, observable a través de toda circunstancia de tiempo y lugar.

Pero respecto de la organización social y política, estoy de acuerdo con Kliemt quien afirma que "el principio metodológico de Hume es la búsqueda de un sistema coherente pero abierto a revisiones"5 El mismo autor considera que puede aplicársele la fórmula de "equilibrio reflexivo", acuñada por Nelson Goodman y desarrollada por Rawls. Hume primero trata de introducir todos los puntos de vista relevantes y luego busca la coherencia y la economicidad.6 Esta característica de la metodología humeana, que en muchos casos resulta particularmente fructífera, ha hecho sin embargo que a menudo se lo malinterpretara , atribuyéndole teorías o posturas que él estaba simplemente evaluando en pos del "equilibrio" perseguido.

Es preciso tener en cuenta que para Hume es la propia naturaleza humana la que, en combinación con ciertas circunstancias externas, determina la índole de la convivencia social de acuerdo a reglas. En palabras de Hume: "[...]es sólo el egoísmo y la generosidad limitada de los hombres, junto con la escasa provisión que la naturaleza le ha proporcionado para sus necesidades, que la justicia deriva su origen"7

Hume se niega absolutamente a atribuir a la razón un papel primordial en el establecimiento de las instituciones sociales. No supone, a diferencia de Hobbes, que las instituciones y el orden social tienen por objeto dominar por la razón las pasiones individuales egoístas y hostiles a la sociedad. Por el contrario, para Hume el orden de la convivencia humana tiene una base afectiva. Hobbes opone al egoísmo la razón. Hume, en cambio, le opone otras pasiones, que por ser calmas, a menudo se confunden con la razón

Pasamos ahora al plano de los deberes u obligaciones que nos exige una convivencia satisfactoria. Hume comenzó su descripción de los primeros fundamentos de la sociedad humana refiriéndose a aquellos aspectos emotivos o pasionales de la mente que la educación y la costumbre intentan conducir "naturalmente" a la virtud, o sea a aquello que resulta placentero a una contemplación imparcial, y que nos hace al mismo tiempo

3. M.Costa, "Virtudes y pasiones en David Hume", en *David Hume, perspectivas sobre su obra*, (Jaime de Salas et alia, compiladores), Madrid, Editorial Complutense, 1998, p.142.
4. D.Hume, A Treatise of Human Nature, ed with an Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, 2nd. Edition, with text revised and variant readings by P.H.Nidditch, Oxford, At the Clarendon Press, 1987, p.579, en adelante citado *Treatise*, seguido del número de página. (las traducciones son mías)
5. H.Kliemt, *Las instituciones morales*, Barcelona, Alfa, 1986, p.41
6. Cf. op. cit., loc. cit.
7. Treatise, p.495

experimentar displacer o dolor cuando se manifiestan sentimientos contrarios, que son índices o signos de cualidades negativas en las personas. Por eso no introduce prescripciones o reglas de ninguna clase. Pasar de un lenguaje descriptivo a uno prescriptivo en este terreno, significaría incurrir en una falacia, a la que Moore llamó "falacia naturalista".

Pero una vez que hemos aceptado voluntariamente un sistema de reglas, entramos al plano "artificial" de la sociedad, el gobierno, las leyes y la propiedad. Hemos adquirido una nueva virtud - la justicia - la cual nos guiará ahora y nos hará actuar como buenos ciudadanos, porque nada nos produce mayor placer que contemplar aquello que nos permite gozar de nuestras posesiones sin temor a perderlas. Hume pone el acento como lo hemos mostrado en otro trabajo, en la propiedad8. Ahora bien, por qué ha hecho falta "inventar" una virtud para que cada uno pueda disfrutar de los suyo? Porque el ser humano es naturalmente egoísta y las cosas que deseamos poseer para nuestro bienestar son escasas. Si los hombres fueran universalmente benévolos, la justicia sería inútil: no habría que inventarla. Si los bienes materiales fueran todos "tan abundantes como el aire y el agua", la justicia sería innecesaria.

Vemos entonces que al llegar al terreno de la moral pública, relacionada en Hume con la política y la economía, los conceptos morales no surgen meramente de sentimientos naturales, que nos hacen consideran a los hombres como buenos o malos según los sentimientos más o menos estables que regularmente manifiestan, sino que dichos conceptos "se construyen". La justicia es uno de esos constructos, producto de la inventiva humana, capacidad que Hume reconoce como destacable en la especie. También se construye el concepto de ley, como algo que deberá ser acatado por todos para bien de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Como siempre es posible que algunos se aparten de las leyes civiles, llevados por pasiones no atemperadas, se establecerán sanciones que les impidan el goce temporario o permanente de los bienes de la sociedad.

Para administrar esas leyes y determinar las sanciones, se nombrarán jueces, y para que todo funcione armónicamente, existirá un gobierno que decidirá la mejor organización para la sociedad, es decir, los roles que cada uno debe desempeñar dentro del sistema9. Sólo cuando el todo se estructura como un edificio bien construido, el Estado llega a su realización plena.

Debo aclarar que Hume favorece un régimen mixto, como el que de hecho existía en la Inglaterra de su época: no un monarca absoluto sino un gobierno integrado por un rey y un parlamento. Hume no es antimonárquico, pero tampoco considera que el poder del rey debe estar por encima de la estructura legal. El monarca también está sujeto a las leyes, que son el resultado de un consenso y no de una voluntad individual.

8. M. Costa, "Propiedad y justicia en Hume", *Teorías filosóficas de la propiedad*, (M.Costa y E. Mizrahi editores), Buenos Aires, Oficina de publicaciones del CBC, 1997.

El estatuto de las creencias religiosas en los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume

Rodríguez Bustamante, Martha

El interés que a partir de 1960 despiertan, entre los estudiosos de Hume, sus reflexiones acerca de la religión pone en primer plano una serie de problemas entre los cuales se destaca el del carácter de las creencias religiosas. La cuestión podría formularse brevemente en estos términos: la creencia en un autor o autores inteligentes de la naturaleza, ¿es para Hume una creencia natural o bien una creencia razonable? La respuesta que se dé a este interrogante no sólo importa a los fines de ver con mayor claridad el pensamiento del filósofo escocés acerca de la religión. Tiene incidencia también en la apreciación que hagamos de su posición escéptica. En efecto, el escepticismo mitigado con que concluye la **Investigación sobre el entendimiento humano** está justificado sólo si en su consideración la creencia religiosa tiene rasgos diferenciales respecto de las creencias naturales, frente a las cuales las dudas escépticas no tienen eficacia. De lo contrario, el privilegio concedido a éstas sobre las especulaciones metafísicas y teológicas podría dar lugar a una objeción de inconsistencia. Por otra parte, la interpretación que ve en la creencia religiosa, tal como es presentada por Hume, una creencia razonable, llevaría lógicamente a adscribir al autor de los **Diálogos sobre la religión natural**1 una posición teísta que no está exenta de dificultades, si se tiene en cuenta lo que Penelhum denomina "el impulso secularizador" de su obra2.

En esta comunicación me propongo examinar este problema, de acuerdo a las mencionadas interpretaciones y presentar algunas consideraciones que pudieran contribuir a resolver las dificultades subsistentes.

Una de las cuestiones actualmente más debatidas en torno a los **Diálogos** es la de determinar cuál de los tres personajes - Filo, el escéptico; Cleantes,el deísta; y Demea, el dogmático- es el vocero de Hume. Teniendo en cuenta las respectivas posiciones, la crítica se ha inclinado mayoritariamente a ver en Filo el portavoz de Hume3. Esta interpretación tiene que resolver el problema de la "conversión" del personaje, quien en la Parte XII y última de la obra, afirma el valor del argumento del designio, cuidadosamente criticado por él en las partes precedentes. Los trabajos que en los últimos años procuran hacer inteligible la conversión de Filo trajeron aparejada una revisión de la mencionada identificación.

La interpretación que aquí presento parte de la suposición de que Hume se se propuso representar en los **Diálogos** la articulación del tema religioso en las diversas posiciones en que se configuró en su medio y en su tiempo y no asumir la defensa de una de ellas. Si se admite este supuesto, pierde sentido la cuestión del portavoz de Hume y pasa al primer plano la obra y su cohesión. La exigencia de honestidad intelectual coincide, de este modo, con la del desarrollo dramático: lograr un equilibrio de las posiciones en el cual todos los personajes tuvieran su participación en la verdad y su cuota de error, su momento de triunfo y de fracaso. Debemos recordar, por otra parte, que el modelo literario de los **Diálogos** , para decirlo con las palabras de Gaskin, es "la balanceada presentación ejemplificada por Cicerón en **De natura deorum**, y no el diálogo platónico, con sus personajes pro-socráticos que asienten por lo general"4.

Supondré, por lo tanto, que en los **Diálogos**, Hume se propuso privilegiar la visión de conjunto, con el consiguiente distanciamiento, por sobre la defensa de una determinada posición.

1. Hume, David. Principal Writings on Religion including Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion. Edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin. Oxford University Press. 1993
2. Penelhum, Terence. "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy". En David Hume. Critical Assessments. De. by Stanley Tweyman. Vol. V.Routledge. London. 1995. P. 164.
3. Para un panorama de las posiciones en torno a este problema, ver: Sessions, William Lad. "A Dialogic Interpretation of Hume's Dialogues". Hume Studies. XVII, 1 (April 1991),p. 15.
4. Gaskin, J.C.A. "Hume on Religion". The Cambridge Companion to Hume. Ed. by David Norton. Cambridge University Press. 1993. P.341.

La discusión actual.

Paso ahora al examen de las interpretaciones más recientes de la concepción humeana de la creencia religiosa. Las opiniones se dividen entre quienes sostienen que, para Hume, ella es un exponente de la creencia natural y quienes niegan que el autor de los **Diálogos** les haya otorgado ese carácter. Entre los primeros menciono a Stanley Tweyman y, más recientemente, Terence Penelhum y Miguel Badía Cabrera; entre los segundos, se destaca J.C.A. Gaskin.

De acuerdo a este autor5, la manifestación de la creencia religiosa merecedora de más seria consideración por parte de Hume, el argumento del designio, ha podido ser caracterizada como natural por algunos intérpretes, en razón de que el filósofo escocés, en diversos pasajes (fundamentalmente en la parte XII de los **Diálogos**), declara que sobrevive a los argumentos escépticos. No satisface, en cambio, los restantes criterios, de inevitabilidad práctica y alcance universal.

Gaskin la encuentra relacionada con nuestra tendencia racional a ver un orden en el mundo. Admite que algunos pasajes de Hume, como el final del ensayo "Sobre los milagros"6 pueden también ser interpretados como una respuesta fideísta a este interrogante. Sin embargo, su posición acerca del estatuto de la creencia religiosa en el pensamiento de Hume tiende a ver en ella un vestigio de racionalidad, un asentimiento intelectual a una proposición probable que no tiene consecuencias y, por lo tanto, no autoriza ni los argumentos teológicos ni las manifestaciones sociales de la religión. Para Hume, señala Gaskin, la creencia en un agente ordenador no es la única explicación posible del orden del universo, aunque habitualmente se imponga a otras también probables. Esto la diferencia de las creencias naturales, para las cuales no encontramos alternativas.

La interpretación ofrecida por Penelhum7 llega , en principio, a una conclusión opuesta, que luego resulta modificada, a consecuencia de la discusión con Gaskin. Esto no obstante, disiente con Gaskin en la calificación de razonable que éste hace de la creencia religiosa. A diferencia de las creencias naturales, sostiene Penelhum, el argumento del designio tiene algún apoyo y origen en la razón; a diferencia de las creencias razonables, esta creencia resiste las evidencias racionales en su contra. Esto último constituye un obstáculo serio para que podamos sostener su carácter razonable, en el sentido usual del término. Penelhum llega a la conclusión de que la creencia en un agente ordenador del universo "es una anomalía en el sistema de Hume", resultado de "la tensión entre Hume naturalista y Hume secularizador". Según este crítico, el fideísmo escéptico que atribuye a Hume es la respuesta a la conciencia de esta tensión tanto como el intento de suavizarla8.

En síntesis, de las posiciones en debate surgen dos interpretaciones posibles de la concepción de Hume de la creencia religiosa tal como se manifiesta en los **Diálogos**: podemos considerar que tiene un sustento racional débil, lo que la diferencia tanto de las manifestaciones irracionales de la religiosidad común, como de las creencias racionales y de las creencias naturales; o bien podemos ver en ella una creencia "inexplicable", es decir, una fe consistente con los límites establecidos por la crítica de la facultad racional. Es evidente que, hasta ahora, ninguna de las interpretaciones ofrecidas acierta a dar cuenta de todos los elementos en juego. Este espacio conjetural me permite presentar una respuesta que, aunque basada en las anteriores interpretaciones, difiere en algunos puntos de ellas.

El argumento del designio, dentro y fuera del círculo de la civilización.

La posibilidad de que el argumento del designio sea una creencia natural se expone en la IIIa. Parte de los **Diálogos**. Cleantes defiende este argumento de los ataques de Filo, basados en las condiciones lógicas de la analogía, caracterizándolo como un "argumento irregular"desde el punto de vista de las leyes del pensamiento, que, pese a eso, se impone al espìritu con una fuerza similar a la de la percepción. Las dudas escépticas contra él no sólo son inútiles, sino que, por contraste, resultan de una excesiva artificiosidad y se apartan del

5. art., cit., p.339.
6. Hume, David. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Edited with Introduction, Comparative Table of Contents and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford Clarendon Press. 1998. Sect. X, p.131.
7. "Hume's Skepticism and the Dialogues". **David Hume. Critical Assessments**. 126-149.
8. "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy". **David Hume. Critical Assessments**. P. 169.

sentir general. Por contraste, resultan "vanas y abstrusas cavilaciones". Una posible objeción proviene del propio Cleantes y es destacable en varios aspectos. Consiste en admitir que los pueblos salvajes y las personas poco cultivadas no conocen este argumento. Cleantes se apresura a explicar el fenómeno en sus propios términos: la curiosidad de estos sujetos por las causas del orden natural es escasa y se agota a poco de recorrer las cadenas causales más evidentes. Es claro que tales hombres, por la dificultad que ofrece a un entendimiento no ejercitado la tarea, no arribarán nunca al argumento del designio. Pero no hay que ver en esta incapacidad el triunfo de la crítica racional, sino más bien el extremo opuesto a la sutileza excesiva de los escépticos.

Los puntos que me parecen destacables de esta explicación son dos: si , por un lado se afirma la cuasi naturalidad de la creencia en un agente del designio, al atribuirle una fuerza comparable a la de la percepción, por otro se le niega universalidad y se admite que su ausencia puede adjudicarse tanto a la indolencia de una condición "salvaje" como al refinamiento extremo de la condición "civilizada".

Teniendo en cuenta esto,la creencia en el argumento del designio no puede ser considerada una creencia natural en el sentido que los estudiosos de Hume dan a esta noción, puesto que es defectiva en relación al criterio de universalidad. El asentimiento que logra es relativo a un contexto cultural, e incluso presenta excepciones dentro de él. La enfática defensa del argumento aparece considerablemente atenuada y de modo correlativo, sus posibilidades de asumir carácter natural se debilitan.

Tampoco satisface el criterio de inevitabilidad. En el pasaje analizado se menciona una creencia paralela, la creencia en un orden natural no acompañada por la creencia en un agente ordenador. La observación del orden natural y la pregunta correlativa acerca de su origen, fuera de límites establecidos por la "civilización" y la "educación", se satisface con respuestas que emanan directamente de la experiencia. En el otro extremo, el del escepticismo, el argumento se considera una suposición superflua, en la medida en que no es ni más ni menos probable que otras9. El argumento del designio aparece así como el punto óptimo de un *continuum* que incluye creencias alternativas. Indudablemente la creencia en el orden natural implica creencias naturales, por ejemplo, en la regularidad de la experiencia, pero es lógica y fácticamente separable de la creencia en una causa inteligente del orden. El argumento en cuestión se revela como una manifestación accidental de "tendencias naturales"del espíritu humano en conjunción con "razones obvias" y "la educación primera"10.

Queda en pie la "fuerza irresistible" con que el argumento parece imponerse a pesar de sus fallas lógicas. Pero, como hemos visto, Hume considera que hay quienes resisten bien esta influencia y quienes, al amparo de su condición salvaje, la desconocen completamente.¿Qué queda entonces de ella? Una fuerza irresistible, dentro de un ámbito limitado: el que comprende a los hombres civilizados, como lo son los personajes reunidos en la biblioteca de Cleantes. En este sentido la creencia es solidaria de la visión científica del mundo. La mentalidad "inquisitiva" descripta por Cleantes presupone un orden inteligible y procura su explicitación completa. En relación con ella adquiere significación la expresión "hipótesis religiosa" repetidamente usada en los **Diálogos** para referirse al argumento del designio. La premisa del argumento es el supuesto de la empresa científica moderna, en pleno despliegue, por sobre el supuesto medieval de un plan divino de carácter moral.

En síntesis, el examen que hemos llevado a cabo ofrece una clave de interpretación acerca del problema planteado, consistente en ver el argumento del designio como una determinada configuración cultural y epocal de tendencias naturales, reforzada por otras configuraciones de la misma "civilización". Hume nos brinda una doble perspectiva acerca del fenómeno, desde dentro y desde fuera del círculo, y con ello, quiebra el hechizo de su "naturalidad". Retomando la frase de Penelhum, acerca de la tensión entre la tendencia naturalista de Hume y su tendencia secularizadora, estimo que no hay tal tensión. Diría más bien que en los **Diálogos** operan en la misma dirección el interés por desentrañar la naturaleza humana, más allá de los límites impuestos por su tiempo y su cultura, y la crítica de la falsa naturalidad que tenían en ella algunas creencias.

9. Ver, especialmente, **Diálogos**, Parte VIII, "la hipótesis de Epicuro".P. 84.

10. (10) **D**, XII,p.152.

Mesa Redonda: Mujeres y saberes

Feminismo y Antifeminismo en la Universidad

Palacios, María Julia
Consejo de Investigación - Universidad Nacional de Salta

Aunque mucho se ha analizado y escrito ya sobre la presencia de las mujeres en la universidad, lo que significa para ella y lo que significa para la institución, quiero plantear una cuestión relacionada con los estudios de género y las mujeres en la universidad.

Lo que diré tiene como base referencial la Universidad Nacional de Salta (en la que venimos realizando investigaciones sobre género desde hace diez años) pero sé bien que la situación que aquí intento analizar se repite en las demás universidades del país en diverso grado.

Para las mujeres, ese acceso a la universidad -tardío aunque cada vez mayor- como docentes e investigadoras, constituye una circunstancia singularmente transformadora en tanto esta institución, como pocas, contribuye a posicionarlas como sujetos pensantes y con capacidad para decidir. Esto es, les abre un espacio favorable para constituirse como sujetos políticos y morales.

Para la institución académica, ese acceso de las mujeres produjo cambios en un doble aspecto:

- en la propia *construcción teórica* de las disciplinas, fundamentalmente por la incorporación de nuevas perspectivas de análisis que hacen posible explicaciones más abarcativas.
- en lo estrictamente *institucional*, la presencia de la mujer redefinió relaciones, promovió nuevos criterios de organización y nuevas prácticas sociales.

Bien sabemos que los cambios a los que hice referencia, aunque importantes, no han sido tales que significaran una verdadera transformación ni de los saberes ni de la institución, ni de las mujeres. La aspiración de los estudios de género de modificar el enfoque androcéntrico y transformar sustancialmente las disciplinas, a partir del uso de nuevas categorías analíticas, no se ha cumplido en la medida esperada. Ni la historia, ni la antropología, ni la economía, ninguna de las ciencias sociales, menos aún la filosofía, han superado el androcentrismo a pesar de los importantes trabajos realizados desde la perspectiva de género, que han demostrado la insuficiencia teórico-metodológica de la ciencia androcéntrica para brindar explicaciones satisfactorias de situaciones y procesos sociales que incluyan a las mujeres. Desde la perspectiva de género ha sido posible también demostrar cuán falsa resulta la objetividad basada en la supuesta neutralidad sexual.

En verdad, el feminismo no ha penetrado en profundidad las estructuras del poder. En el ámbito político eso es evidente; en el ámbito científico y académico, la situación se presenta más engañosa.

En cuanto a las mujeres, esa doble función de productora y transmisora de conocimiento, es claro que para ellas representa en lo personal un gran paso adelante en relación con su situación en el pasado, pero a nivel institucional su presencia en la institución por masiva que sea –se habla hoy de la "feminización de la universidad"- no produce de suyo la transformación de la perspectiva androcéntrica en la producción de conocimientos ni en sus mecanismos de transmisión. No obstante, es una condición sine qua non para que esa transformación se produzca. Lo cual depende, entre otras cosas, del papel que las propias mujeres jueguen en esto, es decir de qué tan capaces sean de asumir los retos que la perspectiva de género supone.

A esto me quiero referir.

Las instituciones –por lo tanto, la universidad- son agentes de reproducción del sistema de valores vigentes en una sociedad. En esto juegan un papel muy importante las costumbres, los hábitos, el lenguaje, las normas no explícitas. Pero no siempre los modelos que se difunden se aceptan sin discusión; las personas reinterpretan las normas, con lo cual van introduciendo modificaciones en las prácticas sociales y en los modelos convencionales.

Curiosamente, muchos comportamientos de las mujeres intelectuales no responden plenamente –gracias al feminismo- a los modelos heredados y sin embargo no se sienten deudoras y menos aún se reconocen en él.

Debemos tener presente que esos cambios -en muchos casos importantes- tanto en las condiciones de vida de las mujeres, como en el desarrollo de la ciencia y de las instituciones, son fruto de la lucha de los movimientos de mujeres. Al feminismo le debemos modificaciones en las prácticas sociales, en las costumbres, en nuestros hábitos de vida. También le debemos reformas sustanciales en la legislación de familia, en el derecho civil y en el derecho penal, lo cual significa contar con nuevos instrumentos para el cambio al que se aspira y le debemos esta fantástica renovación de las ciencias, producida en algo más de escasos treinta años.

Sin embargo, muchas mujeres, beneficiarias de esos cambios –hoy son profesionales, son empresarias, son científicas, han logrado independencia económica, la patria potestad, el divorcio, y cierta libertad para decidir sobre su sexualidad- no quieren identificarse con el feminismo. No quieren llamarse ni ser llamadas "feministas". No se sienten herederas de los movimientos que han logrado las transformaciones sociales que han hecho posible que tengan acceso a lugares y posiciones que sus antepasadas no se hubieran atrevido a soñar. ¿Cómo se explica esta actitud?

En primer lugar, tenemos que reconocer que *"feminista"* y *"feminismo"* son términos devaluados socialmente. Por motivos no siempre claros, "feminismo" aparece asociado, casi inevitablemente, o con las sufragistas, paraguas en alto, de fines del siglo pasado o, más aún, con las expresiones radicalizadas del movimiento, como la "Organización para el exterminio del hombre" liderada por Valerie Solanas, que plantea *"eliminar el sexo masculino y crear un divertido, extraordinario y fabuloso mundo femenino"* [1]. La utopía de una "sociedad de mujeres".

Sin embargo, la SCUM, como otros grupos similares son manifestaciones minoritarias, que no expresan en absoluto la riqueza del movimiento ni sus más nobles objetivos, de modo que reducir el "feminismo" a ellas no sólo no se compadece con lo que los feminismos demostraron ser, sino que –por cómo son visualizados esos grupos- supone una descalificación que muchas mujeres no están en condiciones de enfrentar, y explica en parte porqué se rehúsan a llamarse o a ser llamadas "feministas".

En muchos casos esa descalificación y ese rechazo sólo se explican por una actitud ideológica de resistencia a los valores que el feminismo defiende. En muchos otros, es el desconocimiento que la sociedad en general y las propias mujeres tienen respecto de qué cosa sea el feminismo, lo que hace que persista esa concepción peyorativa ante la cual las mujeres no sólo no encuentran argumentos con los cuales poder refutar los conceptos y apreciaciones descalificadoras, sino que son ellas mismas quienes las emiten.

Desconocimiento profundo –que a esta altura me parece inexcusable- que les impide reconocer los valores del feminismo y, más aún, poder asumirse como feministas.

No faltan las que, en abierta contradicción de sus propios discursos, se manifiestan defensoras de los derechos de las mujeres, se desempeñan social y económicamente con autonomía, y se niegan como feministas.

En el caso de las docentes-investigadoras en la Universidad, esa descalificación adquiere una dimensión particular. Como ya conocemos, la descalificación también es una táctica de amedrentamiento que en este terreno, el de la ciencia, el de la investigación, suele tener bastante éxito como "arma" para impedir el desarrollo de algunas teorías o algunas temáticas y para restringir la participación de las personas en espacios donde se decide qué es lo importante, qué vale la pena de ser investigado, quiénes evaluarán los proyectos de investigación y sus resultados, qué equipos recibirán apoyo financiero y resguardo institucional.

En este rechazo al feminismo también hay que contar a las que consideran que el feminismo hoy está de más, que todo ha sido ya logrado y que queda en manos de las mujeres, individualmente, hacer que se cumplan en ella los derechos ya formalmente reconocidos; son las que, aceptando el valor de los logros, aceptando que hubo cambios favorables para las mujeres, consideran que los planteos del feminismo son propios de otras generaciones, de otros tiempos.

No son pocas entre las académicas, bien posicionadas social o profesionalmente, las que creen que nunca han sido discriminadas y que las denuncias del feminismo en todo caso se corresponden con situaciones que afectan a otras, por lo tanto no asumen las preocupaciones feministas porque no las sienten como propias. Muchas tienen reparo en admitir o confesar la discriminación de la que pudieran ser o haber sido objeto por-

1. Solanas, Valerie: Manifiesto de la organización para el exterminio del hombre. Perfil, 1997

que, como no reconocen la discriminación sexista y como no advierten que es por su posición genérica que se produce la discriminación, temen que eso se visualice como un problema personal.

Frente a este desconocimiento que, creo yo, también es producto de una resistencia -no siempre consciente- al cambio y a los valores que el feminismo encarna, resulta imperioso emprender una sostenida tarea pedagógica para transmitir un conocimiento más veraz del feminismo que muestre sus diversas manifestaciones históricas y, en la multiplicidad de sus expresiones, sus coincidencias en la reivindicación de derechos de las mujeres y su común aspiración de una sociedad que ofrezca iguales oportunidades a varones y mujeres.

Pero, más allá de la relación con el feminismo, lo que me parece muy serio es que las intelectuales en la universidad están bastante lejos de asumir el reto que suponen los estudios de género. No se pretende que todas sean feministas, tampoco que todas investiguen sobre género, pero sí que sepan de qué tratan estos estudios de género, y que la perspectiva de género no esté ausente en sus análisis teóricos y en su práctica pedagógica.

Pregunto, después de tanto esclarecimiento producido desde el género, ¿acaso se puede pensar que es posible investigar eficientemente sobre temas como poder, política, democracia, ciudadanía; sobre las nociones de sujeto, libertad, determinismo; sobre la justicia, la igualdad, la diferencia; el derecho, la ley, los derechos humanos; sobre el lenguaje, la educación; la condición humana, la construcción del juicio moral, la violencia, las virtudes; las prácticas culturales, los rituales femeninos y masculinos, la subjetividad, la sexualidad, la identidad, el desarrollo psicológico, las diferencias psicológicas; el conocimiento, la racionalidad, la intuición, la ciencia, etc., etc., sin hacer referencia a las mujeres? ¿sin analizar de qué manera estas cuestiones tienen que ver con varones y mujeres? ¿Se puede, después de lo ya demostrado por los estudios de género, trabajar en historia, en educación, en economía, en sociología, en antropología, en psicología, etc., sin tener en cuenta la incidencia de las relaciones entre los sexos en la construcción de la sociedades y la producción de la cultura, cuestión que se visibiliza desde el género?

Hay un aspecto muy importante de los estudios de género que no se puede obviar: existe una relación de ida y vuelta entre los logros intelectuales y académicos y los importantes cambios producidos en la realidad social.

Las nuevas perspectivas de análisis de las problemáticas sociales, han originado nuevas prácticas sociales y políticas que, a su vez, son la condición de posibilidad del desarrollo de estos estudios. La existencia de centros, institutos, cátedras y proyectos de investigación específicos, en el seno de instituciones androcéntricas, son una muestra de que algo ha cambiado y los resultados de las investigaciones van cambiando los modos de pensar y de actuar.

Una señal muy significativa de la resistencia al cambio es precisamente el reducido número de investigadoras de género, la existencia de una única cátedra que se ocupa específicamente del tema y el escaso interés de la mayoría de las y los docentes por interiorizarse de él. (Aunque, paralelamente, debemos reconocer que quienes investigamos sobre género hemos recibido un apoyo similar en el Consejo de Investigación)

Amelia Valcárcel señala, entre las causas que operan en contra del proceso de cambio favorable a las mujeres, *"las formas tradicionales de familia, las sociedades profundamente jerárquicas, el predominio conceptual mítico del mundo"*2.

Me parece que buena parte de las razones que explican porqué existe tal resistencia al feminismo y tal negación a hacerse cargo del conocimiento producido en Ciencias Sociales y en Filosofía desde el género, al menos en Salta, tiene que ver con esto que señala Valcárcel. Por mucho que las intelectuales hayan avanzado en posiciones teóricas y académicas, que las alejan de los modelos tradicionales de mujer, no escapan de las presiones culturales que el medio ejerce.

Y este medio, con todas sus contradicciones, tiene rasgos profundamente conservadores, mantiene una fuerte estructura de clases y las conceptualizaciones míticas conservan un poderoso atractivo.

El conservadurismo se sigue cultivando desde la acción política, desde la iglesia y desde las actividades de asociaciones culturales "tradicionalistas", todas con enorme influencia en las instituciones educativas3.

2. *"Feminismo y poder político"* en Martínez López, Cándida: Feminismo, ciencia y transformación social. Feminae, Univ. De Granada, 1995.

Los discursos siguen refiriéndose a la familia según el modelo tradicional; existe un siempre renovado interés por los relatos y las prácticas culturales de comunidades aborígenes, que expresan una "conceptualización mítica"4 del mundo, y la mayoría de los y las integrantes de sus clases sociales -bien diferenciadas, por cierto- piensa y vive como "naturales" los comportamientos que las distinguen. Hasta las intelectuales interpretan, desde la idea del "derecho a la "diferencia", como ***"propios de..."*** ciertos comportamientos que son lesivos para mujeres de estratos sociales más bajos.

Me parece que los relativismos contemporáneos a los que tan afectas/os se muestran en este último tiempo, en particular antropólogas, educadoras y psicoanalistas, suman para el conservadurismo de la sociedad, porque no son precisamente posiciones desde las cuales sea posible asumir conductas que favorezcan cambios positivos para las mujeres. Por el contrario, refuerzan hábitos y comportamientos ancestrales que desconocen derechos básicos de las mujeres en tanto personas. La idea de que ciertas prácticas culturales deben "respetarse" -aunque sean una verdadera violación del derecho a la dignidad e integridad de las mujeres (la "rameada", por ejemplo)- porque tienen un significado "diferente" en la comunidad de la que se trate, impide emprender acciones que contribuyan a cambiar esas prácticas. Tenemos unos cuantos ejemplos muy claros en estos días5.

Las ideas racionalistas de igualdad y libertad sobre las que se asentó la lucha de las mujeres por su derecho a una vida con reconocimiento de su dignidad humana, exigen de cada una un esfuerzo al que no todas están dispuestas. La idea de igualdad es "demasiado turbadora" (Valcárcel, 1995) y responsabilizarse de una misma, adquirir autonomía y afrontar y resolver desde ahí los conflictos de la vida, supone riesgos y trajines y a muchas les resulta más cómodo mantenerse en los cánones tradicionales, que se viven como "naturales". Amoldarse, no cuestionar o cuestionar menos, es más fácil.

A menudo las mujeres expresan temor ante la propuesta de igualdad entre varones y mujeres, pues se interpreta ese concepto como ausencia de todas las diferencias. Aunque se trata de un concepto en debate al interior del movimiento, hay que señalar que la igualdad que se busca debe entenderse como simetría, como paridad de trato, no como uniformidad u homogeneidad. Las mujeres no queremos ser como los varones. Repitiendo a Alicia Moreau, la igualdad que se pretende *"es social, no biológica o psíquica"*.

El feminismo es, pues, evidentemente un humanismo; es un proyecto ético que procede *"del disgusto o desaprobación ante la historia y el presente, y de una esperanzada voluntad de transformar el mundo"*, como dice Victoria Camps. Y los estudios de género, probablemente la mejor herramienta para el diseño de políticas concretas que permitan cambiar las prácticas sociales que cotidianamente colocan a la mujer en la trastienda de la historia.

¿Cómo entender que las propias mujeres eludan este compromiso?

3. Un ejemplo: cuando el Consejo Superior de la Universidad resolvió que la capilla católica edificada durante el Proceso Militar se transformara en capilla ecuménica, el Rector tomó la determinación de "consultar" al arzobispo de Salta, quien rechazó la idea. La Universidad *autónoma* mantuvo la capilla católica.
4. Resulta digno de prestarle atención el hecho de que varios de los y las intelectuales provenientes de otras partes que se radicaron en Salta –algunos temporariamente-, compartían ese interés.
5. El caso de la niña de 11 años casada por disposición judicial con su violador; el de la pastora de Mecoyito, asesinada por su abusador, hombre con poder político y vinculado a la iglesia del pueblo, por negarse a su requerimiento y la interpretación de psicólogos y abogados de la inimputabilidad del asesino fundada en la pauta cultural según la cual, las mujeres no pueden resistirse a un requerimiento masculino.

Mesa Redonda: Saber y poder de las mujeres en el espacio público

Carrique, Violeta
Consejo de Investigación - Universidad Nacional de Salta

La conciencia de que "saber es poder" tiene orígenes lejanos en el tiempo. Desde Platón en adelante se pensó que, o bien el poder debía estar en manos de los que tenían el conocimiento, o bien el conocimiento otorgaba un poder sobre la naturaleza (la "domesticaba") y sobre seres humanos que carecían de él. Poder en este caso hace referencia a la posibilidad de dominio de uno o unos sobre otros, más que a la capacidad o facultad para hacer algo1.

Esta relación de saber con poder tiene importancia para las mujeres porque, en la constitución de las relaciones entre los sexos, a ellas les tocó estar casi siempre fuera del saber, y por lo tanto del poder. El sistema patriarcal que aunó conocimiento y poder en el colectivo de los varones - aunque no fuese repartido entre todos por igual- se encargó de crear vínculos de solidaridad e interdependencia entre ellos para dominar a las mujeres.

La teoría feminista reflexiona sobre el poder de la sociedad patriarcal y encuentra que uno de los pilares en los que se sostiene es la exclusión de las mujeres del saber.

Podemos destacar en la noción de saber al menos dos sentidos; se puede hablar de saber como los conocimientos adquiridos a través de la educación formal, y también de los saberes sociales, los que se incorporan en el proceso de socialización. Las mujeres, por vía de la división sexual del trabajo, se socializaron en el espacio privado, lo cual significó durante mucho tiempo moverse dentro de saberes y prácticas específicas asignadas a su sexo y les impidió, de diversas maneras, la apropiación de los saberes de lo público. En el caso de la educación formal, es sabido que, históricamente considerada, la escolarización de las mujeres es un hecho reciente.

Hasta nuestro siglo hay una división sexuada del saber, en cualquiera de los dos sentidos. El siglo XIX afirmó esta división y para que no quedaran dudas, la naturalizó. Las mujeres debían relacionarse con el saber sólo en función de sus tareas domésticas, saber qué hacer como esposas y madres. Los saberes teóricos y abstractos no sólo estaban fuera de su competencia sino que interferían con su función natural. No era una cuestión de derechos sino de biología.

Cuando los movimientos feministas exigieron el acceso a los derechos políticos y a la instrucción para su género en nombre de la igualdad, la libertad y la solidaridad, están dando el puntapié inicial para una transformación en la vida de las mujeres. Las sociedades modernas, pluralistas, deben educar a todos, es decir también a las mujeres, y esto, como lo intuyeron claramente las feministas, incluye la posibilidad de cambiar el orden establecido, el orden jerárquico de las relaciones entre los sexos.

En la actualidad, la incorporación de las mujeres a la educación formal, en todos sus niveles, a los espacios en donde se expresan relaciones diferentes de las domésticas, ha permitido su acceso a los mismos saberes que los hombres. ¿Esto significa que ha desaparecido la división socio-sexuada del saber?. Las investigaciones sobre la elección de carreras en el nivel universitario todavía muestran una tendencia a seguir considerando como "masculinas" algunas carreras y "femeninas" otras. Es más, la propia institución universitaria se encarga, como en algún momento lo hemos podido experimentar, de "poner en su lugar las cosas". Hace algunos años, en un borrador de un folleto informativo sobre las carreras de nuestra universidad, una de las facultades - ingeniería- justificaba la poca cantidad de estudiantes mujeres que elegían esa profesión por la predominancia de matemáticas y física de sus asignaturas, lo que ahuyentaba al "sexo débil". Finalmente, el folleto no se imprimió, pero es sugestivo que sólo una de sus evaluadoras observara este párrafo.

1. "El poder consiste, fundamentalmente, en la posibilidad de decidir sobre la vida del otro; en la intervención con hechos que obligan, circunscriben, prohiben o impiden. Quien ejerce el poder somete e inferioriza, impone hechos, ejerce el control, se arroga el derecho al castigo y a conculcar bienes reales y simbólicos: domina. Desde esta posición enjuicia, sentencia y perdona. Al hacerlo, acumula más poder". Lagarde, M. "Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista". Isis Internacional, 1992. Edic. de las mujeres N° 17.

Dice Nicole Mosconi (1998) que no podemos decir que hoy no exista más esta división socio sexuada de los saberes: "sigue existiendo pero se modernizó, se transformó y está como recorrida por una ideología o una creencia, que hay "saberes masculinos" y "saberes femeninos", no se trata ya de una separación radical, sino más bien tendencias, lo que tiene consecuencias en todos los niveles, incluido el del trabajo2.

Mosconi afirma, con una perspectiva feminista no esencialista, que las definiciones acerca de ser varón y ser mujer son relativas a cada sociedad y época histórica y por lo tanto no se puede hablar de naturalezas diferentes. Esto proporciona elementos para afirmar que cuando las mujeres se incorporan al conocimiento, en cualquier campo, no producen un saber "femenino", sino que se produce una transformación del saber existente. Mosconi pone como ejemplo a la sociología del trabajo, ya que la intervención de mujeres investigadoras en ese campo no sólo ha permitido la pertinencia como objeto de análisis de una forma de trabajo no contemplada en el modelo, la que realizan las mujeres, sino que esto obliga a redefinir lo que se entiende por trabajo3.

En el mundo de hoy ya no es posible asociar el saber con la masculinidad, pero las relaciones entre los sexos se producen dentro de un tipo determinado de relaciones sociales, lo que todavía implica la adscripción de las mujeres a determinados estereotipos de sexo, la obligatoriedad de ciertos papeles sociales y la permanencia de obstáculos no explícitos en la elección de opciones de conocimiento. El saber de las mujeres, en cuanto partícipes del saber común y en la transformación que ellas hacen de ese saber - en tanto que seres humanos- tiene problemas para legitimarse.

Las relaciones entre los sexos son relaciones de poder; analizarlas desde la perspectiva de género nos permite ver como en las categorías asociadas al sexo, que son jerarquizadas, el proceso de categorización no sólo "tiene una función de diferenciación sino también una función de discriminación, es decir que no tiene solo una función cognitiva sino social"4.

Me interesa replantear el problema de la legitimación del saber cuando proviene de una mujer, fundamentalmente en el que - como dice Celia Amorós - es el espacio "natural" donde se realizan los pactos patriarcales, el espacio de la política. Entiendo política en este caso como una instancia fundamental en la vida de los ciudadanos, el campo de gestión de lo público, que incluye no sólo la regulación de lo estrictamente institucional, sino todos los espacios ligados a la posibilidad de intervenir e influir en la vida de las personas en cuanto ciudadanas y de posibilitar su participación.

¿Tienen las mujeres modos especiales de saber, de abordar la realidad desde la política, o se ajustan a las reglas de juego establecidas por los "dueños" de la política y las obedecen, inhibiendo en este espacio su capacidad, ya no *qua* mujeres, sino como sujetos políticos, de crear condiciones nuevas y hacer surgir problemáticas que cuando ellas no estaban no se registraban como tales?

Tomar posiciones en el espacio de lo público, hacerse visibles, sin ser discriminadas por mujeres y por estar en el lugar equivocado, les ha costado mucho tiempo y esfuerzo a quienes no quieren sólo que las políticas se hagan para las mujeres sino con las mujeres, como dice María Antonia García de León5. La participación plena de las mujeres es todavía resistida, como lo han planteado en la actualidad numerosas políticas de alto perfil participativo. Hay quienes utilizan aun el recurso de la "diferencia" para que ellas permanezcan en algunos lugares (generalmente de servicio) y les dejen a ellos el ejercicio pleno del poder.

La condición de "privadas" de las mujeres (en el doble sentido de carentes de determinadas características y de "exclusivas" del espacio doméstico) pone trabas para que se ejercite en el campo de lo político público su saber. La experiencia de las mujeres en relación al saber es común y es diferente a la de los varones. Común en cuanto es posible para ella incorporar todos los conocimientos disponibles y diferente en cuanto puede ser capaz de una perspectiva más "inclusiva", por pertenecer a un grupo históricamente excluido del poder.

2. MOSCONI, Nicole. Diferencia de sexos y relación con el saber. EdicionesNovedades Educativas. U.B.A., 1998. Pág. 38.
3. MOSCONI, N. Op. Cit. Pág. 41
4. MOSCONIi, N. Op. Cit. Pág. 113.
5. GARCIA DE LEON, Ma. Antonia. Elites discriminadas. Anthropos. Barcelona. 1994.

Por ejemplo, la presencia de las mujeres ha colocado en la esfera pública problemáticas que se relacionaban con el estricto campo de lo privado, ha posibilitado mirar de otra manera el ejercicio de las relaciones marido y mujer, padres e hijos, y ha mostrado que el poder también se ejerce allí, dentro de la institución familiar, encubierto bajo otras expresiones (respeto, afecto). Además, que el ejercicio de este poder puede llegar a dañar la integridad de algunos de sus miembros, y de este modo violar derechos fundamentales.

Ha hecho visible también el lado "no visto" de algunas prácticas sociales, como la de la prostitución, rechazada a nivel de los discursos pero consentida en su ejercicio, que culpabiliza a quien la ofrece pero no a quien la consume. La ciudadanía de las mujeres como grupo se ve lesionada en estos casos, cuando las leyes tratan de prohibir que esta actividad aparezca en el espacio de lo público, no para encontrar una solución, sino para que no se vea, fomentando así la explotación privada6.

La presencia de las mujeres puede modificar los límites entre lo público y lo privado, en tanto y en cuanto se redefinan las condiciones del espacio público. En un artículo a propósito de Hanna Arendt, Sheila Benhabib utiliza la idea de Arendt de dos modelos de espacio público: el "agonista" y el "asociativo". El primero es el de la competencia, del reconocimiento y aclamación; "el espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquéllos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes"7. No resulta muy difícil de reconocer aquí el modo tradicional de actuación política masculino. El segundo, el asociativo, no está en un lugar preciso y tiene como condición que en él se "actúe en concierto", que se pueda ejercer la libertad, y realizar una acción común coordinada mediante el lenguaje y la persuasión. Dice Benhabib que el modelo asociativo se reconoce con las experiencias políticas que han tenido las mujeres en sus movimientos contemporáneos8.

La entrada de las mujeres al espacio público ha ampliado el espectro de lo que se entiende como tal; ya no hay una agenda cerrada acerca de qué asuntos son los que van a circular en el entramado de lo público, y "la lucha por saber qué incluir en la agenda pública es en sí misma una lucha por la justicia y la libertad". Es interesante señalar la postura de Benhabib porque no está pensando en las mujeres como "grupo diferenciado", o al cual haya que darles un "tratamiento especial", sino que incluye los temas que forman parte de la agenda del feminismo como parte de lo que hay que discutir, evaluar, modificar. Dice: "Todos aquéllos que estén dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la política pueden ser temas de conversación"9.

Pero, ¿cómo se convierten las mujeres en iguales políticos? Numerosas feministas han planteado con lucidez la necesidad de crear, desde el colectivo de las mujeres, pactos entre ellas para oponerse al sistema corporativo masculino que existe en el mundo de la política. Se trata, como dice Celia Amorós, de la reconstrucción de un genérico a través de pactos entre mujeres, la creación de una relación de "sororidad", diferente a la de la "fratría" masculina, ya que no se plantea como la exclusión del otro, sino como la conquista de la igualdad política10.

No es la reedición - en femenino- de espacios excluyentes (las mujeres hemos sufrido demasiado tiempo eso), ni la defensa de saberes "propios" en el sentido de ser poseedoras de un conocimiento vital peculiar, esencial, que beneficiará a la sociedad (somos pacíficas, nutricias, mediadoras, etc.), sino de un saber que, siendo propio de nuestra experiencia como parte de las relaciones de género dentro de las relaciones sociales, se propone como "incluyente" en dos sentidos: 1. incorporar al debate político temas no contemplados hasta ahora, y 2. Favorecer, desde nuestras posibilidades, las políticas que tengan en cuenta las relaciones de género, para poder generar planificaciones "conscientes del género", en palabras de Naila Kaaber.

6. MAFFIA, Diana. Las/12. Abril 1999.
7. BENHABIB, Sheila. "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hanna Arendt". Revista Internacional de Filosofía Política, N° 2. UAM-UNED, 1993. Pág. 30.
8. Benhabib, Sheila. Op. Cit. Pág. 32.
9. BENHABIB, S. Op. Cit. Pág. 33.
10. AMOROS, Celia. "La política , las mujeres y lo iniciático". En Debate Feminista. Año 8, Vol. 17. Abril 1998.

Justamente Naila Kaaber, en un interesante y esclarecedor trabajo sobre género y desarrollo11, concluye que las políticas aplicadas al desarrollo han sido "ciegas al género" y de allí que con frecuencia e implícitamente favorecen al hombre. Por lo tanto se trata de repensar los supuestos y las prácticas, haciendo intervenir el análisis de género para entender y abordar los problemas de subordinación de las mujeres dentro de las políticas de desarrollo, y cuya propuesta es transformar las distribuciones existentes en una dirección más igualitaria.

¿Qué significa entonces incorporar el saber de las mujeres al espacio público? Desde la perspectiva feminista que asumimos, debe ser un saber que pueda ser integrado a la agenda política de la sociedad no como "cuestiones de o para mujeres", sino como cuestiones de justicia, de equidad, de libertad.

11. KABEER, Naila. Realidades Trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo. Paidós. México. 1998.

Mesa Redonda: ¿Puede hablarse de progreso científico en la investigación social?

Reducción sin reduccionismo

Horenstein, Norma S.
U.N.C.

Desde una posición pesimista podría sostenerse que, a la inspección, el campo de la teorización social configura una imagen de total anarquía; ello trae aparejado que la pregunta por el progreso aparezca como un sin sentido. La adopción de una postura optimista obliga a recorrer caminos de justificación que pueden asumir formas diferentes. Sostendremos la tesis optimista y responderemos que puede afirmarse la posibilidad del progreso científico en el ámbito de la investigación social siempre que se acepten las restricciones emergentes de una redefinición del concepto en cuestión.

En la concepción estándar el progreso se interpreta como lineal, unidireccional, como sinónimo de convergencia hacia la verdad. El progreso, entendido como "camino hacia la verdad en tanto que meta final de la ciencia", recibió de Stegmüller la denominación de *teleológico* o *metafísico*. En una segunda acepción, en la que se preservan las ideas de linealidad y unidireccionalidad, el progreso se concibe como convergencia hacia la gran teoría unificada, única representación verdadera de la realidad; el término adquiere entonces significación o alcance *epistemológicos* fuertes. En este respecto progreso equivale a proceso reductivo estricto que opera de teorías de la misma y de distintas disciplinas a una gran unidad, garantía y término de todo conocimiento. A las dos anteriores debe agregarse una tercera manera de entender el progreso que coincide básicamente con el que Stegmüller denomina *ramificado* y que entendemos como progreso epistemológico en sentido débil. Esta última noción de progreso no debe ser pensada como epistémicamente definitiva en una u otra dirección.

El progreso teleológico o metafísico y el epistemológico caen bajo la categorías de reduccionismo radical, mientras que el ramificado puede asociarse a uno que llamaremos *local*. La incorporación de este concepto de reduccionismo local proporciona un marco adecuado para: (a) facilitar la comprensión de la relación interteórica de *reducción* en el sentido acuñado por la concepción modelo-teórica; (b) recuperar algún sentido de progreso aplicable a la teorización social; (c) ponderar positivamente grados de acumulación del conocimiento teórico-social, entre otros.

La relación de reducción se estructura, a nuestro juicio, sobre la base de una noción de comparabilidad débil. Este tipo de comparabilidad pone de manifiesto la presencia de condiciones "unificadoras" que permiten agrupar teorías en "familias" en las cuales prevalecen rasgos de parentesco conceptual. El ideal de una única representación privilegiada de la realidad es quimérico y, como tarea, la reducción de todas las teorías científicas a una, es improbable. Un objetivo más modesto es el del reconocimiento de teorías que vienen a constituir esa suerte de familia a que se aludiera. Sin caer en los extremos del reduccionismo estricto, que pretenden justificarse a través de una valoración hipertrofiada de las posibilidades de acceso a una teoría unificada, existe la alternativa del reduccionismo local que pone de relieve la preservación de logros de una(s) teoría(s) en otra(s), valiendo esta aseveración también para las teorías sociales.

Incluso si se acepta la tesis de la inconmensurabilidad – asociada generalmente a debates, en los cuales no entraremos, acerca de las revoluciones científicas o los casos de desalojo y suplantación de teorías – entendemos que, a pesar de que la comparabilidad no implica la conmensurabilidad, vale la recíproca. Por ello, los requisitos para la establecer la comparabilidad de teorías quedan implicados por los requerimientos para la conmensurabilidad. Balzer (cf. 1989) señala dos requisitos de comparabilidad: (a) que la intersección de los conjuntos de los vocabularios de las teorías no sea vacía y (b) que dado el caso de que x sea modelo de T e y sea modelo de T´ no haya coincidencia (*match*) en la totalidad del vocabulario conjunto. Intuitivamente podríamos concluir, de un muy sucinto análisis de la relación reducción/reduccionismo, que la situación puede sintetizarse de la siguiente manera: una teoría T (la reductora) dice lo todo lo que dice una teoría T' (la reducida) – primera condición- pero lo expresa mejor y contiene elementos que no aparecen en T' – segunda condición. Por definición, la reducción en tanto nexo interteórico, estipula que T y T' refieren a un mismo dominio empírico aunque la cantidad de información que engloba la primera, es mayor. La cláusula de la

conexión semántica de ambas teorías – garantía de comparabilidad - resulta particularmente relevante al juzgar el caso de la investigación social pues estaría excluyendo la posibilidad de reducción heterogénea, implícita en el programa de la reducción radical, de la búsqueda de la teoría unificada característica del progreso epistemológico en sentido fuerte.

Los vínculos reductivos se presentan como localmente instalados pues, previo a la reducción, se realiza un recorte del campo de la experiencia, que en el caso que nos ocupa, delimitaría un dominio empírico-social. Quedan excluidos tanto un reduccionismo semántico para el que los predicados significan lo mismo, cuanto un reduccionismo ontológico en el cual los diferentes conceptos refieren a una misma propiedad.

El concepto de reduccionismo local que proponemos se aparta de planteos apoyados, a la postre, en alguna variante de la tesis de la identidad o reductibilidad psicofísica. Asumimos que la noción de reduccionismo local es apta para describir los casos identificables de reducción aproximada, vistos tanto desde una perspectiva sincrónica como de una diacrónica, y sostenemos que es particularmente útil a la hora de discutir la cuestión del progreso científico en el ámbito de la teorización social.

Desde una perspectiva sincrónica el reduccionismo local viene a expresar que es factible la aproximación reductiva de una teoría a otra, situación que hemos descripto y que puede especificarse más analizando las relaciones existentes entre las respectivas clases de estructuras que satisfacen los axiomas de las teorías en cuestión: el marco teórico de la teoría reductora tiene su correlato en la reducida y, dado que la primera es más amplia, las aplicaciones de la teoría reducida tienen su correlato en alguna especialización de aquélla. La reducción aproximada (como asimismo la exacta, aunque de ella no hay demasiados ejemplos históricos) marca la transferencia del éxito de una teoría a otra, lo cual – debemos admitir – no permite superar los fuertes desacuerdos existentes entre los teóricos sociales, pero sí representar el desarrollo del conocimiento científico en términos de progreso, en la acepción de epistemológico débil. Desde un enfoque diacrónico, la noción de reduccionismo local permite evaluar ciertas situaciones de cambio teórico, las de incorporación de teorías precedentes a predecesoras con conservación de buena parte de los conceptos, leyes y aplicaciones paradigmáticas de aquéllas. En estos casos se producen modificaciones semánticas de menor importancia que no ponen en peligro la comparabilidad o la conmensurabilidad. El punto a destacar es que la noción estructuralista de incorporación se establece entre redes teóricas, conjuntos finitos de elementos teóricos o unidades teóricas elementales, vinculados por la relación de especialización. La aplicación de la reducción aproximada arroja como resultado una teoría incorporadora, gracias a la cual se produce el traslado de las especializaciones de una teoría a una red diferente, preservando el éxito explicativo. Se pone de manifiesto una capacidad aditiva de la incorporación por reducción aproximada que permitiría afirmar, en principio, la existencia, no de una teoría unificada, sino de teorías fundamentales que comparten una misma ontología. De comprobarse la posibilidad del reconocimiento de teorías fundamentales en el campo de la investigación social – y habría indicios de ello – y renunciando al requisito de convergencia a la verdad o al conocimiento verdadero, exigencia del logro de una meta final, no habría impedimentos para reconocer el valor de un progreso ramificado o epistemológico débil asociado a un reduccionismo local.

Es consistente la adopción de la constructibilidad de complejos teóricos de unidades más elementales en los que subsisten relaciones de especialización, como índice de madurez de las teorías. En tanto este índice es aplicable a las teorías sociales se convierte en marca de logros progresivos del conocimiento científico-social, con lo cual se apoya la afirmación de Balzer "... la relación formal de reducción puede servir, ... como criterio de progreso" (1997, p. 304).

Referencias

- Balzer, W. (1997) *Teorías empíricas: modelos, estructuras y ejemplos*. Alianza, Madrid.
- Balzer, W. (1989) "On inconmensurability". En Gavroglu, K. et al. (eds.) *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Kluwer, Dordrecht.

Mesa Redonda: El significado y las actitudes proposicionales: el límite entre la semántica y la pragmática.

Una crítica de las teorías de indicadores ocultos

Orlando, Eleonora
Universidad de Buenos Aires

¿Qué es un informe de actitud proposicional? Cuando atribuimos una actitud proposicional a otra persona, usamos una oración de nuestro lenguaje, denominada "informe de actitud proposicional", "oración atributiva" o, más simplemente, "atribución", tal como, por ejemplo,

(1) Hammurabi cree que Héspero ilumina el atardecer.

Esta oración relaciona al sujeto de la creencia, Hammurabi, designado por "Hammurabi", con una proposición, [Héspero ilumina el atardecer]1, designada por la oración subordinada al verbo de creencia2. Se suele decir entonces que los informes de actitudes proposicionales se identifican en función de dos parámetros: el *tipo* de actitud atribuida (dado por el verbo), esto es, si es una creencia, un deseo, una intención, una sospecha, etc y el *contenido* de la misma (dado por el significado de la oración subordinada), esto es, si es acerca de Héspero, del color de la nieve, del próximo verano, etc. Ahora bien, si (1) es verdadera, la proposición designada por la oración subordinada ha de haber sido también de algún modo accesible al propio Hammurabi. En otras palabras, para expresarlo de una manera más general, que evita el posible compromiso ontológico con proposiciones, la verdad de la atribución descansa sobre la existencia de una *estrecha* relación entre el significado de la oración subordinada de la atribución –significado del intérprete- y el significado de alguna oración inscripta en la mente o perteneciente al lenguaje del hablante –significado del hablante-. Hay entonces dos preguntas, fuertemente relacionadas entre sí, que parecen ser claves: en primer lugar, cuál es la naturaleza de los significados en cuestión, y, en segundo lugar, cuál es la requerida relación entre ambos.

En los últimos años, se han propuesto algunas teorías, denominadas "teorías de indicadores ocultos", cuyas tesis principales pueden ser resumidas en los siguientes términos: (i) hay un componente de la dimensión semántica de los informes de actitudes que es *pragmático,* en el sentido de no formar parte del significado convencional de las palabras usadas en ellos: no son pues las atribuciones de actitudes en sí mismas sino las *atribuciones de actitudes en tanto emitidas en contextos particulares* –es decir, las *emisiones* de oraciones atributivas- las que deben tomarse como objeto de estudio y (ii) el componente en cuestión es considerado parte de la dimensión semántica de los informes pero *no parte del significado de las oraciones subordinadas a los verbos de actitud, es decir, no es parte del contenido de las actitudes atribuidas.*3 En lo que sigue, me propongo hacer una crítica a estas teorías; más específicamente, mi objetivo es defender la tesis según la cual *el componente contextual o pragmático en cuestión forma parte del contenido de las actitudes atribuidas.*

Según las teorías de indicadores ocultos (de aquí en adelante, TIO), una actitud proposicional, paradigmáticamente, una creencia, debe ser interpretada como una relación de (por lo menos) tres lugares: relaciona (i) un *sujeto* de la creencia, (ii) una *proposición singular* y (iii) un tercer factor que es usualmente caracterizado como "manera de pensar" o "modo de presentación" de un cierto hecho (en adelante, MOP)4. De acuerdo con esto, los significados de las oraciones subordinadas son identificados con proposiciones *singulares* o *russellianas,* esto es, entidades estructuradas constituidas por los objetos y propiedades referidos por los componentes oracionales. Los sentidos fregeanos, esto es, los modos de presentación de tales objetos y propiedades, constituyen el tercer factor antes mencionado: no son parte constitutiva de *lo que es creído* (el contenido de la creencia) sino de *cómo* lo creído *es creído.* De este modo, la creencia atribuida en cada caso se

1. Los corchetes comunes son la convención elegida para designar significados, comoquiera que se los conciba.
2. Como es obvio, la misma idea puede ser expresada evitando, si así se prefiriere, todo compromiso con la existencia de proposiciones: en ese caso, habría que decir que toda atribución relaciona el sujeto de la actitud con una oración o con una emisión del intérprete, a saber, la que aparece como subordinada en la atribución.
3. Véanse Crimmins & Perry 1989, Richard 1990, Crimmins 1992, Schiffer 1992.
4. Otras denominaciones para lo mismo son, por ejemplo, "carácter", "noción individual" o "estado de creencia".

identifica sobre una doble base: por un lado, es preciso tomar en cuenta la proposición creída y, por otro, también se requiere identificar el *modo* en que la proposición en cuestión es creída.

Como se desprende de la exposición anterior, hay un aspecto central en el que las teorías criticadas difieren de las teorías fregeanas: el compromiso con la tesis de la referencia directa. Tal compromiso depende de su concepción de las proposiciones que son objeto de creencia en términos de proposiciones *russellianas.* A pesar de ello, es preciso destacar que hay otro aspecto en el cual se acercan a las teorías fregeanas: tanto unas como otras consideran que la información proporcionada acerca de *las maneras de captar una proposición,* o las maneras de pensar en un referente, contribuyen a determinar las condiciones veritativas de los informes de actitudes; dicho brevemente, consideran que la información en cuestión es *de tipo semántico.* Por el contrario, los russellianos estrictos sostienen que la información acerca de cómo una determinada proposición es creída no forma parte del contenido veritativo, de lo que es expresado por una atribución de creencia: para ellos, se trata sólo de lo que es *pragmáticamente implicado* en determinado contexto de emisión. Haré dos comentarios en relación con este punto.

En primer lugar, quiero expresar cierto escepticismo acerca de la plausibilidad de las estrategias de exportación *en general,* más específicamente, de aquellas teorías que proponen la exportación de ciertas propiedades fuera de la semántica, a la pragmática, concebida como una disciplina independiente. La adopción de una estrategia tal debe basarse en un criterio adecuado sobre cuya base sea posible distinguir las propiedades constitutivas de la dimensión semántica de las no constitutivas. No pretendo profundizar en este problema sino tan sólo señalar el hecho de no se ha ofrecido ningún criterio claro en función del cual pueda pensarse que propiedades como las involucradas por los MOPs no forman parte de la dimensión semántica de los informes.

En segundo lugar, parecería que las TIO se encuentran en un incómodo punto intermedio entre el russellianismo y el fregeanismo: tratan de conciliar las ventajas de ambos puntos de vista y, al mismo tiempo, de evitar sus respectivas desventajas, pero no estoy segura de que de hecho lo logren. Los russellianos estrictos exportan los MOPs fuera de la semántica a la pragmática. Las TIO, en cambio, exportan los MOPs *fuera del contenido dentro de la semántica,* lo cual puede ser considerado una exportación encubierta o disimulada. En este punto, cabe consignar que tampoco se ofrece criterio alguno en función del cual sea posible distinguir, en el caso de las atribuciones, el contenido atribuido de otros factores semánticos no constitutivos del contenido. ¿Qué quiere decir *exactamente* que existe algo que contribuye a las condiciones veritativas de los informes que es al mismo tiempo semántico y no constitutivo del contenido de las actitudes atribuidas?

La inestabilidad de la posición queda demostrada por el hecho de que, si bien en el planteo inicial de estas teorías sus defensores adoptan claramente la antes mencionada estrategia de exportación, en su subsiguiente desarrollo se muestran más preocupados por mantener a los MOPs dentro de la dimensión semántica que fuera del contenido; en otras palabras, quieren dejar en claro que los MOPs, si bien contextualmente determinados, pertenecen a la dimensión semántica, y al hacerlo tienden a considerarlos constitutivos de los significados de las oraciones subordinadas. Es por esto que estas teorías, a pesar de su subscripción de la tesis de la referencia directa, tienen un fuerte *sabor fregeano.*

Por ejemplo, según Crimmins & Perry, las nociones (su manera de designar a los MOPs) son parte de lo afirmado cuando se emite un informe de creencia, parte de lo que entonces se expresa. Pero si es así, no se ve porqué no habrían de ser consideradas parte de la proposición que constituye el significado de la oración subordinada. Más aun, se afirma que las nociones son *constituyentes inarticulados del contenido de la atribución* -un constituyente proposicional que no es explícitamente mencionado. Ahora bien, ¿cómo pueden las nociones ser constitutivas del contenido de la atribución y al mismo tiempo no ser constitutivas de la proposición expresada por la correspondiente oración subordinada? Esta posición no parece ser muy coherente, dado que la proposición expresada por la oración subordinada es justamente lo que constituye el contenido de una atribución de creencia.

Considero, además, que hay razones relacionadas con las condiciones de identificación de los MOPs que justifican la tesis de que éstos son constitutivos de los significados de las palabras que componen las oraciones subordinadas. Los MOPs, tal como son concebidos por Crimmins & Perry, tienen el siguiente problema de identificación: ¿sobre qué bases es posible afirmar que una cierta noción es, por ejemplo, una noción de

Edward Tudor y no de Luis XIV? Parecería que la única manera de hacerlo es conectando a la noción con Edward Tudor. Pero entonces las diferentes nociones (<el pobre>, <el príncipe>, <mi padre>, etc5) asociadas con una determinada expresión ("Edward Tudor") son identificadas en términos del significado referencial de la expresión en cuestión, lo que implica que hay una estrecha relación entre nociones y significados. Dos puntos pueden señalarse en relación con este hecho: (i) no hay, en los autores, explicación alguna de la naturaleza de tal relación y (ii) dado que las nociones son identificadas en términos de los significados referenciales, no parece haber fundamentos suficientes para negar que lo que hace a nociones diferentes nociones del mismo objeto sea una propiedad semántica de las expresiones correspondientes. ¿Y qué puede constituir una propiedad semántica de las palabras fuera de su significado? Las nociones parecen estar demasiado estrechamente relacionadas con los significados como para hacer a las unas independientes de los otros.6

Finalmente, cabe señalar que la adopción de la estrategia de exportación por parte de quienes están de todos modos obligados a recurrir a los MOPs para establecer las condiciones veritativas de los informes de actitudes, como es el caso de los defensores de las TIO, parece ser totalmente superflua. Las TIO, al igual que las teorías fregeanas, deben especificar las condiciones de identificación de los MOPs, así como ofrecer una explicación de cómo es posible que un MOP pueda ser compartido por distintas personas -es decir, una explicación de la intersubjetividad de los MOPs.

Bibliografía

- Crimmins, Mark, *Talk about Beliefs,* Cambridge: MIT Press, 1992.
- Crimmins, Mark & Perry, John, "The Prince and the Phone Booth: Reporting Puzzling Beliefs" *Journal of Philosophy* 86, 1989.
- Devitt, Michae, *Coming to Our Senses: A Program for Semantic Localism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Recanati, Francois, *Direct Reference,* Oxford: Blackwell, 1993.
- Richard, Mark, *Propositional Attitudes. An Essay on Thoughts and How We Ascribe Them,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Salmon, Nathan, *Frege´s Puzzle,* Cambridge: MIT Press, 1986.
- Salmon, Nathan y Soames, Scott (comp.), *Propositions and Attitudes,* New York: Oxford University Press, 1988.
- Schiffer, Stephen, "Belief Ascription" *Journal of Philosophy* 89, 1992.
- Schiffer, Stephen, *Remnants of Meaning,* Cambridge: MIT Press, 1987.

5. Los corchetes angulares son la convención elegida para designar nociones, sean éstas lo que fueren. Cabe aclarar que esta convención es mía, no ha sido tomada de Crimmins y Perry.

6. Del mismo modo, según Richard, el contenido está constituido por *aquello que es atribuido* mientras que los MOPs están constituidos por *el modo en que* lo atribuido *es atribuido.* Pero tampoco este autor provee de argumento alguno que muestre que el cómo no es parte del qué. La manera en que el sujeto de creencia cree lo que cree parece ser parte de aquello de lo que estamos hablando cuando informamos acerca de una creencia, parte de aquello acerca de lo cual es nuestro informe.

Mesa Redonda: Wittgenstein, lecturas actuales

Atribución intencional y semántica del lenguaje psicológico: una defensa del intencionalismo no teórico de Wittgenstein

Scotto, Carolina
UNC-CONICET

En este trabajo propongo una interpretación de los rasgos distintivos de la visión wittgensteineana acerca de la semántica del lenguaje psicológico, la que requerirá tanto una reconstrucción de los textos a la luz de algunas hipótesis de lectura cuanto una ubicación de los mismos en el contexto teórico más amplio de su visión general acerca del significado. Esta interpretación está marcada por los debates intensos ocurridos en la filosofía de la mente y del lenguaje post-wittgensteineanas, esto es, ocurridos cronológica y filosóficamente después de la lenta y cada vez más compleja recepción de la obra del filósofo austríaco. Si es correcta, pretende no sólo mostrar la magnitud y vigencia del impacto de su producción filosófica (algo suficientemente bien establecido) sino, sobre todo, que ésta contiene perspectivas más sofisticadas que lo que las tempranas lecturas de su pensamiento permitían reconocer.

La recepción de la obra de Wittgenstein ha estado marcada tanto por factores externos e internos a ella. Entre los últimos, por el proceso de la edición de los póstumos, el que puede considerarse prácticamente concluído con los dos volúmenes de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* [1980]. Me referiré especialmente a parágrafos de esta obra, aún poco frecuentados por los intérpretes, porque contiene material especialmente interesante para nuestro tema. Entre los factores externos, baste aquí sólo mencionar el impacto que ha tenido sobre la reflexión filosófica el desarrollo de múltiples y fértiles líneas de investigación empírica y teórica acerca de los fenómenos mentales y lingüísticos desde la década de los años 50 a nuestros días. Podría decirse que en la segunda mitad del siglo que concluye ha ocurrido una profunda revisión de los modelos clásicos acerca de la mente y del lenguaje, revisión signada por el desafío de articular algunas fuertes intuiciones y motivaciones filosóficas con el nuevo conocimiento científico acerca de la mente y de sus extensiones artificiales. Este es el marco histórico-filosófico en el que vale la pena introducir nuevas lecturas acerca de Wittgenstein, especialmente sobre un tópico en el que puede decirse que anticipó una agenda para el estudio y el debate: la cuestión acerca de la semántica del lenguaje psicológico. Espero mostrar también porqué, dado el contexto señalado, es ésta una cuestión de especial interés filosófico.

Intentaré presentar mi interpretación, desglosando tres puntos centrales concernientes a la visión de Wittgenstein acerca de la atribución intencional y la semántica del lenguaje psicológico:

[1] un **enfoque naturalista** de las condiciones que hacen posible y necesario el empleo e interpretación del lenguaje mental, mediante una reconstrucción no teoricista de sus fundamentos y justificación;

[2] una **caracterización irreductiblemente intencional del contenido** de ese lenguaje;

[3] una interpretación anticartesiana de la asimetría entre la primera y la tercera persona, afirmando la primacía de la atribución intencional o hetero-atribución.

Expondré sintéticamente cada una de estos puntos, aunque el primero de ellos será presentado con mayor detalle.

[1] Un enfoque naturalista

Es ya un lugar común en la literatura filosófica reciente, en especial en el campo de la filosofía de la mente y de la psicología, el intento de especificar los diversos sentidos del concepto "naturalismo" y el de las múltiples nociones que derivan de él, como "naturalizar", "naturalista", etc. Una versión reciente de naturalismo con gran impacto en diversas áreas filosóficas, y que es quizás la versión más fuerte de naturalismo filosófico contemporáneo, es la propuesta quineana de "naturalización" del conocimiento. En relación con esta versión resulta especialmente inaceptable atribuir a Wittgenstein una concepción naturalista, pongamos por caso, acerca de la filosofía y sus métodos. Sin embargo hay otras variedades de naturalismo que clara-

mente le son propias y distintivas[1]. Señalaré la siguiente tesis general: **el fenómeno del significado lingüístico se origina y fundamenta en hechos de carácter natural**, esto es, sus expresiones, propiedades y funciones más básicas y constitutivas no son el fruto de procesos de elaboración intelectual, reflexión, deliberación y manipulación conscientes de los hablantes, sino, al contrario, manifestaciones de la "historia natural" humana. Por lo tanto, expresada negativamente, esta tesis naturalista acerca de los orígenes del significado afirma, precisamente, que **ciertas manifestaciones primarias de la significación lingüística no pueden ser descriptas como resultados o frutos del razonamiento, el aprendizaje o la teorización, cualquiera fueren sus herramientas y fragilidades.** Como lo sugiere el siguiente texto: "Lo primero es el instinto; lo segundo, el razonamiento. Las razones no existen sino hasta que hay un juego de lenguaje" (OFP, I, # 689).

Mi propósito aquí es ilustrar esta caracterización muy general con la visión wittgensteineana del lenguaje psicológico, más específicamente, con el examen de los fundamentos y rasgos de la atribución de predicados mentales y la significación de las formas linguísticas a que tales procedimientos dan lugar. Pero hay que notar que estas tesis tienen un alcance general para toda forma de lenguaje y para el lenguaje mismo como un fenómeno humano característico. Cito a Wittgenstein: "Es el lenguaje humano algo que nosotros hemos *inventado*? No hemos inventado el lenguaje humano más de lo que hemos inventado el hecho de caminar en dos piernas." (OFP, I, # 435). Además, los procesos que intervienen en la formación de los conceptos y que explican sus transformaciones dependen también ellos de circunstancias, rasgos y propiedades naturales: "Es un hecho empírico que los seres humanos modifican sus conceptos y los cambian por otros cuando conocen hechos nuevos, cuando, de esta manera, lo que antes les resultaba importante no lo es más o viceversa." (OFP, I, # 727). En consecuencia, "... no pienses que nuestros conceptos son los únicos posibles o razonables; si te imaginas hechos completamente diversos a los que nos rodean, otros conceptos diferentes de los nuestros te parecerán naturales." [IF, II, p. 230] (OFP, I, # 643]. Podría a esta denominarse concepción naturalista de la formación de los conceptos.

Es útil identificar aquí al modelo opuesto acerca de la naturaleza y funciones del lenguaje mental. Este puede ser definido como un modelo intelectualista y teoricista, expresando ambas nociones aspectos diferentes aunque relacionados de su contraste con el modelo naturalista. Un **modelo intelectualista** puede definirse como la combinación de dos supuestos: [a] **los fenómenos mentales, en especial aquellos que involucran contenidos proposicionales y transacciones lógicas entre ellos, son los que determinan las propiedades semánticas de los signos** y [2] **dichos fenómenos determinan también su función básica: transmitir los pensamientos del hablante.** Para decirlo con las muy ilustrativas palabras que Wittgenstein toma prestadas de James "el pensamiento es ya algo acabado acabado al inicio de la oración". (OFP, I # 173). Este modelo está asociado a una caracterización de lo mental, que incluye, entre otros, los siguientes rasgos: interioridad, privacidad, transparencia, etc. Que Wittgenstein desecha este modelo es claro: "¿Ocurre algo cuando entiendo una palabra, cuando tengo la intención de esto y aquello? -¿No ocurre nada? No se trata de esto; sino de: ¿por qué ha de interesarme lo que ocurre en ti? (Su alma puede hervir o congelarse, volverse roja o azul, ¿qué me preocupa eso?)" (OFP, I # 215). Más directamente, Wittgenstein rechaza la posibilidad de establecer significados mediante mecanismos introspectivos de acceso a las vivencias del hablante cuando usa o comprende una expresión (tal el caso de la escena del bautismo del linguista privado en I.F. #). Estos escenarios pueden describirse, por ejemplo, así: "Al oir una palabra que entiendo, creo sentir siempre algo que no siento cuando no entiendo esa palabra", afirmando que: "La introspección no puede conducir nunca a una definición. Unicamente puede conducir a un enunciado psicológico sobre quien la lleva a cabo." (OFP, I, # 212). Las vivencias en general no pueden determinar el significado de las expresiones que pueden estar asociadas con ellas, por lo que "tales vivencias carecen (aquí) para nosotros de todo interés" (OFP, I, # 184). Las razones por las cuales tales entidades no pueden constituir o determinar el significado son, como se sabe, que éstas pueden faltar, que pueden variar con los individuos o las circunstancias, y, especialmente, que su identificación presupone ya aquello que se pretende que expliquen: nombres de estados como piezas de un juego de lenguaje que ya se comprende.

1. Entre ciertos wittgensteineanos las interpretaciones naturalistas de aspectos de su obra provoca reacciones de incomodidad o rechazo. En los últimos años, no obstante, se han comenzado a apreciar estos rasgos. Esas reacciones se apoyan, en mi opinión, en la visión quineana de la naturalización de los fenómenos, que no es la Wittgenstein, pero que tampoco es la única que resulta descriptivamente útil caracterizar como naturalista.

Por otra parte, el **modelo teoreticista** mantiene que **el significado de las palabras del lenguaje mental, así como los fenómenos ordinarios del comportamiento humano** acerca de los cuales hablamos mediante aquél lenguaje, **se aprenden y conocen mediante procesos análogos a los involucrados en la construcción de teorías: formulación de hipótesis, recolección de evidencias, construcción de inferencias analógicas e inductivas, el recurso a procedimientos de confirmación, etc.** Según este modelo, al realizar atribuciones intencionales vinculamos, por ejemplo, la evidencia comportamental, las semejanzas observadas entre el comportamiento de otros y el propio, la relación entre el propio comportamiento y ciertos estados mentales, etc., dando lugar a generalizaciones que forman parte de una cierta teoría tosca o rudimentaria acerca de la vida psíquica de los demás y la propia, una supuesta "teoría popular". Adscribir estados mentales a otros se explica como un logro comparable al del teórico que explica un fenómeno situándolo en una red de generalizaciones. Wittgenstein niega la pertinencia de este modelo para la mayor parte de nuestras adscripciones intencionales ordinarias. La atribución semántica en general no se explica en términos de recolección de evidencias y formulación de hipótesis[2]. Wittgenstein apenas se refiere de manera directa a esta cuestión. Quizás el fragmento # 223 de *Zettel* sea una de las excepciones, porque allí sostiene explícitamente este enfoque al afirmar que el "lenguaje ingenuo", nuestro modo de hablar ingenuo, normal, no contiene teoría alguna acerca de ningún fenómeno psicológico, "no muestra ningún tipo de *teoría*", (tampoco una "teoría popular") sino tan sólo *conceptos* mediante los cuales hablamos acerca de ellos.

Pero más interesante es apuntar aquí diferentes aspectos de la concepción naturalista wittgensteineana, algunos de alcance general, otros específicamente relacionados con el lenguaje psicológico, que muestran claramente su cuestionamiento del modelo intelectualista-teoricista:

[a] el conocimiento lingüístico no es de tipo proposicional sino de tipo *know-how*;

[b] el conocimiento lingüístico sólo es posible por ciertas concordancias o acuerdos básicos que operan como presuposiciones de la atribución semántica;

[c] las atribuciones semánticas y de contenidos mentales sirven a más propósitos que los epistémicos;

[d] los enunciados con predicados psicológicos en primera persona son (en general) *expresiones* que acompañan o reemplazan otras manifestaciones naturales, no *descripciones* de fenómenos o vivencias internos.

Veamos con algún detalle estos puntos:

[a] la competencia lingüística es característicamente entendida en términos de *knowing how*, esto es, en términos del dominio o la práctica del hablante con las herramientas lingüísticas. En efecto, el tipo de aprendizaje que requiere un lenguaje se parece a un adiestramiento, una práctica que dará por resultado algo parecido al "dominio de una técnica", una capacidad que se manifiesta en "cada caso de aplicación". La conocida discusión de Wittgenstein en las *Investigaciones* acerca del fenómeno de "seguir una regla" muestra claramente un modelo alternativo de la comprensión y uso del lenguaje sin la intervención de procesos internos de comprensión independientes y anteriores a la práctica lingüística. Como veremos más abajo en [d], este modelo no es a su vez aplicable a todos los empleos del lenguaje psicológico.

[b] Wittgenstein advirtió el papel que desempeñan en la comprensión humana elementos ya dados (no construídos) y por lo tanto presupuestos (no explicados) por quien comprende el lenguaje. Estos elementos constituyen un trasfondo supra-individual, en parte común a los seres humanos, en parte relativo a las "formas culturales de vida", que hacen posible la atribución semántica: "el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita" (IF, II, p. 421). "Lo dado" es una cierta versión del principio de humanidad ("sólo de los seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes." (IF, II, p. 417)), e incluye acuerdos o concordancias en los comportamientos, en los conceptos e incluso en los juicios (IF, # 206, 242). Las generalizaciones concernientes al "modo humano común de actuar" no son el fruto de esfuerzos teóricos, recolección de evidencias, prueba, etc., sino al contrario: "El acuerdo espontáneo, la simpatía espontánea, es lo que, de cualquier modo, resulta esencial para nosotros."

2. Aunque la perspectiva de Wittgenstein acerca del significado mantiene importantes puntos de contacto con la de Quine, en este punto se diferencian claramente.

(IF, I, # 699). Se trata, pues, de un marco pre-lingüístico de prácticas que posibilitan la comprensión inter-subjetiva e incluso inter-cultural.

[c] La idea de que las atribuciones semánticas y especialmente de contenidos mentales sirven a múltiples propósitos lleva a la conclusión de que la descripción, la predicción y la explicación del comportamiento son sólo algunas de las funciones que satisfacemos empleando vocabulario psicológico y adscribiendo estados mentales a los demás: también deseamos persuadirlos, confesarnos, seducirlos, expresarnos, engañarlos, etc. El modelo del teórico, que pretende reconstruír aquellas operaciones, no da cuenta de esta versatilidad de las herramientas linguísticas. Una de las buenas razones por las cuales Wittgenstein recomienda tomar en cuenta las variedades del uso es que esta es la mejor estrategia metodológica para poner en evidencia las variedades de la significación psicológica.

[d] Específicamente en relación con el significado del lenguaje psicológico Wittgenstein mantuvo una concepción claramente naturalista, según la cual los fundamentos de tales empleos verbales deben buscarse en las manifestaciones naturales pre-verbales, de tal suerte que constituyen, para cada uno de nosotros, reemplazos o agregados a dichas expresiones gestuales, del rostro, de la voz, del cuerpo: gritos, gemidos, risas, llantos, lamentos, expresiones faciales en general. La así denominada "teoría expresivista" del significado de los enunciados en primera persona de los juegos de lenguaje psicológicos (como el paradigmático: "Siento dolor"), es, precisamente, una concepción semántica naturalista: las expresiones o manifestaciones no son, contrariamente a su interpretación tradicional, descripciones reveladoras de un tipo peculiarmente infalible de autoconocimiento sino, al contrario, muestras de comportamiento espontáneo, pre-reflexivo, primitivo: "Un grito no es la descripción de un estado mental, aunque a partir de él pueda inferirse un estado mental" (OFP, I, # 723). Luego, "Si el grito no es una descripción, tampoco lo es la expresión verbal que lo sustituye. Las expresiones de temor, de esperanza, de deseo, no son descripciones. (OFP, I, # 628). Incluso "Tengo la intención" es una expresión y no una descripción (OFP, I, # 599). Puesto que, como dice Wittgenstein, ..."'describir' incluye 'prestar atención'" y es claro que no se requiere tanto para el empleo correcto de tales expresiones. Como señalábamos arriba, estos empleos del lenguaje en la medida en que no constituyen casos de obediencia a reglas, no pueden tomarse como manifestaciones de conocimiento del hablante. El uso del lenguaje psicológico por parte de cada uno de nosotros, cuando lo aprendemos y en tanto mantenga en usos futuros aquellos usos primarios, no puede ser explicado ni como el resultado de procesos de interpretación ni como un "seguir reglas", por lo tanto, no puede ser explicado como suponiendo una clase de conocimiento por parte del hablante. Sólo en ese marco pueden interpretarse adecuadamente expresiones de otro modo insólitas de Wittgenstein, tales como: "... De mí no puede decirse en absoluto... que sé que tengo dolor...".

Una correcta lectura de estos textos permite observar, en cambio, que esta concepción "expresivista" es acerca del uso de los predicados psicológicos en los casos más básicos, es decir, en los contextos de aplicación en los que estos son aprendidos o "contextos primarios". Es incluso posible extender esta explicación a ciertos usos básicos de las adscripciones en tercera persona, respecto de los cuales Wittgenstein parece haber advertido también que nuestras reacciones naturales al dolor de otros pueden ser el antecedente de nuestras adscripciones verbales de tercera persona, de modo que esas adscripciones subrogan lo que podríamos llamar "el comportamiento natural interpretativo": "...es una reacción primitiva auxiliar, atender la parte afectada cuando alguien más sufre dolor, y no únicamente la propia cuando uno lo siente –y, en consecuencia, prestar atención al comportamiento de alguien que siente dolor, como también no prestar atención al comportamiento de uno mismo cuando siente dolor" (Z, #540).

[2] **Una caracterización intencional del contenido**

En este punto es, quizás, donde la perspectiva que Wittgenstein defiende es más nítida. Ningún texto avala ni sugiere una visión reduccionista ni siquiera aún alguna forma de dualismo descriptivo, basado en una versión ontológica de la tesis de la identidad tal como la de Davidson, por ejemplo. Tampoco, es claro, hay evidencia o sugerencia de que Wittgenstein pudiera considerar aceptable alguna forma de dualismo ontológico. Por su parte mantiene que nuestras distinciones mentales no hacen referencia a distinciones cerebrales (cómo podrían?) pero, agrega que tampoco tendrían que hacerlo para obtener el poder descriptivo y la versatilidad práctica que de hecho poseen. Un paralelismo entre ambos planos, el cerebral y el mental, que permita suponer una correspondencia entre conceptos y descripciones (o incluso presumir que es deseable llegar a ella) sólo puede ser el fruto de una imposición apriorística que requiere justificación. Sin embargo, estos

rechazos no han sido habitualmente bien interpretados, atribuyéndose a Wittgenstein críticas a cualquier forma de materialismo o fisicalismo acerca de eventos y propiedades mentales e incluso más allá, a los enfoques cognitivistas (de cualquier signo) sin reparar que el intencionalismo o irreductibilidad del contenido del lenguaje psicológico está situado en las formas ordinarias de ese juego de lenguaje y alcanza a su empleo en contextos también ordinarios. Un tópico (entre otros) que permite apreciar claramente el carácter intencional de toda forma de atribución psicológica es la extensa discusión de las *Investigaciones* acerca del concepto de "ver como" (y análogamente respecto de otros conceptos de sensación) puesto que allí Wittgenstein insiste en que las interpretaciones o significados de la información percibida constituyen (y no meramente se agregan) a dicha información: vemos directamente rostros, sonrisas, gestos cordiales, en vez de líneas, formas y relaciones geométricas. De igual modo directo reconocemos y atribuimos tristeza, alegría, estupor, embeleso, y no podríamos descomponer tales conceptos en items puramente físicos que preserven la información que aquellos conceptos nos proporcionan. "La emoción se *ve*"... No se ven las contorsiones del rostro y se *hacen conjeturas* (como el doctor que da un diagnóstico) para hablar de alegría, aflicción o aburrimiento. Suele describirse un rostro directamente como triste, radiante, aburrido, aun cuando se sea incapaz de ofrecer otra descripción de las facciones del rostro..." (Z, # 225).

[3] **Una interpretación anti-cartesiana** de la asimetría entre la primera y la tercera persona,

La concepción de Wittgenstein se inscribe así en lo que denomino **teorías atribucionistas del contenido**, entendiendo por tales a aquél grupo de teorías que **afirman la precedencia fáctica y la preeminencia teórica de la operación de atribución de contenidos por sobre la posesión individual y la propia captación de esos contenidos**, esto es, proponen que sólo puede explicarse la naturaleza del contenido como el resultado del establecimiento de correlaciones entre ciertos usos linguísticos y otras acciones conocidos (los de quien sabe, enseña, traduce o interpreta) y aquellos cuyo significado o contenido se busca conocer (los de quien aprende, piensa, habla o actúa), mediante procedimientos y presuposiciones que varían según las teorías. Como se sabe, la perspectiva que está en la base de estas teorías ha recibido distintas denominaciones: del observador, del intérprete, de la tercera persona e incluso de la segunda persona, destacándose con cada una de estas denominaciones algún matiz peculiar o dimensión del enfoque en cuestión. Son teorías de ese tipo la quineana de la traducción radical, la davidsoniana de la interpretación radical de contenidos mentales y significados lingüísticos, la dennettiana de la actitud intencional. Entiendo que el enfoque (si no la teoría) que Wittgenstein sostiene para la comprensión del significado lingüístico es también atribucionista. Algunos textos así lo sugieren, otros lo indican con claridad, pero es sobre todo examinando el alcance del argumento acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado (I.F., # 242 y ss.) que puede apreciarse mejor el modo como Wittgenstein considera imposible una perspectiva de primera persona, epistémicamente interpretada, para el establecimiento o fijación del significado y para su comprensión y empleo justificados.

Numerosos textos muestran que Wittgenstein advertía que para comprender la semántica del lenguaje psicológico es ineludible encarar "el problema de la perspectiva", problema que está encubierto cuando se trata de otras prácticas lingüísticas pero que en el caso de las expresiones con vocabulario mental parece imponer un esquema que es fuente perpetua de problemas escépticos. En ese marco, los análisis y argumentos de Wittgenstein muestran que, contrariamente a cierta interpretación compulsiva, la perspectiva que es más básica no es la de primera persona sino la de la atribución. Por otra parte, Wittgenstein propone un análisis diferenciado del significado de los predicados psicológicos: cuando estos son usados, en primera persona, y cuando éstos son atribuidos, en tercera persona. Este análisis obliga a ir más allá de la aparente identidad conceptual para descubrir una función semántica diferente en el empleo de los mismos términos, dependiendo de si está referido a uno mismo o a otros. Cito a Wittgenstein: "Uno podría tener el pensamiento: "Cuán notable es que el significado único de la palabra "sentir" (y de otros verbos psicológicos) esté compuesto por componentes heterogéneos, los significados de la *primera* y de la *tercera* persona... (pero) los conceptos de nuestro lenguaje se forman así..." (OFP, I, # 45).

Por otra parte, hay que observar que el sostener que es posible adscribir estados mentales a otros sobre la base de la evidencia comportamental y su vinculación con los contextos prácticos en los que esta se ofrece, no implica sostener que siempre es posible. A veces tenemos evidencia insuficiente, existe la simulación, los estados en cuestión tienen una complejidad para la cual a veces no tenemos la suficiente (o no todos tenemos la misma) 'expertez', y, por fin, hay casos, aunque casos especiales, en los que no podemos adscribir a otros ningún estado. El punto es que no se trata para Wittgenstein de una limitación que posea una peculiar significación filosófica, un problema de falta de fundamentos para el conocimiento de lo mental y para la deter-

minación del significado del lenguaje que lo expresa, sino, nuevamente, de una inseguridad práctica. Wittgenstein lo expresa así: "Aquellos casos en los que lo interno parece ocultárseme son muy *especiales*. La inseguridad que se expresa de esta manera no es una inseguridad filosófica, sino práctica y primitiva." (OFP, I, # 558).

Conclusiones

Si mi interpretación no excede los límites amplios que se conceden a ejercicios filosóficamente interesantes pero aún necesitados de adecuada justificación textual como lo son los de la "reconstrucción racional", y, efectivamente, pueden atribuirse a Wittgenstein las ideas y enfoques señalados, en este trabajo he intentado establecer que:

La visión de Wittgenstein acerca de la práctica de la atribución intencional se inscribe en la línea de los **naturalismos no reduccionistas**, esto es, de aquellas posiciones que intentan hacer compatibles una visión naturalista de los seres humanos y de su competencia lingüística con una defensa de modos de descripción y comprensión de su formas de vida que no pueden prescindir de los significados, la intencionalidad y el orden normativo que posibilitan. Los intentos de eliminar o parafrasear estas formas de hablar y comprender a las personas en favor de una única manera de referir lo que hay no sólo no son posibles, sino que tampoco son necesarios a una visión naturalista de ellas. Las personas somos partes de la naturaleza y poseemos una historia, en cambio de ser manifestaciones singulares de una sustancia o de propiedades no-naturales. Nuestras interacciones lingüísticas también.

Wittgenstein propone una aproximación filosófica al problema de la comprensión por medio del lenguaje, en especial de las otras personas y sus comportamientos, guiada por una visión naturalista anti-cartesiana, en el sentido que no concede una unilateral preeminencia al intelecto y la interioridad subjetiva por sobre la acción y las manifestaciones del cuerpo, y a la teoría por sobre la competencia práctica. De ese modo consigue restituir su complejidad y versatilidad al lenguaje común, evitando los problemas insuperables a los que conduce una lectura cartesiana de su funcionamiento. La visión de Wittgenstein será, entonces, una de tipo atribucionista, que concede a los demás un privilegio de accesibilidad que no otorga a los individuos y a su vida mental íntima o en aislamiento. Una perspectiva de este tipo reestablece la primacía de la relación intersubjetiva para la constitución de la subjetividad y cuestiona la primacía de una caracterización intelectualista de nuestro auto-conocimiento, invirtiendo el orden cartesiano de las cosas.

Bibliografía

- Wittgenstein, L., *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología*, 2 vol., UNAM, México, 1997.
- Wittgenstein, L.,, *Zettel*, UNAM, México, 1985.
- Wittgenstein, L.,, *Investigaciones Filosóficas*, Ed. Crítica, México, 1989.

La Batalla Audiovisual

Merleau-Ponty en la lectura de Foucault y Deleuze

Belvedere, Carlos Daniel
Instituto Gino Germani (UBA)

Discutiremos las críticas de Foucault y Deleuze a Merleau-Ponty. Ellas nos interesan porque se encuentran mutuamente implicadas, pues la lectura de Merleau-Ponty le da ocasión a cada cual de referirse a la obra del otro, contribuyendo no sólo a sustentar un pensamiento personal sino también una actitud común a cierto "postestructuralismo" francés. Luego de exponer estas objeciones, retomaremos la lectura del último Merleau-Ponty a fin de indagar si algún aspecto de su obra mantiene vigencia.

1. En un texto dedicado a Deleuze, Foucault le imputa a Merleau-Ponty una concepción del acontecimiento y el sentido fundada en la significación, en virtud de la cual el mundo se dispondría alrededor del yo, demarcando senderos y regiones privilegiados que indicarían de antemano el lugar y el carácter de los acontecimientos posibles. Esto sería objetable por desplazar el sentido respecto del acontecimiento, derivando "una lógica de la significación, una gramática de la primera persona, [y] una metafísica de la conciencia"[1] En consecuencia, Foucault postula una distancia superlativa entre Merleau-Ponty y Deleuze, que ejemplifica oponiendo *Lógica del sentido* y *Fenomenología de la percepción*. En esta última obra, el cuerpo-organismo se vincularía al mundo mediante una red de significaciones originarias entretejida por la percepción; mientras que en la primera, el organismo centrado no estaría dado de antemano sino que se constituiría mediante un trabajo topológico y cruel sobre el cuerpo.

Esta contraposición puede ser discutida. Merleau-Ponty no considera la significación como previa al yo ni como determinante del carácter y el lugar de emergencia del acontecimiento. Antes bien, insiste en la imposibilidad de separar el yo y el mundo. Mal podría un pensamiento tal establecer una relación determinista entre ellos; menos aún instaurar "una gramática de la primera persona" y "una metafísica de la conciencia", puesto que el yo está ligado al mundo y al otro, y la conciencia sólo tiene valor filosófico si se la piensa como descentrada hacia el mundo. En síntesis: ni el mundo determina a la conciencia, ni ésta es el centro del mundo.

A su vez, Foucault piensa que, en Merleau-Ponty, la significación une el mundo a un "cuerpo-organismo", mientras que nosotros creemos que para él nunca el cuerpo es meramente organismo pues también existe el cuerpo fenoménico, y la significación es sólo uno de los modos de relación con el mundo, siendo no menos importante el lazo sensorio-motriz que establece el cuerpo, justamente, en su dimensión que más se acerca al "organismo".

Así, esta oposición nos parece infundada. Antes bien, consideramos que hay una importante proximidad entre Merleau-Ponty y Deleuze, pues piensan en términos de gradaciones, compartiendo un giro hacia el pensamiento serial que los conduce a una lectura de Leibniz, lo cual los hace más radicalmente postestructuralistas.

No obstante, existe una diferencia que Foucault no advierte: para Merleau-Ponty, el cuerpo -si bien no es completamente cerrado y funcional- está organizado, tiene una *forma*; mientras que Deleuze insiste en el carácter no gestáltico de la percepción, y en construir un cuerpo sin órganos, desterritorializado.

De todos modos, más allá nuestras reservas, debemos admitir que la cuestión que Foucault pone de relieve tiene particular relevancia. Se trata del problema del sujeto y el mundo, entendidos en un sentido no antropocéntrico. Es también este problema el que Deleuze retoma en su lectura de Merleau-Ponty; justamente, en un texto dedicado a Foucault.

1. Foucault, Michel, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 20.

2. Deleuze reconoce como meritorio que Foucault haya roto con la fenomenología en sentido "vulgar", es decir: con la intencionalidad, con la noción de que la conciencia concierne a la cosa y se significa en el mundo[2]; pero también encuentra esta actitud en el último Merleau-Ponty. Es decir que no establece una distancia entre ellos a propósito de esta cuestión: antes que obras contrapuestas, las considera como variantes de un mismo planteo. A su vez, desde el momento en que no cuestiona el nexo entre la conciencia y el mundo sino la noción del pliegue y lo visible, no plantea esta polémica en el terreno de la fenomenología sino en el de la ontología.

En efecto: Deleuze advierte que, para el último Merleau-Ponty, la conciencia cede terreno ante la luz en tanto generadora de "formas, proporciones, perspectivas propiamente inmanentes, libres de toda consideración intencional"[3], con lo cual la crítica foucaultiana muestra un flanco débil; sin embargo, considera que la misma tiene valor en tanto ha convertido la fenomenología en epistemología al establecer una "no relación" entre ver y hablar: "ver y hablar es saber, pero no se ve aquello de lo que se habla, y no se habla de aquello que se ve [...] Todo es saber, y ésa es la razón primera por la que no hay experiencia salvaje: no hay nada antes ni debajo del saber. Pero el saber es irreductiblemente doble, hablar y ver, lenguaje y luz, y ésa es la razón por la que no hay intencionalidad."[4]

Ahora bien: lo que Deleuze afirma de Foucault no es muy distinto de lo que sostiene respecto de Merleau-Ponty, a quien le atribuye la misma actitud ante la fenomenología: una superación de la intencionalidad en dirección al pliegue del Ser. "De la intencionalidad al pliegue, del ente al ser, de la fenomenología a la ontología."[5] Incluso llega a aseverar que Foucault ha encontrado en Merleau-Ponty "una fuerte inspiración teórica" para formular el problema del pliegue o el doblez[6].

Así enmienda Deleuze la lectura foucaultiana, pero con argumentos también discutibles. Si la diferencia entre Foucault y Merleau-Ponty es que el primero establece una distancia entre el habla y lo visible, la diferencia no es radical. Podría admitirse sólo una distinción de grados: Foucault establece una distancia mayor que Merleau-Ponty, pero éste no desconoce semejante abismo. Sabe que la filosofía conduce al silencio porque no puede dar cuenta de la visibilidad radical en tanto ser mudo por principio, razón por la cual reconoce en la pintura una ciencia silenciosa "que no habla mediante palabras" sino mediante "las obras que existen en lo visible"[7]. Es verdad que a otro nivel hay superposiciones, y que la filosofía constituye un esfuerzo por reconvertir el silencio en palabra[8]; pero en lo que respecta al ser primordial, hay un reducto de lo visible que es inagotable por el lenguaje hablado.

Sin embargo, Deleuze piensa que la actitud foucaultiana es más radical porque instaura una escisión entre hablar y ver; nosotros, en cambio, creemos que es a la inversa, puesto que para el último Merleau-Ponty no existe una divergencia sino una imposibilidad de principio y una primacía ontológica de lo visible sobre lo proferible: no es el filósofo, con su palabra, quien nos da acceso al ser, sino "el Ser mudo que viene él mismo a manifestar su propio sentido"[9]. Al subsumir todo en el saber, la lectura deleuciana pierde esta dimensión radical de la ontología, que nos permite asistir, mediante la visión, a "la fisión del Ser" desde dentro[10].

Al desconocer esto, Deleuze argumenta que en Merleau-Ponty "lo Visible o lo Abierto no da el ver sin dar también el habla [...] hasta el extremo de que es el mismo mundo el que se habla en el lenguaje y el que se ve en la vista [...] la Luz abre un habla no menos que un ver, como si las significaciones frecuentaran lo visible y lo visible murmurara el sentido."[11] Esto volvería a instaurar la intencionalidad en otro plano -el del

2. Deleuze, Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 116.
3. *Loc. cit.*
4. Deleuze, Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 117.
5. *Loc. cit.*
6. Deleuze, Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 118.
7. Merleau-Ponty, Maurice, *L'Œil et l'Esprit,* Gallimard, Saint-Amand, 1998, p. 82.
8. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, p. 171.
9. Merleau-Ponty, Maurice, *L'Œil et l'Esprit,* Gallimard, Saint-Amand, 1998, p. 87.
10. *Op. cit.*, p. 81.
11. Deleuze, Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, pp. 118-119.

Ser-, cosa que Foucault evitaría puesto que la hace desaparecer "en la disyunción entre las dos partes de un saber que nunca es intencional"[12].

Ahora bien: si Merleau-Ponty reconoce un ámbito de visibilidad inaccesible a la palabra, la objeción expuesta no es pertinente; sin embargo, aún podría argumentarse –como lo hace Deleuze- que no existe experiencia salvaje porque no hay nada previo o exterior al saber.

Esta objeción resulta absurda no por una cuestión ontológica sino conceptual: una "experiencia salvaje" es una contradicción en los términos, pues lo salvaje remite a "una visibilidad más antigua que mis operaciones o mis actos"[13]. Por eso, "la experiencia de una coincidencia [con él] no puede ser [...] más que parcial"[14], ya que su secreto pertenece a "una integridad que está detrás nuestro"[15]. Únicamente la conciencia común es pensada por la experiencia, mientras que el filósofo piensa la experiencia y aquello que la excede o queda detrás[16]. Esto es: "hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero no es fusión, coincidencia"[17] con el ser sino creación[18] puesto que remite al "mundo del silencio, el mundo percibido", poblado por "significaciones no lingüísticas"[19] que sólo pueden transcribirse al lenguaje filosófico por una invención que no se limite a coincidir con ese silencio primordial sino que lo transforme en palabra.

Para Merleau-Ponty, entonces, lo salvaje no es subsumible en la experiencia; luego, o bien se habla de lo salvaje y no de una experiencia, o bien se alude a una experiencia y no al ser salvaje. Así, mientras Deleuze concibe lo "salvaje" como aquello que excede al conocimiento, para Merleau-Ponty es algo que excede a la experiencia, que sólo transmutado puede aparecer en la escritura filosófica.

3. Si no admitimos la descripción del problema, tampoco compartiremos las propuestas. Deleuze -caracterizando la postura de Foucault como una "batalla audiovisual"- elogia su concepción del pensamiento en tanto intento de "dejar oír un clamor en las cosas visibles"[20]. Ahora bien: no es otra cosa lo que Merleau-Ponty postula como tarea filosófica cuando busca "hacer hablar el silencio, decir lo no-dicho"[21], coincidir parcialmente "con un indecible, un inefable exterior"[22]. La objeción deleuciana no tiene asidero en la obra de Merleau-Ponty puesto que en ella lo visible no es reductible al habla, aunque no por ello habrá que renunciar a arrancarle a ese mundo mudo una palabra mediante la creación: si bien lo visible y lo enunciable no coinciden, pueden trasponerse uno en otro mediante la invención filosófica –o más bien: puede intentárselo, a sabiendas de que la empresa es imposible y que, como "la filosofía no es un léxico", no puede interesarse por las "significaciones de las palabras" ni buscar "un substituto verbal del mundo que vemos" para transformarlo en "cosa dicha"[23].

Esto le impone un límite al pensamiento mucho más radical que el señalado por Foucault, puesto que el esfuerzo por extraer un clamor de las cosas visibles se enfrenta con el carácter mudo de ese ser primordial que la palabra filosófica no puede alcanzar más que como su revés.

Valga esto como valoración de la fenomenología, que es lo puesto en cuestión por estas críticas: Merleau-Ponty no propone una reducción del mundo a la conciencia, ni de lo visible a lo proferible; antes bien, prescribe como tarea filosófica el esfuerzo por vincular la conciencia y la palabra con aquello que las excede. Semejante faena sólo podría caberle a una filosofía que –sin erradicar lo fenomenológico- se dirija más allá,

12. *Op. cit.*, p. 119.
13. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, pp. 164-165.
14. *Op. cit.*, p. 163.
15. *Op. cit.*, p. 165.
16. Merleau-Ponty, Maurice, "Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I)", en: *Textures,* N° 8, 1974, p. 106.
17. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, p. 164
18. *Op. cit.*, p. 250.
19. *Op. cit.*, p. 225.
20. Deleuze, Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 124.
21. Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours sur* L'Origine de la géométrie *de Husserl,* Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 12.
22. *Loc. cit.*, p. 60.
23. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible,* Paris, Gallimard, 1964, p 18.

en pos de una "fenomenología integral"[24] que incluya la "no-fenomenología" así como el filósofo lleva consigo su sombra[25].

También aquí percibimos gradaciones antes que diferencias tajantes: la concepción de filosofía del último Merleau-Ponty no dista mucho en este aspecto de la visión que le atribuye Deleuze a Foucault, puesto que define el pensar filosófico como el intento de traducir a palabras nuestra relación silenciosa con el mundo. El proyecto, entonces, es semejante, solo que para Merleau-Ponty se trata de una empresa destinada al fracaso, y es justamente ese fracaso el tema de su postrer ontología. Tal vez la batalla audiovisual de la que habla Foucault sea más violenta, pero en Merleau-Ponty resulta más dramática puesto que está perdida de antemano, y sin embargo no podemos rehuirla. "El filósofo habla, pero esto es una debilidad suya, y una debilidad inexplicable: debería callar, coincidir en silencio, y encontrarse en el Ser con una filosofía ya hecha. Ocurre lo contrario, como si quisiera poner en palabras cierto silencio que escucha en sí mismo. Su 'obra' entera es este esfuerzo absurdo. Escribía para decir su contacto con el Ser; no lo ha dicho, ni sabría decirlo, porque es el silencio. Entonces, recomienza..."[26]

24. ***Merleau-Ponty, Maurice,*** "Le philosophe et son ombre", en: *Éloge de la philosophie et autres essais,* Paris, Gallimard, 1989, p.229.
25. *Op. cit.,* p. 230.
26. *Op. cit.,* pp. 166-167.

Ponencias

Comisión: Filosofía de la Acción

Uso explícito e implícito de las condiciones en la teoría de la elección social

Auday, Marcelo R.
Moro, Rodrigo
Centro de Investigaciones en Lógica y Filosofía de la ciencia (CILF)
Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur.

1. Introducción.

La teoría de la elección social se ocupa de estudiar las relaciones entre las preferencias individuales y la preferencia o elección social; específicamente analiza los mecanismos de agregación de las preferencias individuales. El interés radica en establecer un conjunto de condiciones que deberían cumplir tales mecanismos y determinar si esto es posible.

2. Condiciones.

Una idea nuclear en toda la teoría de la elección social es que el resultado social debe reflejar en alguna medida las preferencias de los individuos; de otra forma, el problema de agregación se vuelve trivial.

Entre las diferentes formas de establecer la correspondencia entre las preferencias individuales y la preferencia social podemos mencionar: a) que toda preferencia individual sea tenida en cuenta, b) que la unanimidad quede expresada en la decisión social c) que las preferencias de un individuo no prevalezcan indiscriminadamente sobre la de todos los demás, d) que las preferencias de los demás no prevalezcan indiscriminadamente sobre las de un individuo particular. Estos aspectos sirven para clasificar las distintas condiciones que aparecen en la literatura, de entre las cuales podemos mencionar las siguientes: Dominio irrestricto (U), Pareto débil (P), No-dictadura (D), No-imposición (NI), Independencia de alternativas irrelevantes) (I), Neutralidad (Neu), Liberalismo mínimo (ML).

Respecto de tales condiciones hay al menos dos aspectos a considerar: a) la conexión formal entre las condiciones. Por un parte, algunas condiciones son versiones debilitadas o más fuertes de otras; por otra parte algunas condiciones implican o son implicadas por la conjunción de otras condiciones. Este punto es importante porque orienta la investigación acerca de la compatibilidad o no de un conjunto de condiciones. Esto, a su vez, guarda relación con la distinción entre uso explícito y uso implícito de una condición (o de un aspecto de una condición), lo cual se verá con claridad más adelante, cuando tratemos la conexión entre el teorema de Arrow, el teorema del Liberal Paretiano, y el teorema de la epidemia paretiana, b) La justificación de las diferentes condiciones obedece a criterios distintos. Este punto es importante a la ahora de investigar la causa de la incompatibilidad de un conjunto de condiciones.

Finalmente, debe tenerse en cuenta que ambos aspectos están relacionados. Tal como acertadamente exponen Campbell y Kelly(1997), es importante distinguir entre un *criterio*, es decir, la especificación informal de una propiedad que deseamos posea un mecanismo de agregación, y un *axioma*, es decir, la formalización de tal criterio.

3. Teorema de Arrow.

El marco de agregación arroviano es la denominada *función de bienestar social* (SWF), que determina, para cualquier n-tupla de órdenes débiles, un órden debil (preferencia social).

El teorema de Imposibilidad de Arrow establece que no existe ninguna función de bienestar social que satisfaga simultaneamente U, I, P y D.

4. Teorema del Liberal Paretiano.

Así como no es aceptable que el mecanismo sólo tenga en cuenta las preferencias de un único individuo a la hora de determinar las preferencias sociales (D), tampoco es aceptable que, si hay una situación de elec-

ción que puede considerarse es un asunto puramente personal de un determinado individuo, los demás individuos puedan imponer sus preferencias sobre tal asunto. Esto es lo que lleva a incorporar alguna noción de derechos individuales dentro de la teoría de la elección social.

Sen (1970) incorpora derechos mediante las condiciones L y ML (L impica ML) y demuestra que no existe ninguna *función de decisión social* (SDF) que satisfaga U, P y ML.

Hay tres puntos que merecen señalarse: a) el marco de agregación es más amplio que el marco arroviano, ya que las *funciones de decisión social* dan como resultados relaciones de preferencia reflexivas, completas y acíclicas. b) En segundo lugar, para Sen el teorema sirve principalmente para mostrar que Pareto débil puede ser cuestionado y, por ende, la noción de optimalidad paretiana no es un principio normativo indiscutible (como muchas veces se piensa en la teoría económica standard). En esencia, la crítica de Sen es que la aplicación de Pareto débil no tiene en cuenta que dos individuos pueden ordenar dos alternativas de la misma manera, pero por motivos muy diferentes (tal como lo muestran los ejemplos usuales del teorema, tales motivaciones pueden ser exactamente opuestas), c) Finalmente, el teorema no depende de la controvertida condición I.

5. Teorema de la Epidemia Paretiana

Una cuestión interesante es ver qué relación hay entre los dos teoremas. Sen(1995) ofrece una demostración muy simple del teorema de Arrow; la misma tiene tres pasos, siendo los dos primeros la demostración de dos lemas: a) Lema de expansión de campo (LEC): para toda SDF cuasi-transitiva que satisface U,P e I se cumple que: si un grupo de individuos es decisivo (en ambos sentidos) sobre un par de alternativas, entonces es decisivo sobre todo par de alternativas). b) Lema de contracción de grupo (LCG): para toda SWF que satisfaga U,P e I se cumple que: Si un grupo (con más de un miembro) es decisivo sobre todo par de alternativas, entonces tal grupo contiene a uno menor que también es decisivo sobre todo par de alternativas.

Para nuestros fines es importante el primer lema, ya que muestra como cierto grado de imposición por parte de un grupo sobre un par de alternativas, se expande a todas las demás alternativas. En principio, tal expansión puede atribuirse a la conjunción de P e I. Sin embargo, Sen(1976) demuestra un teorema más general (Teorema de la epidemia paretiana): para toda SDF que satisfaga U y P, si un individuo es decisivo sobre un par, es potencialmente semidecisivo sobre todo par. Como puede verse, el teorema es, en un sentido, más débil que LEC (establece "semidecisividad potencial" en vez "decisividad"), pero, por otra parte, al no exigir I, permite identificar la responsabilidad de P en la extensión del poder de un grupo o individuo sobre un par a los demás pares de alternativas.

6. Uso implícito de Condiciones

Ahora bien, la pregunta que uno puede hacerse es si realmente la idea de independencia de alternativas irrelevantes ha sido realmente excluida, al excluir explícitamente la condición I. La respuesta es que, en un sentido, cierta noción de independencia está implícita en el teorema. Blau(1975) mostró que la condición de Liberalismo mínimo suponía cierto tipo de independencia. En verdad, lo mismo sucede con P, lo cual puede verse con claridad dado que P se deriva de Unanimidad junto con IG.

Así, un punto por determinar es qué aspectos (qué criterios, en el sentido de Campbell y Kelly) están involucrados en P, de manera tal de poder determinar si es P en su totalidad el responsable de la epidemia paretiana, o alguno de los criterios.

Aquí, y para terminar, podemos mencionar dos resultados, los cuales identifican diferentes componentes de P y demuestran el teorema de la epidemia paretiana en base a tales componentes.

Kelsey(1988) demuestra el teorema de epidemia paretiana reemplazando P por NI. Por lo tanto, esto establece que no es en P su totalidad el causante. Por otra parte, aunque Kelsey no enfoca este aspecto, su definición de No-imposición supone, implícitamente, un grado de independencia. El rol de algún tipo de independencia en la epidemia paretiana es, finalmente, aclarado por Xu(1990). Xu define cuatro nuevas condiciones: a) WPU (Unanimidad paretiana débil) b) PU (Unanimidad paretiana) c) PN (Neutralidad Paretiana) d) PI (Independencia Paretiana). Demuestra que P puede descomponerse de dos formas según estas condiciones: (1) P es equivalente a PI + PU (2) P es equivalente a PN + WPU. Y demuestra que existen SDF que satisfa-

cen U, L y PI, a la vez que demuestra el teorema de epidemia paretiana, reemplazando P por PN. (además, PN implica PI). De manera tal que es el componente de neutralidad (una forma fuerte de independencia), el causante de la epidemia.

Así, el analisis de la conexión entre el teorema de Arrow, el teorema del Liberal Paretiano, el teorema de la Epidemia Paretiana, y variantes de este último, permite comprender mejor el rol que juega el uso implícito de ciertos aspectos de una condición en el establecimiento de estos resultados de imposibilidad. En particular, se puede entender con más precisión la conexión entre las críticas de Sen a la "crisis informacional" de la teoría de la elección social moderna (Sen1986) y su crítica a la condición P: esta condición involucra aspectos de neutralidad (y, por ende, de independencia), los cuales establecen, como es sabido, fuertes restricciones al tipo de información que puede tener en cuenta un mecanismo de agregación de preferencias.

Apéndice

N: conjunto finito de inviduos, $|N| \geq 2$. X: conjunto finito de alternativas, $|X| \geq 3$.

$\boldsymbol{B}$: conjunto de relaciones binarias, reflexivas y completas, sobre X. Consideramos además los siguientes subconjuntos de $\boldsymbol{B}$: $\boldsymbol{A}$ (acíclicas), $\boldsymbol{Q}$ *(cuasitransitivas),* $\boldsymbol{R}$ (transitivas; órdenes débiles).

Cada individuo *i* es representado mediante $R_i \in \boldsymbol{R}$ (I_i, P_i son, respectivamente, la parte simétrica y la parte asimétrica de R_i). "B_S" representa las preferencias sociales (análogamente para R, I, P. etc.)

$\boldsymbol{B^n}$: conjunto de todos los prospectos $\alpha = (B_1,..., B_n)$, donde $B_i \in \boldsymbol{B}$. Análogamente para $\boldsymbol{A}$ $\boldsymbol{Q}$, $\boldsymbol{R}$.

Regla de agregación de preferencias (RAP): es una función f: $H^n \rightarrow \boldsymbol{G}$, $H^n \subseteq \boldsymbol{R^n}$, $\boldsymbol{G} = \boldsymbol{B}$.

Tipos de RAPs:

SDF (Función de decisión social): $\boldsymbol{G} = \boldsymbol{A}$;

QSDF (SDF cuansitrantiva) $\boldsymbol{G} = \boldsymbol{Q}$;

SWF (Función de bienestar social) $\boldsymbol{G} = \boldsymbol{R}$.

Condiciones:

U: $H^n = \boldsymbol{R^n}$.

P: $\forall x,y \in X, \forall \alpha,\alpha' \in \boldsymbol{R^n}: (\forall i \in N: xP_iy \rightarrow xP_Sy)$

D: $\neg\exists x,y \in X: \forall \alpha \in \boldsymbol{R^n}: (xP_iy \rightarrow xP_Sy)$

I: $\forall x,y \in X, \forall \alpha,\alpha' \in \boldsymbol{R^n}: [\alpha|_{\{x,x\}} = \alpha'|_{\{x,x\}}] \rightarrow [f(\alpha)|_{\{x,y\}} = f(\alpha')|_{\{x,y\}}]$.

("$\alpha|_{\{X,Y\}}$" es la restricción de los componentes de α al par de alternativas $\{x,y\}$).

Neu: $\forall x,y,z,w \in X, \forall \alpha ,\alpha' \in \boldsymbol{R^n}$:

$[\forall i\ (xR_iy \leftrightarrow zR'_iw) \wedge \forall i\ (yR_ix \leftrightarrow wR'_iz)] \rightarrow [(xRy \leftrightarrow zRw) \wedge (yRx \leftrightarrow wRz)]$

NI: $\forall x,y \in X: \exists\ \alpha|_{\{x,y\}} \in \boldsymbol{R^n}: xP_Sy$.

WPU: $\exists x,y \in X, \exists \alpha \in \boldsymbol{R^n}|_{\{x,y\}}: (\forall i \in N\ xP_iy \rightarrow xP_Sy)$.

PU: $\forall x,y \in X, \exists \alpha \in \boldsymbol{R^n}|_{\{x,y\}}: (\forall i \in N\ xP_iy \rightarrow xP_Sy)$.

PN: $\forall x,y,z,w \in X, \forall \alpha,\alpha' \in \boldsymbol{R^n}: [\forall i \in N: (xP_iy \wedge zP'_iw)] \rightarrow [xP_Sy \leftrightarrow zP_Sw]$

PI: $\forall x,y \in X, \forall \alpha,\alpha' \in \boldsymbol{R^n}: [\forall i \in N: (xP_iy \wedge xP'_iy)] \rightarrow [xP_Sy \leftrightarrow xP_Sy]$

Decisividad:

"D(L, <x,y>)": el grupo L es *decisivo* sobre el par ordenado <x,y>.

$D(L, \langle x,y\rangle) =_{df} \forall \alpha \in \boldsymbol{R}^n$: $(\forall i \in L\ xP_iy \rightarrow xP_Sy)$.

$D(L, \{x,y\}) \leftrightarrow [D(L, \langle x,y\rangle) \wedge D(L, \langle y,x\rangle)$

$D(L, .) \leftrightarrow [\forall x,y \in X: D(L, \{x,y\})]$.

"SD(L, <x,y>)": el grupo L es *semidecisivo* sobre el par ordenado <x,y>.

$SD(L, \langle x,y\rangle) =_{df} \forall \alpha \in \boldsymbol{R}^n$: $(\forall i \in L\ xP_iy \rightarrow xR_Sy)$.

Análogamente para SD(L, {x,y}), SD(L, .).

"PD(L, <x,y>)": el grupo L es *potencialmente decisivo* sobre el par ordenado <x,y>.

$PD(L, \langle x,y\rangle) =_{df} \forall \alpha \in \boldsymbol{R}^n$ tal que a) satisface ciertas restricciones especificadas sobre las preferencias de los individuos respecto de los pares de alternativas distintos de {x,y} y b) , para todos los individuos fuera de L no hay restricciones respecto de sus preferencias sobre el par {x,y},: $\forall i \in L\ (xP_iy \rightarrow xP_Sy)$.

Análogamente, PSD(L, <x,y>), y las variantes.

ML: Hay al menos dos individuos, i , j, y dos pares de alternativas, {x,y} y {z,w}, tal que:

D(i, {x,y}) y D(j, {z,w}).

Referencias

- Blau, J. "Liberal Values and Independence", *Review of Economic Studies*,1975, **42**, 395-401.
- Campbell, D. & Kelly, J. (1997) "The Possibility-Impossibility Boundary in Social Choice", en Arrow, K., Sen, A. & Suzumura, K (eds.) *Social Choice Re-examined*, volume 1, London, MacMillan Press Ltd, 1997.
- Kelsey, D. "What is Responsible for the "Paretian Epidemic" ?", *Social Choice and Welfare*,1988, **5**, 303-306.
- Sen, A.K. "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy*, 1970, **78**, 152-157
- Sen, A. K. "Liberty, Unanimity, and Rights", en *Economica*, 1976, **43**, 217-245.
- Sen, A.K. "Social Choice Theory", Arrow, K. & Intriligator, M (eds) *Handbook of Mathematical Economics*, Amsterdam, North-Holland, 1986.
- Sen, A.K. "Rationality and Social Choice", *American Economic Review*,1995, **85**, 1-24.
- Xu, Y. "The Libertarian Paradox: some further observations", *Social Choice and Welfare*, 1990, **7**, 343-351.

Acerca de la autonomía moral

Una mirada desde Agnes Heller

Trachitte, María Teresa
Universidad Nacional de Entre Ríos

Este trabajo se inscribe en el marco de una investigación que tiene por objeto poner en tensión dos perspectivas teóricas: la de la acción comunicativa y la de la virtud; Habermas y MacIntyre. Esta tensión se registra dentro de los debates entre liberales y comunitaristas, que tal vez, no hace más que remedar las cuestiones ya planteadas en la crítica de Hegel a la ética de Kant, que se expresó entre "moralidad" y "eticidad"; debate que también estaríamos abordándolo entre las cuestiones de la vida buena y las cuestiones de justicia, o entre la autonomía y la autenticidad.

El tema será abordado desde un tercer pensamiento -el de Agnes Heller- que surgió como sugerente en el proceso investigativo, en relación a su formulación de un *ethos débil* como modo de responder a las demandas actuales de los sistemas, a los múltiples reclamos de reconocimiento de identidades culturales y sociales, y al mundo de la vida, desde el marco de la autonomía. En este sentido, ¿qué tipo de integración social es posible plantear en nuestra contemporaneidad? ¿Qué caminos se elegirá de entre los posibles para constituir la identidad moral?

Si bien es cierto que estamos a la "intemperie" metafísica, luego de haber fracasado los intentos por encontrar sucedáneos de paraísos seguros, no podemos constituirnos moralmente si no es a partir del proceso de socialización en una comunidad lingüística. Lo que plantea esta cuestión es cómo abordamos en este contexto la autonomía, en tanto es la marca de la modernidad.

Cuando se quiebran los contextos originales de identificación sociocultural se desdibujan los sentidos valorativos procedentes de una tradición. Y no ocurrió otra cosa que esto con el quiebre del orden premoderno tal como lo diagnosticó Weber, debido a los procesos de racionalización y secularización con su consecuente separación en esferas de valores culturales autonomizadas.

Dentro de estas particulares trayectorias Heller afirma que "...con la llegada de la era de la modernidad...no se distingue un solo centro determinante de la vida social, sino, más bien, un lenguaje en el que se reconocen por sus propios y distintos derechos la dinámica particular de la economía, la división funcional del trabajo, las tendencias culturales y las formas de organización de la libertad política"1.

El discurso se puebla de términos tales como esferas, instituciones, lógicas que responden cada una de ellas a una dinámica propia, a normas, reglas y costumbres particulares (*sittlichkeit*).

En qué se distingue entonces el orden premoderno -al que designará también como "sociedad estratificada" siguiendo a Luhmann, o también como sociedades tradicionales-, del orden moderno o sociedades posttradicionales?

En las primeras se habitan espacios "naturales", fijos y preestablecidos, ya que existen dos *a priori* de la existencia: el genético y el social. Se nace en un estrato social por accidente, pero esto se transforma en destino, porque se establecen desde el momento del nacimiento funciones asignadas al lugar de pertenencia. La posición social que acompaña la llegada al mundo determina la(s) función(es) que se ha(n) de cumplir en la vida.

Se evidencia un poder omnipresente y determinante puesto en acto en la asignación de oportunidades, actividades, normas, costumbres, juegos lingüísticos y hasta la religión relativas a cada estrato, ordenadas de manera jerárquica. También la sujeción ciega a las normas y reglas de la *Sittlichkeit* conlleva a la aceptación incondicional de la estratificación moral, al punto que puede darse el caso de que cada estrato se caracterice por determinadas virtudes. Se está ante la adscripción tanto de la identidad social, como de la identidad moral.

1. Heller A., Fehér F.,El péndulo de la modernidad. Barcelona, Península, 1994 pp. 81-2

De este modo, nuestra filósofa pondrá de manifiesto que el mayor avance de la historia se encuentra en el tránsito hacia el orden social moderno, donde se quiebra aquel cosmos seguro y duradero, quedando al fin dividido, teleológicamente quebrado y fragmentado. Como en el reverso de las sociedades tradicionales, será(n) la(s) función(es) las que señalen el lugar y jerarquía que se ocupará.

La modernidad queda marcada por el gesto de "elegirnos a nosotros mismos" como un acto de liberación que resitúa y funda nuevos tipos de virtudes. En este punto volvemos a su postura frente a los dos *a priori* mencionados anteriormente, en el sentido que tanto la unicidad genética como las regulaciones sociales anteceden al ser humano, pero deben ser ajustados para que nazca la experiencia humana. "El ser humano es el que ha saltado al otro lado del abismo, ... o ha triunfado en la tarea de unir el hiato." En el ser humano se manifiesta esa tensión en el ajuste entre ambos *a priori*. La "co-temporalidad" y "co-espacialidad" de ellos es por completo un accidente. Ahora, en tanto las personas humanas constituyen "sistemas creados y autocreantes", no son parte de la naturaleza ni tampoco parte de la sociedad, porque surgen del encaje de lo social y lo genético. Sólo desde estos presupuestos se erigirá la libertad y las personas se autoeligirán y autocrearán. Por ello, el credo moderno "todos los hombres y todas las mujeres nacen libres" será la manifestación y la afirmación de la *contingencia* humana. *Libertad, contingencia* y *autonomía* se auto-implicarán como resultado del proceso de secularización operado.

La contingencia es un término existencial y no debe confundírselo con el accidente, con aquello que sucede por casualidad, si bien, algo accidental puede modificar la condición humana. La contingencia es un atributo esencial y no está sometida a la idea de que una mera adición o agregado modifique su naturaleza. Ella es constitutiva del hombre, en tanto este es histórico y tiene ante sus manos la compleja y difícil tarea de elegir los trazos de su destino; es, asimismo, una demanda para la constitución de la subjetividad moral.

"Tornarse libre consiste en la auto transformación del propio ser libre (como nada) en el ser libre como ser uno mismo", en este sentido, Heller estaría planteando la virtud en primera persona.

La autoelección es un acto de libertad, pero también de valentía, que conlleva el acto del sujeto deliberativo, cuando asume bajo la forma del "yo debo", "yo asumo", "yo adopto" las razones vigentes, tamizadas desde el ejercicio crítico-reflexivo.

Resuenan los ecos de Kierkegaard, para quien lo "ético constituye la elección" de sí mismo. Heller aporta dos categorías teóricas muy pertinentes: la elección existencial puede ser de dos tipos: bajo la categoría de la "diferencia" y bajo la categoría de lo "universal". La primera está ligada a la autonomía personal, la de elegirse según las múltiples preferencias, tales como la de ser escritor, amante, filósofo, etc. La segunda, en cambio, está relacionada con la autonomía moral: la de *elegirnos como personas rectas, buenas, decentes, en un mundo moral pluralista*. Esta no es una vocación particular, sino que abarca a cualquier ser humano y si *resistimos* apelando a la virtud, aquella elección no nos puede ser arrebatada. De este modo, se evita la anomia, la fragmentación de la identidad, del sujeto, porque permite vivir la heterogeneidad de un mundo poblado de esferas, sistemas o instituciones, con normas , reglas y lógicas propias, jugando sus reglas de juego, pero asumiéndolo desde la homogeneidad que brinda el escogerse como persona recta en todos los juegos.

Este elegirnos como personas buenas- como principio unificador, es garantía de la integración social ante un mundo funcional que reclama un ser humano especializado, que, en cuanto tal, no está obligado a dar respuestas morales. Este *ethos débil* que se pone en juego en la autoelección y en el respeto de las reglas esféricas, es sugerente para contrarrestar un modelo de institucionalización completo. Evita quedar entrampado en las redes de una concepción relativista de la razón práctica y en las sujeciones muchas férreas de las tradiciones, porque plantea un concepto de rectitud formal, no sustantivo, al resignar la determinación *tanto del contenido como de la densidad de las normas morales.*

Se establece un juego entre la libertad y la determinación, entre autonomía y heteronomía, donde ambas se interpelan mutuamente, puesto que no es pensable en el advenir del sujeto moral una distancia infranqueable, ya que la moralidad (en el sentido hegeliano) consiste en la relación individual, la diferenciación que se hace conciente de la relación del individuo con las normas y reglas de conducta correcta (*Sittlichkeit).* "La moralidad no tiene otro "locus" que la *Sittlichkeit*; es la *actitud* que los ciudadanos *adoptan* dentro de la vida

ética de una comunidad...La autonomía moral es la libertad de elegir el curso de acción que concuerda con las normas que una persona ha aceptado como válidas."2

Heller pone en relación las cuestiones evaluativas o de la vida buena y las cuestiones de justicia cuando sostiene que el concepto de "buena persona" o de vida buena, se delinea con la justicia, que es el esqueleto; y sus componentes: la "rectitud"; el "desarrollo de las dotes en talentos"; y la "profundidad emocional en las vinculaciones personales". De estos tres elementos, el supremo es la rectitud; estando estos tres caracteres *más allá de la justicia.* Plantea un concepto "ético-político incompleto de justicia". El "buen ciudadano" que practica las virtudes del ciudadano es el sujeto ético , más, se puede ser un buen ciudadano sin ser una persona buena. El tema es que si bien no es exigencia universal el de ser buena persona, para que la sociedad marche bien, es necesario que al menos, "algunas" personas lo sean. Estas personas prefieren *sufrir la injusticia a cometerla,* donde la exigencia no es "debes hacer el bien a todo el mundo", sino "no debes hacer el mal a nadie". Se trata de sufrir el mal si el único camino es cometerlo.

La persona recta no se identifica con un yo abstracto o descarnado, porque es un ser contingente, lo que supone libertad, finitud y límite, en suma, requerimiento de los otros. La moral consiste en la interiorización de los vínculos humanos. El proyecto de negación absoluta de ellos, como de las normas y valores de la sociedad, como si de ellos nos pudiéramos despojar, es una "utopía negativa", pues considerar la autonomía moral como la autonomía del sujeto de todos sus lazos es ilegítimo. Ahora, dado que el mundo que habitamos no se corresponde con el paraíso prometido, *la bondad de la persona significa también, que no sea sumisa a la "constricción social"*, cuando el contexto oprima o excluya de la autorrealización, cuestión que exige reflexionar sobre lo vigente y lo válido. Las personas moralmente autónomas "vacían la legitimidad de la dominación y el poder social". Por ello, la *resistencia* es una virtud, pero que en nada acepta como condición de la rectitud, la "necesidad" del sufrimiento o el martirio, puesto que la vida no tiene que confundirse con un campo de espinos. De lo que se trata en suma, es de poder bucear mejores caminos que favorezcan condiciones de posibilidad inherente a todos y cada uno de los hombres: de la vigencia de los valores de *la libertad y la vida;* de respeto de la dignidad y de reconocimiento de nuestras opciones. Estos son , entonces, los fundamentos para trabajar por un mejor contexto socio-político posible como condición de la vida buena; y elegir la honradez y la rectitud como los elementos fundamentales del mejor mundo moral posible, intentando hacer coincidir *el mejor mundo sociopolítico posible y el mejor mundo moral posible.* ¿Será esta acaso, una empresa destinada al fracaso?

2. Heller, Agnes, *Ética General*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p.84.

Comisión: Historia Antigua y Medieval

Personajes del diálogo platónico como representación del aspecto práctico del pensamiento

Ballester, Paula
Universidad Nacional de Córdoba

En el siguiente trabajo analizamos la relación entre el aspecto teórico y el aspecto práctico en el *Banquete* y el *Gorgias* de Platón. Para ello consideramos ciertos personajes 'típicos' como son Calicles y Alcibíades.

Creemos que más allá de la capacidad artística de Platón el 'diálogo' fue el género el que le permitió mostrar su pensamiento como una totalidad de teoría y práxis.

Por ello estimamos importante reparar en ciertos aspectos y situaciones que los diálogos nos plantean, en especial en el desarrollo escénico de los interlocutores.

El filólogo escosés Taylor1 considera que los llamados 'discursos socráticos', se caracterizan por su 'realismo' y por poner de manifiesto un *ethos*, un carácter. Estos 'discursos' proceden del *mimo*, antiguo género emparentado con la tragedía, por utilizar el verso y la mímesis.

La tragedia tiene por fin la representación de una acción 2 y por ello los personajes tienen un interés secundario- indispensables para la evolución de la situación trágica- y su personalidad sólo debe exibirse en función de su acción.

En el *mimo* por el contrario se representa el *ethos* de un hombre, por tanto y no basta con ver cómo se comporta en una situación trágica, sino su *proairesis,* esto es la disposición constante de su voluntad, su personalidad y su ser. El *ethos* resulta claro en aquellos discursos en los que se ve lo que cada cual escoge o rechaza. Los 'discursos sócraticos' conservan del *mimo* la representación del *ethos*. Para Taylor los personajes de Platón no se encuentran en una situación trágica sino embarcados en una conversación en el curso de la cual se manifiesta" lo que cada uno de ellos escoge o rechaza, y lo que de cada uno cabe esperar en la conducta que habrán de adoptar en los problemas que en la vida nos obligan a todos a tomar una decisión. No vemos a los personajes en 'acto', sino que de su conversación conjeturamos qué clase de hombres son cada uno de ellos."3

Estimamos que cada personaje que Platón presenta es llevado por medio del 'diálogo' con Sócrates a exponer su pensamiento y a manifestar al mismo tiempo su forma concreta de actuar, se revela obedeciendo a su propio carácter. Este sería en última instancia, más allá del conocimiento, o de la educación que una persona puede tener, el factor determinanante para su acción

Szlezák4 explica que Platón a través de la descripción literaria del carácter expresa que su filosofía compromete al hombre integral.

En este punto es que intentamos comprender qué consecuencias tiene para la comprensión de la filosofía de Platón el que en sus diálogos se muestren qué clase de personas son los interlocutores.

En primer lugar nos ocuparemos del personaje Calicles, uno de los tres interlocutores con los que Sócrates dialoga en el *Gorgias.*

El diálogo se inicia con el encuentro entre Sócrates, Querefonte y Calicles, quien les comunica que Gorgias ha pronunciado un bello discurso. Al conocer el interés de Sócrates por dialogar con el sosfista Calicles los conduce a su presencia.

1. Taylor, Alfred. E. *Biografía platónica de Sócrates* , México Varia socrática. Presentación y traducción de A. Gomez Robledo.U.N.A.M.1990.
2. Taylor A.E Op. cit pág 55 Cfr.Aristóteles. *Po* 14500 aa 16ss.;1450 b 1ss.
3. Taylor A.E Op. cit pág 56
4. Szlezák, Thomas A. *Leer a Platón*, cap. 3. Madrid. Ed. Alianza. 1997

A nivel teórico de discusión Calicles nos ofrece su pensamiento en dos discursos. En uno expone su teoría de la contraposición entre naturaleza y convensión y en el otro la teoría de los placeres y el hombre fuerte por naturaleza

Sócrates luego de la exposición de Calicles intenta 'dialogar' con él pero recibe respuesta hostiles5que impiden el diálogo.

En el desarrollo escénico Calicles tiene tres apariciones en la obra.

En las dos primeras apariciones- en el inicio y en un momento en que se interrumpe la conversación y Sócrates le pregunta de si le parece bien el rumbo que ha tomado la discusión6: -se destaca su interés por escuchar a Gorgias disertando con Sócrates, y también por no querer lucirse como un retórico- como Polo.

El tercero y más significativo de los pasajes se inicia, luego de que Sócrates ha dicho para qué sirve la retórica, y Calicles pregunta:

"...Dime, Sócrates: ¿hemos de considerar que hablas en serio o estas bromeando? Porque si hablas en serio y resulta cierto lo que dices ¿no quedaría acaso enteramente revolucionada nuestra vida, la vida humana, y no haríamos precisamente lo contrario, según parece, de lo que se debe?" 7 Estas primeras palabras percibimos el profundo asombro y el sentimiento de que Sócrates se está burlando, que ha experimentado Calicles tras oir que la retórica no sirve para nada y en caso de servir para algo es para procurar que los amigos reciban un castigo si han cometido injusticia y así purificar su alma, o para impedir que los enemigos sean sacados de la injusticias y reciban así el peor de los castigos: vivir con un alma injusta.

Cabe señalar que Calicles no toma la palabra con la intención de defender a Gorgias, como Polo, o de mostrar sus habilidades, sino movido en su interior por las palabras de Sócrates, pues comprende que no está asistiendo a una 'demostración de cosa bellas', sino al 'diálogo' de ideas que comprometen la vida misma. Calicles se revela como un político, y nos descubre las terribles consecuencias para la vida que encierran las bellas expresiones de la retórica.

Platón logra una perfecta oposición entre Gorgias-Polo retóricos preocupados por la forma de la argumentación, y Calicles el político que se sirve de la argumentación con un marcado interés en hacer valer sus ideas en la acción.

Calicles representa al hombre fuerte, ávido de poder y terrible como sus propias palabras. Su crítica a la filosofía y su modo de vida, y al mismo Sócrates revelan la unión entre lo que se piensa y el modo de obrar.

Las palabras y la actitud abrupta con que Calicles entra en la conversación, son la clave para poder afirmar que Platón con los interlocutores logra además de enfrentar dos formas de pensar, señala la repercusión directa en la vida

El rechazo abrupto a las palabras de Sócrates8 nos revela la falta de buena disposición y la incompatibilidad de su pensamiento con el de Sócrates.

Por último preguntamos: ¿qué es lo que le impide a Calicles dialogar con Sócrates, y rechazar de plano su propuesta?

No es por falta de 'inteligencia', pues se ha dado cuenta del intento socrático que no afecta sólo al pensamiento sino a la misma vida tal como es en ese momento, y él como un 'fuerte' por la violencia de sus palabras intenta dominar, que es refrenado por el mismo Gorgias, Szlezák habla en este punto de un condicionamiento individual para la recepción de la filosofia ... "Calicles debe ceder en su argumentación, y ello, sin embargo, no por falta de inteligencia ni mucho menos sino por culpa de las limitaciones de su carácter. Se dice con entera claridad que son sus incontrolados impulsos los que le impiden comprender y aceptar el punto de vista socrático..."9

5.

6. Plato. *Gorgias*. Revised text with introduction and comentary by E.R. Dodds. Clarendon Press- Oxford 1990 pagr. 458d1-4.
7. Cfr. *Grg* 481d7-c4
8. Cfr. *Grg*. 482c4, 482e1-4,489b8-c1, 497 b2-9.
9. Szlezák, Thomas A. Cfr. op.cit. pag 22 En este pasaje el autor remite *Grg*. 513 c

El segundo personaje que consideramos es Alcibiades como último interlocutor-expositor en el *Banquete*.

El diálogo transcurre en una reunión en casa de Agatón, una vez que han comido Erexímaco 10, sugiere que no beber y pasar el tiempo haciendo discursos, el tema será Eros. Todos aceptan la proposición y ordenan retirarse a las flautistas para poder realizar cada uno su encomio11.

Seis son los discursos pronunciados, en el momento en que Sócrates ha concluido el suyo se produce la aparición de Alcibiades:

"Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de un flautista" 12Agatón ordena a los esclavos a que vean quien es y continua el narrador:

"No mucho después se oyó en el patio la voz de Alcibiades fuertemente borracho..." 13 A nivel teórico Alcibiades encomia a Sócrates lo compara con las figurillas de los silenos, por fuera son feas y grotescas pero si uno las abre descubre en su interior imágenes divinas, otra característica es que 'encanta' pero no con la melodias de sus flautas sino con sus palabras. Elogia la templanza de Sócrates, reconociendo que no sucumbió a su seducción, y luego evocando su valor en la batalla.

También hace un elogio de los 'discursos' de Sócrates.

El desarrollo escénico de Alcibiades produce una contraposición entre el ambiente antes y después de su llegada. La reunión hasta ese momento se desarrolla en un clima de sobriedad y seriedad que alcanza su grado culmine con el discurso de Sócrates. Es en este momento cuando se presenta Alcibiades abruptamente cambia la situación: vienen los músicos, el alboroto de los gritos, y se instaura un nueva regla, todos beberan.

A la solemnidad que las palabras de Sócrates instaura al remitirlas a una sabia adivina, se opone la risa que provoca tanto la figura de Alcibiades coronado y sostenido por las flautistas como sus palabras, se repite varias veces que todos rien al verlo, es el ruido, la borrachera en contraposición al silencio y seriedad no sólo de las palabras de Sócrates sino de su propia persona, que al concluir el diálogo se lo presenta como él único que es capaz de beber sin embriagarse. Por otro lado contrasta la imagen de Eros guía espiritual hacia lo bello, con el eros de Alcibiades por Sócrates, pues en sus palabras aún se percibe la fuerte atracción que este ejerce en él y el 'despecho' por el rechazo que cree haber sufrido.

Alcibiades como Calicles ha comprendido que las palabras de Sócrates van más allá de lo puramente teórico y se refiere a la vida misma. Especificamente esto se produce en el episodio frustrado de seducción que finaliza durmiendo con Sócrates como si lo hubiese hecho con su padre o su hermano. Es en ese momento que no pertenece al diálogo mismo es cuando Alcibíades aprende que el pensamiento de Sócrates es inseparable de la acción concreta, el encamio sufre al división entre pensamiento y acción, pues si bien se siente atraído por la filosofía al mismo tiempo es incapaz de vencer la atracción por otra forma de vida

En este punto podemos establecer una graduación entre Calicles y Alcibiades, ambos están impedidos ha y permanecen al margen de la iniciación, del primero hemos dicho ya cual es la causa. Ahora bien qué es lo propio del carácter de Alcibiades que lo hace quedar evidentemente excluido de la iniciación. Lo que el mismo reconoce es su inclinación a los honores de la multitud y su incapacidad de viendo la hermosura del interior socrático ser capaz de seguirlo. Alcibiades es un personaje cuyo carácter principal es la risa que provoca su desmedida sinceridad que linda en convertirse en desverguenza, y él mismo lo reconoce cuando dice que sólo ante Sócrates se avergüenza. Esto no sólo lo dice Alcibiades sino que Platón lo plasma desde el momento mismo que irrumpe borracho hasta la disputa final con Sócrates por sentarse junto a Agatón.

Estamos ahora en condiciones de hacernos la última pregunta y sacar las últimas conclusiones. Qué es lo que el género de diálogo, que es la mimesis de un carácter, desarrollándose a través de lo que dice, quiere, rechaza o acepta?.

10. Cfr. *Grg.* 176d9-177e4
11. La estructura del *Banquete* es la siguiente: introducción 174a-178a; discursos sobre Eros 178a- 212c; irrupción de Alcibiades 212c-215a; discurso de Alcibiades y elogio a Sócrates 215a-222b
12. Cfr. *Grg* 212c6-8
13. Cfr. *Grg* 212d4

Hemos visto cómo Platón por boca de Calicles nos presenta el pensamiento sofistico sobre la distinción entre naturaleza y convención y las consecuencias morales que de esto se desprende, por otro lado por boca de Alcibiades se nos representa a Sócrates. Creemos haber mostrado que en la presentación de la escena, y de los personajes, se ve claramente la relación entre teoría- práxis. Entre un pensamiento y la vida concreta, y que esto como dice Szlezák apunta a destacar que la filosofía como la concibe Platón implica al hombre en su misma existencia, y de allí que lo que propiamente representa el diálogo sean caracteres y no acciones. Es decir tipos de personas que porque poseen ciertos pensamientos luego eso repercute en la propia vida, y por ello hemos considerado importante reparar tanto en lo que Platón hace decir a sus personajes cuanto en como los caracteriza.

Elementos de la 'paideia' platónica en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría

Cornavaca, Ramón Enrique
Universidad Nacional de Córdoba

En el marco de la cuestión de la confluencia de helenismo y cristianismo se destaca la figura de Clemente de Alejandría, (aproximadamente 150 - 215 d.C) quien posee un vastísimo conocimiento de los escritores griegos pre-cristianos y simultáneamente desarrolla una intensa actividad catequética en Alejandría, aquella ciudad que había sido el centro cultural del helenismo. Sus obras son testimonio de una profunda simbiosis de filosofía y revelación y constituyen un eslabón de gran significado para la historia del pensamiento en la Antigüedad tardía y la Edad Media.

De entre los autores leídos y citados por Clemente sobresale, sin duda, Platón, de cuyos diálogos se encuentran numerosas menciones explícitas en diversos contextos. El nombre mismo del ateniense aparece más de una docena de veces en el *Pedagogo,* en algunos casos con el añadido de palabras elogiosas, como en I,18,1 donde se lo llama "aquél de entre los filósofos que deseó afanosamente (o: "tuvo celo por") la verdad", y las reminiscencias de textos platónicos son más de una centena1. A propósito, es interesante destacar que varias de ellas se refieren al tema mismo de la "pedagogía", como en I,11,2, y I,75,1, dos pasajes en los que cita textualmente un párrafo de *Las Leyes* (VII, 808d): "Sin pastor no pueden vivir ni las ovejas ni ningún otro (animal) , ni tampoco los niños sin el pedagogo..." en el primer caso; y en el segundo dice, refiriéndose a la acción del *Lógos*,: "que ata con muchas riendas" los apetitos irracionales del hombre.

En esta ocasión se intenta constatar la asunción de algunos elementos característicos de la concepción platónica de la educación por parte de Clemente, especialmente en el L. I del *Pedagogo*. Como es sabido, esta obra ocupa el lugar intermedio en la trilogía que va desde el *Protréptico* a los *Stromata*. Esta ubicación delimita ya el tema y la intención de Clemente: después de la "exhortación" dirigida a los "griegos" para que abandonen el paganismo y abracen la fe cristiana (*Protréptico*), corresponde presentar la acción pedagógica del *Lógos*, quien con sus consejos produce una especie de terapia del alma ya convertida, curándola de las pasiones y guiándola por el camino de una vida virtuosa (I,1,4). Esto, a su vez, constituye un paso decisivo antes de la enseñanza propiamente dicha, que queda reservada para una obra ulterior - los *Stromata* - en la que se realizaría la acción ya estrictamente didascálica del *Lógos*, que a la manera del maestro ha de mostrar y revelar, procurando en esa última etapa el auténtico conocimiento (*gnosis*). Se trata de un programa paidéutico que abarca toda la obra del Alejandrino y que se desarrolla en tres grandes fases: la protréptica o de exhortación, la pedagógica o de educación y la didascálica o de enseñanza (I,1-3). Podría descubrirse aquí alguna coincidencia con la propuesta platónica, plasmada en los diálogos en torno a la figura de Sócrates, cuyas palabras tienen evidentemente un fuerte elemento protréptico2 y mueven el alma del interlocutor para que abrace la forma de vida filosófica; los últimos contenidos de la enseñanza, sin embargo, se reservan para una etapa ulterior, que está quizá más allá de la escritura3.

En este marco general se inserta la acción del Pedagogo, quien a través de su palabra propone ejemplos (*eikónes*) que mueven al oyente a imitarlos (*mimeîsthai*) eligiendo el bien y apartándose del mal, a fin de que vaya realizándose una especie de "curación" (*íasis*) del alma. El Pedagogo actúa como un médico que con su palabra produce la salud, resultando así un "santo encantador - *epodós* - del alma que está enferma" (I,6,1) y que es capaz de curar el alma y el cuerpo del hombre. Las reminiscencias platónicas son muy claras, ya que también en los diálogos del ateniense se percibe una intención educativa similar, encarnada en la figura ejemplar de Sócrates, que funciona como paradigma y puede mover el alma de sus interlocutores para que

1. Según M.I.Marrou en su nota de p. 50 de la ed. de *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue*, Paris, Sources Chretiennes, 1960. Es interesante comparar la cantidad de pasajes platónicos señalados en el "Índice de autores y obras antiguos" de la edición de M. Merino y E. Redondo, *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1994. Sin duda es Platón el autor evocado con mayor frecuencia por el Alejandrino.
2. V. , por ejemplo, K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon*. Stuttgart, Kohlhammer, 1959.
3. Según la tesis de la "Escuela de Tübingen" acerca de la enseñanza no escrita de Platón. Véanse los trabajos de Krämer, Gaiser, Szlezák, citados por éste último en *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997).

inicien un camino ascendente que implica una auténtica "terapia del alma". Así queda sugerido, por ejemplo en el *Cármides*, que es Sócrates quien dispone del encantamiento en cuestión (*Cha* 157b-c y 175e - 176b), en el *Gorgias* que aquél es quien "quema y corta" operando una especie de "terapéutica filosófica" en la conversación con Calicles4, y es también la palabra persuasiva del filósofo la que realiza una verdadera curación de las pasiones en el alma de los discípulos que lo acompañan en los dramáticos momentos descriptos en el *Fedón*, particularmente después del terrible efecto que han causado en aquéllos las objeciones de Simias y Cebes a la argumentación socrátca (*iásato: Pho* 89a).

Tanto en Clemente como en Platón la *paideia* tiene una orientación fundamentalmente práctica, pues ambos intentan una "conducción del alma hacia la virtud". Se trata de "hacer mejor" el alma, de una "conducción" de ella, comparable al pasaje de la oscuridad a la luz:

"nosotros, errantes en una profunda oscuridad... necesitamos de un guía" (I,9,3)

es decir del *Lógos*, quien con su "aguda mirada penetra hasta lo íntimo del corazón". El pasaje es un buen ejemplo de esa simbiosis característica de Clemente: la concepción de la educación como un camino o tránsito de la oscuridad a la luz evoca naturalmente la famosa alegoría de la caverna (*Rep* VII 514 y ss), y la expresión "mirada penetrante" (*oxý ... blépon*) se encuentra exactamente igual en *Leg* VII 809a, en un contexto expresamente pedagógico; todo ello, sin duda, está impregnado de la visión cristiana, a la que remite la frase bíblica: "que discierne lo íntimo del corazón" (cfr. *Jer* 17,10 y *Rom* 8,27).

En efecto, para Clemente ese Pedagogo supremo es Jesús, y su pedagogía es un aprendizaje (*máthesis*) del servicio de Dios, una educación (*paídeusis*) hacia el conocimiento de la verdad y una recta conducción que lleva al cielo (I,53,3), es decir a la contemplación de Dios (*eis epópteian theoû* I,54,1). No es necesario señalar que estas expresiones, que acentúan el momento cognoscitivo en la experiencia pedagógico-religiosa, remiten a pasajes platónicos (pensemos, por ejemplo, en el discurso de Diótima en el *Sym* o en el mito del segundo discurso de Sócrates en el *Phr*). Quizá el fundamento de esto se halle en el hecho de que, en última instancia, la meta de la educación en Clemente consiste en que el hombre recupere su dignidad de ser creado a imagen y semejanza de Dios, y ello viene a coincidir, en buena medida, con el ideal platónico de la "asimilación a Dios" (cfr. *Ped* I,4,2 y I,99,1 con *Tht* 176a-b).

Desde luego que al destacarse todas estas coincidencias no se pretende negar la indudable distancia que separa a Clemente de Platón. Clemente es, ante todo, cristiano, y en su argumentación recurre, por supuesto, en primer lugar a los textos bíblicos siendo su perspectiva claramente cristocéntrica, inclusive en el tema de la educación, cuya plenitud es para él un don de Dios en Cristo, Dios encarnado, (cfr. I,24,3-4). Evidentemente Clemente supone la fe. Sin embargo, en él se trata de una recepción creativa de la tradición platónica, también en el campo de su concepción educativa. Es más, parece que él ha estado impregnado de esa tradición y ella le ha brindado la estructura básica para la expresión de su propia experiencia.

Para terminar es oportuno traer a colación un aspecto particular y un tanto problemático, que permite observar este modo de recepción de la tradición platónica por parte de Clemente: el referido al campo semántico "amor". En ambos autores el amor es un factor decisivo en el proceso pedagógico; sin embargo es de notar que los términos preferidos por Clemente no son los vinculados al *eros,* sino a *philía* y *agápe*: para él la causa última de la acción pedagógica del *Lógos* es precisamente la *philantropía* divina (I,55,2), el amor de Dios por el hombre, el cual, a su vez engendra en el hombre que es guiado amorosamente (*agapetikôs*) el deseo de corresponder a ese amor (*antagapân* I,9,1). En la base de la dinámica pedagógica se halla aquí más bien un amor oblativo, de entrega, de Dios al hombre y del hombre a Dios, y no tanto la dialéctica de carencia y deseo de posesión que se expresa en el término *eros*. Esto, sin duda, marca una distinción importante entre ambas concepciones pero no debe hacer perder de vista la afinidad profunda que existe en algunos aspectos de la relación entre amor y educación. Efectivamente para ambos es el amor el que sostiene toda la dinámica pedagógica. En el caso de Clemente, como dijimos, es la *filanthropía* divina, expresada en las palabras y en la acción del Pedagogo; pero también en los diálogos platónicos aparece sugerida esta íntima disposición "benéfica" del guía con respecto al discípulo. Baste recordar algunos pasajes del segundo discurso del *Fedro*, como aquél en el que se indica que el enamorado intenta persuadir al amado para que éste se vuelva semejante al amante y al dios a cuyo ámbito pertenecen (*Phr 253b*); o la misma figura de Sócrates en

4. Me he ocupado de esto en mi tesis *La Persuasión en Platón*, Córdoba 1989 (Cap. 3°, III, B, p.146 y ss).

el *Simposio* que adquiere características de *daímon*, es decir, mediador entre el mundo divino y el de los hombres, y que es capaz de despertar el amor en aquéllos a los que se dirige su *lógos erotikós* y de este modo provocar en ellos un cambio en su conducta según lo reconoce el mismo Alcibíades; en fin, en la alegoría de la caverna la "liberación" y "curación" de los encadenados es simultáneamente un acto educativo y amoroso. En este contexto sería quizá enriquecedor estudiar la relación entre "educación" y "beneficio" o "bondad" (*ophéleia - agathón* y términos afines).

Precisamente, y para concluir, puede ser útil referirse a un detalle significativo estrechamente vinculado a todo este complejo conceptual: la atención que ambos escritores prestan al tema del "castigo". Con motivo de la coincidencia de bondad y justicia que puede observarse en la "pedagogía del *Lógos*", Clemente destaca el valor educativo de la corrección que ejerce el *Lógos*, quien, en última instancia, recurre al castigo precisamente movido por su *philanthropía* (I,58,2). No es posible pensar que Dios odie; más aún, su extremo amor por los hombres lo ha llevado a participar de los sufrimientos de éstos (I,61-62)5, pero esto no excluye que al buscar la salvación de cada uno deba corregir, pues el castigo (*timoría*) y la reprensión (*élenkhos*) pueden tener un efecto terapéutico sobre el alma6. En este contexto se encuentra nuevamente una cita textual de Platón:

"Todos los que sufren un castigo experimentan auténticos bienes, pues al ser

justamente castigados reciben un beneficio en el alma". (*Gor* 477a)

No es la cólera el motivo del castigo divino sino su justicia, y somos los hombres los que en realidad elegimos, al pecar, nuestro propio castigo: "La culpa es de quien elige, la divinidad no es culpable" dice sirviéndose una vez más de Platón7. Puede así advertirse que también en este punto - y más allá de todas las diferencias de perspectivas - coinciden Platón y Clemente: el castigo justo es terapéutico y tiene un gran valor en el proceso educativo en la medida en que es un acto de justicia y, simultáneamente, la expresión de un amor que busca el bien del otro.

A manera de cierre podría afirmarse que Clemente, sobre la base de una concepción de *paideia* profundamente platónica, que le ha brindado una estructura espiritual natural, ha desarrollado o acentuado, a partir de su experiencia cristiana, aspectos diversos o tal vez complementarios, pero no contradictorios con aquélla.

5. Adviértase la expresión *philánthropos ára ho theós*, idéntica a Pl. *Leg* IV, 713d.
6. Cfr. I,64,4, donde se encuentran pensamientos afines a Pl. *Leg* XI, 934a y *Gor* 478d.
7. *Rep* X, 617e, texto clave para destacar la responsabilidad del hombre por sus actos y la bondad divina.

El argumento del "tercer hombre" y el problema de la predicación unívoca en Platón.

Di Camillo, Silvana Gabriela
Universidad de Buenos Aires

El "argumento del tercer hombre" (ATH) ha sido considerado una objeción letal para la teoría de las Formas, en tanto contradice la unicidad característica de la Forma platónica y pone en tela de juicio la posibilidad del conocimiento. En efecto, si según Platón la Forma explica por qué las cosas particulares poseen determinadas propiedades y, por otra parte, ella posee la propiedad de la que es Forma, explicar su naturaleza requiere apelar a una nueva Forma y así al infinito. Nos proponemos mostrar que el ATH no es una crítica válida a la teoría de las Formas pero las razones que Platón podría esgrimir en su defensa lo conducen a una dificultad aún mayor.

Si comparamos los dos argumentos regresivos que Platón desarrolla en *Parménides* 132a-b y 132d-133b y la formulación de Aristóteles en su tratado *Sobre las Ideas* (Cfr. Alex., *in Metaph.* 83.32 - 85.12), podríamos afirmar que las tres formulaciones presentan una estructura lógica común, relativamente simple:

1) Si cualquier conjunto de particulares x, y, z son F, lo son en virtud de su participación en una Forma ϕ, separada de ellos.

2) La Forma ϕ es también F.

3) Por lo tanto, x, y, z y ϕ serán todos F por participar de una segunda Forma ϕ; ésta a su vez, sumada a las demás, participarán de una tercera y así al infinito.

La premisa 1 supone la no identidad entre la propiedad que una cosa tiene y la Forma en virtud de la cual la posee. En otros términos, este principio sostiene que nada tiene una propiedad en virtud de sí mismo.1

La premisa 2 afirma la tesis de la autopredicación según la cual la propiedad se predica no sólo de los particulares sensibles sino también de la Forma, por lo que podría decirse que la Forma posee la propiedad de la que es Forma.

La conclusión 3 resulta de reaplicar el principio de no identidad a la Forma misma.

Las premisas generan válidamente la regresión infinita de Formas, y de ahí que, para evitarla, es preciso negar que Platón esté comprometido con ellas o bien reformularlas. Puede comprobarse en los diálogos que el principio de no identidad rige únicamente para los particulares: sólo las cosas imperfectas necesitan ser explicadas en términos de algo distinto de ellas mismas mientras que las Formas, al ser perfectas, no lo requieren. Esta restricción le permite a Platón cortar el regreso, porque supone que la Forma posee su propiedad en virtud de sí misma y no por participar en algo más.

En cuanto al supuesto de autopredicación, no puede negarse que Platón admite que las Formas pueden predicarse de sí mismas y ser sujetos de predicación. Justamente el hecho de que Formas y particulares puedan funcionar como sujetos de un predicado común, es lo que autoriza a considerarlos del mismo modo. Sin embargo, Platón caracteriza a las Formas tan fundamentalmente diferentes de los particulares que resulta al menos problemático explicar cómo cualquier predicado dentro del mundo sensible pueda ser aplicado unívocamente a una realidad inteligible.

Algunos comentadores, siguiendo a Allen,1 sostienen que la predicación de las Formas no puede entenderse de la misma manera que la predicación de sus instancias. La función "es F", donde F es un término general, es ambigua: su significado depende del tipo de sujeto al que es aplicado. Cuando F es usado en designación derivativa, decir de algo que es F es sostener que es causalmente dependiente de F. En cambio, cuando F es usado en designación primaria, entonces es sinónimo del F mismo. Por lo tanto, decir que la Forma ϕ es F no debe entenderse como una proposición predicativa sino como una identidad: ϕ es ϕ. El carácter distintivo de esta teoría semántica es la función dual que se da a los términos generales: para las Formas funcionan como nombres propios y para los particulares como nombres derivativos o epónimos. Si partimos de la distinción entre tener una propiedad y ser una propiedad, podríamos decir que las instancias *tie-*

nen sus propiedades por participar de una Forma epónima, pero la Forma *es* la propiedad misma. Esta teoría semántica, entonces, elimina el regreso vicioso y le permitiría a Platón enfrentar el argumento del tercer hombre, pues no habría que apelar a una nueva Forma para explicar la autopredicación.

En suma, la restricción del principio de no identidad entre sujeto y predicado a los particulares sensibles y la interpretación de la autopredicación de la Forma como una proposición de identidad constituyen los caminos por los que Platón podría transitar para defenderse del argumento del tercer hombre.

Pero esta línea de defensa no hace sino acentuar la separación entre Formas y particulares, lo que equivale a negar la univocidad entre las predicaciones que se aplican a las instancias sensibles y la que se aplica a la Forma. La función dual de los términos generales suscita algunos interrogantes, a nuestro juicio muy serios, porque si sólo la Forma es F, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que una cosa particular es F? Por cierto no alcanza con sostener que las cosas reciben su nombre de la Forma; es necesario explicar por qué esta asignación no es arbitraria y es posible reunir un conjunto de individuos bajo un término general. Cabe preguntarse: ¿por qué estos particulares específicos (y no otros) deben ser nombrados derivativamente de esta Forma específica (y no de otra)? La teoría platónica está llamada a explicar esta situación y el problema lógico hunde sus raíces en la relación ontológica entre Formas y particulares.

De acuerdo con el argumento de lo Uno sobre lo Múltiple, el particular puede llamarse como la Forma en virtud de que comparten una propiedad en común. Aristóteles alude a este mismo problema en los siguientes términos:

"Pero "entidad" significa lo mismo referida tanto a las cosas de acá como a las de allá. Si así no fuera, ¿qué querría decir que hay algo más allá de las cosas de aquí, esto es, lo uno sobre lo múltiple? Y si es la misma la forma de las Ideas y la de las cosas que de ellas participan, habrá algo común entre ellas. Pues ¿por qué en el caso de las díadas perecederas y en el de una multiplicidad de díadas eternas la díada significaría una y la misma cosa, pero no en el caso de la Díada en sí y una díada cualquiera? Si, por el contrario, la forma no es la misma, ellas serían meramente homónimas <esto es, equívocas>, como si alguien llamase "hombre" tanto a Calias como a un trozo de madera, sin haber observado en ellos ninguna comunidad"1.

Resulta claro que aquí Aristóteles plantea la alternativa entre sinonimia y homonimia, esto es, entre univocidad y equivocidad, sin tomar en cuenta ninguna instancia intermedia. Por otra parte, insiste en que la comunidad de nombre no explica por qué un término puede aplicarse con verdad a un conjunto de particulares y a la Forma de la que dependen si no tienen también propiedades comunes.

¿Platón habría aceptado que la eponimia requiere comunidad de propiedades? Podemos encontrar indicios en esta dirección en algunos diálogos platónicos. En *Fedón* 101a-b Platón afirma que ninguna causa determinada puede producir como efecto la propiedad opuesta a la que ella posee. También en el argumento de los opuestos de *República* 479 a-c., Platón distingue las Formas de los particulares porque estos últimos poseen propiedades opuestas mientras que las primeras no. Pero esto no significa que el predicado deba entenderse en diferentes sentidos cuando es aplicado a la Forma y al particular, sino que una y la misma propiedad es poseída absolutamente por la Forma y relativamente por las instancias sensibles. Si esta interpretación es aceptada, la teoría de la predicación de Platón tiene que presuponer que la Forma ϕ es también F en el sentido de que posee la propiedad de que es Forma; de otro modo no podría explicar la razón por la que esta Forma ϕ es la causa de que los particulares posean esa propiedad más bien que cualquier otra. Desde el punto de vista semántico, esto significa que la relación que sostiene la derivación nominal de lo Uno a los múltiples es el compartir una propiedad. Si es así como la eponimia funciona, entonces Platón no podría evitar la regresión porque lo Uno y lo Múltiple se homologarían, constituyendo una misma clase.

Con el propósito de evitar esta consecuencia, Bestor1 ha realizado un importante esfuerzo para entender la eponimia de modo que no requiera la comunidad de propiedades. Podríamos agrupar su exhaustiva clasificación en dos grandes divisiones:

1) Las cosas nombradas derivativamente fueron descubiertas, inventadas o clasificadas por un sujeto del que reciben el nombre; p. ej., Ford, aplicado directamente al individuo Ford y derivativamente a los automóviles creados por él.

2) Las cosas nombradas se refieren a un sujeto, objeto o lugar del que reciben derivativamente el nombre: p. ej, Cognac tiene como referente primario a la torre de Francia de cuyos alrededores surgió la bebida alcohólica que recibe secundariamente su nombre.

Bestor sostiene que si bien debe subyacer a la predicación epónima una relación metafísica, no requiere de ninguna específica. Sabemos, sin embargo, que se trata de la participación y creemos que ninguna de las posibilidades que Bestor da para entender la eponimia puede dar cuenta de la relación de participación entre Formas y particulares. El primer grupo haría de la Forma una causa eficiente, condición que entraría en conflicto con su carácter inmutable. El segundo grupo incluye relaciones puramente accidentales que no logran explicar por qué un conjunto de particulares pueden recibir *apropiadamente* un nombre común.

La teoría platónica de la predicación nos enfrenta así al siguiente dilema: o bien admitimos que Formas y particulares poseen propiedades comunes, lo que permitiría clasificarlas conjuntamente, o bien suponemos una función dual de los términos generales, de modo tal que su significado variaría si son aplicados a las Formas o a los particulares. De ambos cuernos del dilema se siguen consecuencias inadmisibles: el primero legitima la regresión infinita de Formas; el segundo, en cambio, niega la univocidad de los términos generales. En efecto, si no podemos usar el lenguaje para describir a las Formas y a los particulares unívocamente, o clasificarlos juntos en algún sentido, impedimos la regresión pero a un precio muy alto, porque por un lado se vuelve difícil explicar la causalidad de las Formas y por otro se niega la posibilidad de un lenguaje coherente sobre el mundo sensible debido al uso equívoco de un mismo predicado.

En suma, no hay nada en el argumento del tercer hombre que Platón no pudiera contestar, pero su respuesta lo conduce a una objeción más fundamental, de la que no ha dado una explicación transparente y que constituye el blanco de las críticas aristotélicas a la teoría de las Formas: la separación entre Formas y particulares sensibles y la consiguiente inutilidad de la teoría para explicar satisfactoriamente la predicación.

El logos socratico: su efecto educador en el alma del interlocutor y del lector

Lissandrello, José M.
Universidad Nacional de Córdoba

Introduccion

El objetivo de este trabajo es descubrir algunos aspectos relevantes que tienen que ver con experiencias de aprendizaje para el camino dialéctico en los interlocutores y aún en los lectores. En este marco atenderemos a cuestiones formales, por un lado, y a aspectos conceptuales por otro, convencidos en que la obra escrita, como nos ha sido legada, debe ser valorada en su totalidad1. Realizaremos esto atendiendo a dos aspectos de la obra: por un lado la confrontación entre Apolodoro y Alcibíades teniendo en cuenta la importancia de ellos según el lugar de la obra que ocupan y la manera en que asumen la propuesta socrática; por otro lado haremos algunas consideraciones sobre la parte central del diálogo considerado como experiencia de un camino paideútico.

Apolodoro – Alcibíades: dos maneras de asuncion de la propuesta socratica

El aspecto estructural es particularmente rico en el "Simposio". Si bien lo central que se trata en el diálogo sucede en casa de Agatón, abundan elementos formales anteriores a este hecho, que por cierto, no son azarosos. La obra en su totalidad está enmarcada en un diálogo entre Apolodoro y algunas otras personas que le demandan información acerca de lo sucedido en casa de Agatón. Apolodoro no estuvo en aquella oportunidad, pero reconoce que se encuentra preparado para lo que le preguntan (172 a) y para esto inserta otro marco: el diálogo que mantuvo con un Hetairos, quien, cuando iba de su casa de Faleras a la ciudad lo detuvo para efectuarle la misma pregunta: lo sucedido en casa de Agatón. Así Apolodoro para responder a la cuestión que le plantearon los primeros oyentes, referirá lo que él le comentó a este Hetairo durante el camino a la ciudad.

Si tenemos en cuenta todos los personajes de la obra y constatamos quiénes han tenido alguna experiencia cercana con Sócrates, encontraremos que son precisamente Apolodoro y Alcibíades, sin olvidar a Aristodemo quien si bien no participa de una manera activa en el dialogar, sí lo hace de una manera eficaz. En los dos personajes antes nombrados pueden descubrirse algunos aspectos que guardan cierta correspondencia. En efecto, ambos al hablar de Sócrates están bajo un estado particular: Apolodoro, según las palabras del mismo Hetairo y según su apreciación, cuando habla de Sócrates, se encuentra "manikoj" (173 d 8). Alcibíades, cuando hace el elogio a su maestro, y no al "Amor", lo hace en estado de ebriedad (213 a)1. En esto podemos ganar conceptual y estructuralmente algunos elementos. Conceptualmente se vería la diferencia de dos personas que han participado en experiencias cercanas con Sócrates. Apolodoro, por un lado, no puede ocultar su alegría al hablar sobre filosofía o al escuchar sobre ella y manifesta que ya hace un tiempo que frecuenta a Sócrates lo cual haría pensar que se encuentra en un camino de formación (172 c 4 y ss.). Alcibíades, en cambio, es un discípulo que se ha decepcionado al no haber encontrado en Sócrates lo que él pensaba. Si observamos la cadena de transmisión que se forma para dar a conocer lo que tenga que ver con Sócrates, podemos distinguir, siempre a partir del filósofo, dos caminos: uno que parte del maestro, sigue por Aristodemo – Fenix – y alguien más que no se aclara – el Hetairo; con un mismo origen, pero formando ya otra pequeña cadena, se halla Apolodoro que escuchó lo ocurrido por medio de Aristodemo. En este camino, sólo la línea de Apolodoro tiene continuidad ya que se encuentra preparado y dispuesto para relatar ante aquellos primeros oyentes lo sucedido en casa de Agatón; en la otra línea lo transmitido se va perdiendo a tal punto que el Hetairo, último en la cadena, acude a Apolodoro para informarse correctamente. En el otro camino, encontramos a Alcibíades. Luego de él no hay posibilidad de transmisión a la manera del otro camino. Alcibíades concibe el amor de una manera parcial, pretende exclusividad de su maestro. Sin embargo el momento en que él interviene y lo que comenta posee suma importancia para la obra en su totalidad. El también, de alguna manera, realiza un tipo de transmisión que tiene que ver con el efecto de los "logoi" socráticos en cuanto a su aspecto exterior - jocoso, ridículo- y en cuanto a su aspecto interior - como vía de conocimiento del bien y la virtud (221 d – 222 a)1.

Estructuralmente Apolodoro y Alcibíades constituyen dos puntos que dan unidad a los diferentes marcos. El primero sirve como intermediario para que aquellos oyentes del primer marco del relato puedan participar, de alguna manera, de todo lo vivido en casa de Agatón. El segundo sirve de intermediario, para mostrar al resto de los interlocutores en casa de Agatón, cómo la figura de Sócrates es paradigma del "eros filosófico". Ambos son elementos de enlace, con una función similar. Aún más, en los puntos concurrentes señalados, se percibe cómo en el primer marco ya se encuentran presentes aspectos que luego se despliegan en la parte central de la obra.

Dialogo como experiencia de un camino paideutico

Dentro de la parte central del diálogo, lo discurrido acerca de "Eros" en casa de Agatón, podríamos delimitar dos partes: la primera que comprende elogios a Eros mediante monólogos a cargo de diversos interlocutores: Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón; la segunda a partir de todo lo dicho por Sócrates, el ingreso de Alcibíades y el final mismo. En la primera parte puede apreciarse cómo cada uno de los interlocutores va dando más precisiones acerca de la naturaleza de Eros: Fedro elogia a Eros como un gran Dios por su nacimiento; Pausanias plantea que un Amor es el proveniente de la Afrodita hija del cielo (Urania) y otro Amor, más reciente, es el proveniente de Afrodita popular, hija de Zeus y Dione. Erixímaco reconoce que el discurso anterior fue bello kalwj pero no suficiente ikanwj y propone llevarlo a término (185 e 6 y ss.). Aristófanes se propone decir algo distinto de lo ya dicho por Pausanias y Erixímaco: intentará determinar la dunamij del Amor refiréndose luego a las tres clases de hombres que hubo en un principio: varón, mujer, andrógino. Por último Agatón critica los otros discursos pues se han dedicado no tanto a alabar a Eros sino a alabar a los hombres por los bienes de los que aquél es causa. Postula que hay que alabar primero al Amor por lo que es y después por sus dones. Así constatamos cómo cada interlocutor marca la insuficiencia del discurso anterior y propone, a su criterio, uno superior. Queda de manifiesto, así, el ascenso que se va ganando en la delimitación de Eros, desde Fedro hasta Agatón, cuyo discurso representa el punto culminante de las exposiciones anteriores. Será Sócrates quien produzca un "cambio en la modalidad de exposición": él siente que no podrá hablar de la misma manera en que lo ha hecho el resto. Es más, declara su estado de aporía (198 a 4 y ss), la cual debería entenderse en el marco de la modalidad en que se viene hablando sobre Eros; en su aporía personal hay una declaración de la imposibilidad de avanzar según su intención que es, simplemente, decir la verdad.

Dentro de la propuesta socrática (modalidad dialógica) cabe destacar, antes de referir el encuentro con Diotima, la importancia del diálogo que mantiene Sócrates con Agatón. Seguramente podría hacerse un análisis mayor de este diálogo; aquí nos remitiremos a un aspecto en particular cual es el objetivo que podría cumplir, ubicado precisamente allí antes de que Diotima guíe a Sócrates hacia las "bellezas superiores". Nos parece relevante el final de este diálogo: la aporía en la cual se cae y que debe ser reconocida por Agatón (201 c 6/7). Este es un "paso" muy significativo: *antes de emprender la experiencia dialéctica, es necesario reconocer la insuficiencia de otras modalidades, las cuales no deben ser eliminadas pero sí superadas al momento, no de hacer un elogio, sino de buscar la "verdad" de algo.* El efecto de esto alcanza, seguramente, a todos los personajes de los distintos marcos y va más allá del mismo diálogo llegando hasta el mismo lector. Dentro de un proceso paideútico este reconocimiento es de suma importancia: para poder avanzar a otros niveles se debe "reconocer", aún a costa de la decepción, o hasta del dolor, que la aporía lejos de ser un punto de cierre, se constituye en uno de los principales peldaños del ascenso dialéctico. Sócrates necesita dejar constancia de esto antes de relatar su diálogo con Diotima.

A pesar de los diferentes marcos que podemos distinguir en el "Simposio" y la variada importancia de cada uno de ellos, "la obra en su totalidad" representa un camino en la experiencia paideútica para los involucrados en los distintos marcos que presenta el diálogo. Este camino se deja ver tanto en lo *"conceptual" cuanto en lo "estructural". En lo "conceptual",* si tomamos como eje lo ocurrido en casa de Agatón, podrían demarcarse dos momentos: todos los discursos pronunciados antes de la intervención de Sócrates y desde su participación en adelante. Ambos momentos tienen su propia gradación. Fedro, Pausanias, Erixímaco, etc., ofrece cada uno de ellos mayor precisión acerca de la naturaleza de Eros. Agatón representaría el punto culminante de este camino. Sócrates introduce otro momento, con una nueva gradación, que supone el camino anterior e invita a un nuevo ascenso. El primer peldaño, en donde se ubica el diálogo entre Sócrates y Agatón, supone no los aplausos y mutuas alabanzas sino el reconocimiento de la propia ignorancia. Si miramos a los dos momentos señalados como una gran escalera, este diálogo sería un peldaño de descanso que

sirve para la reflexión de lo que todavía queda por ascender. Para este otro ascenso, la aporía es un momento que debe ser reconocido y asumido para continuar la experiencia dialéctica. Sócrates es ese escalón intermedio que ayuda al ascenso. Así como Eros, según Diotima, es un "metaxy" entre dioses y hombres, Sócrates también es el metaxy que va a ayudar a elevar el diálogo a otros niveles. Por otra parte, en el tramo de "ese ascenso" que recorren Diotima y Sócrates, pueden distinguirse otros peldaños: en primer lugar la delimitación del amor como "metaxy" y generador de la belleza (206 e 5). A partir de aquí el ascenso por la belleza tendrá un momento muy particular: Diotima no sabe si Sócrates podrá seguirlo; no obstante el filósofo no cejará en su esfuerzo. Finalmente aquella instancia en que Diotima solicita la máxima atención de Sócrates y en donde aquélla llega al máximo peldaño que permite la contemplación de "la belleza en sí". En este segundo momento es llamativa la ubicación que Sócrates tiene: no el que guía, como siempre, sino "el guiado". Pensamos que este cambio posicional tendría por fin mostrar un paradigma de la actitud que debe asumir quien emprende el camino dialéctico. Tal actitud, luego de reconocida la propia ignorancia, supone una disponibilidad al diálogo, a la búsqueda en conjunto de la verdad última.

El aspecto *"estructural"*, cobra relevancia para aquellos que asistieron al Simposio y creemos también para quienes se enteraron por comentarios de otro; pero además se vuelve más rico para el lector quien puede asistir, casi a la manera de un drama, a toda la obra. Sin duda que aquí rozamos el tema de la intencionalidad de los diálogos platónicos. Este aspecto sobrepasa los alcances de este trabajo; sin embargo creemos que "la estructura de la obra completa" ofrece claves que a nosotros, como lectores, nos permiten un ascenso a través del decurso de la obra. Este ascenso supone interés, entusiasmo, asombro, pero también por momentos el desaliento de la "aporía". También nosotros, como lectores, tenemos la obra que nos invita a realizar el camino del conocimiento a través de la dialéctica. Considerar la importancia del lector en relación a la estructura de la obra, echa luz sobre la íntima relación que guardan "forma y contenido". Mediante el contenido de la parte central hay un camino paideútico de ascenso que queda de manifiesto para los asistentes. Mediante la macro-estructura se sugieren al lector algunos pasos para ese mismo camino.

El camino a través de la filosofía está destinado, en última instancia, también al lector que es quien tiene todos los elementos, al menos los que Platón nos quiso dejar, para el esfuerzo hermeneútico. Para este esfuerzo cobra importancia la estructura. Sin duda que muchos se habrán preguntado, como también nosotros, por qué Platón no presentó de manera inmediata lo sucedido en casa de Agatón sino que lo dejó para luego de toda esa parte introductoria. Pensamos que, al menos una de las razones sería el destinatario de la obra escrita1. El también debe esperar, debe dejarse guiar: en el primer marco los oyentes se dejan guiar por Apolodoro al escucharlo; igualmente el Hetairo, en el camino a la ciudad; el mismo Sócrates se deja guiar por Diotima. El lector, por fin, no tiene otra alternativa que dejarse llevar por el mismo diálogo, aún con el riesgo , como le sucedió a Sócrates, de no saber si podrá ascender hasta donde el mismo Platón lo quiere guiar. Sin embargo, así como Diotima, a pesar de todo, puso su máximo empeño para que Sócrates lo siga, así también confiamos en que Platón ha realizado no sólo el mayor sino el mejor esfuerzo con sus escritos para que también los lectores podamos acceder a ese camino de aprrendizaje a través de la dialéctica.

Bibliografia

- CLAY, D., *The tragic and the Comic Pet of the Simposion*, "Arion" 2 , 1975
- DOVER, K.J., *Plato, Simposium,* Edited with Introduction and Commentary, Cambridge, 1980
- ERLER M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlín, 1987.
- FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon*, vol. I – II – III, Berlín, 1960.
- GAISER, Konrad, *Platone come scrittore filosofico,* Napoli, Bibliopolis, 1984.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Tomo IV, Madrid, Editorial Gredos, 1990.
- JAEGER, Werner, *Paideia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983 Sexta reimpresión.
- *PLATONIS OPERA*, Oxonii e Typographeo clarendoniano MCMXCV, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, tomus II.

1. La cuestión de la finalidad de los escritos platónicos y de la recepción posterior es de suma importancia para la interpretación; sin embargo va más allá de los alcances de este trabajo.

- SZLEZÁK, Thomas A., *Leer a Platón,* Versión española de José García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- SZLEZÁK, Thomas A., *Platone e la scrittura della filosofia,* Milano, Vita e Pensiero, 1988[3].

Platón, el sofista y el "padre Parménides". Sobre la legitimidad del parricidio

Marcos, Gabriela Elena
Universidad de Buenos Aires

Con el propósito de refutar la tesis sofística que negaba la posibilidad de pensar o decir falsedades, i.e. cosas que no son, Platón demuestra en el *Sofista* que *hay* no ser a título de alteridad o diferencia. Afirma entonces haber refutado al "padre Parménides". Hay razones, empero, que es mi propósito hacer explícitas, para leer en esta pretensión de parricidio un dejo de ironía. Sostendré que no es la tesis de Parménides, en más de un sentido, la que resulta verdaderamente refutada en el *Sofista* y, más aún, que muy difícilmente Platón pudo considerar haberla impugnado realmente. Su refutación de la tesis sofística, parricidio mediante, conseguiría desenmascarar una posición cuya negación de la falsedad constituye una discutible aplicación de lo que eleata había establecido, lo cual antes que alejar a Platón del "padre Parménides", más bien lo acerca a él.

I

En apoyo de mi interpretación, aduciré en principio tres pasajes del *Sofista*.

1°) El primer pasaje relevante es *Sofista* 236d-237b, donde tras varios intentos infructuosos de definir al sofista, se intenta caracterizarlo como imitador, productor de un tipo especial de imágenes que son los simulacros o apariencias en el terreno de los discursos (*en toîs lógois phantásmata*, *Sof.* 234e1). Pero esta terminología trae dificultades porque implica que el decir o el pensar falsos son reales, que hay falsedad, obligando a "suponer que lo que no es es" (*Sof.* 237a3-4). Esta suposición indiscutiblemente problemática -viola el *dictum* parmenídeo- subyace al reconocimiento de la falsedad, ya que esta última, como afirmará expresamente *Sofista* 237a4, "de otro modo no podría llegar a ser".

La ontología parmenídea representa así el obstáculo con que tropieza la empresa de condenar al sofista como artífice de falsedades, pues si hay falsedad, hay también no ser -argumenta Platón- pero esto último fue expresamente negado por el eleata Para refutar a la sofística, será menester probar que la hipótesis del ser del no ser, aun cuando se presente intuitiva e inmediatamente alejada de la verdad, tiene sentido y, más aún, es verdadera. Platón *enraiza* el problema de la falsedad en la ontología de Parménides, pues, pero nos advierte que el blanco de sus críticas no es propiamente su tesis 'no hay no ser', sino la de quienes se apoyaban en ella para mantener 'no hay falsedad'. Es posible pues que la sofística, al traducir la negación del no ser en negación de la falsedad, esté en realidad construyendo, sobre la base de la ininteligibilidad del no ser,1 la propia tesis de la irrealidad de lo falso.

2°) Vayamos al segundo punto en favor de que no es la tesis parmenídea la que resulta impugnada en el *Sofista*. En este caso el pasaje relevante es 237b-239c referido a lo que no es de ningún modo (*tò medamôs ón, Sof.* 237b8), un no ser en sí mismo y por sí mismo (*tò mé ón autó kath'hautó, Sof.* 238c10) del cual nada puede pensarse o decirse ... ni siquiera que nada puede pensarse o decirse de él. La mayor dificultad que genera el no ser absoluto es, en efecto, que siendo impensable, impronunciable, etc., no nos es dado declarar tales imposibilidades. Al intentarlo, inevitablemente le atribuimos ser, cuando lo cierto es que para enunciar rectamente algo acerca de él, no habría que agregarle nada de lo que es. Dado que sin tales agregados no es posible hablar sobre algo, tendríase que los requisitos que debería satisfacer un enunciado sobre lo que no es de ningún modo son contrarios a los que requiere cualquier enunciado.

Es difícil resolver si esta argumentación refuta o más bien confirma a Parménides. Si es cierto que la aporía final sobre *tò medamôs ón* le es desfavorable, pues mostraría que al negar que fuese expresable, pensable, etc., Parménides se contradijo a sí mismo,1 no es menos cierto que la sección del diálogo dedicada a "lo totalmente irreal" estrictamente no podría ir dirigida "contra él sin incurrir en mala fe".1 Me inclino en todo caso por una confirmación de la tesis parmenídea por parte de Platón, antes que por un rechazo: concediendo la impensabilidad, impronunciabilidad, etc. del no ser absoluto, Platón nos alerta sobre la ilicitud de apelar a esas imposibilidades para de ellas derivar algo positivo. Parménides, con todo, no lo habría hecho, si es que al proclamar que no es posible pensar ni decir lo que no es quiso expresar lo que, a mi entender, Platón ter-

mina por aceptar tras la intrincada discusión acerca de *tò medamôs ón*: cuanto consiga pensarse o decirse, *no* será acerca de él. En lo tocante a lo que no es de ningún modo, al no ser contrario del ser, Platón es fiel discípulo de Parménides: *ambos* lo niegan.

3°) Remitiré por último a *Sofista* 255e-256d. Allí, tras establecer cinco géneros mayores irreductibles entre sí y capaces de mezcla mutua -el movimiento, el reposo, el ser, lo mismo y lo diferente- Platón toma el ejemplo del movimiento y formula una serie de enunciados que lo tienen por sujeto. Son, en apariencia, enunciados contradictorios. Afirman p.e. que el movimiento es lo mismo y no es lo mismo, aunque no lo afirman "semejantemente" (*homoîos*): expresan que no es lo mismo porque su comunicación con lo diferente lo hace diferente, i.e. no idéntico a lo mismo, e inversamente, que es lo mismo, porque su participación en el género de lo mismo lo hace ser lo mismo, i.e. tener mismidad.1 Aplicado esto a la relación que el movimiento y los demás géneros mantienen con el ser, la rígida escisión parmenídea entre ser y no ser se desvanece. La naturaleza de lo diferente hace a cada género diferente del ser, en consecuencia lo hace no ser, aunque por participar del ser, sea igualmente correcto decir que son y son seres. Todo lo que es, en rigor, "es realmente no ser y ser" por participar del ser, de donde la conjunción de ser y no ser reemplaza a la disyunción exclusiva que regía la filosofía parmenídea.

Ahora bien, ¿impugna aquí Platón el punto de partida del filosofar de Parménides? ¿Demuestra, propiamente, que lo que no es es? No. Sólo muestra, estrictamente, que algo puede ser caracterizado según aquello, diferente, en lo que participa1 y que todo lo que hay "es realmente no ser y ser" por participar del ser, pero sin que ello implique, contradictoriamente, negarles ser.

II

Si el análisis anterior es correcto, corresponde clarar en qué sentido la refutación de la tesis sofística, según sugiero, no aleja a Platón del "padre Parménides" sino que más bien lo acerca a él. No es sólo que la tesis de la irrealidad de lo falso es apenas una versión de la negación parmenídea del no ser y, como toda imitación, jamás podría reproducir con exactitud la tesis original. El problema reside en que traiciona el espíritu del *dictum* de Parménides, para quien la imposibilidad de pensar y decir lo que no es mal podría derivar en la asignación de verdad a todo aquello que se piense y diga. Deriva más bien, diríase, en lo contrario, si se tiene en cuenta lo severa que es la condena parmenídea al lenguaje de "los mortales", esto es, al lenguaje humano en general.

Es cierto que en su poema Parménides insiste, correlativamente con la necesidad de decir y pensar lo que es (cf. B6, 1-2), en la imposibilidad de decir o "pensar lo que no es" (B 8, 8-9). Pero la declaración de la imposibilidad de dar expresión a lo que no es no está destinada a interpretarse, digamos, literalmente. Prueba de ello es que el no ser, se afirma, es innombrable (*anónymon*, B8, 17), pero de hecho Parménides mismo lo menciona en su poema.1 El *dictum* parmenídeo apuntaría a distinguir un pensar y un decir genuinos de aquellos que no constituirían instancias genuinas de pensar y hablar. Sin lo que es -insistirá (B8, 35-36)- "no encontrarás el pensar", pero no porque no se dé aquello que el hombre común llama 'pensar', sino porque estaremos ante "una instancia de pensamiento no genuino, un pseudo-pensar".1 Otro tanto a propósito del decir: si no decimos lo que es, no estaremos ante un verdadero decir, no porque lo que digamos sea mero ruido desprovisto de toda significación -como quería la sofística al negar la falsedad- sino porque estaremos ante una serie de palabras que en vez de exhibir las cosas como realmente son, las desfiguran. Todas esas referencias que el hombre común efectúa al enfrentarse con la realidad, antes que tener un fondo de verdad, son para Parménides "sólo nombres" que "los mortales han establecido, persuadidos de que era la verdad" (B8, 38-39). Este carácter convencional del lenguaje inhibe la función reveladora que Parménides asigna al pensar y al decir genuinos, de donde la práctica común del lenguaje se vuelve un recurso engañoso de los hombres que los lleva a "no encontrar en la realidad sino lo que ellos mismos han puesto en ella"1.

Estos aspectos del pensamiento de Parménides, aquí sólo apuntados, pueden dar alguna idea del trecho que separa su posición de la de quienes disuelven, peligrosamente, toda distinción entre verdad y error, asignando verdad a cuanto se piensa y dice. Platón seguramente es consciente de esta distancia que separa al "padre Parménides" de sus descendientes sofísticos, que se ciñen a la letra de lo que aquél había proclamado pero desvirtúan su espíritu, derivando conclusiones que para el eleata hubieran sido inaceptables. Por esto, en fin, sólo irónicamente Platón puede decir en el *Sofista* que ha cometido parricidio, que ha refutado la tesis de Parménides y gracias a ello demostrado que el no ser se combina con el pensamiento y con el discurso, impidiendo que sean siempre verdaderos. Al dar razón de la falsedad Platón retorna, más bien, a Parménides, de

cuya condena al lenguaje de los mortales hallamos resonancias en su distinción entre conocimiento y opinión. La suya, en resumidas cuentas, a diferencia de la alentada por la sofística, es una versión fiel al "padre Parménides". Es cierto que la demostración platónica de la realidad del no ser como diferencia otorga al no ser una inteligibilidad que la ontología parmenídea impedía conferirle, como también que Platón logra extender el título de seres (*ónta*) a entidades que el eleatismo no podía acoger. Todo esto, empero, en aras de dar razón de la falsedad salvaguardando la diferencia entre conocimiento y opinión, meta a la que Parménides seguramente habría adherido. En tal sentido, me animo a concluir que tras el "parricidio" perpetrado por Platón, por paradójico que resulte, la filosofía paterna renace.

El sujeto humano frente al principio de no contradicción. Análisis de la primera prueba contra quien niegue el principio en *Metafísica*, Gamma 4.

Meta, Natalia
Universidad de Buenos Aires

El objetivo de este trabajo no es establecer si el principio de no contradicción es o no un principio válido, sino saber si es cierta la afirmación de Aristóteles en cuanto a que negar dicho principio es imposible para un ser humano, o que quien se atreviera a intentarlo, quedaría inmediatamente convertido en una planta, ya que el primero de los argumentos proporcionados en el libro Gamma contra quien pretenda negarlo sostiene que quien lo rechace no podrá decir siquiera una palabra con sentido.

Recordemos que el principio es presentado como el "más firme" y "más conocido" de todos los principios, (cf. *Met.* IV, 3, 1005 b 10-25). Sin embargo dice Aristóteles que *Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado.*(1006 a 5-10)

Para Aristóteles deben existir ciertos enunciados primeros e indemostrables, que son el fundamento del conocimiento demostrativo. De otro modo la demostración se perdería en circularidad (es decir, en una petición de principio) o en una regresión al infinito (cf. *Analíticos Segundos* , I, 3, 72 b 5 y ss.).

El método

Tratándose de un principio, no puede hablarse de una prueba deductiva, una demostración. Lukasiewicz1 se encarga de aclarar que no puede tratarse de una reducción al absurdo porque esta es una forma deductiva. En ese caso el principio perdería su carácter de indemostrable. Por otra parte, implicaría una petición de principio ya que este tipo de pruebas presuponen la validez del principio de no contradicción1. La refutación1 es caracterizada en los *Primeros Analíticos* como un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada. De modo que la diferencia entre demostración y demostración por refutación que permite responsabilizar al adversario de la petición no existe.

Por ello Lukasiewicz dictaminó que el argumento aristotélico era incorrecto desde el punto de vista de la lógica1.

Otra es la situación si se decide tener en cuenta el carácter refutativo de la prueba, que Lukasiewicz desestimó. En efecto, se puede concluir, no como Lukasiewicz, que las pruebas de Gamma son inválidas, sino que debido a su carácter no demostrativo no pueden ser refutaciones en sentido estricto.

Alejandro Cassini propone llamar a este tipo de prueba una *"persuasión racional"*: pruebas dialécticas que poseen tres características: son no deductivas; son indirectas, dado que no 'prueban' la verdad del PNC sino la imposibilidad de negarlo1. Y por último deben ser negativas, ya que funcionan solamente como refutación de un oponente.

No se trata de eliminar la petición de principio, sino que la prueba consiste en que el adversario, que pretende rechazarlo, la *cometa 1*. Ahora bien, esta petición no puede tomarse en el sentido usual ya que el adversario no presupone lo que él mismo intenta defender, sino el principio contrario al suyo.

De todos modos Aristóteles no se siente aún libre de culpa. La premisa dialéctica exige que el adversario elija entre las dos partes de la contradicción (*An. Pr.* I, 1, 24 a 25). En este caso pedir esto es cometer la petición, y la responsabilidad es de Aristóteles, no del adversario, porque ya solamente con los requisitos formales de la dialéctica, determina la tesis del otro.

Aristóteles debe abandonar este requisito dialéctico. Ahora requerirá solamente que el adversario diga 'algo' con sentido1.

Refutación trascendental

Según Barbara Cassin se debe pensar en una refutación en grado cero de dialéctica. La llama refutación trascendental porque establece las condiciones de posibilidad del diálogo y el lenguaje1: es en la univocidad constitutiva del sentido donde reside la petición de principio que nadie podría evitar.

Ahora bien ¿qué sucedería si el adversario no concediera siquiera el significar algo para sí y para otro? Si el adversario se negara a usar un lenguaje significativo, no podría negar el principio ni ser tenido en cuenta como adversario. No habría nada ni nadie a quien refutar porque el adversario al abandonar el lenguaje ha abandonado la condición humana.

El argumento

Debemos tener en cuenta que Aristóteles solamente considera la posibilidad de la "negación irrestricta" del PNC. El negador del principio sería para Aristóteles aquel que asegura que todas las contradicciones expresables en el lenguaje son válidas.

Ya podemos presentar una esquematización del argumento.

1. El adversario enuncia una expresión significativa "para sí mismo y para el otro", como por ejemplo 'hombre' (1006 a 21-22) (cf. 1006 a 13-15)].

2. Si 'hombre' tiene significado, este es un único significado determinado (1006 b 12-13).

3. 'Hombre' significa 'animal bípedo'(1006 a 33-34).

4. Necesariamente si algo es un hombre es un animal bípedo [por la premisa 3].

5. Es imposible que algo sea hombre y no sea animal bípedo [por el significado de 'ser necesario']

6. Es imposible que algo sea hombre y no sea hombre [por sustitución de 'animal bípedo' por 'hombre' en 5]

7. Este argumento es generalizable para cualquier palabra con sentido.

Consideraré ahora tres caracterizaciones del argumento, apuntando a los supuestos que le adjudican y la manera en que oscilan entre lo lingüístico y lo ontológico. En la primera sigo a Alejandro Cassini. La segunda está tomada de Terence Irwin y la tercera corresponde a Barbara Cassin.

Para Cassini, la finalidad de la prueba consiste en mostrar que un lenguaje absolutamente contradictorio es imposible en razón de las consecuencias que traería su aceptación: sería ininteligible ya que sus términos perderían la *identidad* y *determinación* de su *significado.*

Cassini señala que Aristóteles se vale de dos supuestos semánticos fundamentales, que permiten realizar las sustituciones que exigió la prueba. El primero es explícito (cf. 1006 b d-10). Dice que toda expresión significativa tiene un *único significado determinado* (o una multiplicidad finita de significados determinados).

El segundo supuesto está implícito: dicho significado está expresado en una *definición* que lo expresa en una fórmula lingüística y establece una relación *necesaria de identidad* entre los términos que liga. Aparece aquí la sugerencia de que aunque la prueba se presente desde un enfoque lingüístico, se esconde detrás del lenguaje una ontología (o la suposición de una ontología determinada), al menos si la mantenemos en el contexto de la filosofía aristotélica: en Aristóteles la noción de definición remite a la de esencia1. De allí provendría la necesidad.

Pasamos ahora a la reconstrucción del argumento que proporciona Irwin1.

Plantea desde el comienzo que el argumento es sobre el ente en tanto ente. La postura del adversario sería entonces que para cualquier sujeto y cualquiera de sus propiedades, el sujeto puede poseer tanto la propiedad como su negación.

Aristóteles lleva al adversario a aceptar que no puede sostener su posición sin acordar que habla de un único sujeto, al que ascribe las propiedades contradictorias.

Cuando el adversario niega el principio quiere adscribir propiedades contradictorias al mismo sujeto al mismo tiempo.

Veremos ahora que las presuposiciones de la tesis del adversario no pueden combinarse consistentemente. Si se niega toda instancia del PNC se debe pensar que es posible que el mismo sujeto tenga la propiedad contradictoria de cada una de sus propiedades. Para hablar de un mismo sujeto, este debe poseer la propiedad esencial correspondiente ya que esta es la que hace que el sujeto de dos predicaciones sea el mismo sujeto. Por tanto para afirmar y negar a la vez una propiedad de un mismo sujeto, debe haber otra propiedad que este retenga y no pueda serle negada: la propiedad esencial.

En resumen, o son dos sujetos diferentes y no hay contradicción alguna, o se trata del mismo sujeto, y su identidad requiere propiedades esenciales que no pueden ser contradictorias.

En su evaluación final del argumento, Irwin señala que abandonar el principio es abandonar la creencia y el discurso acerca de substancias con propiedades esenciales. Sin embargo esto no significa quedar condenado al silencio:

No es lógicamente imposible que el PNC sea falso. Podríamos estar equivocados en creer en la existencia de sustancias con propiedades esenciales. El adversario podría contentarse con hablar de propiedades no combinadas en sujetos con más de una propiedad.1

Ahora bien, Pierre Aubenque afirma que la distancia entre el lenguaje y el ser que es experimentada por vez primera en la polémica con los sofistas es corregida por otra experiencia, la de la comunicación: si la equivocidad no fuera la excepción y la univocidad la regla, el diálogo se tornaría imposible.1.

Esto nos lleva a la interpretación suministrada por Barbara Cassin1, para quien el argumento es de carácter netamente lingüístico, y no solo no depende del registro ontológico sino que lo funda, es el modelo de la entidad y la objetividad. Por eso afirma que "el sentido es la primera entidad encontrada y encontrable que no puede tolerar la contradicción"1.

La condición de la prueba estaría en la siguiente equivalencia que sería a la vez la condición mínima y necesaria para que haya discurso o lenguaje significativo: "decir algo" (1006 a 12-13) = "significar algo para sí y para otro" (a 21).

El fundamento de la prueba estaría en la teoría del significado de Aristóteles que consistiría básicamente en caracterizarlo como determinado y único. Si bien la caracterización de los supuestos no difiere demasiado de la de Irwin o Cassini (unicidad, identidad, determinación del sentido), sin embargo el fundamento de estas propiedades del significado no estaría en la necesidad de la esencia ni en la existencia de definiciones necesarias sino simplemente en la ya mencionada comunicación: lo que garantizaría la determinación identitaria del sentido sería el acuerdo interpersonal del consenso o la convención. Barbara Cassin discutirá la teoría aristotélica del significado intentando mostrar que no es la única posible. El verdadero supuesto de la prueba consistiría en eliminar la posibilidad de otras teorías del significado.

La defensa de la base lingüística del argumento consiste principalmente en insistir sobre la mayor economía de una tal fundamentación, ya que el espectro de adversarios se reduce muchísimo si la prueba tiene supuestos de tipo ontológico. En segundo lugar se impondría esta interpretación en tanto la doctrina constante de Aristóteles es que la existencia precede a la esencia1.

Por último debemos señalar que hay otro aspecto en que la argumentación de Barbara Cassin resulta atractiva: implica la prohibición total de la contradicción, (si se niega el PNC el lenguaje en su conjunto pierde significación y no puede decirse nada). En cuanto a Irwin, es él mismo quien explicita que la imposibilidad de la contradicción rige solamente para los predicados esenciales.

Conclusión

Vemos que tanto si se enfoca la prueba desde un punto de vista lingüístico como desde una perspectiva ontológica, es posible seguir hablando a pesar de haber negado el principio. Pero no se podrá hablar de cierta manera (con un sentido predeterminado, definido y argumentando), ni de ciertas cosas (substancias con propiedades esenciales). No creemos que se pueda probar suficientemente, por más difícil de concebir que sea, que la negación del PNC destruya la posibilidad de todo lenguaje.

Causalidad y política arcaica

Poratti, Armando R.
UNR-CONICET

La elegía solónica *A las Musas* (13W) es leída como un escrito temático sobre la justicia. Pero ya Hesíodo (*Erga*), su fuente manifiesta, traía la 'justicia' a colación de la cuestión de los bienes. Solón pide a las musas obtener los valores aristocráticos de felicidad material (*ólbos*) y honra. Pero esta concepción 'ética' se ve alterada por la mutación de la riqueza, que se ha convertido en una exigencia de por sí. El *êthos* aristocrático dentro del cual los bienes adquieren sentido está en crisis, y es la riqueza, independizada de su marco 'ético', lo que se vuelve un problema hipertrofiado y propone el problema de *díke*.

"Las riquezas, deseo poseerlas, pero no quiero adquirirlas *injustamente* (*adíkos*): siempre llega después *díke*". *Díke* funciona como discrimen en su obtención, estable la concedida por los dioses, en contraste con la que los hombres buscan con *hýbris*, que obedece de malgrado a las 'acciones injustas' y 'pronto' se contamina con *áte*, homologada al castigo de Zeus. *Díke* aquí ha transcendido el ámbito de las decisiones judiciales que ocupaba en Homero y Hesíodo, y tiene ya el sentido de 'retribución' o 'pena'. El castigo de Zeus no es puntual. La idea arcaica de la responsabilidad de la descendencia le permite desplegarse en la totalidad y el largo plazo. *Díke* no funciona por sí misma, como una suerte de legalidad mecánica, sino dentro de la teología de Zeus, pero su infalibilidad le da alcance causal.

La segunda parte del texto es ambigua, porque Solón, aun más que Hesíodo, ha querido sentar una teodicea, lo que choca irremediablemente con la experiencia humana. Los acontecimientos humanos son imprevisibles y en parte irracionales, y es imposible reducirlos a un funcionamiento claro de la retribución. La ciega confianza antes del fracaso domina los modos 'plebeyos' de ganarse la vida. La instancia dispensadora ya no es Zeus sino *moîra*, que distribuye bienes y males en forma arbitraria, sin correspondencia con las intenciones o el modo de conducirse. *Áte* aparece aquí (v. 68) dentro de este margen irreductible de irracionalidad, en contraste con el v. 13, en que es la rigurosa retribución de Zeus. También los *agathoí* están dentro de esta instabilidad, pero para ellos no es cuestión de sobrevivir sino de la búsqueda redoblada de riqueza: quienes más tienen no podrían ser saciados. La gran riqueza no tiene límite visible para los hombres. Por ello tiende a acrecerse en forma indefinida, y con esto, sin saberlo, obedece a una singular lógica. El lucro contiene en sí mismo el castigo (*áte*) de Zeus, que cae sobre las cabezas que menos lo esperan. Esta *áte*, distinta de la que, imprevisible, acecha a los plebeyos, se liga de nuevo directamente a la retribución de Zeus (75-6).

Es evidente que *áte* juega de dos modos distintos. Pero el tema sigue siendo, no una teodicea, sino los bienes y su uso y abuso. Zeus da una retribución punitoria a la riqueza adquirida injustamente. Puede objetarse el fracaso de tantos intentos inocentes de supervivencia. Pero –se inferiría del final- la retribución del dios no juega en este campo, sino sólo en el de la gran riqueza. El castigo infalible de Zeus tiene la forma de una operación inmanente al proceso de la adquisición indefinida, que insinúa en la raíz teológica el juego de una racionalidad objetiva.

Eunomía (4W) translada la problemática al ámbito político. La Ciudad -en las palabras iniciales, *nuestra* ciudad- aparece por primera vez como ámbito comunitario, en el que los hombres se reúnen bajo la protección de los inmortales. La pólis es una totalidad y unidad previa y sagrada. Pero su estado es de desorden. La protección de los dioses los desvincula de los males humanos y responsabiliza a los hombres, es decir, a los ciudadanos. Los ricos insaciables de *Musas* se precisan como los "conductores del pueblo", los principales de la ciudad, y la destrucción de ésta -el problema político- procede de su afán de riquezas, que llega hasta el despojo de las 'posesiones sagradas y públicas', esto es, atenta contra los fundamentos del ámbito común. Pero aquí Díke misma asume el papel que en *Musas* detentaba Zeus: el proceder de quienes "no respetan los venerables cimientos de la justicia" encuentra un castigo infalible a manos de esta Díke que se convierte ahora en una figura imponente y silenciosa, a cuyo conocimiento nada escapa y que "callada conoce lo que sucede y lo que fue, y con el tiempo llega sin falta como vengadora." (14-6). Ésta es la personificación hesiódica de *Erga*, pero aquí la hija de Zeus tiende a pararse sobre sus propios pies.

Díke opera como el proceso concreto desencadenado por este mal proceder, que termina provocando calamidades cívicas y la guerra. La falta, que podría ser de individuos o de un estamento, la paga la ciudad.

Pero no es una polución irracional. La pertenencia al mismo espacio político determina la solidaridad y la imposibilidad de escapar al infortunio público. La responsabilidad colectiva ante Zeus de la mítica 'ciudad injusta' de Hesíodo es sacada de su base mágica y se convierte en una condición inmanente: falta y castigo -no calamidades naturales, sino desórdenes intestinos- se dan en el ámbito social.

Las lecturas clásicas de Jaeger [1] y Vlastos [2] han visto en este carácter de *díke* una forma de causalidad. Jaeger contrasta una concepción más arcaica, arbitraria, de *moîra* y *áte* -adjudicadas a un estrato anterior del pensamiento religioso- con la solónica, basada en la responsabilidad y el conocimiento. Éste proviene de la consciencia de una legalidad social con las características de la legalidad natural, supuesta en los símiles meteorológicos. Solón es "un sabio maestro político", que lleva al pueblo hacia la comprensión de "las leyes universales de la convivencia humana y estatal" y del "nexo causal de la conducta social de los ciudadanos con el bienestar y el mal del todo" (p. 328). No trae una revelación divina sino la "superioridad natural del conocimiento humano" basado en la experiencia (4.30W). La palabra favorita de Solón, *pántos,* indica un principio empírico que no sufre excepciones. Esta racionalización de *díke* se coordina casi exteriormente con la creencia en la recompensa de un Zeus personal (p. 332).

También para Vlastos, el naturalismo del pensamiento solónico se aprecia en contraste con la mentalidad que piensa a la justicia en términos de polución religiosa -a la que Solón no es ajeno, pero que 'pone en su lugar'. En cambio, logra un "nuevo concepto de justicia política para dar el rationale de las nuevas instituciones democráticas", inteligible y verificada en la experiencia política misma, que se enuncia y enseña en el "universo 'público' del discurso" (pp. 32-36).

Esta justicia gira en torno a la paz y la libertad comunes. Cada injusticia es causa de guerra civil y cada agravio, indirectamente, un agravio a todos y cada uno. Lo mismo puede decirse de los atentados contra la libertad, en cuyo contexto -como quiebra del monopolio de la libertad por los nobles- se analizan las medidas sobre las deudas y la tierra. Pero Vlastos distingue además una "justicia de la riqueza". Los crímenes en *Eunomía* están interpretados en términos de ambición de clase y *hýbris* nobiliaria -por lo tanto un fenómeno político-, pero en *Musas* como rapiñas individuales. En el ámbito de la riqueza, la secuencia injusticia – reparación no sería un proceso natural y autoregulado. La cadena de consecuencias observable en el campo político: injusticia – esclavitud – guerra, no tiene aquí paralelos; no se indica *cómo* la injusticia conduce a *áte*. La misma aseveración de que la riqueza injusta no dura es contradicha por la justicia ejercida en la descendencia. Esto sería un retroceso a la visión mágica hesiódica, y como ésta, sólo tiene la esperanza piadosa de que la injusticia será castigada. La fortuna es un don caprichoso de los dioses, que debe ser respetado.

Vlastos, al afirmar esta bifurcación de *díke* en Solón, convierte en un desarrollo desigual entre la consciencia política y la económica lo que en Jaeger aparecía como dos momentos evolutivos de una concepción religiosa. Pero la clave está en esa consideración de una riqueza, que ante los ojos de Solón aparece mutada, y en su relación -y no su heterogeneidad- con la dinámica política. Su separación en dos justicias diferentes pone una contraposición violenta entre el *bourgeois* y el *citoyen*. Pero la disyunción de libertad y riqueza no existe en la pólis arcaica, al menos no en los términos de la sociedad civil burguesa. Vlastos ve en la esfera política el accionar de las clases sin el contenido económico, y en la esfera económica la búsqueda individual de riquezas. Pero en el mundo de Solón –como en la Grecia posterior- no se concibe la mera riqueza como objeto de disfrute privado, sino inescindiblemente como fuente de poder.

Para Vlastos, la justicia económica es 'mágica'. Y sin embargo, si en algún lado se insinúa un proceso inmanente, es en la dinámica de la gran riqueza del final de la elegía a las Musas. Una clave está en esa *áte teisoméne*, la retribución que motoriza el proceso. *Áte* es parte de una serie que representa una forma peculiar de causalidad. Sus términos son *ólbos-ploûtos/ hýbris-kóros/ áte*. Salvo un no muy exacto anticipo hesiódico, es Solón el primero en establecerla. Luego de Solón (y "Teognis" que lo dobla), aparece en Píndaro y Esquilo.[3] Los *loci*, aun por su fecha, muestran un pensamiento que corresponde al clima caracterizado por Dodds como de incremento de la *guilt-culture*.

Áte tiene en principio su sentido posthomérico de 'desgracia', aunque siempre se puede leer también el sentido subjetivo del término; pero la 'ceguera' funciona normalmente como ocasión para perder al hombre. *Kóros* señala hacia una 'saciedad' o repleción que sin embargo pide más (*Musas* 73; *Eunomía* 9). *Kóros* es un 'hartazgo-insolente', una repleción insaciable, y por ello es intercambiable con *hýbris*. De hecho, *kóros* y *hýbris* aparecen en relación genética en varios pasajes que inaugura un *locus* solónico.[4] En dos de ellos (Píndaro, Heródoto) *hýbris* engendra *kóros*. En Solón es a la inversa. Puede suponerse –correctamente- una relación circu-

lar. Pero en Solón la cuestión es más sutil. El tema de los versos finales de *Musas* es la naturaleza de *ploûtos*, que carece de límite. Está en la índole misma de la riqueza que la saciedad se anule a sí misma y quiera siempre más.

La concepción se mantiene dentro de las representaciones religiosas tradicionales, pero la serie, cuyos términos tienen una necesidad interior, se desarrolla en la inmanencia de lo social, lo que da un tipo de causalidad *sui generis* donde la referencia religiosa funciona como garantía de necesidad. Pero no resulta una concepción mítica ni mágica. En 11.1-4 W Solón, sin contradicción, puede exigir a los ciudadanos que no atribuyan a los dioses la *moîra* que ellos mismos se han preparado. El exceso de los nobles, que se quedan con todo, suscitará al tirano que a su vez los destruirá en nombre del pueblo. Las partes -los partidos- que tratan de substituirse al todo -la pólis- suscitan y sufren la reacción contraria y equivalente. Sus propios excesos económico-políticos son los que llevan a la ruina a los hybrísticos y es esta dinámica la que indica la conexión con Anaximandro (y no una 'legalidad natural' que no estamos tampoco seguros que haya sido pensada por los milesios, como quiere Jaeger).

El descubrimiento de Solón es la dinámica de la gran riqueza. Ese descubrimiento pone a la vista un categoría fundamental: la del *límite* –advertido en su transgresión. La lógica económica de lo indefinido y el límite es a la vez la lógica política del todo y de las partes, esto es, de las partes que se substituyen al todo. Esto dibuja ya el esquema ontológico de algunos momentos del pensamiento inicial -Anaximandro, Heráclito- Pero esto es otro desarrollo.

Bibliografía

- [1] Jaeger, W., "Solons Eunomie" (1926), en *Scripta minora*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, 315-37. Cf. también *Paideia* I (1933) y *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947).
- [2] Vlastos, G., "Solonian Justice", *CP* XLI (1946) 65-83. Cf. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *CP* XLII (1947) 156-78, *"Isonomia", AJP* 74 (1953) 337-66 (Ahora en *Studies in Greek Philosophy* I, Princeton, Princeton Univ. Press, 1993, que citamos).
- [3] *Erga* 213-18, Solón 13W [Theognis 227-32], Píndaro *Pít.* 2.25-30, *Ol.* I 54-59.- Esquilo *Persas* 816-826, *Agam.* 750-71, 381-90 (*Suppl.* 524-30, pero disociados).- R. E. Doyle, "OLBOS; KOROS, YBRIS, and ATE from Hesiod to Aeschylus", *Traditio* 26 (1970) 293-303; A. Michelini, *"HÝBRIS* and Plants", *HSCP* 82 (1978) p. 36.
- [4] Solón 6.3 W (5.9 D) [= Theog. 153], Pínd. *Ol.* 13.10, Hdt 8.77.- MacDowell, D. M., "Hybris in Athens", *G&R* 23 (1976) p. 16.

Las oposiciones como recurso explicativo en el *Fedón*

Gioia, Flavia Gilda
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

La forma dialógica en cuyo marco Platón desarrolla las cuestiones filosóficas es ella misma una invitación constante a filosofar. Este carácter protréptico puede apreciarse singularmente en el *Fedón,* un homenaje al modo filosófico de vida encarnado por Sócrates que consiste en la práctica de un examen permanente. El filósofo aparece como el que puede "dar razón" de su saber (*lógon didónai, Fed.*76 b5-7). En este caso, Sócrates tendrá que "dar razón" de su creencia en la inmortalidad del alma (70b) pues sobre ella asienta no sólo su actitud ante la muerte, sino el propio modo filosófico de vida del cual ella es consecuencia. A la luz de esta exigencia de justificación, Platón ofrece un conjunto de pruebas en las que emplea distintos tipos de procedimientos explicativos: la mayeútica, el método hipotético, el mito. Entre ellos, queremos resaltar el uso de las *contraposiciones* que -intentamos mostrar- asumen un papel preponderante en el desarrollo del diálogo. Platón no sólo recurre a pares de contrarios al momento de ofrecer cada una de las pruebas que conforman el núcleo argumentativo del diálogo, sino que teje desde el comienzo un tramado de distinciones que se despliega a lo largo del mismo. En este trabajo nos proponemos precisar algunas cuestiones significativas en torno al uso de la *polaridad* como recurso explicativo en el *Fedón.*

Brindaremos sólo una aproximación al estudio de la cuestión. En consecuencia, nos ceñiremos a: reconocer dos grupos de oposiciones en el diálogo, las *básicas* y las *propiamente dichas*, detenernos en las oposiciones básicas, estudiando algunos ejemplos y procurando analizar su función en el conjunto del diálogo y mostrar, a través de esto, cómo la *polaridad* está directamente vinculada al tema central del diálogo: el *recuestionamiento permanente.*

**

Comencemos señalando que es posible identificar en este diálogo dos tipos diferentes de oposiciones. Si tomamos el término en un sentido amplio, podemos incluir una gama de distinciones que denominaremos, si se nos permite, *oposiciones básicas*, puesto que si bien en general no aluden a opuestos en sentido estricto, representan la antesala y el soporte del uso que de ellos hace Platón en vistas a mostrar que el alma es inmortal. Asimismo se destaca un conjunto de pares de contrarios, esenciales en el desarrollo de los argumentos y que llamaremos *oposiciones propiamente dichas.*

Respecto a las oposiciones básicas, consideramos que contribuyen a configurar el contexto mismo en que se desarrolla la obra. La primera a tener en cuenta es la que enfrenta a *maestro* y *discípulo* tratando determinada cuestión a través del mecanismo *preguntas-respuestas.* Sócrates, que declara no saber, sin embargo, nunca es refutado, por lo que siempre hay quien enseña y quien aprende. La importancia de esta oposición básica afecta a la filosofía platónica misma, puesto que llevado a escena mediante la forma dialógica, este procedimiento dialéctico de preguntar y responder busca plasmar la estructura inherente al pensamiento, que para Platón no es sino el diálogo silencioso del alma consigo misma (*Teet.*189e), convirtiéndose en la forma madre de todo método de explicación. A partir de esta situación de diálogo, se pone de manifiesto en el prólogo y la introducción una serie de *distinciones* interesantes.

Como se sabe, en el diálogo, Fedón, discípulo socrático, narra a Equécrates, pitagórico de Flius, la última conversación de Sócrates con sus discípulos. Para abrir la escena, Platón se vale nada menos que de una distinción que estará en la base de todo el diálogo. "¿Estuviste tú mismo (*autós*), Fedón, junto a Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?" (57a1-3). Con esta pregunta de Equécrates, se plantea desde el inicio la contraposición ya analizada en *Menón*, entre quien posee un conocimiento (*epistéme*) al adquirirlo por sí mismo y el que tiene una opinión verdadera (*alethès doxa*) al recibirla de otro (95a-100c). Fedón, que aclara que efectivamente "estuvo él mismo" allí (57a4), se presenta por ello como el único capaz de relatar detalladamente lo ocurrido, oponiéndose tanto a Equécrates, que ahora "lo oirá de otro", como al resto, sean de Flius o extranjeros, de los que se dice que no pueden dar "noticias claras" (57b1) acerca de ello. Al respecto, se especifica que sólo saben que Sócrates murió después de tomar el veneno, pero que "de lo demás, no hubo quien les contara nada" (57b), y si bien están informados acerca del juicio, no lo están -dice el texto- sobre por qué se llevó a cabo con tanta antelación, siendo que Sócrates

moriría mucho más tarde (58a1-5). Se manifiesta así que los que no fueron testigos presenciales, aunque saben del hecho, ignoran su causa , por lo cual -y es lo que creemos busca señalar el texto- no pueden dar "noticias claras" o lo que, de alguna manera, es lo mismo, dar cuenta de lo sucedido. Adviértase que esta contraposición inicial entre "tener un conocimiento directo" y "obtenerlo por transmisión" preanuncia, desde los primeros pasajes, la distinción gnoseológica básica entre *el que sabe* y *el que opina* que recorre todo el diálogo. Se trata, sostenemos, de una *oposición* central, puesto que de ella se derivan otras distinciones básicas, pero además, porque a partir de ella el *Fedón* adquiere su carácter reflexivo ofreciéndose como modelo del ejercicio de purificación de la razón. Efectivamente, a medida que el diálogo se desarrolla es posible advertir cómo van desplegándose ciertas oposiciones. Al describir el auditorio en 59b6-c5, los presentes, incluido Fedón, se oponen al propio Platón que está ausente, según se cree, por encontrarse enfermo (59b10). Asimismo, los que acompañan a Sócrates ese día se dividen en dos grupos bien diferenciados: "los del país" (59b7-11), sus discípulos, que son la mayoría y, en general, no participan en el diálogo aunque, suponemos, conocen a fondo las enseñanzas del maestro y "los forasteros" (59b12-14), entre quienes se distinguen tres que, como los anteriores, sólo son nombrados, y los dos interlocutores principales del diálogo, Cebes y Simmias, discípulos del pitagórico Filolao, que con Sócrates llevan adelante la discusión. Nótese que la oposición anterior *presente-ausente* puede aplicarse a los miembros del auditorio, proponiendo una nueva división del mismo: "los que están presentes, pero parecen ausentes" porque -con excepción de Fedón y Critón, que poco intervienen- no tienen ningún rol en el diálogo y los que "se hacen realmente presentes" manifestando su inquietud por examinar la cuestión. *Ausentes* serían los que tienen una actitud pasiva en contraposición a los que se caracterizan por una actitud ciertamente crítica, por lo que *estar presente*, en el *Fedón*, parece equipararse a asumir una postura claramente indagadora. No en vano, de las únicas tres veces que Platón se cita a sí mismo en los diálogos, dos corresponden a la *Apología* (34a y 38b), precisamente para resaltar su "presencia" en el juicio, instancia indagatoria que "cuestiona" el comportamiento de Sócrates determinando su condena, y la tercera al *Fedón*, para señalar su "ausencia" justamente en el momento de la muerte de su maestro, la cual bien podría entenderse como el fin de las discusiones filosóficas que compartía con sus discípulos. Quedan señaladas así dos clases de personajes: "los que sólo son mencionados", meros observadores y Sócrates, Cebes y Simmias como "reales protagonistas de la conversación". Estas dos clases nos remiten a la *distinción básica* central entre *opinar* y *saber*, puesto que el que opina obtuvo la información pasivamente, por trasmisión y suele aceptarla sin cuestionamiento, mientras que, por el contrario, el que sabe es el que, mediante un examen permanente, es capaz de dar razón (*didónai lógon*) de su *epistéme*. Adviértase, en pos de la comprensión integral del diálogo, que las *oposiciones básicas* señaladas, si bien pueden considerarse recursos estilísticos, tienen , tal como vimos, un propósito netamente filosófico.

Es interesante destacar cómo Platón va construyendo la estructura del diálogo basándose en un juego continuo de oposiciones ya a partir de la primera frase. Es sabido que las palabras que abren cada diálogo son cuidadosamente seleccionadas al igual que las últimas (Cf. *Hip.May.*281a y 304e 9-10). La pregunta inicial acerca de si Fedón "presenció él mismo" los acontecimientos o "los oyó de otro", como se intentó mostrar, es particularmente relevante, pues alude al uso de la polaridad como recurso de carácter estructural, siendo además punto de partida de una cadena hábilmente eslabonada de oposiciones, y porque, al anticipar la mencionada contraposición saber-opinión, hace referencia directa a la cuestión que consideramos principal, el *recuestionamiento permanente*. En cuanto al último pasaje, Fedón termina su narración a Equécrates después de describir con realismo y crudeza el modo en que murió Sócrates (117a-118b). Es notable el hecho de que, también aquí, sobresalga la minuciosidad que señalamos al comienzo del prólogo. Las líneas previas a la sección final se asemejan a las que siguen a la frase inicial por la cantidad de detalles que hacen más vívido el relato y sólo un testigo presencial puede brindar. El diálogo cierra con palabras de Fedón: "Este fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo" (118c). En Sócrates se cumple el ideal platónico del sabio, tanto cuanto lo permite la condición humana. El término que elige Platón llama nuestra atención. *Teleuté* significa, además de fin o muerte, cumplimiento, acabamiento y, en este sentido, nos habla de Sócrates como paradigma de esa "sabiduría" a la que apunta la contraposición de la primera frase.

Esta íntima relación entre el comienzo y el fin del diálogo apoya nuestra concepción del *Fedón* como exhortación al reexamen constante de la razón en su "valerosa e infatigable búsqueda de la verdad"(*Men.*81d5-6).Si esto es así, debemos preguntarnos ¿qué examinarán Sócrates, Cebes y Simmias en el *Fedón*? Primeramente, la actitud socrática ante la muerte (67b-69e), que suscita estados de ánimo tan opuestos -la serenidad

de Sócrates frente a la intranquilidad de los discípulos, o el dolor por la muerte inminente frente al placer por la conversación filosófica (58e-59a). Luego y fundamentalmente, la creencia en la inmortalidad del alma: si en efecto el alma existiera, muerto el ser humano, y conservara alguna capacidad y entendimiento -dice Cebes- "habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices" (70b1-4). Así comienza la serie de pruebas en favor de la inmortalidad . Pero previamente -y es interesante señalarlo- en 61e, al tener que justificar su rechazo del suicidio, Sócrates introduce la pareja *diaskopeîn* (examinar)-*mythologeîn (*narrar relatos tradicionales). Estas dos formas discursivas, la argumentativa y la mítica, si bien se complementan a lo largo del diálogo, difieren claramente en cuanto a su naturaleza. Esta distinción puede asimilarse, creemos, a la *oposición básica* central entre opinión y conocimiento. Todo lo que provenga de la tradición mítica, religiosa y hasta filosófica será objeto de cuestionamiento en el *Fedón*.En cuanto al cuerpo argumentativo del diálogo, Sócrates empieza diciendo que se aplicará al "examen" de la cuestión que, recordemos, no es otra que la inmortalidad. En él, nuevamente, se destaca el uso de la polaridad como procedimiento explicativo. Tomando como base, en efecto, las oposiciones que llamamos *básicas*, todas las pruebas, aunque de distinto modo y con diferentes fines, recurren explícitamente a diversos *pares de contrarios*. Excede los límites de esta comunicación analizar estos opuestos, los propiamente dichos, de modo que mencionaremos algunos ejemplos: El primer argumento se refiere a los *contrarios* en las cosas (vivo-muerto,71c) y el último, a los *contrarios* en sí (vida-muerte,105d); el segundo y el tercero, argumentan mediante *opuestos (* igual-desigual,74c; divino-mortal,80a).

***

El uso deliberado de las *contraposiciones* en el *Fedón* como medio de fundamentación, que concierne tanto a la estructura del diálogo como al contenido, tiende a enfatizar "el insistente requerimiento de un examen permanente" Así lo muestra -confiamos- este acotado análisis de las *oposiciones básicas* que, sin intervenir en ninguno de los argumentos, están omnipresentes y remiten todas a la *contraposición* central entre *saber* y *opinión*, aludiendo al tema principal del diálogo.

La felicidad operativa y la felicidad como sustancia en dos aristotélicos radicales de los siglos XIII y XIV

Rodrigues Gesualdi, Carlos
UBA

El modo relativamente homogéneo en que la Edad Media pensó la felicidad desde la Patrística se reformula drásticamente con el "reingreso" en Occidente de la versión completa de la *Ética Nicomaquea*[1]. Cierta historiografía interpretó este proceso de reformulación conceptual como un enfrentamiento entre teólogos y filósofos (o "maestros de artes"), sobre todo por interpretaciones ya superadas acerca de la huelga en la Universidad de París, por una lectura literal de las prohibiciones que distintos obispos decretaron sobre algunas tesis aristotélicas y también porque creyeron encontrar tres posiciones doctrinales definidas frente a la recepción de los nuevos textos[2]. Este trabajo intenta contribuir a la revisión del supuesto enfrentamiento entre filósofos y teólogos del siglo XIII: los textos que analizaremos aquí (uno anterior a las famosas condenaciones del obispo de París en 1277[3] y otro posterior[4]) constituyen a demostrar que los maestros de artes interpretaban la obra de Aristóteles de una manera compleja que combinaba la originalidad con la fidelidad textual y (lo que es más importante) que dicho enfrentamiento no fue percibido como tal por ellos, al menos en lo que nos permiten afirmar los textos que poseemos.

En primer lugar, entonces, debemos delinear los dos modelos de la felicidad medieval.

El primero se origina en la Patrística: la felicidad consiste en alcanzar un objeto deseable por sí mismo en virtud de su superioridad. San Agustín, por ejemplo, comprende la felicidad como la posesión[5] de un objeto superior, que es Dios[6], el cual debe ser buscado en la interioridad del alma para ordenarse de acuerdo a las pautas que emanan [7] de él y que en su carácter de perfección[8] no requiere del hombre para cumplirse[9]. Para este modelo, la felicidad posee una existencia sustancial y es en su acceso que reside la felicidad[10].

1. En adelante se citará *EN*. Sigo la edición del *Aristoteles Latinus* de Gauthier (t. XXVI, I-3, fasc. quartus de 1973), que en adelante se cita *AL*; las menciones al texto se acompañarán con la cita a la edición griega de Bywater (Oxford, 1894), en adelante B. Debo a la gentileza de la profesora Hamesse la mención del descubrimiento de un manuscrito anterior con el texto completo de la *EN*, cuya publicación se espera en la serie del *AL*.
2. Las tres posiciones son: cuestionar los textos de Aristóteles en función del dogma cristiano; buscar conciliarlos y aceptar lo que planteaba Aristóteles aun en los casos en que pudiera contradecir el dogma cristiano (tres posiciones que por otra parte se presentan necesariamente ante cualquier novedad).
3. Aunque no exclusivamente a ellos, las condenaciones del obispo Tempier apuntaban su ataque a los autores que leían el *corpus* aristotélico de manera radical. Dichos autores fueron denominados entonces "averroístas" porque se los consideró continuadores del pensamiento de Averroes, hoy son llamados "aristotélicos radicales" por entenderse que interpretaban los textos de Aristóteles sin una decisión previa en cuanto a sus contenidos.
4. La *Philosophia* de Aubry de Riems se ubica cerca de 1250, mientras que la *Quaestio* de Jacobo de Pistoria, ha sido ubicado cerca del año 1300.
5. En *De libero aribitrio* II, IX, 26 Agustín menciona a quien *"summo autem bono assecuto et adepto, beatus fuit; quod omnes sine controversia volumus."* Es necesario aclarar, sin embargo, que esta posesión no es realizada por el hombre de forma pasiva sino que por el contrario implica una actividad. Es en este punto en que el concepto de felicidad como sustancia se aproxima al modelo "operativista" posterior. En la cita precedente, el carácter sustancial del fin dado por el verbo "adipiscor", alcanzar una cosa como algo en sí, en el sentido de adquirir, es compensado por "assequor", que se refiere más al hecho de atrapar el bien.
6. *"...qui habet, <Deum> beatus est"* ("De beata Vita" -en adelante *BV*-), 2,9; cfr. también *BV* 4, 34, *De libero aribitrio* II, XV, 41.
7. *"...de ipso ad nos fonte veritatis emanat."* (*BV*, 4, 35); también *BV*, 3, 19; *De doctrina chistiana* I, XXVI, 27 y XXVII, 28.
8. *"...bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia..." De moribus eccl. catholicae et Manichaeorum*, lib. 2.
9. *"...dei beatitudo quia nec minor fuerat sine nobis, non fit maior ex nobis..." In Iohannis evangeluim tractatus*, tract. 83, par. 1.
10. En palabras de Holte (*Béatitude et sagesse*, Paris, 1962, p. 207): "La pensée théléologique d´Agustin (...) est venue á se concentrer sur Dieu conc´cu comme souverain bien (*summum bonum*), objet de l´amour qu´on peut qualifier de *frui*, source de la béatitude de l´homme.

El segundo modelo resalta el carácter de actividad de la felicidad, de operación propia del hombre cuya virtud se debe a su ejercicio (y no a su objeto). Dicho modelo puede percibirse en los aristotélicos radicales del siglo XIII que analizaremos enseguida.

Veremos esta segunda postura en dos autores: Aubry de Riems[11] y Jacobo de Pistoria[12], quienes pertenecen al ambiente intelectual de los "artistas" de fines del siglo XIII y principios del XIV, que ya habían recibido la influencia de la *Ética Nicomaquea* completa, antes (Aubry) y después (Jacobo) de las condenaciones de 1277, en París y en Bologna respectivamente.

El análisis de los textos nos permitirá concluir que ambos autores (más allá de la lectura que los teólogos hayan realizado de sus textos), a la vez que resaltaron el carácter operatorio de la felicidad -y hasta el ejercicio de este actividad en el marco civil- mantuvieron junto con ello importantes aspectos de la postura anterior respecto de la felicidad, del mismo modo que ocurría en la *Ética Nicomaquea,* donde también coexisten ambas posturas, aunque Aristóteles nunca menciona el vínculo entre ellas.

De allí que resulte fundamental caracterizar con precisión a los autores que percibieron ambos planteos y que -a pesar de lo que consideraron los teólogos enfrentados a ellos- mantuvieron la misma tensión conceptual que leían en la *Ética.*

Dicha tensión se percibe principalmente por un aspecto fundamental[13] de lo que Aristóteles parece plantear en su *Ética Nicomaquea:* la necesidad de una actividad para la felicidad, una *opera felicitatis.* En efecto, uno de los requisitos que requería Aristóteles para la felicidad era que fuera un *prákton agatón,* un *bonum operatum* en *AL* 97 a22 (B. 1097 b23): "*Quare si quis operatorum omnium est finis, hic utique erit operatum bonum*"[14].

Podría pensarse que este aspecto operatorio (que modificaba tanto el sujeto de la felicidad como su objeto y el modo de acceder a él) se inscribía en el enfrentamiento entre quienes leían la *EN* en forma radical y quienes defendían el modelo de felicidad como sustancia. Pero enseguida comprobaremos que este enfrentamiento no se encuentra ni en los textos medievales ni en la misma *EN.* Porque incluso el texto de la *EN* permite caracterizar los dos modelos de felicidad.

Digamos -muy brevemente- que, mientras en *EN* I Aristóteles parece presentar un modelo de felicidad entendida como ejercicio de la virtud[15], en *EN* X 6-9, la felicidad parece realizarse como contemplación[16]. Es el problema de la "unidad temática" de la Ética Nicomaquea[17], cuya solución -acaso imposible- no es relevante para comprender la interpretación de los "artistas" medievales. Pero sí es importante comprender si estos autores perciben un conflicto entre ambos modelos.

Revisemos en primer lugar la Introducción a la Filosofía de Aubry de Riems (que acaso haya sido elegido rector de la Universidad de París en 1271), quien define la felicidad, y la operatividad que en que ésta se presenta, en términos de virtud. Cita por fuente, aunque de segunda mano, a los comentadores árabes y a Aristóteles, además de utilizar también la tradición de lectura cristiana.

---

11. *Philosophia* en GAUTHIER, R.A.; "Notes sur Siger de Brabant, II" en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), pp. 3 ss.
12. *Questio disputata de felicitate* en KRISTELLER, K.O.; "Philosophical treatise from Bologne dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistoria and his quaestio de felicitate" en *Medioevo e Rinascimento* (1955), pp. 442 ss.
13. Tan fundamental, que tampoco la tradición de la felicidad como sustancia lo había desestimado. Por ejemplo Buenaventura -siguiendo a Agustín- considera la operatividad como perfección y la hace coincidir con la esencia de la felicidad: "*...liberum arbitrium dirigit deducit et perducit ad portum aeternae felicitatis excercendo nos in operibus perfectae virtutis secundum donum ipsius gratiae septiformis*". (Breviloqium, pars 6, cap. 5)
14. Es en ese contexto que Aristóteles desarrollará los requisitos de esta felicidad (que sea un fin, que sea autosuficiente y durable...; así como requerirá también fines similares en el libro X: que sea continua, placentera, autosuficiente...). Estos requisitos se encuentran prolijamente desarrollados por Jacobo de Pistoria en l. 12-55 y 56-189.
15. Como por ejemplo en *AL* 95 a 17 (B. 1095 a19): "*Felicitate enim et multi et excellentes dicunt. Bene viviere autem et bene operari ei quod est esse felicem.*"
16. Por ejemplo en *AL* 78 b28 (B. 1178 b30) "*In quantum utique pertendit speculacio, et felicitas, et quibus magis existit speculari, et felices esse, non secundum accidens, set secundum speculacionem; hec enim secundum se ipsam honorabilis*".
17. Para este problema Cfr. "Las dos formas de la vida feliz" en VIGO, A.; *La concepción aristotélica de la felicidad*, Santiago de Chile (1997), pp. 80 ss.

Para Aubry la perfección del hombre se encuentra en sí mismo: la perfección de sí por medio de las ciencias especulativas: "*...esee hominis ex sui ultima perfectione vel completione est ipsum esse perfectum per sciencias speculativas...*"[18]. Es notorio que las ciencias exigen también para Aubry un ejercicio, una actividad, una operación[19].

Más adelante especifica tres tipos de felicidad: conocer (*scire*), desear (*velle*) y operar (*operari*) [20], cuyo sujeto no es el filósofo ni el individuo sino el género humano (*humano generi)*[21]. En este contexto rescata de Averroes el deseo natural de conocer la verdad[22]: el alma creada (Aubry cita a Averroes), que como tal es imperfecta, se perfecciona por la ciencia y la virtud. La ciencia entonces (cita a Algazel), junto con la virtud, constituye el fin del hombre en esta vida y la preparación para la contemplación eterna de Dios en la vida futura[23] (el texto utiliza el verbo *pervenio* para resaltar la eficiencia de esa preparación).

Es decir que Aubry no considera que la felicidad como contemplación genere un conflicto con el ejercicio de la virtud; por el contrario, encuentra un fin en la contemplación (tal como en *EN* X), otro en la operación (como en *EN* I) y un tercero que retoma un aspecto esencial del modelo agustiniano y que es bastante extraño encontrar en el ambiente universitario: la voluntad.

El planteo de Aubry no parece entonces proponer una vida filosófica autosuficiente e independiente de la religión que pudiera enfrentarse al planteo de los teólogos sino que, por el contrario, ubica en un plano de igualdad la ciencia, el deseo y la operatividad.

Es lo mismo que encontramos, ya después de las condenaciones, en Jacobo de Pistoria, quien enuncia explícitamente la dicotomía involucrada en el supuesto enfrentamiento con la teología: la posesión del objeto de la felicidad y la operación derivada de ella. Dice Jacobo: "*...nihil aliud quod non sit possesum et operatum ab homine est bonum propium hominis...*"[24]. A este bien se accede por una actividad[25] del intelecto especulativo[26]; el objeto de la especulación serán las sustancias separadas, entre las que se encuentra Dios[27].

A continuación divide al fin último en tres[28]: el fin en tanto hombre, que es su felicidad propia; el fin como ciudadano, que es la felicidad práctica y el fin como parte del universo, que se encuentra en la generación biológica.

Al enumerar los fines Jacobo menciona una felicidad *propia* del hombre "*ipsa felicitas*" dice el texto. Y agrega: "*et de tali fine loquimur in presenti*" (l. 461). Se refiere a la "continua intelección de las sustancias separadas en la medida en que es posible al hombre" que había definido en l. 233 ss. Pero junto con este fin Jacobo encuentra otro, que es propio de la generación biológica[29] y un tercero: el ejercicio de la vitud.

Así interpretado, el texto no sólo no percibe ninguna contradicción entre el ejercicio de la virtud y la dirección hacia un objeto superior sino que tampoco percibe que la felicidad se contradiga con el aspecto biológico que implica la generación.

Se puede comprobar de este modo en los autores que analizamos la percepción de cierta preeminencia de la dimensión operativa; pero tambien debe notarse que junto con esa dimensión "civil", dichos autores afirman la validez del otro modelo de felicidad, el que la definía por la superioridad ontológica de su esencia.

---

18. l. 13-14.
19. "*...continuo diligenter exercendum...*", l. 22.
20. l. 36 - 37.
21. l. 44, 100, 104.
22. "*habemus naturale desiderium ad <habendum sive> sciendum veritatem*", l. 65; "*...ad amorem science naturali appetitu trahuntur.*", l 80.
23. l. 75 ss.
24. l. 49.
25. l. 158.
26. "*...felicitas ultima hominis consistat in intelligere intelectus speculativi.*" (l. 149).
27. A quien caracteriza como "*substantia separata (...) inter substantias separatas* " (l. 225).
28. l. 460 ss.
29. Que en principio parecer contradecir el requisito de que el fin sea propio del hombre, pero que sin embargo se relaciona estrechamente con el tratamiento aristotélico de los tipos de generación que se halla en *Metafísica* VII, 7.

El enfrentamiento que algunos historiadores creyeron encontrar entre teólogos defensores de una felicidad trascendente y maestros de artes defensores de una felicidad natural pierde así un importante apoyo textual: el de los escritos de aquellos maestros que supuestamente atacaban el modelo sostenido por los teólogos.

Por último, una comprobación inquietante. Podemos decir (si nos situamos en una sospechosa neutralidad narrativa) que un modelo conceptual es reemplazado históricamente por otro; pero esta reducción, acaso como cualquier otra, enseguida se muestra insuficiente para explicar, en este caso, un hecho central: en la misma *EN* se encuentra esa tensión doctrinal; el mismo texto podría interpretarse hacia una felicidad contemplativa tanto como hacia el ejercicio de la virtud. La Edad Media lo interpretó sucesivamente de ambos modos; pero hay un punto de inflexión histórica en el que un pequeño grupo de autores no percibió ninguna tensión entre los dos modelos. Más allá de la tesis que pueda hoy sostenerse respecto de los planteos de los libros I y X de la *EN*, es curioso que Aristóteles no haya mencionado la tensión entre sus dos tratamientos de la felicidad. Es muy interesante comprobar que, al menos por un breve período, Occidente tampoco consideró como opuestas a la práctica de la virtud y a la superioridad ontológica de su objeto.

La bidireccionalidad del amor-pondus agustiniano y su antecedente en el Eros platónico

Soares, Lucas
Universidad de Buenos Aires

El propósito de este trabajo es postular la 'iniciación amorosa', que aparece en el *Banquete* de Platón, como un antecedente *indirecto* de la noción de amor-*pondus* agustiniana y, principalmente, de su carácter bidireccional (ascendente y descendente). Subrayamos el término 'indirecto', ya que Agustín tuvo contacto con los diálogos platónicos sólo a través de la mediación estoica y neoplatónica.

Pondremos primero de relieve los grados de la iniciación amorosa que Platón distingue en *Banquete* (210a - 212a) como tránsito para la aprehensión final de la Belleza en sí. Este relevamiento implicará considerar las consecuencias ético-políticas que se derivan de la captación final o no del principio último por parte del 'iniciado'.

En segundo lugar, tras una descripción de la noción agustiniana de *ordo-pondus*, procuraremos, a partir del análisis de algunos pasajes acerca del amor extraídos de las *Confesiones*, desarrollar la concepción agustiniana del amor humano; su carácter bidireccional, y, asimismo, el tipo de 'ciudadano' o de 'ciudadanía' que resulta del camino ascendente o descendente que se elija respecto de dicho amor.

A modo de *conclusión*, destacaremos algunos puntos de semejanza entre ambos planteos, a fin de confirmar la línea de continuidad que observamos entre Platón y Agustín en lo que concierne a sus respectivas concepciones del amor.

Empecemos con la bidireccionalidad del Eros platónico. Para ello debemos situarnos en el punto del discurso de Sócrates-Diotima en que se nos relata la iniciación erótica propiamente dicha, esto es, «*los ritos finales y suprema revelación*»1, cuya prosecución es una condición *sine qua non* para la contemplación del principio último. En efecto, la iniciación en 'las cosas del amor' consiste, principalmente, en una gradual ascensión hasta la aprehensión de la Belleza en sí. Tal iniciación amorosa puede dividirse en tres fases. Nos interesa destacar sobre todo la primera y tercera fase, puesto que a partir de las mismas vamos a poder relevar, más adelante, algunos puntos de coincidencia con el planteo agustiniano del amor-*pondus*. En cuanto a la primera fase, la iniciación amorosa implica un escalonamiento a través de seis grados progresivos. El Eros debe apuntar, primero, a la belleza de un solo cuerpo; segundo, a la belleza de todos los cuerpos; tercero, a la belleza del alma; cuarto, a la belleza de las normas de conducta y de las leyes; quinto, a la belleza de las ciencias; y, finalmente, debe apuntar a la belleza de una única ciencia: la ciencia de la Belleza en sí1. En la tercera fase, finalmente, se atiende a las consecuencias que resultan de una posible contemplación del sumo principio1.

El Eros platónico, en este sentido, se nos revela como el impulso dinámico ascendente que debe orientar la vida de un hombre hacia esa meta última (no sólo en sentido metafísico sino también en sentido ético-político) que constituye la Belleza en sí. Si tal orientación se consuma, esto es, si puede hablarse en el hombre de una efectiva aprehensión de la Belleza en sí, entonces no cabe duda de que tal hombre, por estar en contacto con la verdad, 'engendrará' virtudes verdaderas, y será, en la medida de sus posibilidades, inmortal: «*¿O no crees que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?*»1. Destaquemos, por último, que dicha contraposición entre «*virtudes verdaderas*» e «*imágenes de virtud*», que se desprende de la aprehensión o no -respectivamente- del principio último, se halla en estrecha correspondencia con el tipo de dirección -ascendente o descendente- que le imprimamos al amor humano.

Pasemos ahora a la bidireccionalidad del amor-*pondus* agustiniano. Cuando Agustín alude al hecho de permanecer en el propio ser, explica tal permanencia mediante el orden de cada ente. Este orden implica no sólo el *ordo* individual (inmanente) de cada ente, sino también la cohesión interna de sus partes componentes, y, asimismo, la causa de que tal ente esté, consecuentemente con ello, en «amistad consigo mismo». A su

vez, Agustín procede a equiparar al orden con la noción de 'peso' (*pondus*), de manera que el *ordo-pondus* alude al motor que impulsa a cada ente a articularse, en virtud de su especie, en el conjunto del Orden universal regido por el principio de la ley eterna divina1.

Si el *ordo-pondus*, precisamente por atravesar a todos los entes, constituye un 'trascendental', entonces el hombre, en la medida en que también él es un ente, tiene que tener un peso. Y aquí es donde Agustín nos brinda su famosa definición del *pondus* humano: «*Mi peso es mi amor, por él soy llevado a dondequiera que yo me dirija*»1. Esta concepción agustiniana del amor-*pondus* humano se halla en estrecha relación con el tema de la libertad o libre albedrío1, libertad que resalta la excepcionalidad de la especie humana respecto de las otras especies de la naturaleza, en la medida en que la orientación del amor en el hombre no se encuentra afectada por el *determinismo* que caracteriza al ámbito de lo inanimado y de lo animado (en sus órdenes vegetativo y sensitivo1), sino que es fruto de su propia elección personal. De modo que el drama del hombre no consistirá en que no puede dejar de amar, sino en que él mismo tiene que elegir su objeto de amor; en una palabra, debe dirigir ese impulso amoroso en un sentido ascendente o descendente hasta encontrar un correlato para su amor.

Podemos destacar ahora la doble dirección que se infiere de la concepción agustiniana del amor-*pondus* humano. En efecto, el hombre, tras una elección 'conciente', orienta su impulso amoroso hacia dos direcciones claramente antagónicas: una ascendente y otra descendente, cada una de las cuales, a su vez, se compone de niveles ordenados jerárquicamente. Ahora bien, esta bidireccionalidad (ascendente-descendente) del amor-*pondus* agustiniano se halla en estrecha relación con dos tipos de 'ciudadanías': la 'celeste' y la 'terrestre', respectivamente. De manera que el conjunto de los ciudadanos 'celestes' constituirán la 'ciudad de Dios' y el conjunto de los ciudadanos 'terrestres' conformaran la 'ciudad del diablo'. Así pues, los tipos de 'ciudadanías' resultan de la dirección que el hombre le imprima a su amor-*pondus*: *ascendente*, en el caso de aquellos a los que une el amor de Dios, y *descendente*, en el caso de aquellos a los que une el amor de sí mismos y del mundo.

Si bien Agustín destaca el carácter bidireccional del amor-*pondus* humano, es claro que su énfasis está puesto en la prosecución de la dirección *ascendente* del amor: «*Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba [...] porque caminamos para arriba, hacia "la paz de Jerusalén"*»1. En este sentido, el 'lugar natural' al cual debe arribar el amor-*pondus* humano en su marcha ascendente es el representado por la 'ciudad de Dios'; allí el hombre encontrará su *télos*, plenitud, descanso y paz1.

Por último, tal como vimos en el caso de Platón, del planteo agustiniano del amor-*pondus* humano podemos asimismo colegir una consecuencia ético-religiosa que se deriva de la orientación ascendente o descendente que le asignemos a nuestro amor: «*Porque hay un gozo que no se da a los impíos, sino a los que generosamente te sirven, cuyo gozo eres tú mismo. Y la misma vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti: ésa es y no otra. Mas los que piensan que es otra, otro es también el gozo que persiguen, aunque no el verdadero. Sin embargo, su voluntad no se aparta de cierta imagen de gozo*»1. Nótese como aquí, al igual que en la concepción platónica, aparece también en el planteo agustiniano una contraposición entre el «*gozo verdadero*» de Dios y la «*imagen de gozo*» divino, el primero derivado de la orientación *ascendente* asignada por el hombre a su amor, cuyo fin estaría representado por la vida bienaventurada propia del 'ciudadano celeste'1, y la segunda derivada del camino *descendente* elegido por el hombre, cuyo *télos* no es más que una «imagen de gozo», propia del 'ciudadano terrestre'.

Relevemos, para concluir, los *puntos de coincidencia* que hallamos en las concepciones del amor sostenidas por Platón y San Agustín.

Tanto en los textos de Platón como en los de Agustín, advertimos la presencia de un principio último ordenador: en el primero, la Belleza en sí; en el segundo, Dios, a cuya contemplación debe apuntar el amor humano. En virtud de tales principios, destacamos en ambos filósofos una concepción *teleológica* del amor, cuyo impulso dinámico mueve al alma humana con miras a su *télos* o correlato amoroso.

En segundo lugar, el carácter *ascendente* y *descendente* (bidireccional) del amor puede leerse en ambos planteos. En efecto, vimos cómo el Eros platónico podía dirigirse en un sentido ascendente (partiendo de la belleza de un solo cuerpo hasta el principio último de la Belleza en sí) o enfocarse en sentido descendente (apuntando exclusivamente hacia los grados inferiores ligados al ámbito de lo físico). De manera análoga, en Agustín también relevamos tales direcciones respecto de su noción de amor-*pondus*. Si ponemos dichas di-

recciones en relación con los dos géneros de 'sociedades' postulados por Agustín, tenemos que el carácter *descendente* del amor-*pondus* humano, en tanto se ordena únicamente con miras a la felicidad en este mundo, se inscribe por ello mismo a la 'ciudad del diablo'; y, por el contrario, en la medida en que el sentido *ascendente* del amor se dispone con miras a la beatitud divina, se asocia por ello a la 'ciudad de Dios'.

En tercer lugar, en ambos planteos advertimos consecuencias de índole ético-políticas, que se derivan claramente de la orientación ascendente o descendente que se elija para el amor humano. En el caso de Platón, vimos cómo la prosecución de la dirección ascendente, y su correspondiente aprehensión final de la Belleza en sí, daba como resultado un 'engendramiento' de virtudes verdaderas; por el contrario, la elección amorosa en sentido descendente deparaba en el hombre un comportamiento ético-político regulado en función de meras 'imágenes de virtud'. En lo que respecta a Agustín, del amor-*pondus* humano dirigido 'hacia arriba' resultaba un tipo de ciudadanía 'celeste' (en términos platónicos, un hombre *verdaderamente* virtuoso); en cambio, de ese mismo amor enfocado 'hacia abajo' resultaba principalmente un tipo de ciudadano 'terrestre', es decir, un hombre (en términos platónicos) *aparentemente* virtuoso. A su vez, los tipos de ciudadanos que, en ambos planteos, se deducen del seguimiento de la dirección *ascendente* son, en todo sentido, los hombres más felices.

Por último, en dichos filósofos aparece claramente explicitado el énfasis puesto en la prosecución de la orientación *ascendente* del amor humano, a fin de contemplar y 'vivir en compañía'1 del sumo principio, en cuyo seno el hombre alcanzará la paz; en una palabra, el 'lugar natural' que le corresponde en virtud de su especie.

La idea de tiempo según San Agustín.

Tavitián, Cristian Alexis
Universidad Nacional de Córdoba

En el pensamiento griego el tiempo deviene, en cierta manera, en forma cíclica esto quiere decir que hay un permanente retorno de los mismos procesos. En esta concepción mítica, entre el tiempo y la eternidad, existe una homogeneidad absoluta.

El tiempo es una permanente sucesión de instancias o momentos determinados que se manifiestan, y la eternidad es la posesión simultánea de cada uno de esos momentos. Por eso para Platón el tiempo es la imagen móvil de la eternidad y para Aristóteles es el número del movimiento según un antes y un después. Este tiempo es cuantitativo, objetivo, estático; todo lo genera y a su vez lo devora.

En la doctrina de la metempsicosis, hay una concepción cíclica de la vida y la muerte en un proceso permanente, pero ese proceso conduce a la liberación del alma que al ir expiando culpas de vidas anteriores, rompe el acontecer circular.

Contrariamente a esta concepción, el judaísmo postula un tiempo lineal que ha tenido un comienzo y que evoluciona. El tiempo es originado por las circunstancias y por el movimiento de los seres; es un tiempo cualitativo. En el mundo hebreo hay un proceso permanente en todas las cosas, por eso es posible una intervención divina en el mundo y en la historia del hombre.

La esencia temporal del hombre, se expresa en la idea de creación. Esta idea está postulada de alguna manera entre los griegos (especialmente en Aristóteles), pero dentro de una óptica inmanentista, mientras que para el judío del Antiguo Testamento tiene un fuerte carácter trascendente que fue acrecentándose cada vez con mayor fuerza desde la época de los Patriarcas como pueblo errante del desierto, pasando luego por los Jueces, luego por los Reyes y bajo la dominación romana.

El hebreo es peregrino y se siente llamado a conformar un cuerpo místico: el del pueblo elegido. En el tiempo él debe cumplir esta llamada y su paso por el tiempo será el camino de apertura hacia la eternidad.

Es común oír hablar de una concepción judeo-cristiana del tiempo. Si bien el cristianismo toma del judaísmo los elementos que lo constituyen, en este punto introduce una nueva instancia: la relación entre lo eterno y lo finito, entre Dios y el hombre, pero en un nivel donde este proceso temporal, hace que el hombre rescate lo personal e histórico. Es aquí donde consideramos que por primera vez puede hablarse propiamente de libertad.

Con la llegada del Mesías, el tiempo llega a su plenitud. Siempre supeditado a Dios, el tiempo no es una línea evolutiva sino que tiene su centro en el pléroma que es Cristo, y está planificado por la inserción de lo eterno en el tiempo. También para el cristiano el tiempo es cualitativo.

Lo que resultó altamente significativo para San Agustín es que el tiempo se recoge en la interioridad de la conciencia. Solo la eternidad es infinita, por eso permanece y esa permanencia es exclusiva de Dios. La finitud del tiempo se demuestra en un presente que no permanece, un pretérito que ya pasó y que está empujado a pasar, y un futuro que está precedido de un pretérito y que transcurre en un presente.

El hombre al buscar el tiempo se busca a sí mismo porque aquel reside en la interioridad de su conciencia. No es imagen móvil de la eternidad, como sostuvo Platón sino que el tiempo respecto a la eternidad, guarda la misma relación que existe entre la criatura y el Creador.

Ahora se impone otra cuestión: ¿cuándo ha creado Dios al mundo?. Esta temática especial en la doctrina de San Agustín, fue revolucionaria para su época, y precursora respecto a futuras implicaciones.

El mundo fue creado por Dios, pero no fue hecho IN TEMPORE sino CUM TEMPORE. El tiempo existe desde que existe la criatura; todas las cosas han sido creadas con el tiempo. Si preguntásemos ¿qué hacia Dios antes de crear el mundo? o ¿porqué eligió Dios un determinado momento para crear el mundo? debemos responder que no podemos pensar a Dios en un antes o un después en tanto que la ETERNIDAD es el presente inmutable, no sujeto a modificación alguna.

> "Más digo yo que Tú, Dios nuestro, eres el creador de toda criatura; y si con el nombre de cielo y tierra se entiende toda criatura, digo con audacia que antes que Dios hiciese el cielo y la tierra, no hacia nada. Porque si hiciese algo, ¿qué podría haber hecho sino una criatura?"1

Dios no ha elegido un momento determinado sino que el tiempo comienza con el universo creado. Los maniqueos contemporáneos de Agustín, cayeron en el error de pensar la eternidad como tiempo; oigamos la respuesta del Tagastense:

> "¿Quién podrá detenerte y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incompatible, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada sino que todo es presente, al revés del tiempo, y que no puede existir todo él presente? y vea finalmente que todo pretérito es empujado por el futuro y que todo futuro esta precedido por un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?"2.

Podríamos decir, esperando se considere válido nuestro ejemplo, que el mundo y todo lo creado están sujetos a la mutabilidad y al movimiento, al cambio, al crecimiento y a la culminación de un ciclo existencial finito, mientras que Dios está fuera de ese ciclo como un observador que contempla el paso del tiempo como un desfile en una plaza pero que no desfila.

Cuando comienza el mundo comienza el tiempo y con él el hombre que realiza su historia como persona siendo el protagonista de la creación. El cuándo de la creación siempre ha sido el punto crucial en la historia del pensamiento humano. Por más que busque pensarse un mundo a su manera perpetuo, no es ésta una razón para creer que es coeterno con Dios. No hay ninguna criatura coeterna con Dios, ni siquiera el tiempo porque el tiempo es también una criatura (ha sido creado). Asimismo, la imperfección del mundo no implica que no haya sido creado por Dios. La heterogeneidad entre el tiempo y la eternidad, es evidente para San Agustín.

> "Si es recta la distinción entre eternidad y tiempo basada en que el tiempo no existe sin alguna modalidad móvil y en que en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos sino existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? De esta moción y mutación, cediendo y sucediendo una cosa a otra, porque no pueden coexistir de intervalos más cortos o más largos, resultaría el tiempo. Siendo pues, Dios, el ser en cuya eternidad no existe mutación alguna, el Creador y ordenador de los tiempos, no comprendo -dice- que después de algunos espacios temporales creara el mundo, a no ser que se diga que antes del mundo ya existía alguna criatura, por cuyos movimientos comenzaron los tiempos.
>
> Por eso, como las Sagradas Letras, que gozan de máxima veracidad, dicen que en el Principio hizo Dios el cielo y la tierra, dando a entender que antes no hizo nada, pues si hubiera hecho algo antes de lo que hizo, diría que en el principio habría hecho eso.
>
> El mundo no fue hecho en el tiempo sino con el tiempo"3.

Sería una terrible confusión pensar que la eternidad es un tiempo perpetuo porque la característica de la eternidad es su entera posesión y perfecta simultaneidad de su propio ser. En otras palabras, la eternidad es el no-tiempo. Antes de la creación no existía el tiempo.

Cabe preguntar: ¿qué es el tiempo?

En el libro undécimo de sus Confesiones es donde San Agustín desarrolla magníficamente su estudio filosófico del tiempo, pero nos dice claramente la dificultad para dar respuesta a este interrogante:

> "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que si digo sin vacilación, es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existe, no habría tiempo presente"4.

1. Aurelius Augustinus, *Confesiones,* Madrid, B.A.C., 1968. Conf. XI 12, 14 pág. 476.
2. Aurelius Augustinus, Op. Cit. XI 11, 13 pág. 475 – 476.
3. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei,* Madrid, B.A.C., 1977. De Civ. Dei XI 6 pág. 598.
4. Aurelius Augustinus, Conf. XI 14, 17 pág 478 – 479.

Las tres dimensiones del tiempo consisten en eso mismo, en ser dimensiones; en la misma esencia del tiempo no hay una existencia fragmentaria; no hay propiamente hablando tres tiempos sino tres momentos de un mismo tiempo. Estas tres dimensiones se reducen al presente en el cual el tiempo pasado sobrevive en la memoria y el futuro, que todavía no es, está de alguna manera en la espera. Pero como el presente es tan fugaz y se evanece constantemente dejando lugar a otro tiempo, y se convierte en pasado, no nos queda otra conclusión que afirmar que el tiempo está reducido a la no permanencia, en la cual se encuentra el ser dentro de una indivisible sucesión de instantes.

> "Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro, sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las cosas futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de las cosas futuras (expectación)"5.

Entonces, ¿dónde reside, pues, la dificultad del hombre para comprender el tiempo?

Ni más ni menos que en considerar al tiempo como una realidad independiente de la conciencia. Cada uno de estos instantes que se suceden, son, en cuanto permanecen en la conciencia; por eso dirá San Agustín que la temporalidad es distensión del alma.

El tiempo no puede ser el movimiento de los cuerpos porque si bien los cuerpos se mueven en el tiempo, ese movimiento no es el tiempo. La medida del movimiento es el tiempo.

> "Así pues, siendo una cosa el movimiento del cuerpo, otra aquello que medimos su duración, ¿quién no ve cual de los dos debe decirse tiempo con más propiedad? porque si un cuerpo se mueve unas veces más o menos rápidamente y otras está parado, no sólo medimos por el tiempo su movimiento, sino también su estado, y decimos 'Tanto estuvo parado cuanto se movió' o 'Estuvo parado el doble o el triple de lo que se movió' y cualquier otra cosa que comprenda o estime nuestra dimensión, más o menos como suele decirse. No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos"6.

El desplazamiento de los cuerpos de un punto a otro, en el espacio, es lo que se llama movimiento, pero si un cuerpo permanece inmóvil en un determinado punto puedo medir con toda exactitud el tiempo en el que ese cuerpo permanece inmóvil.

Ciertamente el tiempo es medida, pero San Agustín no sabe qué medida es. La medida del tiempo es psicológica. Esta es una característica revolucionaria en el pensamiento agustiniano no sólo por el valor que le asigna a la interioridad sino porque esta especulación servirá como elemento de apoyo a la modernidad.

> "Cierro es, Señor Dios mío, que yo mido y no sé lo que mido, que mido el movimiento del cuerpo por el tiempo, pero ¿no mido también el tiempo mismo?"7.

Comparándolo con la medida de las sílabas, dice que el tiempo es extensión, pero no sabe de qué. Cree que del alma misma.

> "Mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro que aún no es, ni mido el presente que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito que ya no existe"8.

Es el recuerdo el que ayuda a completar la idea de la memoria, la visión y la expectación, que están en el alma. Tenemos así que el cristiano se encuentra con un universo creado con el tiempo mismo, inmerso en el tiempo, y carece de sentido si no sirve a lo esencialmente temporal que es la persona humana, la cual en ese tiempo desarrolla su ser en la historia.

5. Aurelius Augustinus, Op. Cit. XI 20, 26 pág. 485 – 486.
6. Aurelius Augustinus, Op. Cit. XI 24, 31 pág. 491 – 492.
7. Aurelius Augustinus, Op. Cit. XI 26, 33 pág. 492
8. Ibid.

Conclusiones

Pensar que el tiempo es coeterno a Dios, es una idea sin sentido porque se estaría atribuyendo al tiempo la característica de no haber sido creado por Dios. No habría de ese modo diferencia entre el tiempo y la eternidad, salvo que el tiempo seria dinámico con una marcha perpetua (eterno retorno de lo mismo) y la eternidad estática y permanente contemplación. Aún suponiendo que el mundo haya existido desde siempre, no habría razón para considerarlo una criatura coeterna a Dios.

Para los griegos el tiempo era el lugar donde todas las cosas eran purgadas y pagadas. El hombre está determinado y el destino le adviene necesariamente sin que pueda liberarse de él. Las antiguas teogonías míticas dicen que en el comienzo existían el agua y el fango que se convirtió en la tierra. De estos dos principios fue engendrado un tercero llamado Cronos (el tiempo) que no envejece. Este tiempo es padre de todas las cosas y las supera.

Para el hebreo hay una permanente intervención de Dios en el mundo y en la vida del hombre, por eso el tiempo evoluciona y son las circunstancias las que originan el tiempo.

Para el cristiano el tiempo es donde se rescata la trascendencia del ser personal y se establece la relación entre lo finito y lo eterno. En este tiempo el hombre logra la madurez y plenitud.

En realidad Agustín no inventa nuevas teorías para situarlas en un plano de pura abstracción sino que expresa su propia experiencia. En la interioridad es donde el hombre descubre la verdad, no la inventa. El hecho de que el hombre sea capaz de hallar la verdad, significa que la verdad existe en sí. El alma tiene la facultad de poder conocer la verdad. Es en el alma donde queda el recuerdo de las cosas vividas, por eso el tiempo juega un papel decisivo respecto al valor que tienen las cosas para el hombre. El tiempo le sirve maravillosamente como instrumento para rescatar el valor de lo vivido y de lo que posiblemente experimentará.

La alteridad y el problema del *status* de los με'γιστα γε'νη en el *Sofista* de Platón: principales diferencias con *Enéada* III 6 y VI 2 de Plotino

Tonti, Silvia L.
Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo examinaré el rol ontológico del no ser como alteridad 1 en el *Sofista*1 de Platón con el propósito de establecer si posee jerarquía respecto de los restantes με'γιστα γε'νη. Revisaré, luego, la concepción plotiniana de la alteridad expuesta en *Enéada*1 III 6 y VI 2, mostrando cómo Plotino reelabora la cuestión al tiempo que justifica la originalidad de su análisis, vinculado con la materia inteligible1. No expondré la diversidad de problemas que encierran estos tratados, sino señalaré los puntos principales en los que Plotino se ciñe estrictamente al *Sofista*. Finalmente, extraeré algunas distinciones significativas entre la concepción platónica y la concepción plotiniana de los με'γιστα γε'νη en general y de la alteridad en particular.

I

La alteridad posee, en el *Sofista*, un doble rol, porque es *causa* de la "diferenciación" entre los géneros-formas e, indirectamente, *condición de posibilidad* de sus combinaciones. Mi interpretación se aparta de la afirmación de Cordero1, quien, inspirado en Eslick1, sostiene que el no ser es *simplemente* la consecuencia de la comunicación entre las formas, para aproximarse a la defendida por Michaelides1, quien afirma que es *factor posibilitante* de la combinación.

Precisaré el rol ontológico de la alteridad -fundamentalmente a la luz de los textos en que Platón presenta la cuestión-, analizando *Sof.* 253 b8-c3, donde Platón ve la necesidad de *mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no, y particularmente, si algunos se extienden a través de todos, de modo que posibiliten la mezcla y si, inversamente, en lo que concierne a las diferenciaciones, hay otros que obren como causa de la separación de los conjuntos*1.

Habría, entonces, géneros "invasores" que admitirían combinación universal1 y géneros "no invasores", que no la admitirían1. Asimismo, dentro de los "invasores" –señala Gómez Lobo1- algunos obrarían como "unificadores de la combinación" y otros como "*causa* de diferenciación", determinando que algunos tendrían una función precisa1. Así, la alteridad sería *causa* de la diferenciación entre los géneros-formas, pues, según *Sof.* 255 e3-6, es el que *atraviesa todas las otras formas*, haciendo que *cada una de ellas sea diferente de las demás, no por su propia naturaleza, sino por participar de un carácter de lo diferente*. Además, Platón utiliza el término αιφτια en 253 c3, indicando expresamente la *causa* de tales diferenciaciones. Si a esto se añade que sólo los géneros que son diferentes pueden mezclarse, la alteridad, lejos de ser mera consecuencia, es *condición de posibilidad* de las combinaciones. Veamos esto último.

En *Sof.* 255e-256d Platón toma al "movimiento" para mostrar cómo las formas-géneros pueden combinarse, argumentando que:

el movimiento es absolutamente (παντα'πασιν) diferente del reposo, pero es -porque participa del ser;

y es recíprocamente diferente (ε('τερον ε)στι') de lo mismo, pero es lo mismo -porque participa enteramente de éste;

¿acaso no es diferente (ουξ ε('τερον) y, en cierto modo, no-diferente (ε)στι' π∃ και≤ ε)'τερον) según el argumento actual?;

¿y no dijimos -sosteniendo firmemente- que el movimiento es también diferente del ser, ya que es evidente que no es realmente ni ser ni no ser, sino que participa del ser?

Es interesante subrayar, primero, el uso de παντα'πασιν en 255 e11-12 para afirmar que el movimiento "es absolutamente diferente" del reposo, porque cierra toda relación entre éstos1 -y no *sencillamente* (α(τεξνω/φ) diferente como expresa en 255 d6 respecto del ser y de la alteridad, que supone relación de mutua participación.

El empleo de la expresión ε)τερον ε*στι'ν muestra, en segundo lugar, que el movimiento no se confunde con ninguna de las formas *de las que participa*, aunque se *mezcla con ellas*. Así, el género de la alteridad revelaría jerarquía respecto de los demás1, por invadirlos, *haciéndolos* diferentes y *permitiendo* sus ulteriores comunicaciones.

II

En adelante, esbozaré el tratamiento que ofrece Plotino de los με'γιστα γε'νη en general y de la alteridad en particular.

En *Enéada* VI 2 (43)1 Plotino aborda el problema de los géneros de lo inteligible, expresando que *considera necesario intentar vincular este estudio con el pensamiento de Platón*1. Los géneros están situados al nivel de la segunda hipóstasis, la inteligencia, poseyendo un carácter derivado –de lo Uno- que los convierte en una realidad de segundo orden. Son, además, los constitutivos dinámicos de la inteligencia1 ubicados en el ámbito del intelecto y de lo inteligible1 -definido por la tríada: *ser, vida y pensamiento*1. Lo dinámico será esencial a lo inteligible1.

No expondré aquí cómo Plotino deduce cada uno de los cinco géneros, sólo aclararé que procede por eliminación y concluye que son πρω/τα γε'νη. No hay, entonces, planteo que pueda sugerir jerarquía. Son *géne* porque *albergan bajo ellos otros géneros inferiores, especies e incluso individuos, pero son también principios porque el ser queda referido a lo múltiple y la totalidad se nutre precisamente de ellos*1. Son α)ρξαι≤ porque el ser está constituido, como un todo, por ellos y que por ellos subsiste1. Tienen, además, una relación de participación mutua –recíproca-, porque los πρω/τα γε'νη están en un mismo nivel lógico-ontológico, son todos invasores y se identifican como géneros del ser1.

Plotino proporciona una explicación de la materia inteligible en términos de no ser como alteridad –revelando la originalidad de su tratamiento. Expone así la problemática de la alteridad vinculada a sus intereses: toma del *Sofista* elementos relevantes, los reelabora -incorporándolos a su propio sistema- y los adapta al problema de la materia1. En *Enéada* III 6 (26), 7, 7-19, afirma que *la materia no es ni alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite -pues es ilimitación- ni potencia*, en tanto no produce efecto alguno (...) *cayó fuera de todas esas cosas rebasándolas,* por lo que no puede *recibir rectamente la denominación de "ser",* sino más bien *de "no ser", empero no al modo como el movimiento es no ser y el reposo es no ser, sino verdaderamente no ser*1, *reflejo y apariencia de masa, anhelo de subsistencia e inestablemente estable; es de suyo invisible.*

Estas características negativas atribuidas a la materia no deben entenderse literalmente, sino como las que no son propias de lo que se considera verdaderamente *ousía*. La materia inteligible se revela como aquella a la que se niegan las características que pertenecen al mundo inteligible1, porque es absoluta indefinición y pura potencialidad1. Sólo por homonimia puede denominarse "ser" a la materia, porque es no ser como η∞'τερον y en tanto tal tiene existencia1. La materia inteligible, según *Enéada* III 6 (26), 10, 11-13, *debe ser siempre ella misma, de suerte que decir que la materia se modifica equivale a renunciar a preservarla como materia*. Y en III 6 (26), 10, 25-30 se sigue que *puesto que el ser de la materia consiste en ser en tanto materia, no es posible que se modifique en tanto materia, sino que debe ser permanente; y así como, en el caso anterior, la forma misma era inalterable, así también en este caso la materia misma debe ser inalterable*. Debe permanecer impasible con respecto a las formas que están en ellas1.

La dificultad de caracterizar positivamente a la materia inteligible surge de estas definiciones que no dicen *qué es,* sino *qué no es*. La materia, por su verdadera naturaleza, es *siempre* lo que es tal como era en un principio, sin salir de sí misma, entonces, se aprehende un aspecto positivo que recoge subsidiariamente uno negativo, porque ella *nunca* puede devenir otra cosa que lo que era y lo que es1.

****

Expuestos los puntos básicos de la exégesis plotiniana de los με'γιστα γε'νη platónicos y particularmente de la alteridad, expondré las distinciones -también básicas- entre ambos tratamientos.

En Platón aun subsiste el problema de la jerarquía entre los με'γιστα γε'νη –siendo éstos algunos de los considerados mayores. Para Plotino, son los únicos géneros, son πρω/τα γε'νη y, en tanto tales α*ρξαι⌈. No hay subordinación ni problemas de jerarquía. Son todos invasores y participan mutuamente entre sí, cuestión

que es discutible en Platón. En efecto, movimiento y reposo estarían en un nivel *diferente* del ser, de la mismidad y de la alteridad. Si se acepta, además, el doble rol de la alteridad, como *causa* de las "diferenciaciones" y *condición de posibilidad* de sus combinaciones, habría jerarquía también respecto del ser y de la mismidad.

Los πρωτα γε'νη plotinianos son los constitutivos dinámicos de la inteligencia, siendo el movimiento, quizá en este contexto, un género relevante respecto de los restantes *géne*. Para Platón, es -junto al reposo- sólo un género "no-invasor", cuya relevancia sería menor.

Plotino aporta una solución al problema del *status* de los με'γιστα γε'νη al tiempo que "descubre" una tercera noción de alteridad como materia inteligible -entre la extrema parmenídea y la relativa platónica. "Descubrimiento" que, por lo demás, exhibe la originalidad de su tratamiento.

La unidad: meta de la educación

Villagra Diez, Pedro Luis
Universidad Nacional de Córdoba

Rastrear la enseñanza de Platón en sus diálogos exige una experiencia de lectura frente a planteos filosóficos, que desconocen la forma de tratado o manual de doctrinas. La recreación de situaciones en las que Sócrates conversa con divervos interlocutores sobre diferentes temas, permite al lector tomar contacto con una dinámica dialógica esencial en la actividad paidéutica del filósofo ateniense. Sin embargo, una gran parte de la crítica interpretativa parece haber subestimado esta dinámica1 y pretendió reducir la enseñanza platónica a un cerrado sistema de dogmas.

El interés de Platón en presentar una *etiología*, como investigación de las causas, principios y elementos últimos, ha signado la lectura de su obra como así también la consideración de la tradición indirecta sobre las *doctrinas no escritas*. En un contexto en el que los *principios* (α)ρξαι/) son *causas* (αι)τι⌟αι) y *elementos* (στοιξει|α) de las *ideas* mismas y éstas -a su vez- causas de las demás cosas, el binomio *unidad-multiplicidad* y la relación entre ambos principios nos posibilita tomar contacto con lo más medular de la enseñanza platónica. Sin embargo, respecto a esta temática y una vez más, nos hallamos frente a la histórica "rotulación de dualista", a la que el escritor filósofo estuvo y -para una generalidad- aún está condenado.

Creemos, empero, que la producción escrita del filósofo invita a pensar la *unidad* desde la *multiplicidad1*. En esta dirección la asociación de lo *Uno* con el *Bien*, la *armonía* que debe instalarse en el alma, la *proporción* que debe guardar la existencia humana (microcosmos) y el orden universal (macrocosmos), son tópicos susceptibles a ser rastreados en la obra platónica (escrita y lo que la tradición indirecta atestigua acerca de la oralidad) y constituyen –según nuestro entender- *el fin de la educación*. Con tal meta es posible trabajar la triangulación del Gorgias, La República y Las Leyes en el marco de la *dimensión paidéutica*. La pertinencia del Gorgias (en el contexto de la crítica a la sofística) radica en la presentación de un nuevo modelo de retórica que supone un *conocimiento*, una *proporción*, un *castigo aleccionador*, en una palabra, una última consideración en la gradación de quien es víctima de una injusticia respecto a quien la comete. La tematización de la *educación del guardián de la ciudad* en La República permite vincularla con el diálogo arriba mencionado en el tema de la *justicia* y la *armonía* del alma (libros II, III, IV y X). Finalmente el libro II de Las Leyes abonaría esta lectura con la concreción y explicitación de la temática educativa.

En esta ocasión, y en función a las pautas del congreso respecto de la cantidad de material y del tiempo de exposición, sólo nos centraremos en el primer diálogo mencionado.

Justicia, proporción y castigo en el Gorgias

El Gorgias, como cualquier otro diálogo platónico está signado por la multivocidad temática. La presentación de la *retórica tradicional* en las personas de Gorgias y sus discípulos, Polo y Calicles, frente a la propuesta de la *dialéctica* representada por Sócrates, crea un marco propicio para el planteo de otros temas tales como la justicia, la proporción y el castigo.

En la primera parte del diálogo, Sócrates presenta a Gorgias su inquietud acerca de que el orador sea conocedor de aquello que quiere comunicar, de manera tal que la persuasión que ejerza la retórica sobre el público destinatario sea verdadera y no sólo una apariencia de sabiduría entre los ignorantes (459d-e). Poco antes (457c5 y ss.), Sócrates había expresado su interés por "dialogar" con Gorgias sobre "en qué consiste la retórica", sin dejar de advertir que no es fácil que aquéllos que se entregan a la discusión aprendan y se enseñen unos a otros, cuando algunos de ellos consideran que las refutaciones se dirigen contra sus personas y se alejan enojados e incluso insultando a los que se prestan a interrogar y a ser interrogados, a refutar y a ser refutados, es decir, aquéllos que intentan una búsqueda en común de la verdad1.

Ahora bien, cuando Polo entra en defensa de su maestro, Sócrates insiste en la necesidad de dialogar y reconoce que el discípulo de Gorgias ha sido bien "instruido" en el arte de la retórica, pero ha descuidado –sin embargo- la dialéctica (471d3 y ss.). Pareciera, entonces, que la retórica se enseña, se aprende; mientras que la dialéctica –empero- se ejercita, se practica, se efectiviza en el mismo acto de la discusión.

En el marco de la dialéctica el ελεγξος, la refutación se presenta como un elemento constitutivo. No se trata de un ελεγξος cuya única finalidad es hacer prevalecer una "opinión" sobre otra, dar una apariencia de sabiduría en medio de la ignorancia; sino –por el contrario- es la refutación que lleva a la verdad1, y la refutación de la retórica no parece tener ningún valor respecto de la verdad, *"pues algunas veces* –según Sócrates- *puede uno ser condenado por falso testimonio de muchos que pasan por ser dignos de estima"* (472a).

En este punto, el que se refiere al destinatario de la retórica y de la dialéctica, se aprecia con claridad que –mientras Polo se interesa por lo *cuantitativo*, es decir, busca la aceptación de los muchos- Sócrates, por su parte, hace una valoración de lo cualitativo del receptor: *"yo no sé aducir* –dice el maestro de Platón- *más que un solo testimonio a favor de lo que digo: el de la persona con quien hablo; y –por el contrario- hago caso omiso de la mayoría"*(474a5-8).

Pero Sócrates no se contenta sólo con dar su parecer acerca de las ventajas de la dialéctica sobre la retórica; antes bien, quiere ponerla en práctica, experimentarla y hacerla experimentar, en una palabra, poner en marcha la dinámica dialógica. De este modo invita puntualmente a Polo a que se ponga sin miedo en manos del discurso como si se tratara de un médico, y así responda afirmativa o negativamente a lo que se le pregunta (475d8 y ss.). Lo que Sócrates había expresado en modo general respecto de la refutación de la retórica y de la dialéctica, lo puntualiza en la aplicación de la discusión entre él y el discípulo de Gorgias: "*Viendo estás, pues, amigo Polo, que, si comparamos esta refutación con la tuya, no se parecen en nada, y en tanto que contigo están de acuerdo todos, excepto yo, a mí, en cambio me bastas tú –una sola persona- con tu asentimiento y tu testimonio, y es tu voto el único que recojo, sin importarme nada el de los demás*". (475e9-476a2).

En pocas palabras, la retórica está destinada a los muchos, mientras que la dialéctica tiene como único testimonio válido el del interlocutor de turno. En este esquema se nos presenta un interrogante que –según nos parece- echaría luz sobre la actividad educativa de Platón: ¿Cuál es, entonces, la intención del filósofo ateniense de presentar el planteo de la retórica y la dialéctica en el marco de un diálogo escrito? La respuesta a esta cuestión apuntaría –creemos- a pensar el diálogo platónico como la *nueva retórica*, la *verdadera retórica*, que -por un lado- está dirigida a muchos, pero que –por otro lado- exige la experiencia individual de cada lector.

En la conversación con Calicles, Sócrates se aproxima a la definición de justicia expresando que "todo artesano está atento a su propia obra y no escoge al azar lo que le añade, sino que procura que el fruto de su trabajo adquiera una forma determinada ... el conjunto de la obra queda formado con arreglo según un orden y unas proporciones." (503d7-504a4)1. Poco más adelante (504c) y ante la pregunta "¿y qué nombre se debe dar a lo que resulta en el alma como consecuencia del orden y la proporción?", se concluye que al buen orden y a las buenas proporciones del alma le corresponden la justicia y la templanza (504d).

Los vocablos κο/σμος y τα/χις, como así también sus raíces presentes en los verbos κοσμου|μαι y τα/σσω, tiñen totalmente estos parágrafos y nos invitan a pensar al propio diálogo en términos de justicia y templanza. De este modo podríamos señalar a la retórica como "injusta", porque está dirigida a los muchos sin atender al orden ni a la proporción. La dialéctica, empero, se presenta como un acto de "justicia", ya que le da a cada uno de sus destinatarios conforme con sus necesidades en orden y proporción.

Ahora bien, ya en la conversación con Polo, Sócrates había expresado que "quien comete injusticia y es injusto será de todos modos desdichado; más desdichado, sin embargo, si, a pesar de cometer injusticia, no paga la pena ni alcanza el castigo, y menos desdichado si paga la pena y alcanza el castigo de parte de los dioses y hombres" (472e4-7). En efecto, el castigo se relaciona estrechamente con la justicia. Esta relación se explicita cuando Sócrates y Polo acuerdan en que el que castiga con razón, castiga con justicia... y.. , entonces, el que es castigado sufre una suerte justa al pagar la pena correspondiente (476e y ss.). En pocas palabras, el castigo es un modo de hacer justicia ya que está en relación directa, en proporción a la injusticia cometida1. Es interesante señalar que la falta de castigo puede lleva a una injusticia y a una intemperancia (es decir, a una falta de justicia y a una falta de templanza las que aparecían como consecuencia de un orden y una proporción en el alma1.

Si aplicamos este esquema de justicia, proporción y castigo a la estructura formal del diálogo platónico, notaremos que Sócrates, representante de la dialéctica, siendo uno, conversa consecutiva e individualmente

con los tres representantes de la retórica, Gorgias, Polo y Calicles. Es decir, los somete al "castigo de la dialéctica" en un modo proporcionado a la agresividad con la que los interlocutores intentan hacer prevalecer su parecer. El resistirse y no entregarse al diálogo es de alguna manera un acto de injusticia1.

A modo de conclusión podemos decir que el logos filosófico, el logos dialéctico, en fin, el logos socrático-platónico es el castigo purificador, es el logos terapéutico que "quema y corta"1, que cura, que educa y –en definitiva- que permite ascender a la verdad.

Bibliografía

Fuentes y léxicos

- Burnet, J., *Platonis Opera*; T. I, II, III, IV, V, Oxford, 1900-1907.
- Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.
- Liddell, H. & Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistence of Roderick McKenzie, 1968.

Literatura secundaria

- Cornavaca, R. E., "El tema del castigo en el *Gorgias* de Platón", *Revista de Estudios Clásicos 24*; 9-23, 1994.
- Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, Kohlhamer, 1959.
- Gaiser, K.,, *Platone, come scrittore filosofico. Saggio sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*; con una premessa di Marcello Gigante, Napoli ,Bibliopolis, 1984.
- Szlezák, Th. A., *Platon und die Shcriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, W. de Gruyter, 1985.
- Szlezák, Th. A.,, *Leer a Platón* (Título original: Platon lesen, 1993, Stuttgart), Madrid, Alianza, 1997.

Comisión: Antropología Filosófica

Participación y Representación Democráticas. Hacia la constitución de un marco antropológico

Allione, Osvaldo Francisco

I

Las teorías contractualistas que comienzan a gestarse a partir del siglo XVII recogen las aspiraciones íntimas de la subjetividad moderna: los deseos de todo hombre de conducirse por los logros de su razón, ya sea en el orden del conocimiento y de la ciencia, como en el de la acción moral y de la política. La autocomprensión que el hombre moderno tiene de sí, es la de quien ha alcanzado madurez y requiere que sus convicciones e íntimas aspiraciones sean consideradas al momento de establecer los marcos referenciales, en el orden público, que hagan posible el desarrollo de su vida privada1. Nos encontramos ante un período histórico en el que el hombre ha tomado conciencia de sus propios derechos como individuo y que pide que estos sean respetados y garantizados en el orden sociopolítico.

Por medio de la justicia procedimental se espera garantizar formal e institucionalmente el respeto de la igual dignidad y el mismo respeto moral, lo que significa que hay algunos espacios de la moral que son incorporados al sistema legal. Al respecto nos dice Taylor: "La noción de derecho, también denominado "derecho subjetivo", tal como se ha desarrollado en la tradición legal de Occidente, es la noción de un derecho legal que se percibe como una cuasi posesión del agente al que se le atribuye"2. La revolución que en este orden se llevó a cabo en el siglo XVII consistió en que las normas morales universales fueran expresadas en el lenguaje del derecho positivo. Es por ello que aquello que se veía como propio del hombre y a lo cual se le debía respeto moral, la vida y la libertad, vienen a ser llamados derechos "naturales" porque todos disfrutamos de ellos.

Surgen así los desarrollos teóricos que buscan explicitar desde dónde puede adquirir legitimidad un gobierno que tenga en cuenta la diversidad de convicciones e intereses individuales y que sean garantes de los derechos "naturales" que los sujetos creen tener. Lo que se intenta en este modo de organización política es la creación de un marco externo que garantice a cada subjetividad individual el proceso privado de autocreación3. La doctrina liberal contractualista expresa un modelo apropiado para garantizar formalmente derechos y libertades individuales. En dicho modelo la justicia adquiere un marcado sesgo procedimental y la ley cumple la función de marco formal de referencia no coercitivo e igualitario para todos pero ha tenido un marcado fracaso en orden a asegurar materialmente las condiciones que hagan posible el ejercicio de los derechos políticos. Este marco teórico no hace posible el desarrollo y la institucionalización de la justicia social, entendiendo por tal una equitativa distribución de los bienes que surgen y se producen al vivir en una sociedad organizada y que debieran tener un grado mínimo de garantía en los derechos sociales a la educación, la salud y la protección social. La solidaridad queda relegada a los espacios que los individuos quieran concederle pero en ningún sentido puede ser garantizada en términos institucionales y procedimentales. Se ha afirmado4 que ello es así dada la dificultad de formalizar legalmente la justicia social, dificultad que de existir es inherente a los criterios de la racionalidad individualista imperante y su reciprocidad con la racionalidad del liberalismo económico.

II

El liberalismo político que definitivamente triunfó en la práctica política de las democracias occidentales es el que se funda en la filosofía política inglesa, que dejó relegadas muchas de las aspiraciones emancipato-

1. Cf. Kant, Emanuel: ¿Qué es la Ilustración?, en *Filosofía de la Historia,*. Nova, Buenos Aires, 1964, 58-67.
2. Taylor, Charles: Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Paidós, Barcelona, 1996, 25.
3. Cf. Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, Fondo de la Cultura Económica, Madrid. 1978, 20-56.
4. Cf. Procacci, Giovanna: Ciudadanos pobres, ciudadanía social y la crisis del estado de bienestar, en García, Soledad y Lukes, Steven (comps.) :Ciudadanía: Justician social, Identidad y Participación.. Siglo XXI, Madrid, 1999.

rias de la modernidad. El sustento ético-antropológico que hay por detrás de estas teorías políticas es el de un radical individualismo donde el hombre es concebido como un ser que se mueve fundamentalmente por dos motores: por un lado sus propios intereses personales, decir, la autocreación de sí mismo5 y por otro, el deseo de acumular riquezas. Uno de los textos que mejor expresa esta idea es *"La fábula de las abejas, o vicios privados y virtudes públicas"* de Bernard de Mandeville. Uno de los puntos centrales de esta obra es negar que el hombre tenga una propensión altruista y que, además, el altruismo sea preferible al egoísmo. Según Mandeville el motor que mueve al hombre es el propio interés egoísta y privado -su propia autocreación-. El bien público de la sociedad es el resultado de la indiferencia del individuo frente a todo bien que no sea el suyo. Así pues, según dicho autor, debemos agradecer que por una feliz casualidad la búsqueda egoísta del lujo y el gozo promueva la empresa económica que acarreará un aumento en el nivel de prosperidad de todos6.

Esta concepción individualista encuentra en Locke a uno de sus más lúcidos exponentes. Sabemos que para el filósofo inglés, la finalidad del contrato original es crear una autoridad adecuada para salvaguardar nuestros derechos naturales: el derecho a la vida, a la libertad y, particularmente, el más importante de todos que es el derecho a la propiedad7. Derechos que las prácticas políticas han formalizado legalmente e institucionalizado. Es por ello que, más allá de los ajustes y desarrollos que esta doctrina ha tenido a través del tiempo, sigue siendo el sustento teórico del actual liberalismo político.

III

Uno de los aspectos centrales de nuestra contemporaneidad es la homogeneización a la que asistimos desde ya largo tiempo. Dicha homogeneización es la que viene organizando a casi la totalidad de las culturas en términos de la racionalidad occidental. La expresión más reconocida para este acontecimiento histórico es la de "globalización", término que está indudablemente unido a la economía de mercado capitalista. El capitalismo -cuyo surgimiento histórico se da con la Revolución Industrial- es un acabado producto de la Revolución Científica que produjo la modernidad, lo cual es lo mismo que decir que es un acabado producto de la racionalidad occidental.

La Revolución Científica le abrió al hombre nuevas posibilidades de poner a su disposición a la naturaleza. En primer lugar, al desarrollar un método que hizo posible el conocimiento de los mecanismos de la naturaleza, produjo también los instrumentos adecuados para operar sobre ella y las condiciones para su transformación. Se modifican así, definitivamente, todos los modos de producción de bienes puesto que las posibilidades de manipulación de la naturaleza se acrecientan indefinidamente. En segundo lugar, la ciencia matemática es aplicada también a la organización racional de las inmensas potencialidades de producción, que requiere además, organizar la distribución y acumulación de ese inmenso plus de riqueza de los que ahora se dispone. Los métodos y procedimientos de las ciencias de la naturaleza son utilizados para resolver este nuevo tipo de problemas y nacerán así las técnicas que ofrecerán sistemas de información económico-contables que harán posible una organización racional de la actividad económica8. La actividad de producir, distribuir y acumular bienes se convierte ahora -en razón de su organización científica- en empresa9. Básicamente podemos caracterizar a la empresa racional como la posibilidad de abrir un campo de acción a partir de determinados objetivos que se quieren lograr desarrollando, en consecuencia, los instrumentos y procedimientos que posibiliten alcanzarlos. Pero no sólo los medios necesarios para alcanzar los fines propuestos, sino que también se hace necesario -para que la empresa lo sea auténticamente- desarrollar los instrumentos y los procedimientos que posibiliten medir si los objetivos propuestos se han alcanzado y en qué medida. No hay empresa racional si no existe la información objetivamente cuantificada sobre el alcance de las metas propuestas, es decir, si no hay control racional de los fines. Así es posible medir el grado de eficiencia de los

5. Cf. Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad,* cap. 2 "La contingencia del yo", Paidós, 1991.
6. Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas,* Madrid, F. C. E.,1982.
7. J. W. Locke, *Two Treatises of Goverment,* Edi. Por Peter Laslett 2da Ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1953. 287-289 y 304- 306.
8. Cf. Weber, Max: *La Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*, Península, Barcelona, 1977, 8-12.
9. Cf. Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo"; en *Sendas Perdidas,* Losada, Buenos Aires, 1979, 74-75 y 86.

instrumentos y procedimientos dispuestos para alcanzar los objetivos. Decir en qué medida son eficientes -en qué medida alcanzan los objetivos propuestos- es igual a decir qué grado de racionalidad poseen.

Estos objetivos, con sus instrumentos y procedimientos de control, han logrado constituirse en la racionalidad hegemónica desde su aparición. De tal manera esto es así que son un elemento central en la configuración del mundo y de la sociedad moderna que nos toca vivir, ya que, todo esfuerzo que no esté orientado a la probabilidad de obtener una rentabilidad está condenado al fracaso por irracional10.

IV

La idea de pacto de la que antes hablábamos conlleva la cuestión central de establecer los mecanismos adecuados para la representación y la participación que son los que aseguraran, en términos prácticos, el reconocimiento y la garantía de cumplimiento de los derechos. Es aquí donde casi con total seguridad se encuentran las fallas más profunda de los sistemas democráticos actuales. Esto es así no sólo por los intereses individuales en juego que, legítimos o no, entrarán en pugna entre sí y que presionarán sobre los marcos institucionales para conseguir sus propios objetivos y los mayores beneficios, sino porque la racionalidad democrática no ha logrado desprenderse de la racionalidad de la eficiencia económica. La racionalidad inherente al individualismo contractualista es sumamente operativa a los fines y criterios de la racionalidad instrumental. Esto no significa desconocer los diversos esfuerzos conceptuales realizados desde distintas perspectivas liberales, sino que lo que se intenta poner de manifiesto es que no hay un marco teórico para la discusión política que incluya los densos contextos históricos en los cuales se concreta la justicia procedimental de las teorías contractualistas11. En estos densos marcos sociopolíticos la hegemonía de la economía y sus criterios de eficiencia, con el consiguiente totalitarismo de la lógica de mercado, son determinantes en la constitución y funcionamiento de todas las instituciones sociales y políticas. Lo que fundamenta al acuerdo consensual regido por esta lógica es, ante todo, el interés propio desde donde cada una de las partes busca construir un acuerdo sobre la base de ciertos criterios de justicia legal que posibiliten el establecimiento de reglas de juego entre los que tienen el poder suficiente para participar o ser representados de la mesa del consenso. En absoluto podemos pensar que todos tengan un adecuado nivel de participación y representación.

La noción de participación por representación, tal como ha sido desarrollada por la filosofía política liberal, recoge una profunda aspiración del hombre desde la modernidad en adelante; pero en términos prácticos ha sido casi imposible proporcionarla. Esto trajo como consecuencia que las nociones de participación y de representación hayan quedado reducidas solamente -o incluso hasta podríamos decir redefinidas- para hacer referencia a ciertas actividades muy formales de elección de autoridades por el voto. Actividades que, por otra parte, son sumamente controladas y que se realizan esporádicamente. No hay, entendemos, un marco teórico de cómo podríamos construir una sociedad democrática en la que se disfrutara de manera casi universal de una ciudadanía activa y participativa siempre que se quisiese.

V

Hay dos ideas que no tienen cabida en las teorías liberales: la justicia social y la idea de un bien buscado conjuntamente por toda la sociedad. Creemos que es justamente la articulación de estas dos ideas las que debemos pensar. El liberalismo -según entendemos- no contempla un aspecto nuclear: que la universal igualdad de todas las personas y la misma dignidad personal adquieren su auténtica dimensión y su peso específico en los densos marcos de relaciones sociocomunitarios donde los hombres despliegan sus individualidades. Éstas logran dimensionarse en el devenir y acontecer histórico de una comunidad y se actualizan y perfeccionan en las relaciones de pugna y de cooperación solidaria que se establecen con otros hombres. En consecuencia, la vida privada de un hombre nunca puede estar completamente desligada de su vida pública. Los actos de autocreación siempre tienen una influencia social. Es decir que, conjuntamente con lo que ya ha quedado definitivamente establecido en cuanto a derechos y garantías individuales, debemos pensar en las

10. Max Weber, *Historia General Económica,* F. C. E., México, 1942, 98-112.

11. Cf. Taylor, Charles: "The Politics of recognition" en A. Gutman, *Multiculturalism,* Princenton University Press, Princenton, !994. 25-75.

condiciones materiales indispensables para que todos y cada uno tengan la posibilidad de actualizar su libertad y reconocer su propia dignidad personal.

Creemos que es tarea de la filosofía en sus derivadas política y antropológica comenzar a diseñar un modelo de participación y representación pensado como un proceso dialógico por el cual se intenta contribuir a la elaboración de decisiones y objetivos colectivos y en el cual quede garantizada la presencia en la ejecución de esas decisiones y objetivos. Pensamos que la búsqueda de la justicia social como un fin que asegure el verdadero respeto moral de la dignidad personal es el objetivo común en torno al cual se puede nuclear a una comunidad. Esto supone concebir al hombre no como un átomo individual, sino como un ser comunitario que busca juntamente con otros hombres las condiciones materiales que garanticen la radical igualdad de todos entre sí.

¿"Cuestiones de método"? Aportaciones de *La Vieillesse* de Simone de Beauvoir a los estudios sobre la identidad personal como identidad narrativa

Bonilla, Alcira B.

Las contribuciones de Simone de Beauvoir a la filosofía se consideran habitualmente como reflejo o ampliación de las ideas sartreanas1. Ella hizo poco explícitas sus discrepancias con Sartre, construyendo, además, una imagen de ambos que atribuía a éste el rol del creador de una filosofía en tanto reservaba para sí el de discípula que escribía memorias y novelas2. El reconocimiento de la no hibridez y enjundia filosófica de sus escritos es reciente y se vincula particularmente con la crítica anglosajona de *Le deuxième sexe*, a partir de la influencia fundacional que tuvo la traducción al inglés de 19533. Mary Warnock, que no detiene su investigación en el texto del '49, avanza la idea de que toda la obra de Beauvoir exhibe originalidad filosófica, aún las memorias y novelas4.

Esta ponencia propone una exploración del empleo de la metodología fenomenológica y de nociones distintivas de la fenomenología y de la hermenéutica, particularmente la de identidad personal como identidad narrativa, en el estudio *La vieillesse* (1970) y la novela *Une mort très douce* (1964), obras que tematizan el envejecimiento, la vejez y la muerte (la primera con recursos filosóficos si bien apelando también a lo narrativo).

Sara Heinämaa ha detectado la ausencia del punto de vista fenomenológico en las investigaciones sobre *Le deuxième sexe*, trabajo claramente influenciado por Husserl y Merleau-Ponty, y sobre el resto de la obra beauvoiriana5. Heinämaa participa del debate acerca del posible origen de la distinción sexo-género en la frase clave: "No se nace mujer: se llega a serlo" y sostiene que Beauvoir no está proponiendo una teoría de género, sino que hace fenomenología, entendida ésta como el estudio de la experiencia y de sus significados. El cuerpo vivido del sujeto de la experiencia (*Leib*), cuerpo en situación de las mujeres que es objeto privilegiado de la mirada fenomenológica, se constituye en el hilo conductor de este nuevo esclarecimiento de las tesis que alientan la discusión actual.

En *La vieillesse*, la pregunta cambia de sujeto: ¿cómo se llega a ser anciano [/a]? El enfoque fenomenológico ya aparece *ab initio* como apuesta confiada en las posibilidades de una descripción de la situación del envejecimiento y la vejez. A la vez fenómeno biológico que acarrea consecuencias psicológicas para una entidad que jamás vivió en estado de naturaleza pura, también el envejecimiento y la vejez presentan una dimensión existencial, pues se modifica la relación del individuo con el tiempo, el mundo y la propia historia. Así se vuelve metodológicamente pertinente la adopción del punto de vista de la exterioridad y del de la experiencia vivida. Esta metodología, ya emprendida en *Le deuxième sexe*, se refuerza ahora con la contribución del método progresivo-regresivo elaborado por Sartre en *Critique de la raison dialectique*; para Beauvoir se complementan de modo necesario el estudio del sentido y el de las formas que adopta una sociedad en su comportamiento con los ancianos.

No se trata, empero, de una típica "investigación de esencias", sino de un acercamiento a formas de la condición humana, siempre en situación. En esta visión no reificada de la vejez, se describe con detalle la multiplicidad de rostros que va adoptando y ello imposibilita que la descripción del fenómeno pueda arribar a alguna esencia intemporal, o a una definición en sentido estricto.

La exposición sintética de Beauvoir, con momentos altos en sus análisis de algunos textos literarios, se plantea sobre un esquema básico, conforme al cual la vejez es, ante todo, un problema de poder y, por ende, siguiendo los lineamientos de *Le deuxième sexe*, un problema de varones y para los varones, si bien concier-

1. Cf., Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, The Hague, Nijhoff, 1982, cap. 10.
2. Cf., López Pardinas, Teresa, "Simone de Beauvoir y Sartre: coincidencias y diferencias" (trabajo leído en las Jornadas en Homenaje a Simone de Beauvoir..., Buenos Aires, 1999).
3. Cf., Fallaize, Elizabeth (Ed.), *Simone de Beauvoir*, London, Routledge, 1998.
4. Cf., Warnock, Mary, *Women Philosophers*, London, Everyman, 1996.
5. Cf., Heinämaa, Sara, "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual", *Mora*, Buenos Aires, N. 4, 1998, p. 27-45.

ne a todos en tanto experiencia personal. Cuando de ancianos ("Otros") se trata, entonces, el empleo del masculino resulta obligatorio; salvo excepciones, las mujeres quedan anuladas hasta en su misma condición de "Otro". Aunque Beauvoir no lo insinúa, no sea ajeno a su pensamiento en este caso el emplear el pronombre "Otra", al menos como simple deíctico que impida la desaparición teórica completa de las ancianas.

Al abordar el cometido fenomenológico de describir cómo el sujeto vive su vejez, entendida ésta como "lo que ocurre a las personas que se vuelven viejas", no elude Beauvoir la dificultad que surge de la multiplicidad de experiencias y modos posibles de vivir la vejez y asume el riesgo de confrontar tales experiencias entre sí, despejando las constantes y dando razones de sus diferencias. El reconocimiento de perspectivas, planos, puntos de vista diversos en los cuales es dado el fenómeno es primariamente deudor de las *Abschattungen* que Husserl señala en sus varios estudios y ejemplos sobre la percepción. También husserlianamente la filósofa apela a "variaciones imaginarias", las cuales, según parece plausible afirmar, estarían brindadas ahora por los documentos seleccionados (textos literarios, testimonios, descripción de obras pictóricas, etc.). En *La vieillesse*, la narratividad del existente que envejece o anciano, antes de toda reflexión de la autora, comienza por desplegarse en estos ejemplos literarios, históricos o clínicos que operan como variaciones. Referencias a experiencias propias y ajenas van convirtiendo las descripciones, además, en teselas de una narración-mosaico: la narrativa del envejecimiento y la vejez que se hace desde las ópticas más diversas. Pero, al igual que en *Le deuxième sexe*, pocas veces superan el estatuto de sugerencias al lector. Se propone así un trabajo mancomunado de la escritora y sus lectores y se apela a la creatividad imaginaria del lector dentro de un horizonte de posibilidades de existencia en expansión que, sin embargo, permite la detección de hilos conductores que llevan a la construcción de sentidos, precarios por definición, a pesar del carácter absoluto que a veces parecen ostentar ciertas afirmaciones del texto. La metodología holística de lectura que se recomienda para la segunda parte abona mis hipótesis: la perspectiva de la síntesis final que, a juicio de Beauvoir, ha de cerrar el esfuerzo del lector no se confunde con las conclusiones de la propia obra. Destino hermenéutico, entonces, de la investigación fenomenológico-existencial que convoca el esfuerzo solidario de quienes se han demorado en los centenares de páginas; interpelación a una segunda persona para que, a su vez, cumpla un destino de sujeto libre, de existente en primera persona en situación (en relación con el tema, con la autora, con su propia vida).

Una particular experiencia vivida del cuerpo permite la asunción de la vejez. Jamás pensado espontáneamente el envejecimiento propio, por el otro el anciano/a se va vivenciando como el "otro" de él mismo. Así se enmarca la vejez bajo la categoría ontológica de "irrealizable" (sartreanamente, "mi ser a distancia que limita todas mis elecciones y constituye su reverso"). La situación del envejecimiento y la vejez, tal cual la describe Beauvoir, podría entenderse cabalmente y con mayor claridad desde la distinción establecida por López Pardinas entre "inmanencia consentida" e "inmanencia infligida" (frustración y opresión impuestas al sujeto desde el exterior)6, aunque para el caso habría que "calificar de "inmanencia infligida" el deterioro de las potencialidades físicas y psíquicas característico. La situación, obviamente, delimita el alcance de la libertad -la posibilita o la coarta-, ofrece a cada uno posibilidades finitas y concretas de realización. También puede hacerse más de una analogía entre los asertos de Beauvoir y la fenomenología de la pasividad de Paul Ricoeur, quien subraya como rasgo distintivo del sufrimiento "la disminución del poder de obrar, sentida como una disminución del esfuerzo por existir"7. Habida cuenta de lo dicho, las personas que envejecen pueden desplegar un arco de posibilidades existenciales sistematizable en tres tipos: declararse viejo tempranamente, creerse joven hasta el fin y la lucidez del rechazo de la ilusión que implica un combate cotidiano entre convicción íntima y saber objetivo. Un pasaje de *Une mort très douce*8 ilustra los dos últimos.

Haya o no encontrado una imagen satisfactoria de sí mismo, la persona que va envejeciendo, como en el caso de toda situación, ha de vivir su su vejez con su cuerpo. La vejez no libera al individuo de su cuerpo; por el contrario, el sentimiento de la irreversibilidad del deterioro pesa en todo proyecto existencial, por positivo que éste sea, así como las transformaciones de la dimensión erótica del mundo cuando ha desaparecido en la organización sexual el primado de la genitalidad.

---

6. Cf., *o.c.*

7. Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 370-371 (la traducción es mía).

8. "Vois-tu, j'ai abusé; je me suis trop fatiguée; j'ai été au bout de mon rouleau. Je ne voulais pas admettre que j'étais vieille. Mais il faut savoir regarder les choses en face; dans quelques jours, j'ai soixante-dix-huit ans, c'est un grand âge. Je dois m'organiser en conséquence".

El relevo de las modificaciones en la relación con el tiempo (pasado, presente, futuro) constituye un capítulo destacado de estas descripciones fenomenológicas. El pasado se va coagulando, empalideciendo y fragmentando y el porvenir se torna finito. Inscrito en un devenir social con el que va coincidiendo cada vez menos y prácticamente a merced de una sociedad que lo rechaza, puede la opresión perpetrada por el resto ocluir las posibilidades del devenir individual de la persona que envejece o es anciana. Así, le resulta difícil, si bien no imposible siempre, construir proyectos positivos, líneas de acción, que, asumiendo con lucidez su situación peculiar, permitan al sujeto relacionarse positivamente con su cuerpo, con las personas cercanas, con el mundo en general; en definitiva, le otorguen "razones de obrar o de hablar".

Pese al tono pesimista, se inscribe precisamente en estas páginas la descripción y aún el esbozo de una teoría de la relación entre narratividad y vejez, relación que en la obra de la escritora abarca varios niveles de tratamiento, que pueden esquematizarse del modo siguiente:

1- La descripción fenomenológico-teórica de la situación de los existentes ancianos en tanto su existencia es narrativa en diverso grado. La reconstrucción de esta descripción, que fue esbozada más arriba, ha de hacerse sobre todo a partir de la II Parte de *La vieillesse*.

2- La descripción fenomenológico-literaria de los componentes narrativos de la existencia y/o proyecto de las personas que envejecen y de los ancianos construidos en el entramado del sí mismo y de los otros (evidente en *Une mort très douce*).

3- La descripción fenomenológica del autor-personaje (la Simone de *Une mort très douce*) en tanto ejemplo de construcción narrativa del sí mismo.

Una aclaración final. Con la fenomenología de la vejez de Simone de Beauvoir nada tienen que ver la ineluctabilidad y casualidad de la muerte. Es más, una distinción cualitativa de principio separa las que podríamos llegar a considerar fases terminales de la vida de la muerte misma. En *Une mort très douce* se distinguen y describen con nitidez el proceso de envejecimiento, con su secuela de debilidad física, la agonía y la muerte. La muerte ocurre como un accidente, al margen de nuestra existencia, marginándonos de ella; nos cancela definitivamente. No podría hablarse, en sentido pleno, de una narrativa de la muerte. Quienes aún estamos vivos podemos tan sólo narrar nuestra experiencia de la muerte de los otros y darle algún sentido para nosotros mientras estamos vivos. Expresadas con lirismo, estas ideas sintetizan, cierran y, en modo casi paradójico, dan sentido a *Une mort très douce*[9].

9. "Il n'y a pas de mort naturelle: rien de ce qui arrive à l'homme n'est jamais naturel puisque sa présence met le monde en question. Tous les hommes sont mortels mais pour chaque homme sa mort est un accident et, même s'il la connaît et y consent, une violence indue".

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93858
Sig. Top. 1-CON-t.1

Taylor: la identidad del yo y sus riesgos

De Miguel, Jorge R.
Universidad Nacional de Rosario

Charles Taylor es un crítico "sui generis" de la modernidad. Su intención es recuperar aspectos ocultos de ella, las "fuentes" del yo legado por la tradición, sin ánimo de retroceder a formas pre-modernas, pero tampoco sumándose a las impugnaciones de los posmodernos. La perspectiva del autor canadiense pretende mostrar que el paradigma epistemológico nacido con Descartes contribuyó a construir una filosofía moral y política que fortaleció la confianza de los sujetos en sus propias fuerzas y en el tipo de sociedad que la hacía posible. Su planteo difiere tanto del de los defensores como del de los detractores de la cultura moderna, ya que entiende que es necesario aún emprender una renovada tarea de comprensión de ella, rastreando en el hontanar de las creencias religiosas y artísticas que moldearon la identidad del sujeto moderno, para aprehender una complejidad que no puede quedar reducida a las simples condiciones del individuo dotado de una razón instrumental e inmerso en una sociedad atomística. Para Taylor, este último retrato, proveniente de la epistemología representacional, entraña ciertos ideales morales de los cuales no se ha tenido demasiada conciencia. La confluencia de algunas formas de "malestar" en las democracias contemporáneas, como la "disolución de los horizontes morales", el "eclipse de los fines" y la "pérdida de libertad", son indicadores de que es menester revisar los modos bajo los cuales fueron asumidos aquellos ideales éticos. Las raíces de la cultura moderna, pues, estarían aún insuficientemente exploradas.

La dirección que toma Taylor, que es algo así como la reconstrucción de la dimensión espiritual del yo, supone conectar la subjetividad a su *background* cultural, definido básicamente por la pertenencia a una comunidad lingüística, de la cual derivan creencias y distinciones valorativas. Rescatando la tradición romántica y dentro de un enfoque general heideggeriano y hermenéutico, Taylor espera revertir la imagen del ciudadano moderno de no compromiso con su contexto y, en especial, restablecer la relación al bien que la crítica al modelo tradicional ha tendido a oscurecer. Procuraremos señalar algunos interrogantes y reflexiones que nos sugiere este programa, esencialmente orientados hacia dos cuestiones. La primera de ellas, relativa al *sujeto*, se preguntará acerca de cómo podría sobrevivir el sujeto portador de derechos cuando sus elecciones fundamentales están, en cierto modo, predeterminadas por la relación constitutiva que mantiene con su dominio cultural específico. La segunda cuestión, relativa a la *comunidad*, referirá a la posición del bien y sus implicancias para el pluralismo de creencias.

Según Taylor, se requiere de una crítica de la identidad individualista que la libere de sus ilusorias pretensiones de definir la totalidad de nuestras vidas como agentes. No es que aquélla deba rechazarse por errónea, sino que, más bien, deben remarcarse sus insuficiencias a medida que se revela la riqueza de sus fuentes. Sin embargo, un obstáculo a superar será el hecho de que la visión naturalista del mundo y del yo no comprometido se refuerzan mutuamente. La fortaleza del naturalismo residiría, más que en los resultados de las teorías científicas, en la imagen del sujeto que habría generado a través de las nociones de libertad, autonomía y dignidad, en suma, un yo capaz de construirse a sí mismo con independencia de todo medio externo. Recíprocamente, el sujeto libre habría recibido impulso de un poder gnoseológico que se manifiesta en la ciencia moderna.1

Para Taylor, en la vida moral se expresa una esencial relación entre la subjetividad y el bien que la ética moderna ha reducido a los marcos de lo que rectamente debe hacerse. Una consideración moral más amplia debe incluir no sólo cuestiones necesarias como la justicia, el respeto por la vida, el bienestar y la dignidad, sino también incorporar otras perspectivas acerca de aquello que hace a una vida digna de ser vivida, su carga de significación y sus condiciones de realización. Diversas intuiciones morales y espirituales de este tipo, que están constantemente presentes en el hombre contemporáneo, lejos de ser ajenas, integran la profundidad del yo moderno.1 Un trasfondo de creencias fundamentales le otorgan sentido, entre las cuales Taylor incluye como decisivas la doctrina agustiniana, la Reforma y el expresivismo romántico. Todas ellas, junto a la línea tradicional, desde Descartes a Kant y el Iluminismo, habrían contribuido a conformar las principales facetas de la identidad moderna, a saber, la interioridad del yo, la valorización de la vida ordinaria y la naturaleza como fuente moral internal.

Ahora bien, se es una persona moral, en ese sentido amplio definido por Taylor, dentro de un marco, implícito o explícito, de "evaluación fuerte", o sea, de un conjunto de distinciones éticas entre aquello a lo cual se le otorga un valor más alto, incondicionado, y lo que recibe un menor significado. Las distinciones superiores no sólo no derivan su validez del mero hecho de ser deseadas o elegidas, sino que, al contrario, componen una instancia desde la cual nuestros deseos e inclinaciones son juzgados y que permanece independiente de ellos.1 Pero, por otro lado, tampoco coinciden con el ser y la verdad al estilo de una ontología moral tradiconal. Si bien ciertas demandas como el respeto a la vida y a la integridad procuran un reconocimiento universal, están sometidas a formas variables según la cultura, conectadas a una concepción de lo humano en función de la cual son exigidas. El modo en que efectivamente razonamos sobre cuestiones morales muestra ese recurso a un nivel ontológico no neutral, dentro del cual se articulan nuestras respuestas.1 Más aún, la tesis de Taylor afirma que sólo podemos ser agentes humanos plenos dentro del horizonte abierto por esas discrimaciones cualitativas. En consecuencia, la identidad es el resultado de comprender lo que tiene importancia crucial para nosotros: "saber quién soy es una especie de saber donde estoy. Mi identidad es definida por los compromisos e identificaciones que proveen el marco u horizonte en cuyo interior puedo tratar de determinar de caso en caso lo que es bueno o valioso, o lo que debe ser hecho, o lo que apruebo o desapruebo".1

La orientación al bien, que define la identidad, no ha dejado de estar presente en la cultura moderna, sostiene Taylor, aunque el naturalismo haya pretendido reducirla al ámbito de la conciencia privada. Sólo se ha abandonado su pretensión de adquirir un status absoluto y se ha relativizado en función de contextos variables compartidos. Nociones claves para comprender la idea del respeto por la persona humana, como la autonomía y el rechazo al sufrimiento, fueron fuertemente impulsadas por la literatura romántica y la tradición religiosa cristiana, en la medida en que se fue debilitando la creencia en un orden cósmico moral y, al mismo tiempo, fue valorizándose la vida en común.1 Es decir, el marco dentro del cual cada sujeto define su orientación al bien es preexistente e independiente de sus elecciones. Son horizontes ya dados e ineludibles, aunque no por ello sus características no puedan ser cuestionadas. Así, por ejemplo, aún cuando un ateo crea que la religión es prescindible, no puede evitar que su pensamiento se vincule a un espacio moral donde aquella es un trazo fundamental.1

De modo que el yo no comprometido, ajeno a todo marco moral, es una distorsión de la agencia humana, una exageración de la libertad de autodeterminarse, que termina por destruir sus condiciones de significación. Esta es la base de la crítica de Taylor a cierto "relativismo blando" predominante en las sociedades desarrolladas. Se trata de la tendencia a justificar una elección moral por sí misma, que conduce a la paradoja de que al aceptarse toda opción como igualmente valiosa, la diversidad y la diferencia así afirmadas se convierten en "insignificantes"1.

Como vemos, la identidad no depende del sujeto sino de la pertenencia a un marco constitutivo cultural. Pero, a su vez, éste se da dentro de una comunidad que provee el lenguaje a través del cual las valoraciones se producen. El rasgo fundamental de la vida humana, afirma Taylor, es su carácter "dialógico": la identidad se define por referencia a otros que comparten una cierta comprensión común. Tal el aspecto político que debe remarcarse en la "auto-interpretación", ya que el lenguaje con el que se construye pone en el espacio público, ante "nosotros", ciertas cuestiones.1 Pero además, también podría asignársele una identidad a la cultura como un todo, en tanto haya provisto por un largo tiempo un horizonte de significado a sus miembros.1 Cabe advertir, pues, que la reconstrucción de la espiritualidad del yo propuesta por Taylor implica, paralelamente, el rescate de su dimensión pública o, si se quiere, la pérdida de sentido de la distinción, prevaleciente en corrientes liberales, entre una esfera privada, o no pública, y un dominio de acuerdos comunes.

El programa de Taylor tiene, a nuestro juicio, algunas virtudes, pero está abierto a objeciones en varios planos. Entre las primeras, podría señalarse su inclinación a cultivar una imagen más rica de la subjetividad moderna integrando sus diversas perspectivas, aunque esto último pueda generar por sí cierta discusión.1 El modo en que se entrelazan las fuentes artísticas y religiosas en la conformación del yo brinda, al menos, una interesante reinterpretación del curso de la filosofía nacida con Descartes y se erige en otra posible alternativa a la crítica posmoderna. Por lo demás, la teoría ético-política de Taylor contiene elementos que aportan a un liberalismo de la complejidad cultural, más apto para acoger las diferencias y, de ese modo, dar cuenta de los nuevos desafíos al interior de las sociedades democráticas. Sin embargo, también deben ponerse de relieve los riesgos de reintegrar al yo, con su dignidad y libertad, al marco comunitario, que aparece como un contexto de justificación fuerte, ya que el individuo no se valida por sí mismo, sino por la *pertenencia*. Puede

decirse que las elecciones fundamentales, en el fondo, son llevadas a cabo por una comunidad discursiva, a la cual se le reconoce una identidad con derecho a la permanencia.1 El énfasis puesto en el contexto cultural constitutivo de la libertad y la autonomía del individuo, cuanto menos, arroja sombras acerca del margen efectivo que tendrán las elecciones libres de los ciudadanos. Nada asegura que tal acervo compartido sea en todo momento compatible con la igualdad y la libertad de sus miembros, en cuyo caso se abre el interrogante sobre qué es lo que debería prevalecer.1

Es cierto que el modelo de sociedad liberal de Taylor aboga por la prioridad de ciertos derechos y garantías fundamentales, como el *habeas corpus*, sobre las diferencias culturales, pero acepta que en cuestiones vitales de identidad se debe optar por la defensa de la supervivencia de una comunidad, cuyas convicciones se encuentren amenazadas, y no por formas de tratamiento uniforme.1 Este propósito, a nuestro entender, requiere de una cuidadosa distinción entre principios comunes irrenunciables y otros que podrían permanecer sujetos a variación, algo que no se aprecia en la obra de Taylor. Más bien, su idea es que la sociedad liberal no debe anteponer ningún principio en particular, sea de justicia o moral. En cambio, debe preservar una diversidad de bienes en conflicto, obligando a sus ciudadanos a realizar "juicios acerca del peso relativo y el valor de las diferentes demandas"1.

Con ello tampoco queda claro cómo podría funcionar el pluralismo intra y extra comunitario en sociedades democráticas multiculturales. Una pista de ello podría encontrarse en la adopción que hace Taylor de la noción de "fusión de horizontes" de Gadamer. Esto es, en vez de una solución *a priori*, que tanto otorgue igual valor a todas las culturas como le quite toda carga significativa, se debe partir del presupuesto de que aquéllas merecen que estemos siempre abiertos a un estudio comparativo que sea capaz de desplazar nuestros horizontes morales.1 Pero tal propósito, aunque apto para orientar políticas públicas y comportamientos en la sociedad civil, en especial en el ámbito educativo, resultará débil a la hora de reconocer derechos y obligaciones si se carece de principios aceptados por todos, que nos permitan dilucidar cuándo procede, respecto de las diversas culturas, el rechazo, la indiferencia o la "fusión". Si de lo que se trata es de procurar que la identidad de los ciudadanos se diversifique lo más posible, por ejemplo, debe exigirse el pluralismo *dentro* de las comunidades. De otro modo, la apelación al pasado cultural, lo que *hasta ahora* hemos elaborado, podría convertirse en el obstáculo para la necesaria continuidad de la tarea de construcción del yo y de la comunidad.-

Los supuestos antropológicos en la propuesta ético-politica de adela cortina

Jugo Beltrán, María Clemencia
Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

Nos proponemos mostrar que en el pensamiento de Adela Cortina las condiciones de posibilidad de los actos de habla, fundamento de los consensos discursivos en su procedimentalismo político, se reconstruyen desde una concepción antropológica previa que "posibilita" tales condiciones trascendentales del diálogo intersubjetivo.

Concepción Antropológica

1.- La concepción de hombre presentada por la pensadora se opone tanto al individualismo posesivo liberal, como al individuo autónomo del yo pienso. Entiende que las personas cobramos nuestra identidad en el seno de una sociedad que nos reconoce o nos niega derechos: "...el proceso de socialización posibilita la configuración del individuo con sus capacidades, de modo que no existe individuo alguno que no tenga contraída una deuda con la sociedad y resulte independiente de ella".1

Pero si bien nuestras condiciones históricas y contingentes determinan nuestro nacimiento, no determinan nuestra identificación con ellas, ya que dejan en nosotros un margen de creación y de elección de la tradición con la que queremos identificarnos. El individuo puede reconocerse como solidario y al mismo tiempo ejercer su autonomía, autonomía que se expresa en su capacidad de universal y, por ello, en su capacidad de abrirse a la posibilidad racional de acordar leyes universales. Se sabe inscripto en una comunidad humana con la que comparte intereses1, pero puede elegir racionalmente y discernir entre las tradiciones que conoce. Para ello necesita, según la pensadora, de un criterio que exceda en su validez el ámbito de las condiciones concretas en las que se sitúa y esto significa la posibilidad, por el hecho de ser racional, de abrirse a la universalidad que permite el juicio y el criterio de discernimiento dado por la misma razón. Sólo en la aceptación de este criterio podemos saltar tradiciones totalitarias y optar por la democracia, o admitir los límites de nuestras contingentes e históricas democracias que han colocado a gran cantidad de sus ciudadanos en bolsones de pobreza.

Para Cortina, el "nosotros los hombres" se identifica con el "nosotros capaces de dialogar argumentativamente", con lo que se supone que el hombre en tanto tal es racional y comunicativo. Y en tanto tiene capacidad reflexiva y competencia comunicativa, trasciende inevitablemente los pueblerinos lindes del contexto en que nació, incluso para elegir 'su' tradición.

Por otra parte una concepción individualista no puede dar paso a la solidaridad que exige un descentramiento, la apertura sólo se da si es constitutiva del yo. Esta constitución dialógica se presenta en el hecho mismo del lenguaje, por ello no tiene el alcance de un postulado sino que en la reconstrucción de los actos de habla pueden mostrarse las condiciones trascendentales y pragmáticas de posibilidad de la acción comunicativa. La argumentación o la discusión sobre normas morales o políticas, es un hecho transcultural que la reflexión trascendental lo ha comprendido como un nosotros *trascendental*: el "nosotros argumentamos"1.

2.- El concepto de dignidad humana no deja de presentar para Cortina "claras insuficiencias" ya que el predicado 'tener dignidad' no es descriptivo sino axiológico.1 Sin embargo la *dignidad* del hombre es un supuesto en cada una de sus afirmaciones acerca del obrar moral, dado que la persona resulta un valor sagrado cuya integridad *debe* ser respetada y su desarrollo garantizado por las instituciones, afirmando un nexo entre las nociones de "valor absoluto", "fin en sí mismo" y "persona".

Propone una doble relación entre dignidad y hombre: por un lado el hombre es persona en tanto sujeto autónomo e interlocutor válido, y por ello tiene dignidad. Por otro lado afirma la convicción de la dignidad humana como valor absoluto, presente como dato intersubjetivo de conciencia en la cultura occidental.

Advierte la insuficiencia de las categorías racionales para justificar esta sacralización de la persona ya que la dignidad es una cualidad que la reviste y que depende de una estructura que el hombre posee. Dado que ninguna de tales categorías justifican la afirmación de la persona como fin en sí mismo, la razón se ve llevada a relacionar este dato de la conciencia moral con la afirmación ofrecida por la revelación de que su dignidad radica en que su *humanidad* es imagen de la divinidad. Estas afirmaciones se realizan dentro de su distinción entre Razón Teórica y Razón Práctica y de su comprensión de la fundamentación como coherencia y necesidad de sentido de la Ética. Esto implica que si bien la razón no puede entender todo, sí es razonable buscar todas aquellas categorías que vuelvan coherente y racional el obrar moral1.

Advierte que nuestra sociedad occidental admite, al menos discursivamente, el valor absoluto del hombre por el cual tiene valores inalienables, aunque argumente pragmáticamente cuando se trata de guiar sus conductas1.

Piensa que consideramos a ciertas cosas como buenas por que descubrimos en ellas un valor y no porque le fijemos subjetivamente uno: "...valen realmente porque ... nos permiten *acondicionar* el mundo para que podamos vivir en él plenamente como personas. Por eso tenemos que *encarnarlos en la realidad creativamente*..."1 Y los valores morales son universalizables pues una vida sin ellos está falta de humanidad. Apropiarse de esos valores es asumir un proyecto humano que en la historia multicultural de la humanidad ha ido siendo "degustado" como el mejor, produciéndose un "progreso moral". Éste no es un progreso de los valores sino de nuestro modo de percibirlos ya que ellos estuvieron presentes en todas las etapas históricas1.

Antropología y Ética

1. El tema de los Derechos Humanos es desarrollado por Cortina en relación a la acción comunicativa y la síntesis entre lo histórico y lo trascendental allí presente. Esto significa que la universalidad sólo se da en las formas del procedimiento y en la dimensión trascendental supuesta en las condiciones de posibilidad de una relación comunicativa verdaderamente racional. Sin embargo los contenidos no pueden negar o ignorar cierta interpretación sobre los interlocutores ni las condiciones trascendentales del acuerdo, pues se caería en contradicción.

Todo esto lleva a proponer una *antropología mínima* que concibe al hombre como *interlocutor válido* que tiene 'derechos pragmáticos' sobre los que se fundan los derechos humanos, dejando a las comunidades históricas el determinar cuáles serían aquellos derechos. Estos derechos pragmáticos deben ser presupuestos en los consensos fácticos para que tengan validez y constituyen "...un tipo de derechos ... 'humanos', como son el derecho a la vida de los afectados por las decisiones de los discursos..., el derecho a participar sin coacción, ...a expresarse libremente... (con los que se exige un conjunto de condiciones materiales y culturales) que permitan a los afectados discutir y decidir en pie de igualdad".1

Advierte también que es obligación de un estado democrático corregir las *desigualdades* producidas por la economía de mercado. Ellas no pueden ser justificadas porque "nuestra grandeza ha consistido ... en descubrir la igual dignidad en la desigualdad física y psicológica, y en intentar igualar a los por nacimiento desiguales."1 Y añade que ha caracterizado a Europa: "...la afirmación kantiana de raíz cristiana, según la cual, toda persona es un fin en sí misma y tiene, por tanto, dignidad y no precio" de lo cual se sigue que no será verdaderamente Europa "...si no se compromete en la tarea de lograr que se protejan dentro y fuera de ella los derechos cívicos y sociales de todas las personas"1 De allí que a los derechos civiles haya que añadir los derechos sociales, económicos y políticos, que deben integrar también los derechos humanos.

Considera que el valor de la *igualdad* proclamado por la Revolución Francesa tiene como fundamento la idea que todas las personas son iguales en *dignidad* por lo que merecen igual respeto y consideración. Esta igual dignidad, que "tiene raíces religiosas y filosóficas", exige proteger los "derechos humanos de segunda generación" porque son "exigencias morales" en tanto que son indispensables para el desarrollo de una persona.1

Su concepción dialógica de persona le posibilita ver a la solidaridad plasmada no sólo como tolerancia, cercana a la *indiferencia*, sino como el *respeto activo* ejercido en la aceptación de los diferentes y en el *interés positivo* por ayudarles a llevar adelante sus proyectos, siempre y cuando ellos sean razonablemente compatibles con la comunidad de personas.1 Implica la apertura a lo universal trascendiendo los intereses parti-

culares o grupales y abriéndose al hombre como humanidad. Poder afirmar que lo que afecta a las personas no nos es ajeno en tanto personas es ver entre todos los hombres una unidad esencial, la humanidad, y no solamente un valor históricamente conquistado1.

Cortina concibe que una sociedad justa debe entender la justicia como la que propicia el ejercicio moral de la solidaridad. Más aún, la solidaridad moralmente entendida impulsa a crear la comunidad universal saltando las barreras de los localismos y provincialismos1.

2. Analizando el finalismo de la razón práctica en Aristóteles y Kant,1 entiende que la distinción aristotélica entre *práxis teleia y práxis atelés* muestra que la ación moral no puede ser considerada como un medio para el logro de un fin, sino que el ejercicio mismo del acto incluye el fin.1 Con Kant la ación racional de medios a fines se ve contrapuesta a una voluntad universalmente legisladora y "autotélica" que conjuga lo deontológico con lo teleológico. Ese ser con capacidad autolegisladora es "fin en sí mismo", *absolutamente* valioso, tiene *dignidad* y no precio, y es miembro de una comunidad de seres que son "fines en sí mismos".

La pragmática formal encuentra el "*telos*" en el uso *originario* del lenguaje. El acuerdo es inherente al lenguaje como su fin, por ello afirma que atenerse a este uso originario, es atenerse a la razón práctica entendida como razón comunicativa. La "bondad moral" puede predicarse en la ética discursiva también de la voluntad cuando elige una actitud de disponibilidad hacia la solución dialógica de los conflicto. Añade: "Un mismo modelo teleológico, una *confianza en el orden del ser, la conciencia y el lenguaje*, constituye el transfondo de unos modelos filosóficos, cuya única posible alternativa total es el caos."1

Pensamos que la afirmación de una voluntad universal implica un plano antropológico-ontológico. Lo mismo podemos advertir del finalismo del lenguaje fundado en competencias humanas que trascienden lo meramente biológico y empírico, condición de posibilidad, aunque pragmática, de la universalidad. Cortina se pregunta si en el hipotético caso de una generalización de la violencia dejaría de valer el principio de la ética discursiva, respondiéndose que no, ya que el principio seguiría perteneciendo a las condiciones de posibilidad de la argumentación y añade: "Tal vez a una concepción transformada de la metafísica no escaparía ni la pragmática trascendental ni la universal..."1

Conclusiones

Pensamos que la reflexión trascendental sobre los discursos prácticos, presupone y no descubre al hombre como ser dialógico y solidario; que **interpreta** los actos de habla desde una comprensión previa de la persona, actos que desde otra comprensión son diversamente significados.

Entendemos que Cortina piensa que el cristianismo a legado a Occidente **verdades** y no sólo tradiciones por lo que no es cosa sólo de fe, sino de razón. Una razón que se autocomprende como dialógica y que se abre a fundamentos y razones últimas.

Por otra parte la noción de verdad supuesta en la comunicación se funda en la honestidad moral que le debo al otro por que es mi igual como persona, fin en sí mismo. Esa igualdad de pretensión universal, no étnica o de intereses, no se sustenta en una razón entendida como capacidad biológica, ya que esta sería sólo instrumental.

Por nuestra parte comprendemos el intento de proponer fundamentos últimos sin entrar a contenidos substanciales en pos de acuerdos pluralistas, pero no porque se haya superado la metafísica sino por la convivencia de diversas tradiciones y concepciones substanciales de la moral.

Admitiendo todo ello preguntamos si realmente en el procedimentalismo hemos saltado fuera de la tradición occidental y hemos "superado" la tradición metafísica.

Narración y subjetividad

Lamarche, Juan Horacio
Universidad Nacional de Mar del Plata

Las llamadas filosofías del sujeto modernas, deudoras del cartesianismo, son filosofías de la conciencia, ya sea en los modos diversos de la subjetividad reguladora kantiana, del espíritu hegeliano o del yo trascendental husserliano. Las antítesis parecen derivar de la concepción de Hume, que condena al yo como a una ilusión substancialista, y del perspectivismo nietzscheano que califica al sujeto como a una ficción funcional al nihilismo reactivo. Hay otras vertientes que niegan, atacan o ignoran la subjetividad, como el pensamiento salvaje de Levi-Strauss, la ontología heideggeriana y las variadas vertientes de corte positivista. Una alternativa a esta oposición es la de Michel Foucault, -por lo menos, el anterior al tomo II de La Historia de la sexualidad-, que afirma una multiplicidad de subjetividades como efectos discursivos de relaciones de saber y de poder. Paul Ricoeur, es a nuestro juicio, un continuador de las filosofías de la conciencia, pero desde una vuelta de tuerca novedosa y original, en la cuál el sujeto no es una identidad formal que permanece a través de los cambios, ni una falacia utilitaria, ni está implicada en un final de la metafísica, de la filosofía o de la subjetividad misma, sino que se pone en juego en el marco de configuraciones narrativas.

El concepto de *identidad narrativa* -también trabajado por pensadores constructivistas norteamericanos, Gergen, Bruner y otros- es un juego dialéctico entre una identidad *-idem-*, que es análoga a las filosofías del cogito, y una *ipseidad,* o afirmación de sí, como constitución temporal de sí mismo. La identidad idem es atemporal y formal, y se identifica con la primera persona del singular -yo-. La identidad *ipse*, es un reflexivo que puede jugar en todos los pronombres personales, singulares y plurales. La filosofía de Hume sigue dando que pensar cuando muestra que las identidades, tanto de las cosas como del yo son ficciones o a lo sumo ideas complejas y abstractas, alejadas de valores de evidencia y vivacidad. En ese sentido, la cuestión de la identidad personal se debilita, ya que un proceso de interiorización remite a un flujo de sensaciones, emociones, sentimientos, y voliciones pero a ningún yo idéntico a sí mismo.

Ricoeur aporta una posible solución a éste problema atendiendo a la constitución temporal de la identidad como narración. A diferencia de la identidad abstracta del idem -lo Mismo- la ipseidad como identidad narrativa integra en su desenvolvimiento a el cambio, la mutación, la diferencia, en una trama de historias de vida, conformadas a través de una vida examinada, a la manera de Sócrates, o del modelo psicoanalítico, que es para Ricoeur un modelo de análisis ejemplar de historias de casos. Sólo las identidades narradas, en el vasto campo de la cultura, pueden quedar indemnes de la crítica demoledora de los *maestros de la sospecha,*(1)- que denuncian a la conciencia formal como conciencia falsa, en tanto encubren una ideología -Marx-, una voluntad de poderío- Nietzsche- y una lógica del deseo inconsciente -Freud-.

Los individuos y las colectividades se narran a sí mismos sintetizando lo diverso a través de una función narrativa esquematizadora a la manera kantiana. En su interpretación de la triple mímesis, (2) Ricoeur da la clave de todo el desarrollo posterior del camino de la subjetividad. La configuración narrativa propiamente dicha -mímesis II- es la mediación, en tanto temporalidad narrada, entre una prefiguración -mímesis I- ligada a una precomprensión práctica de la temporalidad cotidiana y a una refiguración -mímesis III-, que añade, a través de la lectura, nuevas significaciones e identificaciones existenciales, abriendo el curso de la cuestión ética. La tesis central de Ricoeur parte de una necesidad transcultural que correlaciona la actividad de narrar una historia con el carácter temporal de la existencia humana. De estos supuestos se desprende que el tiempo se hace tiempo humano cuando se articula como narración y la narración significa plenamente cuando es condición de la existencia temporal.

La dialéctica *mismidad-ipseidad* (3) se desarrolla de maneras diferentes en distintas narraciones. Ricoeur ejemplifica con muestras literarias, encontrando que en las novelas clásicas y de personajes, la identidad de los últimos se ofrece en sus acciones, siguiendo la célebre argumentación de Aristóteles en la **Poética**, que explicaba la mímesis como representación de acciones, en tanto el carácter de los personajes tenía un valor subordinado a la trama. Ricoeur presenta casos extremos de aparente pérdida del personaje, como el **El hombre sin atributos**, de Musil. Dice Ricoeur que la des-caracterizacion del personaje significa una pérdida del idem, en tanto el ipse queda en un estado de desnudez, pero de desnudez narrada. Entonces, uno de los

polos es la narración del carácter de los personajes -idem-, cuyas características identificatorias reaparecen y se reconfiguran en el tiempo narrado, el otro polo es el llamado *mantenimiento de sí* -ipse-, que alcanza una configuración ética en cuanto respuesta a la pregunta : *Dónde estás?* La contestación es : *Heme aquí, puedes contar conmigo*. El tema de la responsabilidad se hace presente en el laboratorio de la imaginación narrativa, en este caso, como pura ipseidad. La cuestión ética se imbrica entonces narrativamente como un *aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*. La *estima de sí* -que no es la autoestima narcisista- y la *solicitud*, situada en el camino hacia una "vida buena." La búsqueda de adecuaciones entre los ideales de vida y las decisiones vitales cotidianas no es verificable científicamente, a la manera experimental, sino en la figura práxica de la *atestación*, en tanto convicción para juzgar bien y vivir bien, en una aproximación provisional y momentanea, no universal y objetiva como la moral kantiana. La propuesta de Ricoeur no es una moral de la obligación, sino una ética de la convicción en el terreno de la *sabiduría práctica.*

La atestación, según Ricoeur, es un compromiso ontológico, en cuanto crédito y confianza, que vuelve a mediar entre la certeza autofundadora del cógito y la humillación del cógito. La atestación no es una validación epistemológica, sino un acto de la conciencia, entendida como conciencia moral a la manera de Heidegger -Gewissen-, distinta de la Bewusstsein de la fenomenología de Husserl, más ligada a la representación. La atestación -Bezeugung- no es del plano de la norma moral sino una caracterísa esencial del Dasein y está ligada a un existenciario heideggeriano fundamental, el cuidado - Sorge-.

En la ipseidad se constituye otra dialéctica, la de *ipseidad-alteridad*, desplegando aún más el terreno ético en el ámbito narrativo. La alteridad no se añade desde el exterior, sino que es constitutiva de la ipseidad. La alteridad no permite la cristalización de la ipseidad y una posible recaída en otro fundamentalismo, neutralizando además las permanentes amenazas del solipsismo. La atestación se enriquece ahora a través de la alteridad con la *conminación*. La voz de la conciencia no es la que emerge de un discurso egoista, *porque se es conminado por el otro*. Ricoeur sigue redefiendo y avanzando en su propuesta teórica cuando afirma reconocerse conminado *a vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo.*

El pensador francés, que reconoce explícitamente su deuda con Levinas, Heidegger y Freud en su reflexión sobre la ética, toma distancia de ellos para reposicionarse en su concepción sobre la alteridad. Cuestiona la alteridad como exterioridad de Levinas, en cuanto el *rostro o el cara a cara con el otro* es un constituyente absoluto, quedando así desplazadada la función de la conciencia. Cuestiona a Heidegger por ser demasiado deudor de un extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo, y a Freud, por su presuposición del genetismo del superyo. Ricoeur afirmará su tesis de otra modadidad de alteridad : *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad.* Hay entonces, una unidad profunda entre la atestación de sí y la conminación del otro a través de una hermenéutica de sí, en un tejido de historias narradas que se convierte en un laboratorio del juicio moral. Es en esta puesta en escena narrativa, que reaparece la vieja pregunta por el ¿quién?, es decir la pregunta por el sujeto. Pero las respuestas a esta pregunta no pasan ahora por una evidencia del pensar, ni por una normativa universal, ni por una verificación epistémica, tampoco por una mera conciencia moral reflexiva, y mucho menos por un escepticismo sobre el sujeto, sino por una mediada hermenéutica narrativa.

En Ricoeur, la triada cuasi epistemológica *describir-narrar-prescribir-*, crece en una explicación ascendente y espiralada, recorriendo la linguística, la filosofía de la acción, - el autor sigue en estos temas a pensadores anglosajones de la filosofía analítica contemporánea- la narrativa, y en última instancia, la ética, vinculándose no a la fé en una infinitud sino en la confianza finita de la atestación, la afirmación de un testimonio, que aunque amenazado y criticado por la sospecha, sabe narrarse a sí mismo, atendiendo a la solicitud por el prójimo, y a la convicción de que hay justicia en las tramas de las múltiples narraciones práxicas individuales y colectivas.

Referencias bibliográficas

- Ricoeur, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1973.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, T I, México, Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglos XXI, México, 1996.

Rorty: "Una concepción 'evolucionista' de la racionalidad".

Peart, Silvia Marcela
Universidad Nacional de Córdoba

El propósito central de este trabajo es reconstruir las nociones de racionalidad que Rorty emplea, identificando los fundamentos a partir de los cuales pondera algunas y desecha otra. En este marco incluiremos, además, algunas consideraciones en torno a la noción de "mema" por sus implicancias en la caracterización de los seres humanos como agentes racionales. Intentando, finalmente, una evaluación de la propuesta global rortyana en torno a la racionalidad.

Para abordar esta noción, Rorty redefine antes la concepción de conocimiento, que tradicionalmente ha estado asociada a la de racionalidad. Para Rorty conocer no es "buscar la Verdad" sino más bien "buscar la justificación y el acuerdo". En este sentido, indagar -para Rorty- es un modo de usar la realidad. La meta de la indagación es la utilidad y ésta se determina según los propósitos que tengamos que satisfacer. En este sentido hay descripciones mejores que otras. Lo que no hay es un 'orden natural' para tales descripciones. Sólo habría una meta 'superior' de la indagación, la llamada 'Verdad' si hubiera una cosa tal como la 'justificación última', una justificación ante Dios o ante el Tribunal de la Razón, en tanto distintos de cualquier audiencia finita.

En este sentido, el autor, propone reemplazar la idea de conocimiento por la esperanza, para que de una vez por todas dejemos de preocuparnos por si lo que creemos está bien fundado o no y empecemos a reparar si hemos sido suficientemente imaginativos como para pensar metáforas alternativas a las actuales.

Reemplazar conocimiento por esperanza significa dejar de lado la idea kantiana de que hay algo denominado la 'naturaleza del conocimiento humano' o la 'situación cognoscitiva humana' o la 'extensión de los límites del conocimiento humano' que los filósofos estudian o describen.

Habiendo clarificado el sentido que le da Rorty a la noción de conocimiento, es fácil ver qué ocurre con la noción de racionalidad. Si ésta es entendida como fundamento, como una facultad intrínseca al hombre que nos diferencia 'esencialemente' de los animales, es desechada inmediatamente ya que nos vuelve a remitir a un contexto metafísico que el autor ha sido cuestionado y reemplazado por otro de raíz pragmatista.

Habiendo definido la noción de conocimiento (indagación) como un modo de recontextualizar y usar; redefine la noción de razón que tradicionalmente estuvo unida a la de conocer. El hombre era visto como un **animal racional**, aquel capaz de descubrir la **verdadera realidad** (naturaleza) de las cosas. Resignificando las nociones de verdad y conocimiento es que Rorty redefine el concepto de 'racionalidad'. Esto se realizará desde una perspectiva darwiniana. Según Rorty, Darwin sugirió que la diferencia entre nosotros y los reptiles no consistía en que ellos se adaptaban a la realidad mientras que nosotros la conocíamos, sino más bien en que nos acomodábamos a la realidad mejor que ellos, entendiendo "mejor" en el sentido de que nos permitimos más variedad y libertad.

Seguidamente intentaremos clarificar aún más la noción de **racionalidad** que Rorty emplea, tomando como base un artículo: "A pragmatist view of rationality and cultural difference". Allí nuestro autor distingue tres sentidos del término racionalidad que a menudo se mezclan o se usan indistintamente. Este análisis –según él- nos permitirá evitar confusiones y desechar aquellos usos menos deseables.

El primer sentido hace referencia a una habilidad que tendríamos (...) los seres humanos más que los brutos. Ella nos permitiría ajustarnos mejor a los estímulos que recibimos del medio ambiente. Él mismo la define del siguiente modo: "Racionalidad(**1**) es el nombre de una habilidad que los cangrejos tienen más que las amebas, que los seres humanos capaces de usar el lenguaje, tienen más que los antropoides, (...). Es la habilidad de ajustarse al medio ambiente, (...) en modos cada vez más complejos y sofisticados. Esto a veces ha sido llamado 'razón técnica' y otras 'instinto de supervivencia'. Es eticamente neutral en el sentido de que esta habilidad por sí misma no nos ayuda a decidir a qué especie o cultura sería mejor pertenecer"1. (La traducción es mía).

Esta primera definición tiene más que ver con el aspecto que Rorty considera atractivo de Darwin, siendo este concepto de racionalidad el que más asiduamente emplea. Para el norteamericano, el darwinismo nos

hace difícil pensar que somos antropoides superiores que poseemos un ingrediente adicional llamado 'razón' o 'inteligencia'. Por el contrario - según él- sólo contamos con más astucia del tipo de la que ya manifestaban los antropoides inferiores. Diferimos de los demás animales sólo por la complejidad de nuestro comportamiento.

Inmediatamente define un segundo sentido de racionalidad: "Racionalidad(**2**) es el nombre de un 'ingrediente extra' que los humanos tienen y los brutos no. (...) Este segundo concepto de racionalidad sería diferente porque fija metas distintas respecto de la mera supervivencia. Apelar a este concepto significa establecer jerarquías que permitirían evaluar metas y no simplemente ajustarse al medioambiente"1. (La traducción es mía).

Este es el "sentido fuerte" de racionalidad que Rorty pretende desechar. Afirmar que hay un "ingrediente extra" que los seres humanos tienen y los brutos no, sería admitir que existe algo "esencial" en el hombre que lo distingue del resto de los animales, seguiríamos anclados en una visión metafísica de tipo tradicional que Rorty pretende desechar.

Creer en la razón, como una facultad que permite penetrar en la realidad a través de las apariencias o como un conjunto de verdades elementales que moran en lo profundo de cada uno de nosotros esperando la discusión que las traiga a la luz, es creer no sólo que existe una cosa tal como la naturaleza humana, sino que esa naturaleza es algo único, algo que no compartimos con los otros animales. Este ingrediente único en los seres humanos nos hace **conocedores** en vez de **usuarios.**

Es ese uso del término 'razón' que nuestro autor pretende desechar junto a todas las discusiones que éste ha provocado.

Inmediatamente se dispone a definir el tercer sentido de racionalidad: "Racionalidad(**3**) es más o menos sinónimo de tolerancia. (...) Es la virtud que posibilita a los seres humanos a vivir en comunidades pacíficamente, a vivir y a dejar vivir. Este concepto de racionalidad se acerca bastante al sentido que le diera Hegel, es casi un sinónimo de libertad."1 (La traducción es mía).

Este sentido de racionalidad hace más referencia a la "utopía social" rortyana y al sentido que en ella tiene la **solidaridad.**

Rorty reunirá los sentidos de racionalidad(**1**) y racionalidad(**3**) así como –según él- Dewey unió a Darwin y a Hegel. Según el norteamericano, Dewey reunió dos conceptos centrales: la noción de **historia** como un movimiento ascendente hacia la libertad, a la noción de **evolución**; desechando la noción de una naturaleza humana ahistórica.

En este contexto es que Rorty introduce la noción de "mema"1 que a su vez toma de Richard Darwkins y Daniel Dennett en su caracterización de los seres humanos. Esta noción le permite redefinir la racionalidad al modo darwiniano y explicar "plásticamente" la relación entre evolución biológica y evolución cultural.

"Un mema es una unidad de transmisión cultural, o una unidad de imitación. (mimema) es algo parecido a (gen). (...) Al igual que los genes se propagan en un acervo génico, (...) así los memas se propagan en el acervo de memas de un cerebro a otro mediante un proceso que, (...) puede llamarse de imitación. Si un científico escucha o lee una buena idea, la transmite a sus colegas y estudiantes. La menciona en sus artículos y ponencias. Si la idea se hace popular, puede decirse que se ha propagado, esparciéndose de cerebro en cerebro."1

En este sentido y para los seres humanos este constructo que llamamos mente o conciencia va evolucionando en su interacción con otras conciencias siendo éstas los vehículos que transforman ideas que buscan reproducirse y permanecer en el "mercado" así como los organismos transportan genes que pugnan por sobrevivir y reproducirse.

Desde esta perspectiva, el ser humano; su cerebro y su mente, dejan de ser pensados como centros substantes al modo cartesiano. Somos más bien producto de la evolución biológica vía selección natural y de la evolución cultural; estamos formados por miles de ideas: "memas" que se tejen y retejen permanentemente.

En este sentido, los seres humanos participamos de un tipo de evolución de la que las otras especies animales no participan; pero no en virtud de una esencia o racionalidad especial que determine una diferencia cualitativa entre los brutos y nosotros. De este modo vemos el incapié que hace el autor en el lenguaje y có-

mo éste posibilita una evolución ulterior: evolución cultural. Los seres humanos cuentan con una ventaja central: el autodiseño que se desarrolla y enriquece a través del lenguaje por medio de la evolución cultural.

Desde el punto de vista Deweyano-Darwiniano el triunfo de "un grupo de memas" no indica el triunfo de una virtud especial o el acercamiento a la **meta natural de la historia**, porque no hay tal meta. Ese triunfo simplemente es el resultado de circunstancias contingentes, es producto del azar y de la casualidad.

Desde esta perspectiva, cuanto más nos veamos a nosotros mismos como un grupo de mamíferos que se adaptan mejor que otros a determinados estímulos, desechando la idea de que 'somos seres racionales', más comenzaremos a aceptar que las 'buenas ideas' pueden venir de cualquier lugar, que no son prerrogativas de una elite. Para Rorty, Dewey intentó cambiar nuestro modo de vernos a nosotros mismos desechando la idea de racionalidad(2), mostrándonos que no somos más que un continuo con las amebas y los cangrejos, como también seremos un continuo con los hombres más libres, flexibles e imaginativos que serán nuestros descendientes. Tal vez puedan habitar en una sociedad más democrática donde haya menos dolor y crueldad, donde se minimice el sufrimiento y se maximice la racionalidad(3).

Para lograr construir esta utopía –según Rorty- no necesitamos argumentos filosóficos "firmemente fundados", necesitamos más bien de la persuasión que pueden ejercer la novela y los relatos de aquellas personas que vivieron en carne propia la tensión que marca la "diferencia cultural", estos y otros relatos pueden contribuir para la construcción de una sociedad más tolerante, respetuosa de las diferencias. Los antropólogos, los novelistas, los etnólogos pueden contribuir en gran medida para que esto ocurra. La filosofía entendida como aquella disciplina que ha de aportar los "argumentos racionales" para la construcción de esta utopía, poco puede hacer.

Este modo de concebir la racionalidad y el conocimiento, nos muestra una vez más el intento rortyano de abolir visiones metafísico-esencialistas de la realidad y promover la construcción del ironista liberal. Apoyándose en Darwin, Hegel y en definitiva en Dewey, Rorty promueve una visión des-ontologizada de racionalidad y de conocimiento, desmontando el "léxico de la ilustración" y proponiendo uno nuevo, que contribuiría a la construcción de su "utopía liberal". Creemos importante destacar las críticas que Rorty hace al "léxico de la tradición filosófica Occidental", pero encontramos insuficiente la propuesta que intenta reemplazar este léxico. De hecho, y como él mismo afirma "el léxico de la metafísica tradicional" no nos ha ayudado a vivir mejor1. No nos han ayudado a construir una sociedad mejor; pero lo que no queda claro es cómo su propia de formulación, totalmente desfundada, garantizará una mejor convivencia.

Creemos que los conceptos de racionalidad(1) y racionalidad(3) son insuficientes para delinear reglas claras para una "mejor" convivencia. Si bien no proponemos revitalizar el concepto ilustrado de racionalidad, tampoco encontramos en el concepto propuesto por el autor la potencialidad que él pretende, el concepto darwiniano de racionalidad no parece, en principio, capaz de resolver los agudos problemas sociales que hoy enfrentamos. En la teoría éste parece funcionar; pero no creemos que sea suficiente para interpretar y solucionar problemas en el ámbito práctico. Esta combinación que hace Rorty de distintas nociones de racionalidad aparece atractiva y muestra horizontes poco explorados en la explicación de los seres humanos, sin embargo nos introduce en una encrucijada dado que sus formulaciones no parecen tener la potencialidad de resolución de problemas concretos que el autor pretende.

Bibliografía:

- DENNETT, D (1991) La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar, Barcelona, Paidós, 1995, pág, 214.
- RORTY, R (1991) Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2, Paidós, Barcelona, 1993.
- RORTY, R (1991) Objetividad, relativismo y verdad, Paidós, Barcelona, 1996.
- RORTY, R (1992) "Pragmatist view of racionality and cultural diference", Philosophy east and west,vol. 42, N°4.
- RORTY, R (1994) ¿Esperanza o conocimiento?. Una introducción al pragmatismo, Fondo de cultura económica, Bs. AS., 1997.
- RORTY, R (1998) Truth and progres. Philosophical papers 3., Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Comisión: Historia del Pensamiento Argentino y Latinoamericano

América latina ante la violencia

Alemian, Carlos
Instituto Superior del Profesorado J:V: González, Buenos Aires

La petición utópica de la construcción racional y objetiva de una América latina agonística, activa en el entramado de las fuerzas históricas se presenta hoy como un sueño impreciso. Desde los orígenes de su concepto, hace alrededor de un siglo,1 la empresa teórica de justificarlo tropezó con las mutaciones de su determinación, que fue adoptando contenidos diversos. No hay una idea unívoca de lo que América latina sea, sino caracterizaciones contenciosas.

Pero las concepciones latinoamericanistas coinciden en el rechazo de los poderes que la reducen a la receptividad asimétrica, tanto sea en el plano intelectual y de la cultura como en la esfera de las relaciones políticas o económicas. Entre los precursores, el mismo Rodó -aunque con un matiz etnicista- promueve los valores "latinos" contra el materialismo anglosajón dominante2.

Puede decirse sin extremar las coincidencias doctrinarias que la idea de América latina envuelve siempre el supuesto del desplazamiento de un sujeto histórico o de su posibilidad de surgimiento o realización. Por ello la cuestión de la identidad es, al margen del recorte y la exclusión que siempre envuelve, un problema de lo desplazado o excluido en primer lugar. La resistencia al dominio es la vía de ingreso al tratamiento de la materia propia3.

El estigma de la dependencia, aun en el nivel de la producción de conocimientos, marca a la región latinoamericana desde la época colonial. En general se entiende que los motivos teóricos, y aun prácticos de las revoluciones o giros históricos, reconocen fuentes distintas de las rechazadas, pero son siempre heterónomas. De poder hallar al sujeto histórico latinoamericano como tal, se lo ubicará como una fuerza opaca en el juego entre las diferencias hegemónicas. Las raíces del pasado autóctono, aparte de su recolección por el conquistador, perduran como mito identificatorio reavivado por la marginación o la exclusión, según el caso. Pero su efectividad histórica depende de la resignificación, aun en los casos de una fuerte pervivencia étnica. La identificación se asienta en la diferencia.

En todos los casos, pues,. lo que se entiende por América latina constituye una diferencia u opacidad en relación con un sistema hegemónico que se rechaza o se propugna. En este último extremo es un sitio global, con rendimiento para el sistema, que no le reconoce identidad, salvo quizás la del remanente folklórico4. Desde esta perspectiva, el objeto no tiene nitidez suficiente para inducir una comprensión clara, salvo que se intente abordarlo desde su opacidad misma, que se puede representar eventualmente como desigualdad, o inquietud de la existencia que ha trastrocado su pulsión en receptividad. Esta paradoja existencial es por lo menos inestable, al punto que una caracterización de lo latinoamericano desde este ángulo de ingreso concluiría, al menos en primera instancia, con un esbozo problemático: lo llamaríamos "inquietud de sí".

---

1. En *El imperio de la razón y el silencio de la diferencia* he tratado de mostrar que la concepción latinoamericanista sucedió, a principios de siglo, a los etnicismos entonces dominantes. Dejo a un lado el rótulo "latinoamericano" de origen francés, y que surge como expresión del choque de intereses entre anglosajones y "latinos" (franceses). Por añadidura, en este trabajo distinguimos América latina como *situación*, de la mera referencia geográfica. *Op. cit.*, Buenos Aires, Edit. Precursora, 1995, págs. 91-107. Entiendo que las posiciones históricas anteriores configuraron el *topos* en el cual ella ha venido a situarse, con problemas comunes o análogos, según el caso, pero también con notorias diferencias constitutivas.
2. Baste mencionar que Rodó representa en Calibán el craso utilitarismo y búsqueda cerrada de la riqueza que atribuye en particular a los Estados Unidos. *Ariel*. Buenos Aires, Sopena, 1948.
3. Hacia 1925, José Vasconcelos, Raúl Haya de la Torre, José Ingenieros (a pesar de algún arrastre etnicista) –entre otros- proclaman la idea de que los males de América latina se deben a su dominio por el imperialismo. En *Renovación*, enero de 1923, Aníbal Ponce planteaba el proyecto de "Unión Latino-Americana" sobre esta misma plataforma.
4. Vale notar que para el sistema hegemónico "América latina" ofrece perfiles prometedores. A título ilustrativo se puede tomar el número especial de la revista *Time*, 24 de mayo de 1999, dedicado a los líderes latinoamericanos para el nuevo milenio. El epígrafe de la amplia producción dice: "*A thousand years ago, Latin America flourished in isolated splendor. As the next millenium dawns, it stars in a global pageant*". Se incluyen, de todos modos, artículos de Enrique V. Iglesias, presidente del BID, que entre otros puntos plantea su preocupación porque la región es la de mayor desigualdad distributiva en todo el orbe, y de Ariel Dorfman, que predice más penurias y violencia.

En nuestros tiempos, el pluspoder de alcance global se aplica con desmesura, lo cual implica una penetración totalitaria en la existencia de las comunidades, grupos o individuos; así viene sucediendo en la región latinoamericana. El orden exógeno que todo lo penetra se halla fuera de control -sea este externo o interno- en lo concerniente a las consecuencias locales. Sus efectos oscilan en variadas direcciones y *dislocan*. En lugar de contención e integración el sistema provoca marginación, o aun peor, exclusión, que implica negación de existencia.

Dis-locar es apartar de la situación que se tiene como referente para la identidad y apoyo de la subjetivación, puesto que en la praxis se originan el sentido y el proyecto existencial e histórico, lo mismo que la adscripción a un pasado que consideramos nuestro archivo. El descalabro, que comienza por la expulsión o marginación del mercado al que se sujetan todas las actividades, puede abordarse en el sentido de una falta de *situación*[5].

Esta no es una mera vivencia subjetiva ni tampoco se puede agotar su descripción en los parámetros disciplinarios que la objetivan. La podemos concebir como condición de existencia real, o reglas de juego a las que hay que atenerse para la vida y la producción de sentido. Primariamente es una relación de poder, que sitúa o distribuye a los individuos en relación con la vida y la sociedad. Lo que entendemos por situación, en correspondencia con la *posición* de praxis, son las relaciones de poder (*possum*) en cuanto se las siente como reguladoras de la existencia. Pero en el descalabro provocado por el pluspoder masivo, ella se vuelve borrosa.

Una manifestación conspicua de este descalabro es la violencia que crece en toda la región latinoamericana, y se muestra claramente en la superficie en las clases excluidas. Como sabemos, el rasgo más general de la exclusión consiste en el desplazamiento afuera del *nosotros*. El excluido es *lo otro*, y lo sabe. Desgranado de la contención ideológica por la fuerza de sus circunstancias, ya no sabe de modo discernible qué es él, ni qué son los otros. *Siente* la exclusión. En primer lugar queda en situación existencial escéptica, pero como su negación es de orden práctico, la pulsión se hace violencia. *Ha devenido* violencia. En este punto debemos observar que la suya no es la única ni la primera en entrar en juego.

Este violento es un hombre, un perfil social no situado. Fuera de la red de sentido, no existe ni para sí ni para los demás, y tampoco los demás existen por ende para él, ya que el *medium* de la subjetivación es un *nosotros* o ámbito ético del cual ha caído. Privado de la certeza de sí, sin praxis de la cual emerger con acción articulada, orienta su impulso hacia el ser imperante, a "lo que hay", que es lo que los medios masivos de la aldea global muestran: relaciones de fuerza y el fetiche consumista.

El resto es crónica del crimen: en la carrera ciega por alcanzar el fetiche del ser, algo que lo vincule con el mercado y el consumo, el excluido se lanza a la droga y el crimen. Desconoce la humanidad que no se le reconoce, y la muerte, propia o ajena, no tiene para él la menor importancia, ni la perspectiva de reclusión le resulta muy diferente de la ideología de la libertad. He aquí el grado cero de la existencia humana, el hombre aniquilado por la desmesura, esa que cuenta de su lado el saber, las normas, la dignidad, el buen obrar, el poder, y en definitiva el ser.

Para cerrar la parábola del texto: ¿pretendemos acaso entonces que América latina reside en la exclusión, la degradación humana y el delito? Para peor, estaríamos intentando una justificación teórica de la abyección.

No es eso. La hipótesis de este trabajo apunta a la *dislocación*[6] del sujeto existencial e histórico en cuanto queda privado de la situación. La fórmula: "América latina es la *situación* de nuestro pensamiento" es gravemente afectada por la desmesura, ya que según el discurso precedente ella está provocando extremos crecientes de *no situación*. En la reacción descalabrada tocamos el nervio mismo del problema de la opacidad

5. He caracterizado el concepto de situación en primer lugar en *Práctica del Conocimiento*, Buenos Aires, Edit. Precursora, 1989. En ese trabajo vinculo *situación* con la *posición* que puede asumirse y con la *praxis* que les da sentido y distingo además mi tesis de las concepciones subjetivistas y objetivistas. En la presente comunicación quisiera mostrarlo por la negativa, emergente en la *dis-locación*.

6. Se ve entonces que la dislocación puede aniquilar, y que no siempre "es la fuente de la libertad". "La libertad y la dislocación van juntas", dice Ernesto Laclau en *Emancipación y diferencia*. Hay que agregar que también piensa que el terror y la fuerza están en el corazón de la libertad. "La experiencia de la dislocación no es *ipso facto* «algo positivo y que merezca ser celebrado»". Buenos Aires, Ariel-Espasa, 1996, págs. 40-41.

que resta como inquietud de sí más allá de las ideologías identificatorias, salvo que esta inquietud misma está velada por la subideología comunicativa propia del mercado.

Pero debemos observar que la violencia anómica es una perversión del impulso de resistencia, que se manifiesta como inquietud desviada de sí mismo y enajenada. Rescatemos pues la categoría de *resistencia*. Michel Foucault la asimila a "una energía negativa" que tiende a escapar de las relaciones de poder como "un movimiento centrífugo". La fuga se puede entender como una "cualidad popular"; no es algo que evita las relaciones de poder, sino que las limita. Es "una respuesta, una contraofensiva". Aunque tangencial y más bien metafórica que conceptual, esta aproximación al problema rescata el momento agonístico inalienable del sujeto de la praxis, por más que pueda asumir, como en el caso que observamos, un carácter enajenado.

Aun en esta forma, la resistencia, que entendemos como dimensión interiorizada del sujeto de la praxis, está solapada con la libertad, puesto que la negatividad sólo es posible en la forma de resistencia si está dotada de un poder de desplazamiento. Y este es el punto: la enajenación implica una perversión del impulso, una inversión de su sentido. En tal situación no se ejerce una praxis invirtiente (*umwälzend*) sino invertida,7 que podemos pensar en términos de negación de los valores de todo sujeto. Es decir que la resistencia aborta en movimiento dislocado. La exclusión enajenada no es una situación sino una desubicación.

En el punto de la inquietud de sí, proyectada en acción socialmente objetivada, se ubica la diferencia que podemos llamar latinoamericana, no tanto por lo que ella sea sino por el punto estratégico de poder en relación con el cual está desplazada o excluida. En este último extremo, insistimos, la diferencia es negación, que emerge como violencia dislocada.

Podemos pensar esta emergencia como frustración del giro agonístico latinoamericano, que concebimos en términos de conato invirtiente que se despliegue eventualmente en contraproyecto ideológico y visión contextual que le otorgue autoconciencia. La violencia autodestructiva se ha instalado en el lugar de la creatividad histórica.

Es posible aducir no obstante que no es la exclusión sino el margen el lugar de emergencia de la irrupción resistente. Pero, ¿es el margen exterioridad, o más bien un lugar de equilibrio que depende no sólo de la fuerza sino también de la seducción? Es verdad que el margen permite una *traducción*, un pasaje del *logos* marginante al discurso reconfigurador,8 pero esto no es posible sin el impulso prediscursivo, que malamente aflora en la violencia y que constituye el polo dinámico, emergente *in extremis* en la exclusión.

América latina no puede aparecer mientras su praxis sea invertida. Podemos esperar, para nuestra desgracia, más asimetría, más exclusión y más violencia.

7. *Umwälzende praxis*, o praxis revolucionaria, que se suele interpretar como "praxis invertida" (en la tercera *Tesis sobre Feuerbach*). Proponemos entender la "inversión" en un sentido radical, fuera ya del texto marxiano. Ver el Prefacio de Mondolfo para la primera edición en castellano de su obra *Feuerbach y Marx*, Buenos Aires, Claridad, s/f.

8. Este punto está claramente planteado en Laclau, *op. cit.*, págs. 11 y sigtes.

Matar sin culpa

Barrionuevo, Adriana
Arbe, Máximo
Universidad Nacional de Córdoba

La participación de intelectuales en los golpes de estado que ha sufrido nuestro país en los últimos sesenta años no ha sido desconocida para quienes han revisado esta historia. Desde la 'hora de la espada' preconizada por Lugones en el golpe del 30 hasta el último golpe del 76, esta participación ha sido destacada en numerosos estudios. En esta ocasión queremos analizar la participación en el golpe del 76 de un renombrado filósofo, hasta hace muy poco tiempo profesor en nuestra Universidad.

Elegimos para nuestro análisis un texto de la obra de Alberto Caturelli titulado *El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire*. Este artículo fue publicado como separata de la Revista *Mikael* de Paraná en 1977, bajo el título *Freire y Marcuse. Los teóricos de la subversión*, que incluía un artículo de Enrique Díaz Araujo sobre Marcuse.

Tenemos como marco teórico las categorías de 'moralidad' y 'eticidad'. Arturo A. Roig ha señalado que la primera de estas categorías plantea una moralidad subjetiva que permite resolver las relaciones humanas en cuestiones morales, disminuyendo de esta manera el valor de la función histórico-social de lo que sería una 'moral objetiva'. La categoría de eticidad, como el mundo objetivo de la cultura, nos llevaría en cambio a atribuir la conflictividad social a estructuras y sistemas construidos dentro de la cultura, particularmente, en nuestro caso, la universidad como institución académica estatal.

Desde la categoría de la moralidad, la conflictividad histórico-social es enfocada únicamente en función de sus individuos y son las cuestiones biográficas, en particular, la condición moral personal, la que determina la conflictividad política. La reducción de los conflictos políticos a códigos de orden moral recorre el discurso golpista.

Es nuestra hipótesis que este sistema de códigos pone en juego conductas desviacionistas y demoníacas como explicación de los conflictos, excluyendo la naturaleza histórica de los valores. La realización del golpe de estado, y la lucha armada, son planteados como una misión divina de orden religioso-moral, aunque a menudo insuficientes: También se requiere una cruzada desde el saber.

El artículo que Caturelli dedica a Freire se estructura en seis partes. Nuestro propósito no consiste en analizar el 'contenido' del texto o en valorar sus apreciaciones sobre Freire en el sentido de discutir si son verdaderas o falsas, pertinentes o no. Nos detendremos en considerar aquellas estrategias discursivas más relevantes y en los efectos de sentido que pueden generar en una situación comunicacional.

En la 1ª parte Caturelli justifica por qué se ocupa de P. Freire y seguidamente da una breve reseña biográfica del pedagogo brasileño. En la 2ª parte lleva a cabo la crítica a Freire en tanto analiza el supuesto fundamental de las ideas de éste, a saber, que 'la realidad es contradicción' y que 'el hombre es un ser práxico'. Sobre estos fundamen-tos que Caturelli señala como *claramente marxistas*, se apoyarán los temas más típicos de Freire, como son: la educación, la revolución y su idea de iglesia. Las partes 3ª y 4ª tratan sucesivamente estos temas: la educación 'liberadora' y la revolución 'perma-nente'. En la 5ª parte Caturelli intercala una especie de panteón freireano al hacer referencia a las 'fuentes y modelos' de Freire. Hegel, Marx, Lenín, Mao Tse-Tung, Fidel Castro y Che Guevara. En la 6ª parte retoma el tema de la 'iglesia profético-marxista'.

En todo el texto pueden encontrarse argumentos *ad hominem* y *ad verecundiam*. Nosotros preferimos analizar otros dos tipos de estrategias: la *apelación a la evidencia* o *fuerza esclarecedora de la verdad* y la *disputa ideológica*.

A menudo Caturelli recurre a *la fuerza esclarecedora de la verdad* para apoyarse. Esta estrategia está puesta al servicio de la función demostrativa del discurso. Este poder de evidencia recorre dos itinerarios argumentativos complementarios: En la escena de una disputa intelectual con visos de reto pone en evidencia la falsedad de la posición del retado al tiempo que releva de más pruebas al retador. Es el doble oficio de la verdad: Desocultar ocultando. Es el doble juego de la voluntad de saber: Desen-mascarar con nuevas máscaras. Se exime de justificarse y, sin embargo, 'invita' al destinatario a pasarse a su bando. Esta invitación nun-

ca anunciada, pero siempre sugerida aparece como un acto lingüístico con fuerza ilocucionaria que el destinatario 'precavido' y de recta voluntad, no podrá desatender.

Complementariamente, la estrategia de la disputa ideológica, desarrolla el tema del desenmascaramiento/enmascaramiento, mostrando una composición de lugar donde se revela la posición del enunciatario, de los destinatarios y del contrincante.

En el párrafo final –a propósito de la distinción que hace Freire de *"los representantes de la sociedad 'opresora' en 'ingenuos' (que no se percatan bien de su situación opresora) y en 'astutos' (en cuanto adoptan métodos de enmascaramiento de sus verdaderas intenciones")*-, Caturelli agrega: *"quizá no pertenecemos exactamente ni a los 'ingenuos' ni a los 'astutos'; pero puede estar seguro* (Freire) *que no pertenecemos a los* ***incautos*** *"*. Inmediatamente concluye: *"Dios quiera que en una época de tan grande perturbación como la nuestra, esta pequeña investigación contribuya, aunque modestamente, a hacer alguna luz en tantas conciencias cristianas confundidas "*.

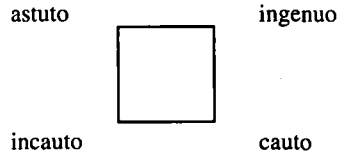
Resulta curioso que Caturelli se haga cargo de una distinción tal y que, además, proponga ampliarla. Evidentemente, no podemos adjudicarle a Caturelli ni ingenuidad ni astucia pues declara expresamente no pertenecer a ninguna de esas clases. Tampoco se inscribe dentro de los 'incautos'. Caturelli dice no ser 'ingenuo', 'astuto', e 'incauto'. ¿Qué es? En principio, parece no rechazar ser 'cauto'–en rigor, no debería-, porque ha rechazado su contradictorio.

Los términos 'cauto' y 'astuto' pueden ponerse en relación de semejanza en el eje sémico de la 'percatación' para aludir a la condición cognitiva de advertir - darse cuenta – cuidar, otorgando una calificación cognitiva. Pero también se ponen en relación de des-semejanza en el eje sémico de la en-mascaración, en el orden de los objetivos o fines. Así, el cauto está calificado como saber des-enmascarador de lo que el astuto sabe, calificadamente, enmascarar; hay también una calificación pragmática. En este sentido, una de las mayores preocupaciones de Caturelli, consiste, justamente, en mostrar el verdadero rostro marxista de Freire, que se ha enmascarado de católico.

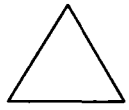
Por otra parte, los términos 'cauto' e 'ingenuo', también pueden relacionarse por semejanza y des-semejanza. Aquí, la semejanza entre 'cauto' e 'ingenuo' transcurre por el eje sémico de la 'buena fe'. Hay una calificación moral común. Sin embargo, la des-semejanza entre ambos términos transcurre en el eje sémico de la criticidad: actitud crítica vs. actitud a-crítica. En ambos casos, no obstante, se trata de una calificación cognitiva que uno tiene y el otro carece. Por otra parte, es en esta relación de oposición en donde el término cauto se aproxima semánticamente a 'astuto' (ambos aparecen con cierta calificación cognitiva común), mientras que el término ingenuo se aproxima a 'in-cauto'. En este sentido, también se esfuerza Caturelli por mostrar que sólo 'ingenuamente' (vale decir, a-críticamente), puede alguien creer en el catolicismo no-marxista de Freire.

Ahora bien, el término incauto no cumple por sí mismo la función de ampliar la taxonomía de Freire, está semánticamente muy próximo al término ingenuo. En rigor, su función en el discurso, es la de introducir implícitamente el término cauto que, en definitiva, es lo que Caturelli quiere decir de sí.

En consecuencia, la oposición cuatripartita:



Puede refundirse en la oposición tripartita:

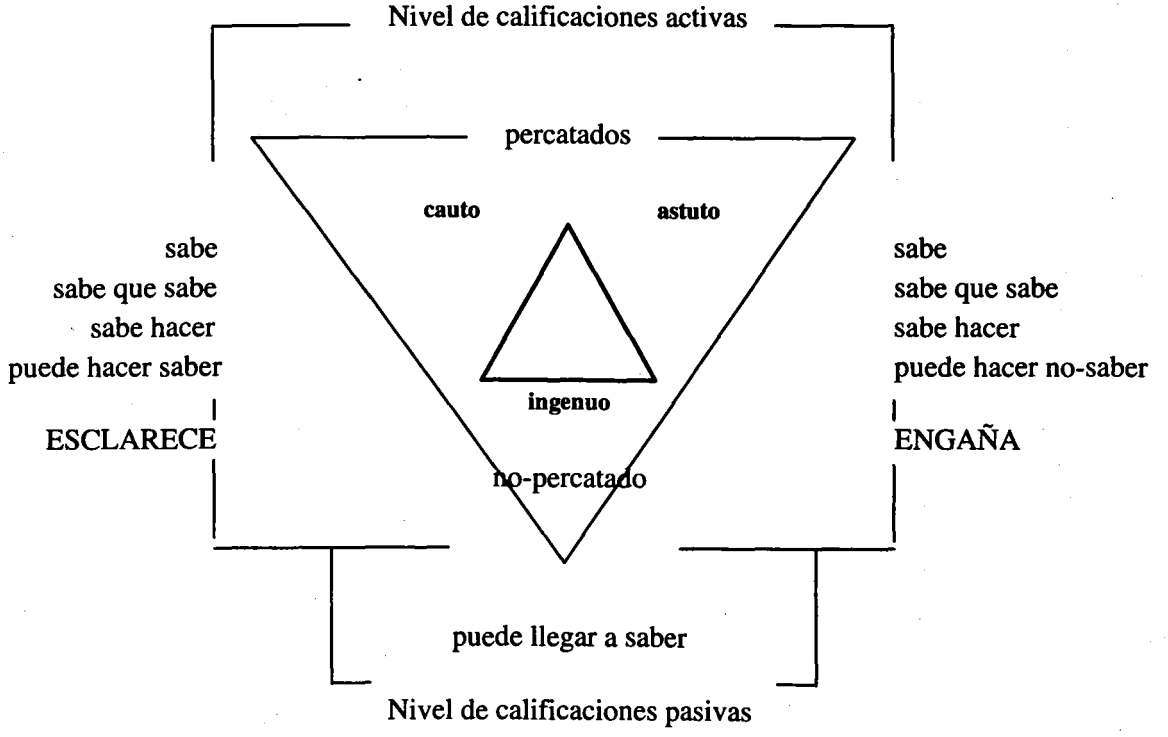


astuto cauto

ingenuo = incauto

Cuando Caturelli dijo no ser ni ingenuo, ni astuto, ni incauto, no sólo estaba diciendo que es cauto, sino que también se ponía en pie de igualdad con el astuto: Excepto por la diferente cualificación moral (por la que el cauto sería 'superior'), en todo lo demás, comparte terreno con el astuto. Frente a ellos, el ingenuo aparece como el destinatario de la misión esclarecedora de Caturelli.

El 'ingenuo' puede parafrasearse con 'maestro no-verdaderamente formado' o 'cristiano confundido', o 'maestros desprevenidos', calificaciones que Caturelli emplea abundantemente. En todos los casos pertenecen al grupo que hemos llamado los 'no-percatados': "*...la llamada pedagogía del oprimido está todavía de moda en algunos ambientes que, muchas veces, no se percatan de su verdadero fondo doctrinal, cosa que trataré de esclarecer aquí* ". En palabras de Caturelli, estos no-percatados son los 'incautos' que cayeron ante las 'tácticas' de los marxistas disfrazados de católicos, en otros términos, estos no-percatados son el 'botín' (isotopía de la guerra) que disputan los fascistas disfrazados de católicos a cualquier otro grupo tan astuto como ellos.



No haber empuñado la espada, no puede entenderse como límite ético-práctico de las responsabilidades de Caturelli. La fijación de sentido que produce cualquier texto dentro de la matriz simbólica de la discursividad de una época determinada, hace que la palabra se cargue de responsabilidades. No se puede, entonces, sostener la opinión que adjudica a un filósofo una producción intelectual que pueda leerse como 'neutral' respecto de sus concretas actuaciones en el orden cotidiano.

Todo el repertorio conceptual, en particular los calificativos, dan cuenta sobradamente de la reducción a códigos de orden moral que realiza Caturelli. Desde esta perspectiva, no sólo se está desconociendo la naturaleza histórica de los conflictos políticos, sino que, además, al explicar los conflictos en términos desviacionistas –desviaciones de orden intelectual, moral y espiritual-, se está preconizando nuevamente desde el saber 'la hora de la espada', se están dando las pistas para 'matar sin culpa'.

Bibliografía

- CATURELLI, Alberto y DÍAZ ARAUJO, Enrique: *Freire y Marcuse. Los teóricos de la subversión*, Mikael, Paraná, 1977.
- ROIG Arturo A.: *La cuestión de la 'eticidad nacional' y la ideología krausista*, en *Orígenes de la democracia argentina. La presencia del krausismo*, Legasa, Bs.As., 1988.
- GREIMAS, A. J.: *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Gredos, Madrid, 1987, trad. de A. de la Fuente.
- VERDUGO, Iber H: *Estrategias del discurso*, Univ. Nac. de Córdoba, 1994.

Una reflexión sobre la cuestión de la libertad

Arpini, Adriana
U.N.Cuyo – CONICET

¿A qué aludimos cuando hablamos de libertad en nuestros días?. La respuesta a esta pregunta no es sencilla, porque, entre otras razones, la misma comprensión del interrogante reviste complejidad. Por una parte, es constitutivo de la experiencia cotidiana el transitar e interactuar en espacios socioculturales con criterios axiológicos heterogéneos, o dicho de otro modo, la heterogeneidad de juegos de lenguaje constituye la vivencia característica de nuestra *condición posmoderna*[1]. Si es así, entonces cabe que nos preguntemos: ¿en referencia a qué parámetros tenemos experiencia de nuestra libertad?, o más radicalmente, ¿en qué consiste tal experiencia?. Por otra parte, si el pensamiento, en cuanto ejercicio de la razón, se ha debilitado a tal punto que deviene *vagabundeo incierto*[2] de un sujeto debilitado y en constante experimentación, ¿puede hablarse de un ensanchamiento del horizonte de la libertad?, ¿puede pensarse la historia de la humanidad como progresiva conquista de la libertad por parte de sujetos, considerados ya en cuanto individuos, ya en cuanto sujetos sociales?. Además, si la idea misma de historia cae bajo sospecha de no ser más que un *relato* legitimador, y es abandonada en favor de una estetización general de la vida, ¿qué sentido tiene hablar de libertad, nombrándola como atributo constitutivo de los hombres?. Las inquietudes precedentes han dado lugar a esta reflexión en torno a la libertad, que se articula, en parte, a modo de crítica a cierta forma de concebir la libertad como oscilación entre la pertenencia y el desarraigo, tal como se muestra en algunos textos de Gianni Vattimo.

Es difícil hablar de libertad sin mencionar otras ideas que se presentan en mutua referencialidad, en particular las ideas de sujeto e historia, y la idea misma de modernidad. La reflexión de Vattimo se articula como una crítica a la modernidad. Considera que aspectos centrales de la misma -tales como las ideas de sujeto y de historia- han dejado de tener sentido; en cambio, encuentra el sentido de la *posmodernidad* ligado básicamente al hecho de que la sociedad en que vivimos es "una sociedad de comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación", es decir, "la sociedad transparente".

La *sociedad transparente* se caracteriza, según nos lo dice el filósofo italiano, por el papel determinante de los medios de comunicación; los cuales lejos de contribuir a que la sociedad se vuelva más consciente de sí, la tornan más compleja y caótica. Precisamente en este relativo "caos" residiría la esperanza de emancipación, pues los efectos de la comunicación masiva no habrían redundado en una mayor homogeneidad de la sociedad, haciéndola más dócil al control y proclive a dejarse llevar por *slogans*; sino, por el contrario, al imponerse la lógica del mercado a la comunicación, resulta que "todo" deviene objeto de comunicación y, de este modo, los *mass* media habrían favorecido una explosión y multiplicación de las concepciones del mundo, una pluralización de universos culturales.

Por otra parte, conforme se multiplica la información acerca de los más variados aspectos de la realidad, se hace menos confiable la idea misma de que exista *una* realidad. El mundo real se convierte en fábula –como decía Nietzsche–, y la realidad viene a ser para la sensibilidad posmoderna "el resultado de cruzarse y «contaminarse» (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación «central» alguna"[3]. Esta situación implica la erosión –a nuestro juicio pérdida– del «principio de realidad».

De acuerdo con Vattimo, habría que aceptar que la pérdida de este principio tendría alcance emancipador porque el desarraigo es, al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de una multiplicidad de racionalidades locales que toman la palabra y se expresan en su propio dialecto. En síntesis, la experiencia de la libertad en un mundo múltiple, que no admite una fundamentación única, última y normativa, es la experiencia de la oscilación continua entre pertenencia y desarraigo.

1. Cfr. Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984.
2.. Cfr. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1986.
3. *Ibidem*, p. 15.

Por nuestra parte, podríamos estar de acuerdo con Vattimo y, en general con los pensadores de la posmodernidad, en cuanto a la necesidad de una nueva crítica de la razón, especialmente de las pretensiones avasalladoras de la razón instrumental; igualmente podríamos acordar en la importancia que reviste el reconocimiento de la heterogeneidad, de la multiplicidad y variedad de lo humano en orden a la experiencia de una libertad plena. En efecto, nos podemos preguntar, haciéndonos eco de la *perplejidad* de nuestro tiempo[4], qué porvenir le aguarda a la razón humana, a cada hombre y a la humanidad, después que el siglo XX nos ha mostrado el extremo más espantoso de los posibles desarrollos de la razón, justificando la utilización de los instrumentos producidos por la actividad racional para la guerra, la degradación y el exterminio de unos hombres por parte de otros, para negar la vida y la libertad en nombre de algún hipostasiado principio absoluto. Frente a la urgencia que reviste la necesaria crítica de la razón, se han ensayado diversas alternativas. En unos casos se ha buscado una salida intentando contraponer a la razón aquello que ésta no puede anexionarse: la naturaleza, el deseo, los sentimientos, la fantasía. En otros casos, como el de Vattimo, se afirma la imposibilidad de una fundamentación tanto de la existencia (ser) como de la normatividad (deber ser). En su lugar propone una forma de *pensamiento débil* que sólo ofrece un conjunto de indicaciones útiles para facilitar el retroceso sin temores de la razón hacia una zona de contornos borrosos, menos iluminada, donde la *diseminación* es uno de los posibles destinos del ser.

Hemos de reconocer, por una parte, que conforme se fue imponiendo la modernidad y se expandieron los procesos de modernización, una cierta racionalidad formalizada e instrumentalizada penetró en todos los ámbitos de la cotidianidad, con una fuerte tendencia a homogeneizar la experiencia del mundo, la interpretación de los conflictos y la manera de resolverlos. Pero, por otra parte, también hemos de tener en cuenta que desde la perspectiva de una filosofía encarada como crítica de la razón técnico-instrumental[5], ha quedado suficientemente demostrado que ésta no agota las posibilidades de lo racional. A la base de nuestras acciones e interacciones cotidianas se articulan formas de racionalidad cognitiva, hermenéutica, ética, estética e incluso instrumental. Se pone de manifiesto, entonces, la necesidad de reconocer no sólo la heterogeneidad de las formas de racionalidad, sino también la diversidad en cuanto a los modos de conocer, interpretar y actuar de los sujetos en relación con sus propias coordenadas socio-históricas.

El reconocimiento de la heterogeneidad ofrece una oportunidad para pensar de modo más fluido la relación entre libertad, sujeto e historia; abriendo la posibilidad de la crítica y el disenso. Ahora bien, la crítica responsable, el disenso fundado, el afirmar un punto de vista alternativo, todo ello supone un ejercicio de la razón que parece poco compatible con la propuesta del *pensamiento débil*.

No podríamos estar de acuerdo con un criterio extremo que lleve a un debilitamiento tal de la razón que deje a los hombres desarmados de toda posibilidad de crítica a la hora de emerger de los condicionamiento epocales, en la tarea cotidiana de decidir, actuar y, en fin, hacer la historia dejando la marca de su humanidad en cada acontecimiento.

Tampoco podríamos aceptar sin crítica la afirmación acerca de que la experiencia más radical de la libertad consiste en una constante oscilación entre la pertenencia y el desarraigo, que conlleva una pérdida del principio de realidad. Tal experiencia de la libertad es presentada como un hecho singular, egoísta. Carece de una explicitación acerca del modo en que la libertad se juega en las relaciones interpersonales, en la vida social y política; tampoco se tematiza sobre la manera en que el ejercicio de la libertad enraiza históricamente. Desde otra perspectiva, no caracterizaríamos a ésta como "experiencia radical de libertad", sino más bien como "enajenación", "estar fuera de sí". Que esto pueda ser visto en la clave posmoderna de Vattimo como la experiencia más radical de libertad, nos lleva a sospechar que es necesaria una crítica que ponga al descubierto la experiencia contraria, es decir, la *experiencia radical de falta de libertad.*

Para caracterizar lo que denominado *experiencia radical de falta de libertad* nos apropiamos de la distinción entre "comienzo" y "continuación", introducida por Kant a propósito de la antinomia entre la tesis de un

4. Cfr. Muguerza,.Javier, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

5. Cfr. Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973; Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Planeta - De Agostini, 1985; Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus, 1989; *Pensamiento posmetafísico*. México, Taurus, 1990; Apel, Karl Otto, *Estudios éticos*. Barcelona, Alfa, 1986; *La transformación de la filosofía*. 2 vols. Madrid, Taurus, 1985; Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética*. Madrid, Taurus, 1986.

comienzo absoluto, es decir libre, en la serie de los cambios y la afirmación de que todo está sujeto a determinación[6]. Kant quería saber cómo son posibles libertad y necesidad. Estableció que en el reino de los fenómenos, es decir en la Naturaleza, hay completo determinismo y es imposible salvar la libertad. Ésta aparece en el reino nouménico, o ámbito de la Moral. De modo que el hombre es libre porque no es enteramente una realidad natural. Por ello puede ser *causa sui* (moralmente hablando), y en todo caso introducir en el mundo nuevas causaciones, posibles *comienzos*. No se trata, por cierto, de *el* comienzo, entendido como el origen de todas las cosas; antes bien, se trata de unos más modestos comienzos de los cuales son artífices los hombres cuando, como fruto de su actividad autónoma, aparece –para bien o para mal– algo no previsto en la serie natural de las causaciones, algo diferente, nuevo. De este modo la libertad puede ser caracterizada como un *comienzo*, lo que sólo es posible en la existencia moral, y no en la naturaleza donde sólo hay *continuación*. En su carácter empírico el sujeto queda –según Kant– sometido a la naturaleza, pero en su carácter inteligible, el mismo individuo puede considerarse como libre. La libertad lleva al hombre más allá del reino del *ser*, lo enfrenta con el *deber*, sólo porque se es hombre surge el interrogante: *¿qué debo hacer?*. La ciencia puede proporcionar indicaciones acerca de las condiciones y conveniencias en que se elige un curso de acción u otro, pero la decisión es propia del sujeto en ejercicio de su libertad. Cuando, por el contrario, sucede que el sujeto no logra emerger de sus condicionamientos –cosa que sucede por muy variadas razones– y es llevado por las circunstancias, entonces queda sometido a la causalidad, a la continuación y perpetua repetición de lo mismo, colocándose por debajo de la propia dignidad. En estos casos la libertad está ausente.

No se trata, para nosotros, de reiterar la escisión entre «hombre fenoménico» y «hombre nouménico». Antes bien, comenzamos por reconocer que ambas situaciones forman parte de la existencia humana. Podría decirse que el hombre se constituye como tal en la tensión constante entre los dos extremos. O, dicho de otro modo, que esa tensión o conflicto es constitutiva de la experiencia de libertad de la que somos capaces los hombres, y que sólo *a posteriori* puede ser calificada de positiva (realizadora de la propia humanidad) o negativa (enajenadora).

Ahora bien, la experiencia negativa de libertad, su carencia, ha sido objeto de variados análisis en todos los tiempos en relación a la idea de libertad predominante en cada época. Desde el siglo XIX, esos análisis han tenido en cuenta las relaciones socio-económicas, políticas e ideológico-culturales. En pocas palabras podrían sintetizarse señalando que: -En el plano económico la carencia de libertad se manifiesta como alienación en la producción[7]; es decir cuando, bajo ciertas condiciones socio-económicas, el trabajo deja de ser una actividad humanizadora para convertirse en mera actividad mecánica y repetitiva. El sujeto queda, entonces, atrapado como engranaje de una maquinaria que extingue, en virtud de la continua repetición de lo mismo, el sentido del trabajo como actividad humana, creadora, libre, causa de sí mismo. -Desde otro ángulo, la modernización societal implementó y perfeccionó formas de control de la población mediante procesos de administración y burocratización, que culminaron en lo que a principios del siglo XX quedó expresado en la metáfora weberiana de la "jaula de hierro"[8]. Metáfora que se refiere a las sociedades industrializadas donde un "orden inexorable" determina el destino de los hombres debilitando la capacidad de respuesta, de juicio o acción autónomos. Los análisis foucaultianos sobre las instituciones disciplinarias refuerzan la idea de que los sujetos se hallan inmersos en un entramado de normas que sujetan la vida y anulan la libertad[9]. -Otros análisis realizados en el terreno de lo ideológico-cultural acentúan que la manipulación massmediática produce un efecto de asimilación y repetición de opiniones y masificación de las conductas. Los individuos permanecen sumergidos en la inautenticidad[10] o, en el mejor de los casos, resuelven sus carencias en el mercado, consumiendo bienes, tanto materiales como simbólicos[11], generando así una cierta apariencia de nove-

6. Cfr. Kant, Inmanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Libro II, 2. Trad. De José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1965. p. 157 ss.
7. Cfr. Marx, Karl, *Manuscritos de 1844*, [El trabajo alienado]. Buenos Aires, Cartago 1984.
8. Cfr. Weber, Max , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.
9. Cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, siglo XXI, 1985.
10. Cfr. Por un lado los análisis de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1969; Adorno, T. *Crítica cultural y sociedad*. Madrid, Sarpe, 1984; *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Taurus, 1987; en otra línea de análisis se encuentran los estudios que han recibido la influencia de la obra de Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*. México, Fondo de cultura económica, 4° ed., 1971.
11. En las últimas décadas se ha desarrollado una línea de investigaciones en el campo de los Estudios Culturales y la Sociología de la Cultura, dentro de la cual puede señalarse, entre otras, la influencia de Jameson, Fredric, *Teorías de la posmodernidad*, Ma-

dad o autenticidad. En el peor de los casos, los individuos quedan excluidos de las posibilidades de participar en la vida en común, de decidir sobre sí mismos y hasta de consumir. En situaciones de exclusión y marginación, la condición humana –cunado no es negada o violentamente suprimida– tal vez sólo pueda ser reconocida por su carácter de denuncia, porque pone de manifiesto la injusticia del sistema que la produce, interpelánmdolo.

Suele suceder, en algunos casos, que esta falta de libertad no es sentida como privación, sino como satisfacción de otra necesidad: la de "huída" o "miedo a la libertad"[12]. ¿Cómo es posible esta paradójica, aunque frecuente, situación?. Vivimos un *ethos* disgregado, experimentamos cotidianamente la posibilidad de vivenciar mundos diferentes, cada uno de ellos exhibe valoraciones divergentes. En tales condiciones es, ciertamente, más fácil el desarraigo que el compromiso, pues éste implica discernir, criticar, decidir, elegir, disentir, asumir responsabilidades.

El desarraigo, ya lo hemos dicho, es una experiencia de falta de libertad. Por el contrario, el reconocimiento de las diferencias, el aceptaralas y respetarlas exige un alto grado de compromiso, no una "huída de la libertad", sino la emergencia de nuevas libertades y de nuevas formas de reclamar y defender antiguas libertades (v.gr. la libertad de gozar de un medio ambiente sano, entre las primeras; la libertad de acceder a los medios de comunicación para el libre ejercicio de la ciudadanía, entre las segundas). No obstante, la experiencia más radical de falta de libertad es quella que tiene que ver con las diferencias sociales, pero estas diferencias son reconoscibles sólo si nos aseguramos de no haber perdido el principio de realidad. Pues la conexión entre necesidad y libertad no se da por yuxtaposición, sino dentro de una realidad unitaria que involucra al sujeto, a la historia y a la misma idea de libertad en ralación con la referencialidad social.

drid, Trota, 1998; la temática es objeto de importantes trabajos en América Latina, entre ellos García Canclini, Néstor, *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*. México, Claves de América Latina, 1985.

12. Cfr. Fromm, Eric, *El miedo a la libertad*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Ética y utopía

Liendo, María Cristian
Gramaglia, Paola Fabiana
Salazar, Juan Carlos
Universidad Nacional de Córdoba

Dentro del campo teórico del pensamiento latinoamericano está muy presente la siempre conflictiva cuestión de la utopía.

Ella ha sido tomada en consideración al menos en dos formas fundamentales: en tanto un contenido concreto que se manifiesta como género literario y en tanto forma que lo hace como función del discurso.

Este último modo ha sido trabajado por el filósofo argentino Arturo Roig, para quien las funciones del discurso utópico son: la critica reguladora, la de liberación del determinismo legal (o función de contingencia), la de anticipación del futuro y la historización (o cancelación del tiempo mítico).

Según Roig1 la ineludibilidad del ejercicio de la sospecha filosófica tiene su punto de partida en considerar a la filosofía como una función de la vida, como un hecho social y por lo tanto cargado de ambigüedad. De manera que las decisiones y posiciones del filósofo, en tanto desarrollos teóricos de las tomas de posición, no se originan en el metadiscurso filosófico, sino en un lugar o momento previo, que es la conflictividad social.

Son la estructura y la dinámica sociales, cuyo carácter básico es la conflictividad, las que hacen inteligible el quehacer vital filosófico. Este carácter básico –que motoriza la historia, es un *factum* que no necesita demostración y que se muestra en la discursividad-, se entiende como proceso dinámico de acuerdos y desacuerdos en las relaciones humanas en las que no hay nunca acción individual.

Roig distingue entre un nivel de la significatividad que está dado en el discurso y un nivel del sentido que está dado por la direccionalidad discursiva manifestada en la contingencia de los hechos, en la contextualidad externa, desenmascaradora de la racionalidad interna. Parte del supuesto de la validez del discurso de futuro que abre el horizonte de la matinalidad de la filosofía, entendida como apertura, proyecto y posibilidad de construcción, de elaboración teórica que implica un camino nuevo, inaugural, matinal, en tanto es un posicionamiento crítico frente a la racionalidad anterior, cualquiera sea ella.

La matinalidad de la filosofía puede ser entendida desde dos aspectos:1°) *Como rechazo de la vespertinidad* en sentido hegeliano. La filosofía no puede trabajar sólo sobre lo que ha sido y está siendo, y esperar la consumación de los tiempos para tomar la palabra, sino que ella puede y debe ser palabra programática de una acción delineada por el presente con proyección hacia el futuro. 2°) Como *prolongación de las formas del saber de sospecha* en tanto decodificadoras de los universales ideológicos. Esta "construcción deconstructiva" condensa el saber matinal y se hace presente en las formas del discurso utópico.

Si la conflictividad es el carácter básico de la estructura y dinámica social que aparece en la discursividad, la función utópica del discurso puede entenderse, entonces, como una función del discurso político; y en consecuencia, en un análisis de lo político, debería emerger la utopía como función.

Desde esta afirmación, es significativo que el teórico argentino Ernesto Laclau no haga explícita esta función en su análisis de lo político centrado en la categoría de hegemonía.

Desvinculado de cualquier predeterminación o sujeto privilegiado de la historia, vuelve su mirada a lo social preguntándose por su nueva articulación en vista de los cambios producidos en las sociedades contemporáneas. En dichas sociedades es posible ver el antagonismo desde la perspectiva de la dualidad opresor/oprimido, pero, en el teatro de la lucha política dicha perspectiva tiene diferentes encarnaciones, las cuales no son estáticas, sino cambiantes, según la lógica de la diferencia. Ella permite comprender que la sociedad se encuentra dividida en grupos reclamantes que pueden variar según la sociedad que se analice. Lo que

1. Ver Roig, A.A., *El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana* en **La utopía en el Ecuador.** Quito. Banco Central y Corporación Editorial Nacional

ha producido la sociedad contemporánea es una multiplicidad de sujetos sociales portadores de reclamos atomizados, que ya no sería posible analizar desde la exclusiva polarización opresores/oprimidos. A partir de estas consideraciones, el presente trabajo pretende detectar en qué medida la elaboración teórica de E. Laclau posibilita hablar de utopía entendida como función discursiva.

1. En Laclau hay un doble movimiento de los sujetos sociales reclamantes: por un lado, el propio reclamo de cada grupo, pues en ello radica la diferencia; por el otro, estos grupos reclamantes pueden constituirse en equivalentes al funcionar como oposición comunitaria. Es decir, si se logra igualar los reclamos como oposición, entonces, estamos frente a una relación de equivalencia, cuya característica es la contingencia, la 'ambigüedad constitutiva' de la estructura según sus propias palabras. Esto es, que no se posee de antemano el conocimiento necesario de su constitución y de su teleología. Estamos claramente frente a la *función liberadora del determinismo legal* cuando Laclau dice:

> 'Qué demanda particular o series de demandas, va a ejercer esta función de representación universal es algo que no puede ser determinado por razones a priori (sí esto último fuera posible significaría que hay algo en la particularidad de la demanda que la predeterminaría a jugar ese papel...)'2

2. La función de negación del determinismo legal se encuentra íntimamente relacionada con ***la función de ruptura de la temporalidad mítica***, ya que pensar un momento fundante fuera de la historicidad implica negar la posibilidad de crítica del mismo y postular una dirección única y necesaria para cualquier acontecimiento futuro. En Laclau el momento instituyente se encuentra en un orden parcial, precario y reversible, dado que en virtud de la destotalización y fragmentación social, no hay un único lugar desde donde se pueda pronunciar la palabra verdadera de institución:

> 'Tenemos sólo actos parciales de institución política que nunca cristalizan en un 'efecto de sociedad'. Esta incompletitud constitutiva de lo social es crucial para comprender el funcionamiento de la lógica de la hegemonía'3.

3. ***La función anticipadora del futuro*** no se encuentra explícitamente expresada en términos de lo se puede llamar una "voluntad sujetiva constructivista", sino más bien en el anhelo de que la articulación hegemónica de las fuerzas en juego en el sentido de una democracia radicalizada, continúe en el sentido de una democracia radicalizada, entendiendo por esta última, la consideración de los antagonismos como constitutivos de lo social, y no la mera exclusión de los mismos. Dicho anhelo afecta la función reguladora.

En Laclau es la articulación hegemónica la que permite ocupar el lugar vacío del poder que es disputado por una pluralidad de fuerzas políticas en el ámbito social. Ésta sería la situación ideal para la democracia en tanto articulación que admite un amplio grado de variación, con ciertos límites históricos, manteniendo en sí la contradicción, la ruptura, la diferencia. La identificación da sentido a los diferentes sujetos, pero no fija, no esencializa, los significados. La unidad es siempre precaria, abierta. En este sentido la ruptura es inherente a los significados y sentidos que pueden ocupar el lugar del universal. Podría hablarse así de anticipación de futuro solamente en cuanto se da lugar a lo otro como diferente a lo dado en la cotidianidad presente, aunque de ningún modo podríamos recurrir a 'una' lógica de lo social para vislumbrar lo que vendrá, lo puede venir.

4. La cuarta función utópica del discurso se manifiesta en la doble dimensión de ***crítica prospectiva***, cuestionadora de la situación presente de la comunidad social, y la ***proyectiva***, que regula el horizonte de una futura transformación en el sentido de un ***deber ser***, insertando así el discurso político en el ámbito de lo ético.

La primera dimensión está explícitamente presente en Laclau en su crítica al modelo emancipatorio clásico, como la cristalización de un conjunto de contenidos como la eliminación de la explotación económica, la afirmación de los derechos humanos, la consolidación de las libertades civiles y políticas, etc. En cambio, el aspecto que menciona la dimensión proyectiva se desdibuja cuando dice que:

---

2. Laclau, E., *Sujeto de la política, política del sujeto* en **Emancipación y diferencia**, Ariel, Bs. As. , 1996, pág. 106.
3. Laclau, E., Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía, en Deconstrucción y pragmatismo, AAVV, Paidós, Bs. As., 1998, pág. 98.

> "...del hecho de que haya una ultima presencia y cierre, no se sigue que exista el imperativo ético de "cultivar" la apertura o, mucho menos de comprometerse de modo necesario con una sociedad democrática"4.

O cuando dice:

> "Supongamos por un momento que la apertura a la heterogeneidad del otro fuera una exhortación ética. Si uno toma esta proposición literalmente, uno está forzado a concluir que tenemos que aceptar al otro como diferente porque es diferente cualquiera sea el contenido de esa heterogeneidad. Esto no suena mucho como exhortación sino como nihilismo ético. Y si el argumento es reformulado, diciendo que apertura al otro no significa necesariamente aceptación pasiva del mismo sino, más bien, compromiso activo que incluye criticarlo, atacarlo, aún matarlo, todo el argumento comienza a resultar bastante vacío: ¿ Qué cosa distinta hace la gente todo el tiempo sin ninguna necesidad de una exhortación ética?"5

La extensión de la cita se justifica porque muestra claramente como la dimensión ética deja de ser viable para la institución de lo político, por lo menos como dimensión previa y fundante de dicho ámbito. Es en este sentido que la función reguladora no aparece porque ésta implicaría para Laclau la existencia de una totalidad inmodificable, que no permitiría la articulación hegemónica, es decir, implicaría la existencia de un horizonte definido como el establecimiento *"de los límites y el terreno de constitución de todo objeto posible"*, con fronteras que no pueden traspasarse. Como ejemplo de esto se puede señalar la dificultad de las fuerzas llamadas "progresistas" o " de izquierda" en nuestro país para articular un discurso hegemónico, en vistas a ingresar dicho discurso en una lógica equivalencial que aspire a encarnar el significante vacio. Tal dificultad podría radicar en una fuerte atención a los particularismos como producto de una idéntica regulación que adquiere las características de un deber ser incuestionable.

De acuerdo al análisis realizado surge como pregunta si el mismo alcanza para excluir del discurso político de Laclau las funciones del discurso utópico. Es decir, el interrogante planteado es si el no cumplimiento de la función reguladora cambia el sentido de las formas discursivas de lo utópico. O, por el contrario, ¿se debería afirmar que sin el espacio de eticidad que implica la regulación, la constitución de lo político no es utópico?.

Desde la actualidad política de nuestros países latinoamericanos lo que se plantea aquí como problema, es que el discurso político de Laclau implica una "ampliación" susceptible de ser tenida en cuenta para una posible redefinición de la función reguladora del discurso utópico, e incluso del mismo horizonte de la utopía, que ayude a una comprensión de la praxis social.

4. Laclau, E., Emancipación y Diferencia. Ariel. Bs. As. 1996.pág. 140.
5. Ídem pag. 141

Hermeneutica de lo siniestro

Reyes, Luis Alberto
Universidad Nacional de Catamarca

Cuando nos acercamos a los antiguos mitos y ritos mesoamericanos, a sus principales símbolos y representaciones cósmicas y religiosas, la categoría de lo siniestro -como también las de lo "infernal" y lo "tenebroso"- acude a nosotros caracterizando la constante tonalidad de aquellas expresiones.

En cambio ellas son insólitas en la actual civilización mundial. Freud intentó comprenderlas en un ensayo que escribió en 1919. Su explicación se apoya en las incidencias de la formación del complejo de Edipo y nuevamente aquí, al encontrarse con imágenes que tenían una fuerte presencia en las culturas arcaicas, se apoya en la equiparación de aquellas culturas con la infancia del individuo. Su visión es sintomática de nuestra posición ante lo siniestro. Una posición ignorante ante un aspecto de lo real. La concepción indígena del mundo acepta a lo siniestro como uno de los dos lados de la realidad: El lado oscuro. El límite de la vida individual y de sus imágenes claras y distintas. Para esta concepción se trata de algo que se actualiza cotidianamente. Perteneciente al mundo.

Corresponde a una concepción dual en que cabía una simple y directa captación de lo siniestro. No sorprendía sino era esperado en los rítmicos movimientos de inversión de la existencia que actualizan alternativamente a los opuestos.

Nuestra cultura en cambio, nace con la afirmación de la unipolaridad y la univocacionalidad del sentido. Por eso lo "otro" es perturbador. No puede ni debe ser.

Sin embargo, lo siniestro se niega a desaparecer de entre nosotros. Sus apariciones entonces son confinadas al arte, a la demencia, a los márgenes.

Extendiendo del ámbito estético de la obra literaria, al que Freud parece querer reducir la mayoría de sus apariciones, lo encuentra en la epilepsia, la demencia , y la angustia infantil (Freud 1981, 2499-2505)

Las caracterizaciones de Schelling y Gutzkow en que se apoya nos remiten a una idea recurrente de estos sucesos en nuestra cultura: la idea de lo inaceptable, lo que no debería suceder.

La ontología de lo siniestro

Debemos advertir que este inaceptable no es un mero fenómeno psicológico, sino un aspecto de lo real. Nos hallamos ante un conflicto ontológico.

Lo que no debe ser, es lo otro de lo luminoso, lo vivo, lo aéreo. Es un conflicto que no ha sido resuelto en cuanto tal. Solo en el discurso de las civilizaciones se logró imponer la unipolaridad de lo real.

La ontología dual subsistió. Pero como oculta, ilegítima. Como una ontología sin derecho a la manifestación. Lo "siniestro", en las culturas actuales, es la no debida ruptura del ocultamiento, la ilegítima manifestación de lo vedado.

..."Se denomina unheimlich todo lo que debiendo permanecer secreto, oculto...no obstante se ha manifestado" (Freud cita a Schelling, 2487)

Como en otros casos, los pueblos del pasado nos pueden ayudar a salir de la perplejidad, a comprender nuestra propia convicción y los sentimientos conque experimentamos al mundo. La paradoja de lo siniestro que viene de lejos a quebrar la cotidianeidad en que nos sentimos tranquilos y que a su vez no deja de ser nuestro, deja de ser paradoja y se hace comprensible desde la cosmovisión indígena. En ella se entiende a la realidad como en dos ámbitos fundamentales que pueden ser llamados Inframundo y Supramundo. En la intersección de ambos, sobre la superficie de la Tierra pero en el dominio del Supramundo se desenvuelve la existencia, que emerge del Inframundo y retorna cíclicamente a él. Familiares aquí son los seres vivos, sus imágenes diurnas, sus presencias.

Al actualizarse la otra dimensión esta familiaridad se modifica sin romperse, porque para esa concepción lo siniestro forma parte del orden conocido.

Pero, ¿qué es esencialmente lo siniestro?

En general, para el pensamiento indígena cada cosa es siniestra en tanto que "otra" ante su opuesto al que enfrenta en la realidad.

En particular, lo siniestro es el ámbito que se opone a la existencia individualizada: el ámbito de la confusión de los seres en las profundidades de su seno, el de la integración en el gran seno concipiente. Siniestro es, entonces, lo más cercano a nosotros, en cuanto constantemente tenemos contacto con la masa terrestre de la que no podemos despegarnos y a la que pertenecemos ancestralmente.

La madre devoradora

Para el pensamiento indígena no hay violencia en esta asociación. Un caso especialmente expresivo de ella es la imagen de la madre que, para sorpresa y horror de las miradas occidentales, es representada frecuentemente asociada a calaveras y serpientes (estas últimas como símbolos de la Tierra en la que se arrastran y de su capacidad de matar y devorar).

En la tradición náhuatl, las diosas de la Tierra tienen ya en sus nombres el signo de la muerte. Como Coatlicue (la de la falda de serpientes) Cihuacóatl (mujer serpiente) Itzpapálotl (mariposa de obsidiana, donde la obsidiana es símbolo de los sacrificios humanos) y tanto hacen fértiles a la Tierra y a las mujeres y engendran al dios del maíz, Centéotl, y de las flores, Xochipilli, como devoran los cuerpos y beben la sangre. (Soustelle, 1983,54)

Esta siniestra dualidad de las madres se multiplica interminablemente en las divinidades asociadas con aspectos particulares de la vida. Tal el caso de Xochiquetzal, (flor pluma preciosa), cuyo tozozcuícatl, (canto de alborada) se cantaba en la estación seca, cuando ella se encuentra dormida:

> De la región de lluvia y niebla
> Yo, Xochiquétzal,
> Yo vengo de Tamoanchan.
> Cómo lloraba el sacerdote Piltzintecuchtli.
> Buscaba a Xochiquétzal
> "Debo ir a la región de la podredumbre"
>
> decía. (Soustelle, 1983, 126)

Al indicar a Tamoanchan como proveniencia de la diosa , el poema se refiere a ese lugar de origen de la vida que se halla al Oeste, región de las mujeres, de la humedad y declinación, cuyo opuesto dual es el Este, región de los guerreros. La alusión a la "región de la podredumbre" se refiere al interior de la tierra, ámbito de la muerte y seno de la madre donde los vegetales yacen durante el invierno.

Esta imagen indígena de la podredumbre nos da también oportunidad de reflexionar, deconstructivamente, sobre nuestra cultura, en que podredumbre, suciedad, heces, es lo otro del ser en su plenitud. Lo otro excluido, impropio. Veríamos como irreverencia asociarlo a la imagen de la madre.

En las culturas de hoy excluimos ese aspecto de la madre. La queremos pura positividad: dando la vida y sosteniéndola. Allí comienza y acaba nuestra imagen. A pesar de ello, en las subculturas campesinas de la América actual, especie de puentes con las arcaicas tradiciones indígenas, aparece aún con mucha fuerza un singular rasgo de la madre: Es la que recibe, la que reintegra a los hijos que se han ido, que se han equivocado y extraviado. Es también la mujer que va a buscar al varón borracho o pendenciero, le limpia el rostro y lo conduce al hogar. Este rasgo, de apariencia positiva en su donación benefactora, trae consigo un arcaico sentido siniestro.

Una expresión ejemplar de lo que decimos nos la ofrece una de las avocaciones de la diosa de la Tierra, Tlazoltéotl, "la devoradora de inmundicias" La diosa de la impureza, cuyo templo se llamaba Tocititlán, lugar de nuestra abuela.

Simbolica del maíz

Además de estas ambivalencias de lo familiar y lo extraño que el pensamiento indígena nos ayuda a comprender, nos encontramos también, en los juegos literarios de las aproximaciones modernas a lo siniestro, con las ideas por un lado de lo animado que pertenece a la muerte y por otro lado de la muerte de la que brotan manifestaciones de vida.

En estos pasajes, en la ambigüedad de la transición, parece que los antiguos indígenas encontraban el sentido de la existencia. Podríamos decir que los símbolos de la antigua América indígena están para expresarlo y que, justamente para poder hacerlo, es que su lenguaje es eminentemente simbólico. Desde los mitos más calmos y menos "siniestros" en el sentido espantable de la acepción actual del término hasta los más intensos en esta acepción.

Un expresivo testimonio nos lo dan las imágenes y ritos mayas de la decapitación, metáforas del acto de arrancar de la planta la mazorca de maíz. Acto de ambivalente significación en que vida y muerte transmutan una en otra.

Las más gráciles y amables representaciones plásticas, las más vitales alegorías del nacer y el vivir se refieren a la planta, tematizando los ciclos ascendentes del alimento sagrado.

Pero también a la planta, tematizando sus ciclos descendentes, se refieren las más oscuras, -y chocantes para la cultura actual- expresiones de la violenta muerte y desintegración en las profundidades, como las hallamos en el Popol Vuh de los mayas quichés.

Es un error de la hermenéutica pretender calificar unívocamente el significado de estos mitos, o de los sacrificados nahuas de la primavera, como exaltaciones de la muerte. Ellos tienen solo una siniestra ambigüedad. No son ajenos a la bendición de la vida, a la ternura de la juventud.

Lo siniestro es recogido de la experiencia antigua e incesante de la existencia. Del destino necesariamente doloroso de los seres. Cuando los antiguos indígenas quieren destacar ese aspecto de la realidad como sentido esencial de la existencia, lo recogen de esa instancia, -manifiesta en el destino del maíz- en que vida y muerte se siguen y enlazan profundamente.

El complejo de castración

El camino de la hermenéutica de Freud es otro. Armado de su teoría de la neurosis, y de su simbólica aprendida en la interpretación de los sueños, asigna a lo siniestro un específico sentido psicológico. Este sentido es el del complejo de castración, que adquiere particulares expresiones, o "sustitutos" en los diversos fenómenos de lo siniestro.

Consecuente con su perspectiva, nos lo presenta como un fenómeno extraño a la experiencia normal, del que debemos buscar referencias en la literatura.

Contra su apreciación subestimando la ambigüedad inanimado-animado, el carácter siniestro de las experiencias de animación de los muertos es tan notable y extendido por sobre todas las diferencias humanas de tiempo y lugares, que no nos detendremos a argumentarla. Sin embargo, este violento reduccionismo freudiano es sintomático de las cegueras teóricas impuestas por la cultura.

De haber seguido consecuentemente a su propia pregunta acerca de las condiciones bajo las cuales las cosas familiares pueden tornarse siniestras, habría advertido que tales condiciones son las del pasaje de una plano a otro de lo real.

El tema del doble

El "doble", de profundas resonancias en las culturas indígenas de América, es reducido por Freud al mismo principio explicativo.

"... un modismo expresivo del lenguaje onírico, consistente en representar la castración por la duplicación o multiplicación del símbolo genital... estas representaciones surgieron ... del narcisismo primitivo que domina el alma del niño como la del hombre primitivo..." (Freud 1981,2494)

Aquí el recurso hermenéutico al simbolismo onírico establece una relación en exceso indirecta y forzada (aunque este simbolismo pueda tener vigencia en su ámbito acotado de significación), pues no se trata en el asunto en cuestión de una duplicación de los genitales sino del individuo mismo.

Tiene como doble a su animal compañero, o nagual. En algunos mitos el nagual es justamente quien guía al individuo en el descenso al inframundo -al otro siniestro lado- cuando muere.

Freud se aproxima a las claves de la cuestión al vincular la duplicación de la conciencia con la aversión a épocas psíquicas primitivas y "superadas" en las que tenía un sentido menos hostil.

Le faltó sin embargo descubrir el objeto de esa aversión: El lado oscuro de la dualidad.

Y advertir el movimiento de contraposición cultural que generó tal aversión, imponiéndola en la dinámica psíquica de los individuos.

Referencias

- Freud,Sigmund: *Lo Siniestro*, (*Das Umheimliche*), En Obras Completas. Traducción de Ballesteros y De Torres. Tomo III, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.
- Soustelle, Jacques : *El Universo de los Aztecas*, Traducción de José L. Martínez y Juan J. Utrilla. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982.

El historicismo de José Gaos y su proyección en el pensamiento latinoamericano

Sardisco, Ana María
Universidad Nacional de Rosario

La proyección de la obra del español José Gaos en el pensamiento latinoamericano adquiere un significado especial en la reflexión y producción de sus alumnos y discípulos, quienes constituyeron ya desde la década del 40 un núcleo importante para la difusión de la filosofía latinoamericana, hoy ya aceptada en los foros internacionales y en los debates de la comunidad internacional de filósofos.

En 1938, junto a muchos intelectuales se ve obligado ante la intolerancia y la persecución política a abandonar España y radicarse en México. El exilio obligado de España no es vivido como destierro, sino como traslado de una tierra española a otra. En esta circunstancia se entrelazan su actividad de filosofar, la de enseñar filosofía y la militante actividad de formación de discípulos.

Nos proponemos en este trabajo esbozar algunas reflexiones en torno al historicismo implícito en la "filosofía de la filosofía" de José Gaos y su huella en el filosofar latinoamericano

Un aspecto fundamental en la reflexión filosófica de José Gaos es su interrogante acerca de qué es la filosofía, cuáles son sus funciones, su justificación y la búsqueda de respuestas estrictamente filosóficas, dedicando gran parte de su obra a la sistematización de una "filosofía de la filosofía".

Para Gaos el punto de partida del filosofar es "lo dado" y esto no es otra cosa que aquello con que se encuentra el filósofo antes de toda búsqueda, que es él mismo individualizado biográficamente en la historia cuando se pregunta "qué es esto a que me dedico, que informa mi vida de profesional de la filosofía, que constituye lo que me caracteriza en cuanto persona, el ser que me caracteriza, mi ser?. He aquí, en esta interrogación, y en la actividad, en el esfuerzo efectuados para contestarla, en qué se resume precisamente mi ser de profesional de las filosofía, en esta, la presente etapa de mi vida de dedicación a la filosofía, o lo que es lo mismo, de este mi ser"1. El interrogante sobre qué es la filosofía, Gaos lo hace suyo al preguntarse por su actividad profesional: la de enseñar filosofía. En la actividad personal de interrogar cobra vida un esfuerzo que se repite desde los orígenes históricos de la filosofía.

Esta pregunta, es histórica y a la vez personal, la filosofía es verdad personal que carece de objetividad y universalidad y por eso su forma de expresión más propia es la autobiografía. Esta consideración de la subjetividad no es aislamiento, tampoco solipsismo. El mundo no es natural sino el humano en tanto histórico. La filosofía remite a la historia y es historia. Gaos propone una filosofía de lo histórico, una filosofía de la filosofía que concluye en historicismo.

En un primer momento mueve su reflexión la decepción ante la pluralidad de verdades que la historia de la filosofía ofrece, propuesta que se abre a la alteridad en la aceptación de distintos planteos filosóficos y en la concepción de la realidad y la verdad no desde una lógica de la unicidad sino de la pluralidad. Esta diversidad ha sido vivenciada en su propio filosofar ya que luego de adherir en la década del veinte a la "verdad" del neokantismo y de la fenomenología de Husserl a través de las clases de García Morente, y en la década del treinta a Heidegger a través de su maestro Ortega y Gasset, la desilusión lo invade frente a la sucesión de planteos filosóficos que se presentan como "verdades" que en realidad no son tales y que pretenden cerrar todos los interrogantes. Nada más lejano al interés de Gaos que consiste en filosofar como actividad de pensar que aspira a seguir pensando.

El filosofar es la expresión de su experiencia personal de crisis pero también de crisis de un proceso cultural que empezaba a resquebrajar el rígido esquema conceptual de la filosofía como saber absoluto y universal. En la obra de Gaos se van configurando los esfuerzos de emancipación de verdades impuestas junto a los interrogantes sobre la filosofía y su historia. Filosofar sobre la filosofía fue el esfuerzo fundamental que, aún con contradicciones, llevó adelante en momentos de crisis personal cuando revisa críticamente su formación

1. Gaos José, *Filosofía de la Filosofía*, Mexico, Editorial de la Univ. Autónoma de Mexico, 1987, pág.46

filosófica académica y el pensamiento de Ortega y Gasset quien fue su maestro. La crisis fue aún más profunda comienza su experiencia de "transterrado", como él mismo denominó a los exiliados que no viven esa circunstancia como destierro sino como cierta continuidad y prolongación de la vida anterior en una patria de destino que se elige libremente.

Sus preocupaciones filosóficas se afianzan aún más en el suelo latinoamericano, ya que la historicidad y circunstancialidad de su filosofía estrecha vínculos con la tarea de los filósofos que intentan la recuperación crítica de la memoria histórica de los países de Latinoamérica.

En Gaos la actividad de filosofar supera el eclecticismo y el escepticismo. Equidistante de estas concepciones decide estudiar y enseñar a los que él llama "filósofos del día" pero a modo provisional, hasta desarrollar una "Filosofía de la Filosofía", perfilando así una original tarea de filosofar que en primer lugar pondrá en cuestión a la filosofía misma por medios filosóficos.

"La filosofía de la filosofía es una reflexión de la filosofía sobre sí misma, de acuerdo con las exposiciones de Gaos, que se puede llevar a cabo por tres vías: la histórica..., la autobiográfica, en la que hace un análisis al mismo tiempo biográfico de su carrera profesional y psicológica a través de las motivaciones que la han producido; la teórica, los análisis críticos, lógicos, filosóficos y fenomenológicos, aplicados a la propia filosofía"2.

En un primer momento mueve su reflexión la decepción ante la pluralidad de verdades que la historia de la filosofía ofrece. Pero la filosofía no puede ser confinada a formas pasadas sino que debe hacer posible la innovación y con ella su historicidad. La filosofía de Gaos se abre a la alteridad en la aceptación de distintos planteos filosóficos y en la concepción de la realidad y la verdad no desde una lógica de la unicidad sino de la pluralidad. Se presenta como una filosofía en la concreción de la vida, filosofía de una época pero también superadora de ella. "La filosofía es un cuerpo de filosofemas-proposiciones- del que se predica la verdad. Supuesta la unidad de la realidad se predica de la filosofía la unidad. Más a pesar de todo, la filosofía se viene realizando históricamente, en pluralidad de filosofías cada una de las cuales predica la unidad de la filosofía, a saber, predicando de sí la verdad de la filosofía, *la* filosofía sencillamente, y disputando las demás falsas filosofías, en el doble sentido de no ser conformes a la realidad y no ser auténticamente filosofía".3

En el año 1945 se opera un giro en el pensamiento del filósofo. Los exiliados españoles, tras la derrota en la Guerra Civil, entienden que los acontecimientos políticos al finalizar la 2da. Guerra Mundial son tales que su permanencia fuera de su patria será larga. Es el momento de frustraciones y con ella llegan los balances biográficos, los análisis políticos y las confesiones profesionales. Los tres libros preparados en 1945 tienen mucho de replanteamiento filosófico y programa profesional, representando un examen de conciencia filosófica impuesto por la reflexión que exigen los acontecimientos.

Los textos a los cuales nos referimos son "Antología de lengua española en la edad Contemporánea", "Pensamiento de Lengua Española" y "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía". En éste se exponen varias conferencias y cursos en los cuales el doctor Gaos plantea su particular modo de concebir a la "filosofía de la filosofía". Nos detendremos en este texto que reúne las reflexiones realizadas desde su arribo a México en 1938, hasta su publicación en 1947, ya que creemos que es allí donde expone con mayor amplitud el tema.

El texto está planteado en dos parte, en la primera de ellas se fundamenta su concepción sobre la filosofía en general y también reflexiones sobre disciplinas filosóficas especiales. En la segunda parte, en los distintos artículos se esboza un análisis crítico de algunos filósofos contemporáneos.

Detengámonos en "Sobre la filosofía", un trabajo de la primera parte de la obra que recoge ideas expuestas con anterioridad en conferencias realizadas en La Habana y en México pero revisadas críticamente.

"Desde sus orígenes mismos, a lo largo de su historia hasta el presente, la filosofía ha sido ` razón de la naturaleza´, `sacra doctrina de Dios´, tratado del ` arte de pensar ´ o de `la busca de la verdad ´, `tratado de la naturaleza humana ´, pero paralelamente razón, doctrina, tratado, filosofía de sí misma, filosofía de la filoso-

2. Cardiel Reyes, *prólogo a las Obras Completas*, México, Edit. De la Univ. Autónoma de Mexico, 1987, pág.12

3. Gaos, José, *Sobre la filosofía* en Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, México, Univ. Autónoma de México, 1987, pág.56.

fía, porque para designar aquella parte de la filosofía en que ésta no forma filosofemas sobre la naturaleza, Dios, el pensar, la verdad, el hombre, la historia, sino sobre sí misma, no parece que pueda haber, ni que efectivamente haya, nombre más apropiado que éste"4.

Así justificada históricamente la posibilidad de caracterizar su *"filosofía de la filosofía"* discute los supuestos epistemológicos de la definición. Cuando una interrogación se refiere a *qué es algo*, la respuesta adquiere la forma de una definición. Esto supone un modo de entender la realidad como constituida por cosas definibles. "Mas definible en sentido estricto es sólo aquello que se deja definir por su género próximo y su diferencia específica, esto es, por su especie o esencia".5 Esta idea de la realidad concebida por los Griegos llega hasta nuestros días y es el correlato de la consideración de la definición como forma del saber por excelencia: el saber teorético.

Pero este principio metafísico resulta ahora problemático ya que las formas de la realidad son múltiples. Existen otras realidades, las que tienen historia o forman parte de la historia. Son las realidades humanas que no son definibles, pero que sabemos de ellas históricamente. Este saber histórico incluye no sólo el que tenemos de las cosas pasadas, sino la experiencia actual y vivencial, el saber presente.

Habría entonces dos formas de la realidad a las que les corresponde dos tipos de saber. Uno de ellos es el saber postulado por los griegos, que Gaos prefiere llamar *teórico*, y el otro es el saber de los modernos, el *histórico*.

La filosofía es un saber histórico pero no excluye el saber teórico. El filósofo español no da mayor explicación ni fundamento de cómo es posible la coexistencia en la filosofía de dos saberes distintos y continúa con la problemática acerca de qué es la filosofía deslizando el interrogante hacia otra cuestión. La pregunta acerca de la filosofía lleva a procurar saber los motivos por los cuales me he formulado tal interrogación. "Porque los motivos de la interrogación y del esfuerzo para contestarla son personales, biográficos. Y por eso autobiográfico y escrito fundamentalmente en primera persona"6.

La concepción clásica de la filosofía como teoría pura es la máscara de una auténtica realidad practicada y hasta política de toda filosofía. Históricamente se han propuesto distintos modos de hacer filosofía, la originalidad del planteo de Gaos, creemos que radica en establecer como punto de partida del filosofar " lo dado" y esto no es otra cosa que aquello con que se encuentra el filósofo antes de toda búsqueda, que es el mismo individualizado biográficamente en la historia. Aquí aparece el matiz subjetivo de la interrogación. La filosofía debe reconocerse como vèrdad personal, ya que carece de objetividad y de universalidad, por eso su forma de expresión más propia es la autobiografía. La filosofía cuanto más fiel es a su raíz personal, tanto más propias le son las formas autobiográficas y ensayísticas.

Esta consideración de la subjetividad no es aislamiento, tampoco solipsismo. El mundo no es natural sino el humano, el de la comunidad humana cuyo hecho fundamental es la convivencia. La filosofía remite a la historia y es historia tanto en lo referente a su propia historicidad como en relación con la persona que piensa y vive. El sujeto del filosofar está inmerso en el tiempo.

La "circunstancialidad" constituye el filosofar. Pero será necesario "salvar" las circunstancias de su propio pensar. Se presenta de este modo un modo de filosofar que reelabora la "teoría orteguiana de la circunstancia" hasta elevarla a categoría filosófica de su praxis profesional y de situación existencial.

"¿Qué es la filosofía? Esto es: ¿qué es esto a que me dedico, que informa mi vida de profesional de la filosofía, que constituye lo que me caracteriza en cuanto persona, el ser que me caracteriza, mi ser?. He aquí en esta interrogación, y en la actividad, en el esfuerzo, porque esfuerzo resulta menester- efectuados para contestarla, en qué se resume precisamente mi ser de profesional de la filosofía, en esta, la presente etapa de mi vida de dedicación a la filosofía, o lo que es lo mismo, de este mi ser"7.

---

4. ídem pág. 48.
5. Ídem pág. 49
6. Gaos, José *Sobre la filosofía*, en Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, , México, Univ.. Nacional de México, 1987, pág. 56.
7. Gaos, J.*Sobre la historia de la filosofía*, en "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía", Univ. Nacional Autónoma de México, México, 1987, pág.46

Los planteos de la filosofía contemporánea, exigen "repensar la filosofía a la luz de una concepción del ser que no se deje ya hipnotizar por sus caracteres "fuertes" (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio), que han sido siempre preferidos por la metafísica".8, en esta sentido Vattimo busca aproximarse a una idea de la filosofía comparando la idea que de ella tiene Wittgenstein cuando sostiene que su tarea es "enseñar a la mosca a salir de la botella", con la imagen del "pez en la red" que usa Norberto Bobbio. "Los hombres son moscas en la botella o peces en la red?...Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aún parte de una ideología que concibe la filosofía en términos de hegemonía, una enésima transformación del poder de los filósofos de Platón.... Me gusta más la imagen de la red, pero no pensando en los hombres como peces, sino, por ejemplo como acróbatas"9.

El modo de filosofar que propone Gaos se aleja de los planteos dogmáticos al concebir al filosofar como acción, no sólo comprensión, sino como actividad de un sujeto que interroga desde su situación vital. El sujeto del filosofar, el que interroga desde su propio horizonte, recorre el entramado de una red a través de una vivencia personal, una experiencia singular que lo compromete y condiciona su propio interrogar.

En la propuesta filosófica de Gaos se van articulando interrogaciones sobre las relaciones entre verdad e historia, filosofía e historia y también entre filosofía e historia de la filosofía.

Las relaciones entre la Filosofía y su propia historia es un tema que recorre transversalmente sus textos, mostrando una creciente preocupación por una idea de la filosofía que admita la innovación evitando quedar fosilizada en su propio pasado.

La pregunta que cobra actualidad es acerca de si es posible encontrar en el entramado temático de las preocupaciones filosóficas pasadas, un valor extratemporal con validez extrahistórico.

La idea de verdad en el campo de las ciencias se ha modificado incesantemente, la verdad entonces abandona sus pretensiones de universalidad y absolutez, es decir se historiza. Más aún esto sucede con las verdades sobre la historia, más evidente se muestra su carácter histórico. La filosofía comprende a lo histórico y se historiza ella misma, por eso es una propuesta siempre renovada y renovable.

Gaos se ha denominado a sí mismo como "historicista", este aspecto es parte central de su "filosofía de la filosofía"", esboza su concepción del historicismo cuando separa lo natural de lo humano, siendo esto último lo propiamente histórico, al integrar lo real con lo humano y por lo tanto con lo histórico, al presentársenos lo humano histórico como no cognoscibles y al negar que el conocimiento de estas realidades tengan validez universal y que ésta se constituya una condición necesaria de toda verdad.

Gaos admite que su historicismo no es sólo epocal, sino personalístico, vincula diversas expresiones de una situación histórico-cultural con un contexto humano. La filosofía no es supratemporal ni intemporal, más bien correspondería hablar de distintas filosofías como conjuntos de filosofemas propuestos por los filósofos que son entes históricos y sus peculiaridades personales no pueden prescindir de lo histórico.

A este modo peculiar de historicismo llega Gaos desde su Filosofía de la filosofía y en consecuencia " le parecen más graves las distancias personales que las históricas, sin que aclare si esto se debe a lo inefablemente personal, o a que es más factible una identificación con lo semejante que es dado en lo histórico que con lo diferente dado en lo coetáneo; y deja campo abierto al problema, no explicitado o no advertido, de la razón de diferencias o semejanzas diacrónicas o sincrónicas"10.

La filosofía de Gaos en Latinoamérica no puede separarse de la tarea fecunda de formador de discípulos. Entre ellos se destaca Leopoldo Zea, quien desde el grupo "Hiperion" promovió el movimiento denominado "filosofía de lo mexicano".

Se consolida con Gaos, y en una primera etapa de la labor filosófica de Zea, la influencia del "perspectivismo" y del "circunstancialismo" de José Ortega y Gasset.

---

8. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto* , Barcelona, Paidos, 1989, pág. 9.
9. Idem, pág. 10.
10. Sambarino Mario, *El historicismo personalístico de José Gaos*, Centro de estudios latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1982, pág.22.

Arturo Andrés Roig señala algunas dificultades epistemológicas que presenta la noción de "circunstancia" pero reconoce que la corriente historicista "abrió las puertas a un comprensión realista y a la dialéctica del proceso de las ideas en América Latina".

Actualidad de Don Miguel de Unamuno.

Su incidencia en América latina

Pérez Zavala, Carlos
UNRC

Ha vuelto al ruedo el autor de *El sentimiento trágico de la vida,* nacido en Bilbao en 1864 y muerto en Salamanca en 1936. Lo leen jóvenes, adultos, profesionales, profesores, hombres de mediana cultura.

No me propongo mostrar el por qué de esta situación, solamente señalo de paso que es, junto a su coetáneo Kierkegaard uno de los precursores del existencialismo, pero que también hay en su obra elementos que lo acercan a las descripciones y a las preocupaciones de los escritores postmodernos : el rechazo al intelectualismo, a los universales , la fragmentariedad, la recuperación del hombre con su cuerpo, el elogio del loco Don Quijote. El vasco empalma también con el siglo de oro español, con lo Luises, el de León y el de Granada, con Don Miguel de Cervantes, todos ellos conocedores de Erasmo y sospechados por la Inquisición.

Me propongo hablar de: a) Unamuno, *Don Quijote* y España.

b) Unamuno, la Gen. Del 98 y el despertar de España

c) Incidencia en América Latina

a) Unamuno, Don Quijote y España.

Unamuno no ocultó su veneración por la figura del Ingenioso Hidalgo, y plasmó en brillantes imágenes sus impresiones. Frente a Cervantes, por momentos manifiesta respeto y admiración, pero otras veces se muestra agrio y disconforme. A veces habla de la "infalible autoridad del texto cervantino" del que "no puede uno apartarse" (Unamuno 1988 : 368-369) pero, entre una cita y otra, dice que "somos libres de interpretarlo a nuestro saber y consejo" (ib.) y con frecuencia habla del "menguado historiador" , del "malicioso Cervantes", del "pobre Cervantes". Aunque admira el genio de quien fue capaz de escribir el Quijote, dice también que lo hizo dominado por una genial inspiración *inconsciente*, que nunca más volvió a conocer (Navarro, A. 1988 : 95)

Hay dos Quijotes en la vida de Unamuno. El primero es el recuperado Alonso Quijano, que vuelve a la cordura, se expresa en el "Muera Don Quijote" del artículo homónimo de 1898. Tres años antes había expresado esta postura en *En torno al casticismo.* Creía que al final de la obra, señalaba Cervantes a España el camino correcto, el de la cordura, el de la renuncia al quijotismo, el camino al espíritu universal. Debe morir el símbolo de la aventura exterior. (Recuérdese el desastre de la guerra de Cuba que acababa de sufrir España) . Los españoles, piensa el escritor vasco, no deben retardar el ingreso de su país a la modernidad europea. En el *Caballero de la triste figura* (1896) dice Unamuno que aquel debe renacer a la vida, que entonces se anuncia . Hacerse europeo y adquirir la belleza que da la inteligencia debe ser lo propio de Alonso Quijano, muerto y renacido. (Lain Entralgo, P. 1948 : 217)

El giro hacia el loco don Quijote, que no ha muerto, apunta tenuemente en *El caballero de la triste figura* y se cumple plenamente con *Vida de Don Quijote y Sancho.* El "¡Muera Don Quijote !" se transforma en "¡Viva Don Quijote !" . El bueno de Unamuno, diestro en la paradoja, nos quiere hacer creer que no hubo tal cambio. Es verdad que nunca su españolismo se entregó rendido al europeísmo, pero, en cuanto a uso de símbolos, hubo, realmente un cambio y de las revisiones nadie tiene por qué avergonzarse. Ahora tiene prioridad el loco, pero su utopía no está exenta de realismo. Intenta negar su cambio recordando que el escritor Costa había hablado de poner llave al sepulcro del Cid (cerrarse de España), pero Costa no quiso decir lo que dijo sino lo contrario, como él, Unamuno no quiso decir "¡Muera Don Quijote" sino "¡Viva don Quijote !" . Respetamos la imaginación de Don Miguel pero las mismas palabras no pueden usarse en sentido inverso en la misma frase. Además él termina reconociendo que la suya fue "una blasfemia".

Volviendo a sus diferencias con Cervantes, hay que tener en cuenta que el ex-Rector de Salamanca no intenta ser fiel a la mente, a las intenciones, a las interpretaciones de aquel, sino que montándose sobre aquella genial creación, él mismo va a ser gestor de una nueva creación. Y si Cervantes interpreta la España del siglo XVII, desenterrando además valores permanentes en el tiempo y universales en el espacio, Unamuno quiere

agregarle a la España del siglo XX los valores intrahistóricos que él ha descubierto, dentro y fuera de la obra cervantina. Dado su carácter, no siempre lo hace de buen humor. Tenía razón Manuel Azaña cuando afirmaba que la *Vida de Don Quijote y Sancho* era "la mejor autobiografía de un español contemporáneo". (Cit. Navarro 1988 : 119).

Unamuno quería rastrear en el personaje creado por Cervantes, pero más allá de Cervantes, la peculiaridad del espíritu español, lo intrahistórico, lo que se decantaba de la historia, que él bien conocía. En el personaje Don Quijote está, no una forma histórica, condicionada, del espíritu español (siglo XVII) sino su eterna y universal humanidad. Unamuno entreve una misión : inquietar a los españoles, despertarlos de la larga siesta, para que den actualidad al hombre posible y necesario, al hombre quijotizado. Ante el chato sentido común reinante y ante la apatía de las muchedumbres, "ante aquella 'paz más mortal que la muerte misma', era preciso, según Unamuno, despertar al pueblo de su modorra y remover las entrañas de aquellos espíritus alcornoqueños" (Unamuno 1988 :II, 7 y 19 ; Navarro 1988 : 91).

Unamuno acepta ahora la europeización de España, pero al precio de la españolización de Europa. España será la utopía, Europa y el mundo el topos, el lugar de esta nueva civilización. En 1906 escribía : "Tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir nuestra digestión de aquella parte del espíritu europeo que puede hacerse espíritu nuestro... no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerle tragar lo nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa" (Cit. Lain Entralgo 1948 : 245).

Los hombres del 98, entre ellos Unamuno, del espíritu moderno rechazan la mecanización de la vida, pero rescatan el principio de la libre discusión y la posibilidad de una convivencia política. Prefieren el paisaje a la fábrica.

La sabiduría del hombre nuevo estará hecha de fe e inmortalidad, no de razón y vida. Es la filosofía de "no morir", la de creer, pero creer, para Unamuno significa "crear". Esa filosofía no se aprende en Cátedras, es la expresión de la lucha en que consiste la vida misma, la lucha entre lo que el mundo es , de acuerdo a la razón y la ciencia, y lo que queremos que sea, de acuerdo a la fe. Sabiendo querer así, creará un nuevo realismo, activo, operativo. España habrá de ser moderna a su manera, actualizarse sin perder los ideales que brotan de la intrahistoria. (Pérez Zavala 1999 : 3)

Deseo, sin embargo decir dos palabras sobre algo que no quedó claro en Don Miguel : creer como equivalente a crear. Unamuno tenía mucho miedo a la muerte, y él lo explica diciendo que cuando se ama la vida, se teme perderla. Vivía obsesionado por el tema de la inmortalidad (Unamuno 1993 : cap. 3). Quería creer en la inmortalidad y en Dios, pero no lograba pasar del deseo de creer, y al creer lo convertía en crear. De esta manera, Dios no nos crea sino que nosotros lo creamos, es producto de nuestra necesidad de que exista para que pueda asegurarnos la inmortalidad. Su problema de querer creer está dramáticamente patentizado en su bellísima novela *San Manuel Bueno, mártir.* Creer es, en cambio, un salto, como bien lo expresa S. Kierkegaard en *Temor y Temblor*, el salto que dio Abraham creyendo en una promesa hecha por un Dios desconocido y "contra toda esperanza"

b) Unamuno, la Gen. Del 98 y el despertar de España.

Los hombres de la Generación española de 1898 acuden al quijotismo como medio para regenerar y levantar la maltrecha España en que les toca vivir. Esta Generación se sentía ligada al Siglo de Oro, tenía añoranzas de la España viva, de la de Cisneros en que trabajaban juntos judíos, cristianos y árabes, del humor y la libertad representados por Cervantes, de la estética de los Luises, de la mística de Teresa de Avila y de Juan de la Cruz. No añoran las conquistas de España sino las creaciones de sus grandes escritores. Trescientos años llevaban el cura, el bachiller y el barbero jugando al tresillo. Era hora de levantarse. España no dio en los últimos siglos grandes pensadores, ni grandes científicos, ni místicos, ni letrados, como supo hacerlo en su momento.

¿Puede considerarse a Unamuno precursor o forjador de la España moderna?

En primer lugar, Unamuno rechaza la pereza, la ignorancia, el analfabetismo, la sacralización de la pobreza. Defiende el progreso, la industria, preservando el valor del terruño, el paisaje, el rostro del labriego, el lenguaje del pueblo.

Creo que Unamuno y los hombres del 98, con su prédica, con su inconformismo, con sus admirables plumas, contribuyeron al despertar de España. Al retomar la vieja tradición española de amor a lo más hondo, a lo humano idealizado, al superar el escolasticismo racionalista y el espíritu inquisitorial, despejaron el campo para que España fuera recuperando el pensar profundo, para que sus filósofos comenzaran a hacerse sentir en el mundo, para que sus científicos dijeran su palabra , para que España dejara de mirarse las heridas y pensara el futuro, para que el "convencer" suplantara al "vencer", para que la juventud retomara las vías del estudio, para que el amor a la tierra se convirtiera en trabajo con la tierra, para que se mejorara la calidad de los políticos.

Incidencia en América latina.

No voy a poder referirme ahora a la gravitante relación entre los pensadores españoles del 98 y sus colegas latinoamericanos. No sólo Unamuno, también escritores como Baroja, Azorín, Valle Inclán, Altamira, Ortega... estrechan lazos con Rubén Darío, Amado Nervo, Santos Chocano, Manuel Gálvez, Alfonso Reyes, Ross Mugica, Ugarte... Remito, para ampliar el tema, a la excelente síntesis de Eduardo Devés Valdés (1998).

Me limitaré a destacar que la modernización de España, a la cual no es ajeno Unamuno y su Generación, tiene el efecto de mostrar a los latinoamericanos que la industrialización y el progreso no son exclusivos de los anglosajones, aunque históricamente tomaron la delantera. La mezcla de modernización y saber vivir, como se da en España e Italia, constituyen elementos importantes.

Me arriesgo a interpelar a Unamuno, lo despierto y le pregunto qué piensa de la España actual y de su incidencia en Nuestra América. Me parece que me dice : Tengo mucho para admirar de esta España, que, como yo quería, posee industria, goza de una buena economía, ve surgir pensadores de creciente gravitación, labradores que, gracias a la máquina, "pueden mirar al cielo" . Pero también tengo motivos para recomendar a mis compatriotas y a mis amigos iberoamericanos que no pierdan el espíritu de Don Quijote, el aventurero, que no lo sustituyan, en esta sociedad que llamáis globalizada, por Don Alonso, el cuerdo.

I Referencias

a) UNAMUNO, Miguel de :

Libros

- Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona. Planeta. 1993
- Vida de Don Quijote y Sancho. Madrid .Cátedra. 1988
- San Miguel Bueno, Mártir. 1933

Artículos

- "El porvenir de España" , 4 cartas entre Unamuno y Ganivet, Madrid. Renacimiento, 1912. En Red : página creada por José Luis Gómez Martínez.
- "Mi religión y otros ensayos" . Salamanca, 1910. En red : Página creada por José Luis Gómez Martínez

b) Otros autores:

- LAIN ENTRALGO, P. La Generación del noventa y ocho. Espasa Calpe, Buenos Aires 1948
- BATAILLON, Marcel Erasmo y España. México-Bs.As. F.C.E.. 1986
- NAVARRO, Alberto. Prólogo a Unamuno, Miguel 1988.
- KIERKEGAARD, S. Temor y temblor. Buenos Aires, Losada. 1991.
- DEVÉS VALDEZ, E. "El pensamiento en la última orilla del siglo XIX y la primera orilla del siglo XXI" Primer Corredor de las Ideas de Latinoamérica. Maldonado. Uruguay 4 al 6 de junio de 1998.
- PÉREZ ZAVALA, C. "Irrupción de Miguel de Unamuno en la era tecnológica". Seminario Internacional : II Corredor de las Ideas del cono Sur. San Leopoldo, Brasil, 10-12 de mayo de 1999

Comisión: Filosofía de la Ciencia

Patrones visuales y racionalidad: una aproximación a la "psicología" del descubrimiento1

Ahumada, José
García, Pío
U.N.C./ FONCyT/Secyt

I

La racionalidad del contexto de descubrimiento científico ha sido cuestionada por diferentes filósofos de la ciencia. En ocasiones este cuestionamiento se ha concretado a través de la utilización de las sugerencias de distintas corrientes de la psicología. Sin embargo, la forma en que se apela a este recurso dista de ser homogénea. Así, para algunos autores, la psicología sirve de fundamento, para otros como sugerencia y para otros, finalmente, sólo como una analogía. En cualquiera de estos casos las distintas escuelas psicológicas darían pié, al menos en principio, para esbozar un análisis que permita el esclarecimiento de algunas de las razones por las cuales se rechaza o acepta la racionalidad del contexto de descubrimiento. Aunque, como sugeriremos más adelante, en algunos casos, más que un rechazo a dicha racionalidad esta posición puede ser vista como una nueva manera de comprender lo que ocurre en el descubrimiento científico

Tradicionalmente los filósofos de la ciencia se han ocupado del contexto de justificación y han dejado el contexto de descubrimiento a la psicología. Y si bien esto podría llevar de manera casi directa a una aproximación descriptiva, o no normativa, de dicho contexto, queda por dilucidar si de esto se sigue que el descubrimiento es necesariamente no racional. En el presente trabajo delimitaremos nuestra discusión, casi de manera exclusiva, a un aspecto de lo que denominamos racionalidad del descubrimiento. En otras palabras, nos ocuparemos del problema de la racionalidad del contexto de descubrimiento y su relación con la psicología de la Gestalt, siendo el problema de si existen procesos y reglas en el contexto de descubrimiento el tema privilegiado.

La filosofía de la ciencia de este siglo ha apelado reiteradamente en forma explícita o implícita a la Gestalt para fundamentar o al menos ejemplificar el carácter irracional no sólo del descubrimiento sino de diferentes actividades científicas: Filósofos, como Hanson, Popper y Kuhn utilizaron en sus escritos las sugerencias de esta corriente. Así, en "La estructura de las revoluciones científicas", cuando Kuhn pretende dar una idea intuitiva de lo que son los paradigmas, utiliza, entre otras cosas, ejemplos perceptuales de la Gestalt. El concepto de que la totalidad es la que determina a las partes y las resonancias de una idea como la del cambio teórico en términos de un cambio de perspectiva parecen ser las intuiciones guías. Aunque sin lugar a dudas uno de los primeros que aborda desde una perspectiva gestáltica el problema del cambio teórico es Hanson en su "Patrones de descubrimiento".

En este sentido, la reiterada asociación de la escuela de la Gestalt con ciertas formas de relativismo y posiciones cercanas a la "irracionalidad" parece ser algo más que una correlación casual. De esta manera, investigar la influencia de la psicología de la Gestalt aparece como importante para un esclarecimiento de la discusión acerca de la racionalidad del descubrimiento científico y su relación con la psicología. Así nuestra pregunta anterior acerca de la relación entre racionalidad y psicología puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿Porqué la Gestalt fue utilizada para apoyar una visión en cierta forma relativista e irracional de la actividad científica, especialmente del descubrimiento? Aún más, cabe preguntarse asimismo si este uso le hizo justicia a la Gestalt tanto en sus principios como en sus intenciones. La respuesta puede estar en las consecuencias de los principios que la misma Gestalt sostenía o en el uso que los filósofos de la ciencia hicieron de ellos. O quizás una combinación de ambas. En cualquier caso un ensayo de respuesta a este problema involucrará, por lo menos, un análisis de los principios básicos de la Gestalt y sus consecuencias para el problema que estamos tratando.

1. Este trabajo ha sido financiado a través de subsidios otorgados por Secyt, Conicor y Foncyt dirigidos por Víctor Rodríguez.

II

En este sentido podemos decir, que los problemas específicos relacionados con la percepción del movimiento motivaron, a principios del siglo veinte, el trabajo pionero de Max Wertheimer, considerándose dichos trabajos, junto con los de Köhler y Koffka, como el inicio de la escuela de la Gestalt. Si bien este tipo de fenómenos perceptuales no era desconocido en el campo de la psicología, en opinión de Wertheimer exigía una reformulación de las respuestas ensayadas hasta entonces. Dicha reformulación fue vista, casi inmediatamente, como un desafío a la noción estándar de lo que era la ciencia. Pero la cuestión es cómo, comenzando con problemas tan específicos como la percepción del movimiento, se llega a un cuestionamiento de la misma actividad científica, al menos en los términos en que la entendía el **conductismo**. Una somera inspección de la manera en que los psicólogos de la Gestalt abordan los problemas puede ayudar a comprender esto.

Habiéndose centrado la investigación de la Gestalt en el problema de la percepción, pronto el concepto de patrón pasó a primer plano. Estos patrones parecen obedecer a ciertas leyes de "organización" que se sintetizan, de alguna manera, en la denominada "ley de fecundidad". Según esta ley la experiencia tiende a asumir la mejor forma posible, siendo dichas formas propensas a ser más precisas y definidas. Los conocidos principios de *cierre* y de *agrupamiento* (cercanía) son vistos como consecuencias de la ley de fecundidad. Pero con esta ley, lo que se desea expresar es que el proceso de organización (de formación de patrones) parece ir tendiendo hacia un equilibrio. Por supuesto que los patrones muestran diferentes grados de estabilidad. Pronto lo que comenzó como un estudio de ciertos fenómenos de la percepción, se transformó en un punto de vista más general. Hasta las capacidades cognitivas superiores y el campo de resolución de problemas pasaron a ser pasibles de una aplicación gestáltica. Así, por ejemplo, la "comprensión repentina" es vista como un modelamiento del campo perceptual realizado de tal modo que se evidencian las relaciones significativas2.

La cuestión de que esta comprensión fuera repentina no es, según la Gestalt, algo accidental. A partir de la evidencia experimental, se llegó a la convicción de que dichos patrones se "formaban" de manera prácticamente instantánea. Y esto mostraba, según la Gestalt, que la organización en formas se hacía sin mecanismos visibles o mejor sin disposiciones mecánicas3. Una parte de la crítica implícita aquí apunta al mecanicismo, no obstante lo que nos interesa a nosotros subrayar es la falta de proceduralidad involucrada en la formación de patrones. Y en esta ausencia de procesos distinguibles, se creyó descubrir una aplicación de lo que pasó a ser una máxima identificatoria de la Gestalt: "el todo es el que determina a las partes y no viceversa"4]. Esto se corporeizó en la crítica de esta escuela a lo que denominaban "elementarismo". El conductismo y la Gestalt abordan ambos el problema de la construcción de los patrones complejos, sólo que los primeros suponen que esta construcción puede ser explicada a través de un tipo de proceso elemental: los reflejos condicionados e incondicionados. Así, desde sus comienzos la psicología de la Gestalt cuestionó la concepción de la ciencia como una tarea que implique el "manejo de la complejidad a través de sus elementos constitutivos", siendo las "totalidades... reducidas a sus partes y a la relación entre partes"5. La pretensión de la Gestalt era invertir los términos de esta fórmula. Ahora eran las partes las que eran determinadas por el todo. El problema es, entonces, determinar la naturaleza de estas totalidades.

Pero, en esta oposición al "elementarismo" se encuentra implícito el rechazo al método analítico. Quizás este haya sido uno de los flancos más criticados de la Gestalt. Parece difícil dar sentido a la empresa científica sin el auxilio del análisis. Aún más, la idea intuitiva de una explicación satisfactoria, según los críticos de la Gestalt, tenía implícita la noción de análisis. Esto se constituyó en el nudo de la acusación de no-cientificidad que se le hizo a la Gestalt.

Ahora bien, hay, dentro de las opiniones de la escuela de la Gestalt, una que merece especial atención: el rechazo a la llamada "hipótesis de la constancia". De acuerdo con esta hipótesis, sostenida según la escuela de la Gestalt por los conductistas, existe una correlación exacta entre el estímulo periférico y la experiencia inmediata. Fisiológicamente esta hipótesis supone, ente otras cosas, la estricta localización del estímulo sensorial. Que no haya una correspondencia directa entre estímulo y experiencia era algo que la psicología ante-

2. Köhler, W "[1959].
3. Köhler, W. [1948]
4. Wertheimer, M. [1938].
5. Köhler, W. [1948].

rior a la Gestalt reconocía, pero este tipo de discrepancia se solucionaba apelando a la teoría del significado por aprendizaje o apelando a las diferentes organizaciones posibles a partir de sus elementos constitutivos. Conceptos como el de "interacción dinámica" fueron acuñados por los gestaltistas para establecer una contraposición clara con esta posición.

El alcance real de estos dos últimos puntos, la crítica a la noción de análisis y a la hipótesis de la constancia, ha sido a veces sobreestimado por los detractores de la Gestalt. En esta sobreestimación pueden rastrearse algunas de las razones por las cuales se plantea la irracionalidad del descubrimiento a partir de los principios de la Gestalt.

Ahora bien, en el intento de responder nuestra pregunta acerca de la relación entre racionalidad del descubrimiento y la Gestalt puede ser conveniente abordar este tema a partir de otras perspectivas, en orden a conseguir contrastes más claros.

III

Las relaciones entre conductismo y positivismo han sido, histórica y conceptualmente, estrechas. En parte esto se debe a la influencia que ejerció el positivismo sobre el conductismo. Esta relación aparece con toda su fuerza si consideramos el acuerdo entre ambas, especialmente en temas como los términos teóricos y la centralidad de la verificación en la metodología científica. La literatura psicológica generalmente considera que el conductismo es la culminación del positivismo, esto es el positivismo en la concepción de la conducta humana. Sin embargo, aparecen algunos problemas cuando tratamos de justificar la separación entre los contextos de descubrimiento y justificación usando una concepción conductista. La ya clásica formulación de Reichenbach de la distinción entre contextos tenía como finalidad evitar las dificultades de cualquier intento de construir una teoría del conocimiento que sea al mismo tiempo lógicamente completa y en estricta correspondencia con el proceso psicológico de pensamiento. La epistemología, de esta forma, no se preocupa del proceso de pensamiento en su "ocurrencia real", sino de su "reconstrucción racional". La primer tarea se deja completamente en manos de la psicología6. Para, el conductismo la asociación entre eventos observables es la única forma de aprendizaje posible y en este sentido acepta que la inducción es la única vía para adquirir nuevo conocimiento. Pero, la separación entre contextos se había realizado en el positivismo con el auxilio de la lógica. El carácter lógico de las reconstrucciones racionales le otorgaba un estatus diferente. De aquí que, dentro del mismo conductismo, a diferencia de lo que parece ocurrir con la Gestalt, no haya argumentos sólidos para fundamentar la irracionalidad del descubrimiento, al menos en los aspectos en que hemos circunscrito el problema aquí.

Popper ha sido uno de los filósofos de la ciencia que más claramente ha expresado su rechazo a la racionalidad del descubrimiento científico. Así, Popper expresa que "*El estado inicial, el acto de concebir o inventar una teoría, no me parece que exija un análisis lógico ni sea susceptible de él. La cuestión acerca de cómo se le ocurre una idea nueva a una persona – ya sea un tema musical, un conflicto dramático o una teoría científica- puede ser de gran interés para la psicología empírica, pero carece de importancia para el análisis lógico del conocimiento científico.*"7. Esta afirmación nos lleva a concluir que, de acuerdo con este autor, el descubrimiento (en el sentido de la generación de conocimiento), es el ámbito de la psicología y ésta última está fuera del campo de la discusión racional. No obstante las diferencias de Popper con el positivismo lógico clásico, se ha planteado que sus posiciones acerca del descubrimiento no parecen divergir demasiado. Así, si puede haber alguna relación de compatibilidad entre el conductismo y el positivismo lógico, podemos preguntarnos si en el tema del descubrimiento existe una relación similar entre esta posición psicológica y Popper. Quizás sea posible desarrollar una visión popperiana del conductismo. Sin embargo, el elemento común de rechazo a la racionalidad del descubrimiento entre el positivismo y Popper, no nos debería llevar a afirmar tan simplemente la existencia de tesis comunes a nivel psicológico. Especialmente si consideramos que lo que separa claramente al conductismo del popperianismo (y de la Gestalt) es que *la experiencia pasada no es la única vía para resolver problemas*. En rigor de verdad, para estas posiciones, no es una vía en absoluto...

6. Reichenbach, H. [1938]
7. Popper, K. [1962]

En este sentido, años más tarde de la publicación de la "Lógica del descubrimiento" Popper da algunas pistas más acerca de lo que puede denominarse una "psicología del descubrimiento". Cuando aborda el problema de la inducción, nos dice que Hume estaba en lo cierto en cuanto a su crítica lógica a la inducción, pero equivocado en cuanto a su adopción de la psicología asociacionista8. Así la psicología de Hume es vista como "primitiva" y lo que de hecho hacemos en la práctica es "saltar a la conclusión", es decir a hipótesis muy poco convincentes para luego criticarlas. Es más "habría una psicología que, de hecho, estaría dominada por la lógica: la psicología racional del ensayo y la supresión de errores". Evidentemente a Popper no le interesa llevar demasiado lejos estas sugerencias, sin embargo puede ser útil, a los fines del presente trabajo, ahondar un poco más en las consecuencias de la afirmación anterior. Si el conductismo no parece ser el patrón psicológico adecuado para una "psicología racional popperiana", entonces cabe preguntarse si en la Gestalt pudiésemos encontrar, eventualmente, mayor compatibilidad. Hay un elemento en común evidente: la crítica al asociacionismo, aunque por razones diferentes. En el caso de Popper por el problema de la validez del conocimiento y en el caso de la Gestalt por su crítica al elementarismo y al mecanicismo. Pero, de todas formas, el patrón de proponer conjeturas y ponerlas a pruebas, más la crítica al conductismo, parecen hacer fuertemente compatibles a estas posiciones. Sin embargo, ¿esta compatibilidad nos llevaría a un mayor convencimiento de que los principios defendidos por la Gestalt nos pueden conducir a subrayar el carácter irracional del descubrimiento?. En primer lugar hemos forzado una relación entre la Gestalt y Popper. Relación cuya plausibilidad parece apoyada más en las críticas comunes que en las coincidencias. Pero este no es el argumento principal. El rechazo de Popper a la racionalidad del descubrimiento radica más en la negación de cientificidad de la eventual psicología que explicase dicho descubrimiento que en la afirmación positiva de una psicología no-asociacionista. En este sentido la posible compatibilidad de la Gestalt con la posición popperiana no parece aportar demasiado a la discusión acerca de la racionalidad del descubrimiento. Distinto es el caso del problema de los procesos que podrían darse en el contexto del descubrimiento. Parece que en este último problema, esta posible compatibilidad entre Gestalt y Popperianismo, puede llegar a ser fructífera.

IV

En este punto habría que hacer una salvedad. Hemos subrayado que gran parte de las críticas que se le hicieron a la Gestalt provenían de la afirmación de la falta de cientificidad de sus investigaciones. Y que en gran mediada las razones de estas críticas podrían rastrearse en el rechazo de la Gestalt de la noción de análisis. Sin embargo afirmamos, también, que el alcance real de estas críticas ha sido, en parte, sobreestimado. En sus escritos más tardíos, Köhler revisa esta parte de la concepción de la Gestalt e intenta desarrollar una versión más sofisticada y precisa de la idea de que utilizar el análisis, esto es la división en partes, es desnaturalizar y por ende no entender los patrones que se nos dan en el conocimiento. Köhler acuña el término "análisis diferencial" para subrayar que la Gestalt también necesita del análisis y de la división en partes. Después de todo, los diferentes patrones pueden ser vistos como elementos diferenciados. Sin embargo, la cuestión que se plantea es qué tan lejos puede llevarse esta "interpretación" algo tardía del gestaltismo. Sin dudas una posición algo extrema de esto puede encontrarse en las respuestas de Herbert Simon a los problemas que caracterizan a la Gestalt. Para este investigador de corte cognitivista, lo que él hace no está lejos de las intenciones e investigaciones de la Gestalt9. Convenientemente reinterpretada los resultados de la Gestalt parecen ajustarse al modelo cognitivista de Simon. Recordemos que Simon ha sido uno de los que más ha trabajado para el desarrollo de una teoría de resolución de problemas, campo afín al gestaltismo, pero desde una perspectiva claramente procedural y en términos seriales. Al igual que la Gestalt Simon admite que hay problemas que se resuelven de manera repentina (insight), pero a diferencia de dicha escuela sostiene que esto se produce de una manera que puede entenderse totalmente en términos racionales. El experto, nos dice Simon, tiene almacenada e indexada información en la memoria de largo plazo que cuando es evocada por determinada situación ofrece una solución sin necesidad de apelar a una serie de procesos de búsqueda *explícita*. Por ejemplo, un médico reconoce de forma casi instantánea un síntoma, situación que a un no-experto podría llevarle un tiempo considerable.

Evidentemente esta reinterpretación de la Gestalt resulta en su clara desnaturalización tanto de sus intereses como de sus métodos. Pero, nuevamente, cabe preguntarse, si nos tomamos en serio la propuesta de "aná-

8. Popper, K. [1974]
9. Simon, H.[1989]

lisis diferencial" de Köhler, hasta donde es posible incorporar la idea elementarista sin desvirtuar las pretensiones de la Gestalt. En realidad Köhler dio algunas pistas. Esta noción de "análisis diferencial" implicaba que se podían estudiar los patrones desde una posición elementarista, bajo la condición de que se reconociese que la separación de patrones en partes no constituía una afirmación de la realidad de estos elementos. Era, podemos decir siguiendo a Köhler, un mero recurso metodológico. Si bien, en primera instancia, esta posición parece no diferenciarse demasiado de lo que afirmábamos de la Gestalt tradicional, no obstante este recuso metodológico nuevo aparece como un gran adelanto, especialmente en lo que hace a las críticas de no-cientificidad que ha recibido esta escuela. Queda por determinar cuáles podrían ser las consecuencias prácticas de esta posición. O si sólo aporta algunas sugerencias para la discusión acerca de la cientificidad de la Gestalt.

Conclusiones

Hemos analizado someramente el problema de la racionalidad del descubrimiento científico partiendo del problema de la utilización de la Gestalt por parte de algunos autores de filosofía de la ciencia. Esta utilización, como ya lo hemos dicho, fue hecha, en general, en términos relativistas y con claras connotaciones irracionalistas. Y nos preguntábamos cuales eran las razones de la asociación tan habitual entre estas diferentes posiciones. En primer lugar, es claro que, si bien los problemas referidos al relativismo y a la racionalidad pueden estar en ocasiones unidos, son claramente diferentes. En este trabajo sólo nos interesamos por el segundo problema. Y dentro de ciertas restricciones. Si asociamos racionalidad con lógica, como lo hizo gran parte del positivismo lógico tradicional, entonces la pregunta sobre la relación entre la racionalidad del descubrimiento y la Gestalt parece tener una solución claramente negativa. Sin embargo hemos planteado que en el contexto de este trabajo entenderemos el problema de la racionalidad del descubrimiento desde una perspectiva particular. A saber preguntándonos acerca de la existencia de reglas y procedimientos en el contexto del descubrimiento.

No parece errado decir que este fue uno de los elementos que motivaron la adopción de la Gestalt, ya sea como ejemplo, como analogía o como fundamento, por posiciones que cuestionaron la racionalidad "heredada" en filosofía de la ciencia. En este sentido no es de extrañar que los críticos de estas posiciones filosóficas señalen con insistencia los problemas que la idea de patrón gestáltico tiene, en especial si se intenta rescatar la idea de continuidad y de progreso. Así encontramos que la crítica a la idea de análisis es uno de los nudos principales, tanto del cuestionamiento de cientificidad de la Gestalt como de su aplicación en filosofía de la ciencia. Como consecuencia de ello aparece la idea de que el contexto de descubrimiento es una "caja negra". Y si asociamos, como proponen los críticos de la Gestalt, explicación, en un sentido intuitivo, con alguna forma de análisis, entonces queda claro a partir de la prohibición de la Gestalt que no queda demasiado que sea susceptible de ser explicado en este contexto. Probablemente esta idea de que no haya procesos ni reglas en el descubrimiento sea lo que haya provocado la "hermandad" tan habitual entre irracionalidad del descubrimiento y Gestalt.

Sin embargo es posible esbozar algunas de objeciones a esta posición. En primer lugar la Gestalt propuso algunas leyes que explicasen el origen de los patrones. Además, una parte importante de la agenda gestáltica incluía la investigación de los procesos fisiológicos que dieran sustento y mayor plausibilidad a estas leyes. El éxito real de esta empresa es un problema histórico para nada concluido (ni como programa ni en sus resultados).

En segundo lugar si bien hay una crítica a la idea de análisis temprana y esquemática de la Gestalt, la noción que luego elaboraría Köhler parece más interesante. El concepto de "análisis diferencial" evita muchas de las trivialidades en que han caído los críticos de la Gestalt. Permite que el análisis sea un elemento metodológico utilizable en ciencia, sólo que con algunas restricciones importantes. Queda por dilucidar convenientemente el alcance real y práctico de este concepto. En este punto es importante señalar que la Gestalt originariamente pretendió tener un carácter prescriptivo acerca de lo que era científico. En este sentido su propuesta puede ser vista como una racionalidad alternativa. Si esta alternativa merece el título de racional, en especial en el contexto que nos interesa: el descubrimiento científico, depende en parte, del lugar que le otorguemos a nociones como las de regla y proceduralidad, y en parte del desarrollo que tengan algunas de las ideas de la Gestalt. En relación a este último punto no se puede dejar de mencionar, aunque sea al pasar, los nuevos desarrollos de escuelas psicológicas que pretenden seguir los pasos de la Gestalt. La psicología ecológica de James Gibson y los estudios sobre patrones dinámicos de Kelso se auto proclaman herederos de

la Gestalt. Y hay un aspecto en el cual verdaderamente pueden ser sindicados como tales. Como hemos dicho, una parte importante de la agenda gestáltica fue el estudio de los procesos fisiológicos que hacían posible el surgimiento de los patrones. Y justamente este aspecto ha sido uno de los estudiados con mayor detalle por estas nuevas corrientes. En el contexto en el cual hemos desarrollado nuestra discusión es posible suponer que así como el conductismo pretendió ser una superación del introspectivismo en cuanto mostraba métodos "objetivos", y en este sentido "científicos", la "nueva Gestalt" en sus estudios fisiológicos sobre los patrones cerebrales parece dar cuenta, *al menos en principio*, de una de las objeciones más centrales a la Gestalt: su dudoso carácter científico. Finalmente, junto con estos nuevos desarrollos, se pueden señalar algunos los estudios cognitivos de resolución de problemas. Se ha apuntado a las propiedades organizaciones como las responsables de las virtudes heurísticas en la solución de algunos problemas en donde están involucrados patrones de corte visual10.

A partir de lo esbozado en este trabajo, podemos decir que el problema de la racionalidad del contexto de descubrimiento no puede, al menos en principio, ser reducido simplemente a la cuestión de la existencia o no de reglas y procedimientos. Esto es otro modo de decir que la utilización que ha hecho, en general, la filosofía de la ciencia de la Gestalt parece haber supuesto una respuesta negativa a la pregunta por la cientificidad de la Gestalt. Y las razones de este tipo de respuesta parecen residir, justamente, en la identificación de racionalidad con reglas. De lo contrario parecía que lo que se negaba era la idea de continuidad a través de la idea de patrón. Pero no es seguro que la idea misma de formación de patrones implique discontinuidad, sino que parece mas bien que los límites históricos de la Gestalt, más una cierta interpretación que se ha hecho de ésta, fueron los responsables de esta implicación. En ese aspecto es importante notar tanto lo que esta noción no implica para precisar su uso por parte de los filósofos de la ciencia como estar atentos a los nuevos desarrollos que intenten explicar cómo surgen estos patrones. Puede que, después de todo, haya en la filosofía de la ciencia un lugar para una racionalidad del descubrimiento inspirada en la idea de patrón, y por lo tanto, sin necesidad de apelar a reglas.

Bibliografía

- Köhler, W. "Psicología de la Forma" Ed. Argonauta. Bs. As. [1948]
- Velasco, M.; García, P.; Ahumada, J. "Heurística como búsqueda, como conocimiento y como representación". Trabajo presentado en las V Jornadas de Epistemología de la Economía, Buenos Aires, 1999.(inédito)
- Kölher, W. "The Mentality of Apes", Vintage Books, New York, [1959] (first edition 1925).
- Kuhn, T "La tensión esencial", Fondo de Cultura Económica , México, [1982].
- Kuhn, T. "*La estructura de las revoluciones científicas*" Fondo de Cultura Económica, México, [1971].
- Popper, K. "Conocimiento Objetivo" Tecnos, Madrid, [1972].
- Popper, K. "*La búsqueda sin término*" Tecnos, Madrid, [1994].
- Popper, K. "La lógica de la investigación científica", Editorial Tecnos, Madrid. [1962].
- Reichenbach, H. "Experience and Prediction" University of Chicago Press, Chicago, [1938].
- Wertheimer, M. "Gestalt Theory", "Source Book of Gestalt Psychology" Ed. Ellis, W. New York: Harcourt, Brace and Co, [1938].
- Simon, H "The Information-Processing Explanation of Gestalt Phenomena" en Simon, H.[1989].
- Simon, H. "*Scientific Discovery as Problem Solving*" International Studies in The Philosophy of Science, Vol 6, 1 [1992].
- Simon, H. "What Is Visual Imagery?" en Simon, H. [1989].
- Simon, H. *Models of Thought* Vol. II, Yale University Press [1989].

10. Cfr. Velasco, M.; García, P.; Ahumada, J.[1999].

Las Tradiciones de Investigación y el Cambio

Armada, Margarita
Bargardi, Daniela
Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta

¿Qué son las Tradiciones de Investigación y cuales sus funciones?

Laudan L. (1986), considera que la tradición de investigación estaría asociada a una serie de teorías específicas las que la justificarían ontológica y metodológicamente, de modo tal que las tradiciones no tienen que ser, ni explicativas, ni predictivas, ni corroborables. Vemos de este modo que la Tradición de Investigación está relacionada al proceso de resolución de problemas y su éxito se da cuando sus teorías componentes solucionan problemas. Cuando se rechaza una tradición de investigación, es porque se ofrece una alternativa que resuelve con más éxito los problemas.

Las consideraciones realizadas respecto de solución de problemas nos permite introducir ciertas referencias acerca de la ciencia normal y sus funciones, que según afirma Kuhn, se caracteriza por su capacidad de resolución de enigmas, (Kuhn,1971). Al hablar de problemas consideramos como Kuhn (1990), que del paralelismo existente entre enigmas y problemas de la ciencia normal, para que un problema pueda clasificarse como enigma, debe caracterizarse por tener más de una solución asegurada, y además deben haber reglas que limiten tanto la naturaleza de las soluciones aceptables como los pasos que se precisan dar para obtenerlas.

¿Cómo se vinculan las tradiciones de investigación, con las teorías de investigación?

Para analizar como se vinculan las tradiciones de investigación con las teorías científicas es importante señalar que Laudan (1986) define teoría, de dos modos diferentes:

1) Denota "un conjunto muy específico de doctrinas relacionadas, que se pueden utilizar para llevar a cabo predicciones experimentales específicas y para proporcionar explicaciones detalladas de los fenómenos naturales (ej. Teoría del Electromagnetismo de Maxwel, Teoría de la Estructura Atómica de Bohr- Kramers Slater, el Psicoanálisis de Freud)".

2) "Es un conjunto de doctrinas o supuestos mucho más generales y mucho menos fácilmente corroborables empíricamente (ej. Teoría Cinética de los Gases)".

En cualquier caso, el autor alude a un conjunto de teorías que responden a un supuesto más amplio, y no se trata, en ningún caso de teorías aisladas. Así por ejemplo, referir a "teoría atómica", denota un conjunto de doctrinas que tienen como supuesto "la materia continua".

En cuanto a las tradiciones de investigación señala que son más globales que las teorías, y tienen características comunes:

Un cierto número de teorías específicas que la ejemplifican y la constituyen parcialmente. Evidencia determinados compromisos metafísicos y metodológicos que, como conjunto, individualizan la tradición de investigación y la distinguen de otras.

A diferencia de las teorías específicas, discurren a través de un cierto número de formulaciones diferentes, pormenorizadas, y a menudo mutuamente contradictorias. Una tradición de investigación, según Laudan, proporciona un conjunto de directrices para el desarrollo de las teorías específicas: a) constituyen **una ontología** que establece, de modo general, los tipos de entidades fundamentales que existen en el dominio o dominios en que se inscribe la tradición de investigación y b) una tradición de investigación especificará, también determinados **modos de proceder,** que constituyen los **métodos de indagación** legítimos para un investigador que pertenece a una tradición determinada.

Laudan 1986, señala que dentro de una tradición de investigación no debe faltar un elemento esencial: **la noción de integridad**. No obstante, Laudan reconoce que un científico que puede ser llamado "desertor", no incurre en nada negativo, necesariamente, ya que un desertor de una tradición puede constituirse en un **revolucionario del pensamiento científico,** actitud similar a la planteada por Kuhn, quien considera que un trabajador de la ciencia normal, es el que está en condiciones óptimas para romper con las prescripciones y producir una revolución.

Dentro de nuestro propósito de señalar la relación entre tradición y teorías de investigación, podemos decir que hay tradiciones de investigación que inspiran , contienen o generan teorías y teorías que constituyen, presuponen o definen tradiciones de investigación. Sin embargo, una tradición de investigación no implica una teoría y viceversa, no existe una relación de implicación.

Para Laudan hay por lo menos dos **modos específicos de relación entre teorías y tradiciones de investigación :**

1) El **modo histórico**, llamado por Laudan **"una cuestión histórica"** consiste en la consideración de que, una teoría específica deberá ser considerada dentro de ese contexto histórico. Si por alguna razón la sacamos de su ámbito de origen puede proporcionar pistas ambiguas respecto a la tradición de investigación a la que está asociada.

La perspectiva de Kuhn, respecto del sentido de la historia en el ámbito de la filosofía de la ciencia aparece en la propuesta de Laudan.

2) El **modo conceptual**, alude a la articulación de las teorías con una tradición de investigación que conduce a aquellas a la adopción de supuestos ontológicos y metodológicos propios de una tradición indicando así su pertenencia. A partir de tales supuestos un científico podrá encarar las soluciones de problemas empíricos y conceptuales.

Laudan señala que las tradiciones de investigación cumplen funciones facilitadoras o limitadoras respecto de las teorías y el modo de resolución de problemas tanto empíricos como conceptuales.

De acuerdo con lo anterior, el autor señala dos procesos importantes de la relación entre teorías y tradiciones de investigación:

a) Las tradiciones delimitan el dominio de aplicación de las teorías constitutivas indicando la pertinencia de los problemas empíricos que se dan dentro de su dominio.

b) Una tradición de investigación puede generar problemas conceptuales para sus teorías constitutivas, problemas que surgen de la tensión entre teorías y tradición de investigación.

Los dos procesos señalados confieren a las tradiciones de investigación funciones facilitadoras de problemas empíricos que serán superados por las teorías que la componen, en cualquiera de las dos situaciones la tradición de investigación cumple la función limitadora. Por ello la tradición de investigación en la que un científico trabaja le impide adoptar teorías específicas que sean incompatibles con la metafísica o la metodología de la tradición.

Junto a ella reconoce Laudan una función positiva, la heurística de las tradiciones de investigación, ya que permitiría postular ciertos tipos de entidades y determinados métodos para investigar las propiedades de esas entidades, proporcionando bases importantes para la construcción de teorías.

También es importante en las tradiciones de investigación la función de justificar o racionalizar teorías, ya que le permiten a éstas adoptar muchos supuestos acerca de la naturaleza, que generalmente no están justificados dentro de la teoría misma, ni por los datos que la confirman.

¿En la evolución de las Tradiciones de Investigación se dan pasos similares a los propuestos por Kuhn para las revoluciones científicas?

Cambios en las tradiciones de investigación afectan las teorías y viceversa. Como las tradiciones de investigación le proporcionan a las teorías supuestos sobre el mundo, cuando la teoría se separa de una tradición de investigación , ésta no puede existir por su cuenta , salvo que sea absorbida , o sea justificada dentro de otra tradición de investigación alternativa, que sea suficientemente rica desde el punto de vista conceptual, como para justificar teorías.

Si las tradiciones de investigación son a decir de Laudan criaturas históricas, estas crecen y declinan, como las demás instancias históricas y para que ello suceda se deben dar una serie de cambios importantes, como por ejemplo, el que cambie alguna de sus teorías específicas subordinadas, o cambie alguno de los componentes nucleares más básicos de la tradición de investigación , algún supuesto. En el primer caso los investigadores descubren que dentro de la tradición hay una teoría que resuelve problemas del dominio en consideración, con más eficacia y en el segundo caso, los investigadores se enfrentan con problemas, descu-

bren anomalías que no pueden resolverse realizando modificaciones de las teorías específicas de la tradición , luego si hay a la vista alguna tradición alternativa, puede adoptarse. Como se ve en este último caso se da la posibilidad de que se introduzcan algunas modificaciones en los supuestos nucleares de la tradición para que esta resuelva anomalías y problemas conceptuales, preservando intacto el grueso de los supuestos de dicha tradición de investigación.

La pregunta es ¿cuándo una tradición de investigación puede considerarse sustituida?, se considera que mientras no haya cambios en elementos medulares, no hay sustitución, pero, ¿dónde está el límite?, podemos coincidir con Lakatos y Laudan en que ciertos elementos de una tradición de investigación son sagrados, y con Laudan en que los elementos irrechazables pueden cambiar con el tiempo , es decir que se relativiza la esencia de una tradición de investigación con respecto al tiempo. Luego la respuesta acerca del momento en que dados elementos de una tradición de investigación pasan a ser rechazables, sigue cayendo en el ámbito oscuro de un límite indefinido. Tanto Kuhn, como Lakatos consideran que los elementos irrechazables no tienen una consideración racional, sino que esto simplemente sucede, Klimovski (1995), critica a Kuhn diciendo que para El, la adhesión a un paradigma supondría una suerte de conversión de un sistema de creencias a otro, similar a la de un iluminado que adopta una religión luego de haber profesado otra distinta, y algo similar podría suceder en estas apreciaciones sobre tradición de investigación. Laudan considera que uno de los factores más importantes en el arraigo de cualquier elemento de una tradición de investigación es su "consistencia conceptual", es decir que cuando los elementos antes considerados esenciales para la tarea global pueden dejarse de lado sin que se afecte la capacidad de la tradición para resolver problemas, estos dejan de ser parte del núcleo irrenunciable, de modo similar para Kuhn, la existencia de problemas sin resolver dentro de un paradigma no constituye una crisis, ya que los paradigmas siempre encontraran dificultades, siempre habrá anomalías y éstas sólo serán graves si socavan la confianza en el paradigma, afectando sus propios fundamentos.

Cuando los científicos se encuentran con que no pueden subsanar supuestos de una tradición de investigación de modo tal que se eliminen anomalías y problemas conceptuales , esta debe ser sustituida por otra alternativa disponible.

Al comparar con los pasos enunciados por Kuhn para las revoluciones científicas, éste dice que una vez que ha alcanzado status de paradigma una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar.

Cuando Laudan, habla de integración de tradiciones de investigación , es decir cuando dos de ellas lejos de socavarse mutuamente pueden ser fundidas, produciendo una síntesis mejorada respecto de las precedentes, tiene paralelismo con lo que dice Kuhn respecto de las formas en que se pueden modificar o cambiar los paradigmas en las etapas de una revolución científica. La investigación científica normal articula fenómenos de la naturaleza con las teorías proporcionadas por el paradigma. No se busca renovar el paradigma, pero si ajustar la articulación y especificación en condiciones nuevas o más rigurosas.. En todas las ciencias se han reformulado paradigmas, tales cambios son el resultado de experiencias realizadas con el fin de articular el paradigma.

¿Estamos viviendo grandes cambios en las Tradiciones de Investigación que afecten notablemente Teorías? ¿ cómo se relacionan al cambio de Paradigmas y Revolución Científica?

Las tradiciones de investigación se ven muy afectadas por cambios en la visión del mundo. Esto nos remite al problema de la inconmensurabilidad de los paradigmas de Kuhn, según la cual la forma en que el paradigma divide, clasifica y articula la realidad a través de la teoría central, el sistema de valores, el equipo de conceptos, el tipo de instrumentos empleados, etc. impediría dialogar, por carencia de un lenguaje común. Luego, Laudan (1986), dice del mismo modo que , puede suceder que una tradición de investigación muy fructífera, conduzca al abandono de esa visión del mundo que es incompatible con ella, y a la elaboración de una nueva visión del mundo compatible con la tradición de investigación, esto no quiere decir que las visiones del mundo se desmoronen siempre ante nuevas tradiciones de investigación que las desafíen, por el contrario la tendencia es tornarse elásticas, en intentos de autoconservación, así por ejemplo, en la actualidad la mecánica cuántica es una teoría científica que no ha modificado las creencias acerca del mundo, de la mayor parte de las personas; ya que contrariamente a lo que postula la mecánica cuántica, estas conciben el mundo como poblado de objetos materiales con propiedades fijas y precisas, pero la pregunta sería ¿qué es lo que realmente importa , la visión del mundo de la mayoría de las personas, o la visión que pueda tener el investi-

gador que trabaja sustentado en esa teoría científica?. A este respecto Laudan en su análisis no diferencia que lo realmente importante es la visión de mundo que pueda tener el científico a la hora de aceptar una teoría científica o una tradición de investigación y no la de la mayoría de las personas. Es así que el afirma que la mecánica cuántica sería una tradición de investigación nueva, en tanto que predomina la antigua visión del mundo, sólo porque las ideas más recientes no se han introducido aún en la conciencia general.

Bibliografía

- Laudan, L. *"El progreso y sus problemas"*. Ediciones Encuentro. 1986.
- Kuhn, T. S. *"La estructura de las Revoluciones Científicas"*. Méjico. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1971.
- Kuhn T. *"El camino iniciado en la estructura"*. Traducción de Kuhn "The Road Since Structure". A. Fine, M. Forbes y L. Wessels (eds.) PSA 1990.
- Klimovski G. *"Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología"*. Ed. AZ. 1995.

Laudan: Sociología Cognoscitiva y su Alcance Explicativo

Bargadi, Daniela
Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta

Entre las cuestiones no resueltas, que se plantean frente al problema de la construcción y evolución del conocimiento científico, están aquellos aspectos relacionados con la historia y la sociología y la historia de la ciencia. En esta oportunidad procuraremos analizar los factores externos como la historia y la sociología de la ciencia, en relación a los factores internos a partir de "El progreso y sus problemas" (1986), de Larry Laudan.

Nos ocuparemos especialmente del concepto, alcance y ámbito explicativo de la sociología del conocimiento vinculado a lo que el autor llama "historia intelectual de las ideas". Para ello será necesario establece, las diferencias conceptuales entre sociología no cognoscitiva y sociología cognoscitiva de la ciencia, señaladas por el autor. A partir de allí será posible analizar su relación con la historia intelectual de las ideas, procurando demostrar no sólo el valor racional de estos aspectos externos del progreso científico, sino también la afirmación de Laudan de que con ello se contribuye a la racionalidad de la ciencia.

Es una expresión común decir que el conocimiento es un hecho social, sin embargo nos dispones a explicar que se quiere decir con ello, ya que no siempre expresa lo mismo. León Olivé (1994) ante la pregunta de cuáles son los tipos de reflexiones sobre el conocimiento que deben considerar su carácter socia, y cuáles los que pueden hacer caso omiso de ello, dice:

"Hay una sola respuesta bien conocida, ampliamente aceptada entre filósofos y científicos sociales: los problemas de las condiciones en las cuales algo puede calificarse de conocimiento, los problemas de justificación y validez, el análisis de conceptos epistémicos como verdad, validez, racionalidad, todo esto pertenece al campo propiamente filosófico de la teoría del conocimiento en donde el origen y el carácter social del conocimiento, si acaso relevantes son secundarios" (p. 7).

Sin duda que para una concepción tradicional de la ciencia, lo dicho tiene sustento de verdad, pero ante las nuevas formas de ver la producción y el progreso científico, la separación entre lo externo e interno es aún motivo de discusión. Esto podrá apreciarse en la propuesta que presentamos a pesar de que Laudan ofrezca argumentaciones que tienden a señalar el valor explicativo de la sociología del conocimiento o cognoscitiva como la llama el autor. Antes de plantear la discusión será conveniente presentar las definiciones y plasmar algunos de los argumentos que explícita para justificar su propuesta.

1. Sociología no cognoscitiva de la ciencia: investiga problemas que se relacionan con lo institucional, como fundación de sociedades científicas, o razones por las cuales un laboratorio se estableció en tal lugar y en qué fecha; o con aspectos especiales de la vida de los científicos, cuidando siempre que esos aspectos expliquen el modo de organización, y estructuras institucionales que no estén comprometidas con modos de explicar las "creencias de los científicos acerca del mundo natural".

2. Sociología cognoscitiva de la ciencia: un científico puede buscar explicaciones acerca de "porqué se aceptó o rechazó una teorías", tras ser descubierta... intentando además mostrar cómo determinadas estructuras sociales influyeron en la génesis de los conceptos de una teoría.

Otro aspecto importante para el autor y que necesita algunas aclaraciones, corresponde a los factores históricos que se entrecruzan con los sociológicos; cómo leer o presentar la historia, es objeto de nueva perspectiva:

1) O se hace historia de hechos, relatos históricos, propios de especialistas de cualquier área del conocimiento,

2) O se hace historia del pensamiento donde la disciplina tiene un alcance integrador.

Encontramos en Laudan la misma preocupación que en otros epistemólogos de su época: superar la historia "disciplinar" por historias que den cuenta del continuo proceso de interpenetración y legitimación entre las estructuras intelectuales de las diversas disciplinas.

Ambos aspectos, histórico y sociológico, son importantes para analizar el desarrollo del pensamiento científico, por lo que se procurará en este trabajo elucidar los alcances explicativos de los aspectos externos, poniendo el acento especialmente en la sociología cognoscitiva.

Mientras la sociología no cognoscitiva (simplemente sociología) no parece tener relevancia en la problemática científica, la sociología cognoscitiva, es considerada como una condición a tener en cuenta para la producción de teorías y el progreso científico , por muchos epistemólogos contemporáneos.

Para Laudan existiría conflicto entre la sociología cognoscitiva y la historia intelectual de las ideas porque ambas intentan explicar porqué se cree en argumentos a favor en contra de las teorías. Aspecto difícil de separar del objetivo marcado para la sociología cognoscitiva que explica en términos de circunstancias sociales, económicas, psicológicas e institucionales que involucran al científico y las razones por las cuales cree en la teoría. Para delimitar el dominio de una y otra, y sobre todo para resguardo de la sociología del conocimiento, Laudan plantea la necesidad de establecer criterios que abonen su postura.

Si tomamos en cuenta que el objetivo central de la ciencia radica, para el autor en la capacidad que aquella tiene para resolver problemas tanto empíricos como conceptuales, su propósito será en este caso, mostrar que la sociología del conocimiento apunta a ello.

Dentro de la naturaleza de la sociología cognoscitiva, un rasgo central de la misma es "explicar creencias" consideradas como problemas empíricos.

Otro rasgo importante es el supuesto de que las creencias deben ser explicadas en situaciones sociales en las que están los que la profesan.

Es destacable que las raíces de las creencias como problemas empíricos, están

en la sociedad, aunque no toda creencia esté determinada socialmente: por ejemplo la ecuación 2 + 2 = 4 es una creencia que no está condicionada socialmente; en cambio, decir que un blanco dueño de esclavos adhiere a la creencia sobre la inferioridad racial de los negros, por razones puramente intelectuales, es inconsistente.

Tomando en cuenta que la función de la sociología cognoscitiva es explicar creencias de modo racional, Laudan explicita criterios o principios metodológicos que guíen la selección de problemas, y proporcionen un mecanismo de clasificación del tipo de creencias susceptibles de un análisis sociológico. En la obra citada señala tres supuestos: el de arracionalidad, el histórico social y el de la interdisciplinariedad.

1. Supuesto de arracionalidad: *"resulta de la afirmación de que la sociología cognoscitiva puede intervenir para explicar creencias si y sólo si, esas creencias no pueden ser explicadas en término de sus méritos racionales" (Laudan, p.252)*

Esta apreciación lleva a aceptar que la sociología de este tipo no tiene sólidos fundamentos racionales lo que la colocaría en situación desfavorable frente a la historia racional o intelectual, lo que preocupa al autor aunque no logra solucionarla.

Tomemos un ejemplo imaginario que puede servir para mostrar la debilidad de la sociología cognoscitiva:

1. X cree en A. Los cánones de creencia son investigados por R y S.

2. R (historia intelectual) cree en el supuesto de arracionalidad y muestra que la creencia de X está fundada racionalmente por otras creencias B,C,...I. Con ello R dispone de una explicación completa de la creencia de X.

3. S, es un sociólogo que no acepta la arracionalidad y, a) concede que R ha encontrado una explicación racional de la creencia de X; b) pero piensa que un sociólogo puede aportar mayores justificaciones acerca de la creencia de X. Para ello investiga la biografía de X y encuentra que éste pertenece a una clase media baja que tenía fijación edípica con su madre; y de ello infiere que las personas en situación de X generalmente tienden a abrazar creencias de tipo A, y con ello informa que R tergiversó la causa real de la creencia de X.

Entre los problemas que surgen de este ejemplo se podrían señalar: Cómo hace S para convencer a R de que su explicación es falsa porque viola el principio de arracionalidad, y que además, él posee más fundamentos acerca de la creencia de X.

Laudan recurre a dos posibles soluciones frente al supuesto de arracionalidad: 1) Se lo toma como dogma, cuestión de fe, necesario para elegir entre explicaciones alternativas de la creencia humana. 2) O bien, es una argumentación sólida cuyas premisas llevan a consecuencias racionales. Al parecer ninguna de las afirmaciones se sostienen racionalmente y el autor acepta que para justificar la creencia de X, "hay buenas razones" que provienen del ámbito sociológico.

Dado el interés de Laudan por salvar la fuerza explicativa de la sociología cognoscitiva afirma que el supuesto de la arracionalidad obedece a que los sociólogos no ahondaron en la problemática acerca de lo que es "una creencia racional", para lo cual se debe adoptar un supuesto teórico de racionalidad que la sustente.

Si nos atenemos a la racionalidad que subyace en los inductivistas, sin duda que todos los episodios de la historia del pensamiento resultarán irracionales, dice el autor, porque sólo el criterio empírico será relevante para la aceptación o rechazo de las teorías.

Entre las razones que llevan a ala sociología a cognoscitiva a aceptar el supuesto de arracionalidad está el desconocimiento de teorías alternativas de racionalidad en ciencia, ya que se sigue aceptando el modelo tradicional, sin tener en cuenta las propuestas de pensadores de orientación histórica. En este sentido reconoce el autor que la racionalidad de las teorías radica en su capacidad para resolver problemas empíricos o conceptuales, para lo cual se deben buscar las relaciones entre problemas científicos y no científicos que incidan en el desarrollo del conocimiento científico. Propone así, como unidad de análisis las llamadas "tradiciones de investigación", que contienen teorías y un conjunto de supuestos generales de las entidades y procesos de un ámbito de estudio que van más allá de los aspectos de justificación que pueda ofrecer una teoría aislada. Ese será el ámbito de legitimación la *"existencia de creencias racionales que permitan que bajo determinadas circunstancias se introduzcan en la evaluación racional de las teorías"*.

2. Supuesto histórico social, es otra fuente de ambigüedad, en tanto a veces se identifica lo histórico con lo social, especialmente si se busca contextualizar los problemas. Así dice Laudan, si tenemos el enunciado "la electricidad es causada por un fluído cuyas partículas se repelen mutuamente entre si", puede ser fechada dentro de la historia de la física, y elaborar el contexto intelectual en que el enunciado surgió, pero no se trata de una contextualización social, sino histórica. La dificultad para delimitar lo histórico de lo social se origina en la confusión entre la "cultura intelectual" (historia) y la "cultura social"(sociología). Esto llevó al tercer supuesto.

3. Supuesto interdisciplinar: supone que los pensadores de una rama de la investigación o disciplina adoptan ideas de otras disciplinas, o reaccionan contra ellas, entonces tenemos razones para presumir que están actuando factores sociológicos. Este postulado surge según Laudan, de interpretar el supuesto de arracionalidad como producto de causas sociales, dado que la racionalidad de la ciencia se fundaría en su independencia como sistema, y que todo lo arracional estaría en todo caso, socialmente causado. Entonces lo interdisciplinar también lo está. No obstante afirma no hay nada arracional en aceptar los componentes intelectuales mas amplios de la cultura; el problema radica en pensar que las creencias pertenecen al ámbito de las ideologías.

Dónde radica entonces la capacidad explicativa de la sociología cognoscitiva de la ciencia: en la búsqueda de una relación causal entre la creencia de X y la situación social en la que se encuentra. Para ello es necesario que sustente algún modo de legalidad, como en el ejemplo que se propuso al comienzo de este trabajo. En la capacidad para descubrir las relaciones causales, entre las estructuras sociales y las creencias, radica la posibilidad del conocimiento. A pesar de ello, el autor reconoce el poco éxito que tuvo la sociología cognoscitiva contemporánea para explicitar un episodio científico. En primer lugar, y haciendo referencia a las ciencias naturales, dice que éstas son inmunes a las influencias sociológicas. Y como alternativa sugiere que no hay razón "en principio", por la que las creencias arracionales no puedan ser explicadas sociológicamente, todo depende de la elaboración de teorías sobre la causación social que superen las tradicionales.

No obstante los esfuerzos de Laudan por demostrar el valor de la sociología cognoscitiva, su postura se debate entre argumentaciones que pretenden fundamentar su valor racional, tanto en la elección de teorías como en su evaluación y en la necesidad de lograr una sociología cognoscitiva fundada necesariamente en una racionalidad científica que permita entender el trasfondo social y no al revés. Lo que nos permite ver la no superación del principio de arracionalidad y su posterior huída a la interdisciplinariedad, que lleva a la restricción del alcance explicativo de la sociología cognoscitiva.

Bibliografía

- Laudan, Larry. *"El progreso y sus problemas"*. Encuentro Editoriales. Madrid. 1986.
- Olivé, León. (Comp). *"La explicación social del conocimiento"*. UNAM. México. 1994.

El papel constitutivo y epistémico del lenguaje en las ciencias sociales.

Bianchini, Eduardo Luis

En su libro, *La construcción de la realidad social,* el filósofo norteamericano John Searle despliega una ontología de los *hechos sociales e institucionales* en la cual el lenguaje juega un papel constitutivo. La intención de esta presentación es destacar este complejo papel del lenguaje en la realidad social. Comenzaré analizando la teoría de Searle respecto de la ontología de los hechos institucionales y del papel que juega en ella el lenguaje. Finalmente intentaré una evaluación crítica, destacando sus consecuencias para las ciencias sociales.

Las funciones de status y el papel constitutivo del lenguaje:

Los hechos institucionales son una clase especial de hechos sociales. Estos hechos, como el usar el dinero para pagar una deuda o realizar un acto de habla, dependen de instituciones humanas para existir. En esto se diferencian de los hechos brutos como el que hay cierta distancia entre la tierra y el sol, que existen con independencia de toda institución. Pero ¿qué es una institución?. Searle da una respuesta compleja a este interrogante. Lo característico de una institución es la regla. Las instituciones están formadas por reglas las cuales forman sistemas, que rigen la conducta de los sujetos. Searle diferencia, sin embargo, dos tipos de reglas, la que llama reglas regulativas y las reglas constitutivas. Las reglas regulativas, son aquellas que regulan actividades ya existentes, como las reglas que regulan el tránsito. Estas reglas no crean el tránsito, se limitan a ordenarlo. Las reglas constitutivas, en cambio, crean los hechos a los que se aplican. Por ejemplo las reglas del ajedrez, no se limitan a regular una actividad ya existente, sino que crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Análogamente ocurre con las reglas del lenguaje, estas no se limitan ha regular palabras ya existentes, sino que crean la posibilidad misma del lenguaje. Las reglas constitutivas forman sistemas y ya sea por separado o en conjunto como sistemas, tienen la forma característica siguiente: "X cuenta como Y en el contexto C". Por ejemplo el sonido "casa" como X cuenta como una palabra que hace referencia a una casa como Y en el contexto C del español.

Las instituciones, sin embargo, como hemos dicho no agotan la totalidad de los hechos sociales para Searle. Veamos entonces como se integran estos hechos dentro de la categoría más amplia de los hechos sociales. Los hechos sociales son aquellos que implican intencionalidad colectiva. La capacidad para desarrollar una conducta colectiva es, por consiguiente, la base biológica de los hechos sociales. En este sentido puede haber hechos sociales entre los animales. Por ejemplo unas hienas cazando un león, en tanto su conducta implica intencionalidad colectiva, constituye un hecho social. Otro tipo de hechos sociales se da a través del uso de instrumentos. Los obreros en una fábrica por ejemplo, cooperan entre sí, mediante el uso de herramientas, para lograr un cierto propósito. Este tipo de hechos sociales implica la introducción de funciones agentivas de tipo colectivo. Estas funciones consisten en asignar a un cierto objeto una función, por ejemplo, clavar clavos, mediante la intencionalidad por la cual nos dirigimos a él. Las funciones no pertenecen a los objetos, sino que son rasgos que el agente asigna a los objetos en relación con sus propósitos u objetivos. De allí la denominación *funciones agentivas*. Cuando estas son asignadas a objetos de manera colectiva, como parte de un propósito común, como en el caso del uso de las herramientas en la fábrica, conforman hechos sociales. Pero no son aún hechos institucionales. El ser obrero de la fábrica, propietario de ella e incluso la fábrica misma como tal, son en cambio hechos institucionales, comprendidos en reglas constitutivas o instituciones. La diferencia radica en que en este caso, el "ser propietario" es un status Y, al que va asociado una función (la de tener determinados derechos sobre ciertos objetos p.e), que se asigna a un individuo X, que por sus solas características físicas o biológicas no puede cumplirla. Lo que hace que X (el individuo) pueda contar como Y (propietario) en el contexto C (la sociedad dada) es la aceptación o acuerdo colectivo consistente en verlo y adoptar ante él las actitudes correspondientes, es decir, una forma de intencionalidad colectiva. Para tomar el caso mas simple del dinero, en el que insiste frecuentemente Searle, tendríamos igualmente un objeto como X el papel que por sus propias características físicas no puede desempeñar la función Y dinero, Para que el papel cuente como dinero es necesario el acuerdo o aceptación colectivos de verlo y usarlo como dinero. A este tipo de funciones que se cumplen sólo por acuerdo o aceptación colectivos Searle las denomina

funciones de status. Las funciones de status dan lugar a reglas constitutivas, es decir a instituciones oficialmente reconocidas o no. Los hechos creados por estas instituciones como los propietarios, los obreros o los billetes o los actos de vender, comprar, casarse, etc., son todos hechos institucionales.

Una de las características ontológicas y lógicas mas interesantes de los hechos institucionales es que no pueden existir sin lenguaje. El lenguaje no es como en el caso de los demás hechos u objetos meramente la condición para que podamos nombrarlos o identificarlos sino la condición misma de su existencia en sentido ontológico. Esto implica reconocer en el lenguaje no meramente una función epistémica, como medio de designación e identificación de cosas existentes, sino también una función constitutiva u ontológica en la creación de hechos u objetos. Estos hechos son ciertamente hechos mentales, representaciones humanas (ontológicamente subjetivos), pero son epistémicamente objetivos, la verdad o falsedad de los juicios que formulamos acerca de ellos no depende de nuestras opiniones, actitudes o inclinaciones personales. Mas aún buena parte de nuestras vidas se rige por esos hechos.

La argumentación acerca de porque los hechos institucionales dependen del lenguaje ocupa un capítulo entero de su libro y, por su complejidad no podré hacer aquí mas que una apretada síntesis.

Como toda cuestión tiene sus presupuestos. Los presupuestos de que parte Searle son que puede haber pensamientos (en el sentido cartesiano de representaciones), sin lenguaje, como en el caso de las sensaciones y deseos, que podría tener también un animal. El segundo presupuesto es que hay hechos que no dependen del lenguaje a los que llama hechos físicos o brutos.

El que los hechos institucionales dependan del lenguaje se debe a dos razones. La primera es que son hechos mentales. Es la intencionalidad colectiva, que se dirige al objeto la que le asigna a éste el status y la función correspondiente (v.g. dinero) y no algún rasgo intrínseco a los fenómenos en cuestión. *Ser* y *ser representado como*, es equivalente en relación con los hechos institucionales. La segunda razón es que las representaciones que constituyen los hechos institucionales dependen del lenguaje. La primera razón, el hecho de estar constituidos por representaciones humanas, no explica la segunda, ya que como dijimos puede haber representaciones o pensamientos pre-lingüísticos. La dependencia del lenguaje que poseen las representaciones constitutivas de los hechos institucionales requiere entonces de justificación.

El argumento podría resumirse como sigue. El paso del término X (papel) al término Y (dinero) es ya de naturaleza simbólica. Una vez impuesto a X (el papel) un status y una función, este representa algo distinto de sí, la función Y (dinero). Este paso no puede existir sino por aceptación o acuerdo colectivos (intencionalidad colectiva). Esto implica que públicamente sea visto, usado o, para usar un término general, representado, como existente. Esta representación en tanto es pública y convencional (no hay nada en X que remita a Y) requiere de algún vehículo o portador de la misma que reúna estas características, sea público y convencional. El objeto físico indicado por el término X, por sus rasgos intrínsecos, no puede cumplir dicha función. En el caso de un instrumento, los rasgos físicos del objeto pueden indicarnos su función. Pero en el caso de las instituciones como el dinero o la propiedad, ningún rasgo físico del objeto nos remite a su función. El vehículo capaz de conducir al pensamiento de X a Y deberá entonces ser convencional, además de público. Quedan entonces sólo dos posibilidades, o bien abstraemos del término X todos los rasgos físicos que le son propios y lo transformamos en una forma convencional de representar la función Y, (como la piedra usada como marcador de frontera), o bien usamos palabras para marcar esa función que asignamos al objeto. En ambos casos, la representación pública de X como Y depende del lenguaje. Junto a esta representación pública debemos agregar los fenómenos deónticos relevantes, como los derechos y obligaciones correspondientes. Por ejemplo, si X (este terreno) cuenta como mi propiedad (Y) tengo derecho a venderla.

Conclusiones

A mi modo de ver en este capítulo de su libro se produce una inflexión en el pensamiento de Searle que él mismo no advierte plenamente. Esta inflexión consiste en una inversión de la concepción clásica de la relación entre pensamiento y lenguaje. Según tal concepción el lenguaje *expresa* nuestros pensamientos o representaciones. En el caso de los hechos institucionales, al menos, esta relación se invierte, son nuestras representaciones públicas las que requieren del lenguaje para constituirse. Esto invierte su jerarquía ontológica. Searle coloca a los hechos institucionales, de los cuales forma parte el lenguaje, dentro de los hechos mentales, los cuales compartimos con los animales. Sin embargo al admitir que existen representaciones como los hechos institucionales, que no pueden constituirse sin lenguaje, el lenguaje pasa a ser la condición de posibi-

lidad de un nuevo tipo de actividad psíquica, para la cual deberíamos reservar con más propiedad el nombre de pensamiento. Los hechos institucionales no lingüísticos, no se apoyarían entonces directamente en los hechos brutos, como supone Searle, sino en el lenguaje. Y al referirme a un lenguaje me refiero a un sistema y no a meros símbolos aislados, ya que, como el propio Searle reconoce, tanto los hechos institucionales como las reglas constitutivas que los conforman no pueden existir aislados, sino sólo en un conjunto de relaciones sistemáticas.

Pero si esto es así las instituciones humanas parecen tener un anclaje mas profundo que la intencionalidad colectiva, es el lenguaje el que las hace posibles. Esto nos conduce a dos últimas reflexiones acerca de la relación que puede tener el hombre con la realidad institucional y con sus posibilidades de comprenderla científicamente y de transformarla.

Desde la perspectiva del participante, la dependencia de las instituciones respecto del lenguaje limita o condiciona la posibilidad de transformarlas. No basta un mero decreto público para crear nuevas instituciones en el sentido de Searle (reglas constitutivas), sino una transformación lingüística que permita pensarlas.

Desde la perspectiva del observador (científica) sería necesaria una doble hermenéutica, como opina Giddens. Para acceder a los hechos institucionales de una sociedad el investigador debe sumergirse en su *forma de vida* y "llegar a ser capaz de participar en ella como un conjunto de prácticas"[1]. Sin embargo su labor no termina allí sino que debe posteriormente reinterpretar esos marcos de sentido dentro de sus propios esquemas teóricos. Esta doble hermenéutica opina Giddens permite una circulación en ambos sentidos, desde el investigador hacia la sociedad y desde la sociedad hacia el investigador. Esto implica un continuo deslizamiento de los conceptos de la teoría hacia la propia sociedad. Sus miembros se apropian de estos conceptos y los incorporan a los marcos lingüísticos desde los que interpretan sus propias prácticas.

La ciencia no describe, por consiguiente, meramente a las sociedades que estudia sino que las modifica al modificar sus marcos lingüísticos. Esto puede permitir, a su vez, nuevas posibilidades de transformación de sus instituciones desde la perspectiva interna de los participantes de una forma social de vida.

Referencias

- 1.Guiddens, Anthony, La nuevas reglas de método sociológico, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997.

Biblografía

- Searle, John R., La construcción de la realidad social, Paidós, Madrid, 1997.
- Searle, John R., Mentes Cerebros y Ciencia,
- Guiddens, Anthony, Las nuevas reglas del método sociológico, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997.

Descubrimiento científico y Lógica Default

Birman, Fernando Ariel
Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

I

La Lógica *Default*, presentada inicialmente por Reiter1, consiste básicamente en una extensión de la tradicional lógica de predicados mediante el agregado de ciertas reglas de inferencia denominadas '*defaults*'. Un ejemplo de *default* es el siguiente:

$$\frac{\text{Pájaro (x)} : \neg\text{Anormal (x)}}{\text{Vuela (x)}}$$

que se lee: 'si x es pájaro y resulta consistente con nuestras anteriores creencias asumir que x no es anormal, entonces x vuela'. Otra forma más simple de leer el anterior *default* es: 'los pájaros normalmente vuelan'. Como puede verse rápidamente, la conclusión de este razonamiento es derrotable pues sólo basta con agregar como premisa 'x es pingüino' para que la conclusión 'x vuela' ya no se siga.

Una *teoría default* T es un par ordenado (W, D), donde W es un conjunto de fórmulas de la lógica de predicados (cuyos elementos se denominan *hechos* o *axiomas*) y D es un conjunto de *defaults*. La estructura canónica de una regla *default* Ω es:

$$\frac{\varphi : \delta_1,\ldots,, \delta_n}{\chi}$$

donde φ, δ_i y χ son formulas cerradas de la lógica de primer orden. f es el prerrequisito -pre (Ω)-, δ_i es la justificación -just (O)- y χ es el consecuente -cons (Ω)- de Ω. Se dice que una regla *default* Ω es *aplicable* a un conjunto de fórmulas F si y sólo si su prerrequisito pertenece a F y la negación de ninguna de sus justificaciones pertenece a F. En símbolos:

Ω es *aplicable* a F - φ ? F y $\neg\delta_1 \in$ F,...., $\neg\delta_n \in$ F

La idea que subyace aquí es que para poder aplicar un determinado *default* es necesario que su prerrequisito sea una fórmula perteneciente a la base de conocimiento disponible antes de aplicar la regla y que ninguna de sus justificaciones se contradiga con dicha base de conocimiento.

Para una teoría T dada definamos ? = (Ω_1, Ω_2,...., Ω_n). Π puede ser visto como el orden en el cual algunos de los *defaults* de D son aplicados. Pediremos por mera simplicidad que cada *default* Ω_i tenga una única ocurrencia en ?, ya que la múltiple aplicación de *defaults* no tendría como resultado el acceso a un mayor número de consecuencias. Definamos entonces a partir de Π los dos siguientes conjuntos de formulas de la lógica de predicados, In (?) y Out (Π):

In (Π) es Th (M), donde M = W U {cons (Ω) | Ω ? Π}

Th (M) es la clausura deductiva de M, es decir, el conjunto de todas aquellas fórmulas que se siguen deductivamente a partir de M -incluidas las fórmulas de M-. Lo que In (?) representa es, dicho informalmente, el conocimiento que uno ha adquirido a partir de la aplicación de ?.

Out (Π) = {$\neg$? | δ ? just (Ω) . Ω ? Π}

Out (Π) representa toda aquella informacion que no debe aparecer como consecuencia de la aplicación de ?. Dicho de otro modo, Out (Π) constituye una clausula de restricción frente a las potenciales inferencias que uno podría efectuar sobre la base de ?.

Decimos que Π es un *proceso* de T cuando Ω_i es aplicable a In (Π) para todo *i* tal que $\Omega_i \in$?. Dado un proceso Π de T definimos entonces lo siguiente:

1. Reiter, R., "A Logic for Default Reasoning", *Artificial Intelligence*, 13, 1980.

Π es *exitoso* - In (Π) ? Out (Π) = O. De otro modo es *fallido*.

Π es *cerrado* - para todo Ω ? D y es aplicable a In (Π), Ω ? Π.

A partir de estas dos propiedades podemos definir la noción central de *extensión*:

Un conjunto E de fórmulas de la lógica de predicados es una *extensión* de la teoría *default* T si y sólo si existe algún proceso ? de T exitoso y cerrado tal que E = In (Π).

Desde un punto de vista intuitivo, una extensión no es otra cosa que una ampliación consistente y exhaustiva de la clausura deductiva de un determinado conjunto de fórmulas mediante la introducción de cierto número de reglas *default*. Lo que estas reglas permiten hacer es obtener una importante cantidad de conclusiones que resultan altamente 'razonables' pero que no son deducibles a partir de la información inicial. Dicho de otro modo, una extensión abarca conjeturas sobre una determinada área de conocimiento que, pese a ser potencialmente relevantes, quedarían fuera del espectro de análisis en un sistema epistémico basado exclusivamente en procedimientos deductivos.

II

No emprenderemos en esta sección un estudio pormenorizado del descubrimiento por parte de Johannes Kepler de lo que se conoce como su Primera Ley del Movimiento Planetario. Efectuaremos, en cambio, un abordaje de este caso implementando programáticamente algunos de los elementos que hemos discutido en la sección precedente. Cabe decir, por lo tanto, que lo que sigue no debe tomarse como una reconstrucción formal completa y acabada de los mecanismos que operaron en la generación por parte del astrónomo alemán de su hipótesis del movimiento elíptico de los planetas, sino que debe verse como un bosquejo preliminar que puede echar luz sobre algunos aspectos que deberían ser tenidos en cuenta en una futura reconstrucción cabal de este descubrimiento.

De acuerdo con Gillies2, los pasos seguidos por Kepler en su descubrimiento fueron los siguientes. En primer lugar, el joven discípulo de Tycho Brahe parte de un problema: ¿cómo es la órbita de Marte? Este cuestionamiento, no obstante, es menos osado de lo que podría parecer en primera instancia. Kepler no duda, al menos hasta este momento, de que las órbitas planetarias son, tal como establece la tradición ptolemaica y el mismo copernicanismo, círculos o composición de círculos. Su meta es, por lo tanto, descubrir de qué modo pueden articularse ecuantes, epiciclos y deferentes de modo tal de obtener una órbita que se corresponda con las observaciones que tiene a su disposición. En este sentido, la primera hipótesis (de cuatro) que formula es esta: (H_1): la órbita de Marte es un círculo en torno a un punto C desplazado ligeramente de la posición del Sol, y su movimiento es uniforme respecto a un punto U, también desplazado pero en la dirección opuesta. Sin embargo, cuando Kepler va a corroborar H_1 mediante otras observaciones, encuentra una diferencia de 8' de arco entre lo observado y lo predicho, por lo que, en vista de que los datos de su maestro no podían contener un error tan considerable, abandona la hipótesis. Su segunda conjetura (H_2) introduce un epiciclo en la órbita marciana. El resultado geométrico es muy semejante al obtenido en H_1, aunque en principio elimina la diferencia de los 8'. No obstante, tampoco esta hipótesis se acomoda enteramente con las observaciones. La tercera hipótesis (H_3) abandona una idea que ha acompañado a la astronomía desde los tiempos de Platón: Kepler trabaja con una figura que es matemáticamente equivalente a una elipse. Sin embargo, debido a un error de cálculo, obtiene una curva que tampoco se corresponde con los datos. La cuarta hipótesis (H_4), finalmente, afirma que Marte se desplaza en una órbita elíptica con el Sol en uno de sus focos. Esta hipótesis se acomoda fielmente con las observaciones.

Vemos que el salto fundamental tiene lugar en el pasaje de H_2 a H_3. Pero, ¿qué es lo que llevó a Kepler a efectuar dicho salto? ¿Por qué no trató, frente al fracaso de H_2, de mejorar su modelo agregando más epiciclos y deferentes? Esta, después de todo, había sido la práctica habitual de los astrónomos por casi veinte siglos. Veamos si es posible delinear un esquema de formalización que apunte a dar cuenta de este hecho.

Tomemos como *axiomas* de la base preliminar de información W_1 los siguientes enunciados:

β = 'el Sol esta inmóvil en un punto del espacio'

2. Gillies, D., *Artificial Intelligence and Scientific Method*, London, Oxford University Press, 1996.

γ = 'Marte gira en torno al Sol'

δ = 'la orbita de Marte es circular'

ε = 'el centro de la orbita de Marte es un punto C desplazado ligeramente de la posición del Sol'

σ = 'el movimiento de Marte es uniforme respecto de un punto U desplazado ligeramente del punto C, pero en sentido opuesto al del Sol'

Evidentemente, la base de información de la cual partió Kepler para elaborar su hipótesis tuvo que haber sido necesariamente mucho más amplia que la presentada aquí. No obstante, es posible ver que de ninguna base que contuviera a W_1 podría seguirse mediante lógica *default* H_3. Supongamos, para probar esto, que H_3 se sigue de W_1. En tal caso, $H_3 \in$ In (?), donde In (Π) es la extension correspondiente a la base W_1. Sin embargo, es fácil ver que $H_3 + \neg\delta$. Por lo tanto, $\neg\delta$? In (Π). Pero dado que $\neg\delta$? Out (Π) -pues δ es potencialmente la justificacion de algún O perteneciente a Π-, entonces In (Π) ? Out (Π) ? O. En consecuencia, $H_3 \in$ In (Π), es decir, H_3 no se sigue de W_1.

Una parte importante del descubrimiento científico consiste en el hallazgo de una descripción adecuada que permita abordar un determinado problema de un modo simple e interesante. Dicha adecuación no es indicadora de verdad (o plausibilidad) ni puede ser tomada desde el punto de vista de la evaluación epistémica de las hipótesis. Es, cuanto más, un componente pragmático que depende necesariamente del contexto en el cual un determinado problema hace aparición. En el caso de Kepler, acabamos de ver que la base W_1 -que era la base que compartían mayoritariamente los astrónomos de su época- resulta infecunda respecto de la generación de H_3. Gran parte del mérito de este astrónomo radica, por lo tanto, en el hecho de que fue el primero en vislumbrar (por motivos históricos y biográficos que no discutiremos aquí) la posibilidad de que otro tipo de base resultara más adecuado para representar el problema de la órbita marciana. En esta otra base, que denominaremos W_2, el axioma δ ha sido eliminado. Es decir, en esta nueva representacion del problema de describir la trayectoria que sigue Marte en su movimiento anual en torno al Sol ha sido dejada de lado la presunción de que las órbitas planetarias son círculos o composición de círculos. Sin embargo, el abandono de W_1 no lo condujo a Kepler inmediatamente a la hipótesis H_4. Lo que el abandono de esta base y la adopción de W_2 le permitió hacer es, en cambio, concebir sucesivas conjeturas (entre ellas H_3) en las que la trayectoria marciana es descripta sobre la base de diversas figuras geométricas. La formalización de cada uno de estos procesos se corresponde con un elemento de una serie de teorías *default* que comparten su base W_2 pero que difieren en el conjunto de *defaults* que utilizan. Kepler puso a prueba cada una de las hipótesis y, en tanto que desechó la mayoría, se quedó con aquella que se acomodó más fielmente con los datos.

Para representar formalmente la generación de H_4 designemos con la letra Φ al siguiente *default*:

$$\frac{\beta \,.\, \gamma : \lambda}{H_4}$$

donde β y γ son los axiomas introducidos mas arriba y λ es la justificacion just (Φ): 'no es inconsistente con nuestras creencias asumir que las orbitas planetarias no son circulares'. Nos ha quedado conformada la teoría *default* T = (W_2, D), con W_2 = (β, γ) y D = (Φ). Puede verse de forma sencilla que H_4 se sigue de T, es decir, que H_4 es una consecuencia que se infiere mediante lógica *default* a partir de W_2 y la aplicación de la regla F. En primer lugar, dado que β y γ pertenecen a W_2 y $\neg\lambda$ no pertenece a W_2, resulta que Φ es aplicable a esta base. En segundo lugar, In (Φ) = (β, γ, H_4) y Out (Φ) = ($\neg\lambda$), de modo que In (Φ) ? Out (Φ) = O -el proceso es exitoso-. En tercer lugar, D tiene un único elemento que es F -el proceso es cerrado-. En consecuencia, In (Φ) es una extension de T. Dado que H_4 pertenece a In (Φ), H_4 pertenece a una extensión de T, es decir, H_4 se infiere de T.

Esta reconstrucción formal del descubrimiento por parte de Kepler de su Primera Ley del Movimiento Planetario es, como aclaramos en un comienzo, programática. Hemos dejado deliberadamente de lado en ella un importante número de factores que sería necesario considerar si se pretendiera formalizar cabalmente este descubrimiento. En particular, no hemos tenido en cuenta una amplia serie de circunstancias en relación con la influencia que ciertos componentes de índole mística ejercieron sobre el hallazgo de Kepler. No hemos considerado, asimismo, todos aquellos elementos teóricos propios de la astronomía de los siglos XVI y XVII que comprobadamente desempeñaron un papel relevante en el pensamiento kepleriano. No obstante, consi-

deramos que el marco lógico implementado aquí ofrece una valiosa guía para efectuar un futuro trabajo de reconstrucción del descubrimiento de la Primera Ley de Kepler de un modo minucioso y comprehensivo.

¿Para qué queremos la biología, si ya tenemos la física?

Maggi, Adela
Cambiasso, Alicia Irene
Universidad de Mar del Plata

Analogar con la física clásica, le ha servido a la Economía para definir, aclarar conceptos, describir, explicar y predecir, en fin, para construir teorías. Le ha permitido hacerse de un poderoso equipamiento matemático-estadístico útil para concebir modelos aptos para cumplir esas finalidades1.

Si es así ¿por qué cambiar la física por la biología, más precisamente por la teoría evolucionista?

Creemos que hubo razones históricas, epistemológicas, metodológicas y filosóficas:

a) Búsqueda de la legitimación de la Economía como ciencia; con Marshall, el ideal de los economistas parece ser la Biología antes que la Física.2

b) Superación del viejo modelo mecanicista que no daba cuenta de las peculiaridades de la actividad humana.3

c) Aclaración de ciertos conceptos **competencia, evolución, adaptación** utilizados en el ámbito económico, pero más accesibles desde la biología.

d) Al adoptar el modelo evolucionista en lugar del modelo físico, las organizaciones pueden considerarse como **no equilibradas,** es decir desarrollándose en procesos irreversibles y estocásticos.

Intentaremos trazar un paralelo entre la teoría de la empresa y la biología neoevolucionista4 para considerar los posibles beneficios que se seguirían para la primera. ¿Qué beneficia a la teoría de la empresa apropiarse de analogías biológicas? Empecemos preguntándonos ¿en qué sentido es similar una empresa a un organismo?

El diccionario define un organismo como *un individuo constituido por órganos que cumplen una función determinada pero de forma mutuamente dependiente.*

Las empresas, como organizaciones son sistemas sociales que desarrollan actividades económicas a partir de ciertos recursos que aplican a la producción de bienes o a la prestación de servicios.5

Para relacionar la teoría neoevolucionista con la teoría de la empresa, debemos recordar sus tesis:

a) la constitución genética de los organismos,
b) la selección natural y las variaciones,
c) la lucha por la existencia.

¿Pueden encontrarse conceptos análogos en la teoría de la empresa?

Si concebimos la empresa como una caja negra, donde los *inputs* son transformados en *outputs* de acuerdo a la regla vigente de maximizar los beneficios, la analogía no puede establecerse. Sí, si la concebimos como una estructura organizacional.

Para tal concepción, los componentes de la empresa manejan distinta **información** y tienen diferentes grados de experiencia en su manejo pero, la organización, vista como un todo,6 debe lograr la mejor sistema-

1. Maggi, A.. "Costos y beneficios (Analogía entre la Física y la Economía)" Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, Cáceres-Madrid, 1998
2. Marshall en Cohen, B. "Analogy, Homology and Methaphor" en *History on Political Economy n°5*,pag.23 1993.
3. Kearney, H. *Orígenes de la ciencia moderna(1500-1700),* Madrid, Guadarrama, cap.1, 1970
4. Conceptos que no eran parte de la teoría de Darwin pero incorporados en la 'síntesis neodarwinista'.
5. Holmtron, B. and Tinole, J. "The theory of the firm", en R. Schmalensec and Willg, R.D.(ed.)*Handbook of Industrial Organization* , Amsterdam, North-Holland pag.64, 1989
6. Larroca H, Monti V., Vicente M. "Sistemas de información e informática", en Ader, J. J.*Organizaciones,* Bs. As. Ed. Paidós, p. 350, 1990

tización de aquélla. Los sistemas de información son imprescindibles para administrar, deben proporcionar información referida a las operaciones internas (endógenas) y acerca de situaciones del medio externo (exógenas), que influyen en el comportamiento de la organización.7

Están constituidos por:

a) Personas y equipos que procesan y distribuyen información.
b) Soportes que la registran y trasmiten.
c) Canales de comunicación por los que circula.

La información se genera en distintos lugares de la organización según pautas establecidas, se integra en distintos niveles y, con el fin de posibilitar su funcionamiento global, sigue un curso descendente, ascendente o lateral en la cadena de niveles jerárquicos. Como parte esencial del proceso de **comunicación**, es necesaria para la planificación y la toma de decisiones. Según Larocca información es todo aquello que reduce la incertidumbre de alguien que toma decisiones.

A diferencia de la empresa, la información en los organismos vivientes, se origina y transmite en un único sentido. No hay evidencia, ni es concebible que la 'información' sea jamás transferida en sentido inverso. Pero, si algún accidente singular e imprevisible, es inscripto en la estructura del ADN, éste va a ser mecánica y fielmente replicado y traducido8. Este proceso es estrictamente irreversible.

Las empresas establecen **reglas** que determinan la forma del flujo de la información. Las **reglas** ayudan en el control de las operaciones, para facilitar la toma de decisiones sobre la base de la información que se maneja y condicionan la potencialidad de su acción y el éxito que pueda tener. El comportamiento de la empresa depende, entonces de sus características organizacionales.

Si queremos encontrar bases análogas para el cambio debiéramos de algún modo conectar las reglas que rigen la organización de la empresa y las reglas que rigen la constitución genética de los organismos biológicos. 9 Esas reglas están contenidas en el ADN10, en el gen como portador invariante de los rasgos hereditarios, y en las bases estructurales de su invariancia replicativa

Una explicación más completa del **cambio** aporta la genética. Mendel supuso que cada uno de los caracteres diferenciales de sus guisantes se relaciona con un 'elemento', los ***genes***, que lo determina y es transmitido por la célula reproductora; supuso, también que los genes, heredados de cada padre y asociados en el híbrido, se separan en las células reproductoras de ellos.

Si explicamos el cambio o evolución*11*, en términos de *optimizar conductas* tenemos que tener en cuenta que la selección que tiene que ver con la información contenida en el ADN *se optimiza* en el curso de generaciones. La optimización de conductas no está diseñada, como en la empresa, para satisfacer las demandas o motivaciones de la organización, sino para asegurar la reproducción exitosa de una estructura genética a través de la procreación de una especie.

Destaquemos que los cambios producidos por selección natural pueden tener diferentes consecuencias evolutivas, dependiendo de las circunstancias.

a) Cuando los factores ambientales que determinan la evolución son *moderadamente uniformes* a través de la población o del rango de la especie, entonces la totalidad de la especie tenderá a llegar a estar mejor adaptada a su ambiente y, en tanto el ambiente cambie, la especie completa cambiará con él. Así, la composición genética de una única línea de descendientes es gradual y uniformemente alterada mediante resultados favorables a través de generaciones.

7. Larroca H, Monti V., Vicente M. op.cit. pág. 354
8. Monod, J. *Le hasard et la necessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)* Éditions du Seuil. 1970
9. Nimban, N. "The role of biological analogies in the theory of the firm" en Hausman, D.(ed.) *Natural images in economic thought,* Cambridge Univ. Press, p.366, 1994
10. Crick, F.H.C. "La estructura de la sustancia hereditaria" en *Física y química de la vida* Madrid, Alianza Editorial (pág. 148-9), 1969
11. La evolución es definida como un cambio progresivo en la frecuencia génica.

b) Cuando *diferentes* poblaciones de una especie de alguna manera quedan aisladas y están sujetas a *diferentes* condiciones ambientales, la selección natural actúa no uniformemente y distintas clases de cambios ocurren en las diversas poblaciones. En este proceso llegan a ser más y más divergentes hasta que la especie original eclosiona en dos o más nuevas especies.

La evolución es un fenómeno que envuelve cambios genéticos a dos niveles de organización: especies y poblaciones. La selección opera *sobre* los productos del azar y no puede alimentarse de otra manera; pero opera en un dominio de exigencias rigurosas donde el azar es desterrado. De ellas la evolución ha sacado su aparente orientación ascendente, el crecimiento ordenado del que da imagen. Los neodarwinianos han mostrado, sobre la base de teorías cuantitativas, que el factor decisivo de la selección no es la 'lucha por la vida' sino, en el seno de una especie, la tasa diferencial de reproducción.

Para la teoría biológica, el cambio es el resultado de una serie de mutaciones al azar; en contraste, en la empresa los cambios en el medio interno son originados por decisiones conscientes, teniendo en cuenta la situación en el medio externo. Esto llevaría a preguntarnos si el medio externo selecciona las empresas que deben sobrevivir o si las empresas seleccionan los recursos necesarios para maximizar sus beneficios y sus chances de sobrevivir en un medio, por lo menos, turbulento12.

El evolucionismo darwinista nos dirá que el medio selecciona aquellos organismos más aptos para sobrevivir, dadas ciertas condiciones ambientales; el evolucionismo lamarckiano, por el contrario, se basa en la capacidad de los individuos para alterar su fisiología, su conducta o sus atributos, como resultado del desafío del ambiente.13 La segunda parece más aplicable a la teoría de la empresa, en tanto que no sólo cumple una función en la maximización de los beneficios la información endógena, sino también la exógena: los acontecimientos de tipo político, financiero, competitivo, involucran información que influye en los cambios que deben producirse en las organizaciones.

Resumamos las diferencias entre la teoría neoevolucionista y la teoría de la empresa en cuanto a:

a) **Información:** en la teoría de la empresa, se origina en los distintos niveles organizacionales, sigue una dirección descendente, ascendente o lateral y sirve para tomar decisiones, tendientes a lograr mayores beneficios. En la teoría neoevolucionista, tiene un único sentido, no hay mecanismo posible por el que pudiera ser modificada y transmitida, sino como consecuencia de una alteración de las instrucciones en el ADN.

b) **Cambios :** por azar, heredados, de generación en generación, en la especie o en la población en una, mientras que, conscientes, no heredados, del individuo o empresa en la otra. La biología se basa en la idea de las consecuencias óptimas; la teoría de la empresa, en el concepto de consecuencias beneficiosas.*14*

c) **Tiempo de los cambios:** en biología, tiene un carácter lento e incremental, resultado de un gran número de mutaciones independientes, distinto al de las empresas.

A partir de las similitudes y diferencias, cabe preguntarnos qué tipo de relación se puede establecer entre ambas disciplinas y qué beneficio reportará a la teoría de la empresa. Pensamos con Cohen que *la interacción* (de la economía) *con las ciencias naturales está velada por la falta de una clara distinción entre* ***analogía y metáfora*** *y es necesario separar los conceptos de* ***analogía y homología.15***

Si bien el concepto de **analogía** puede referirse a varios modos de similitud, los biólogos lo usan en un sentido fuerte de relación de proporcionalidad, para referirse a una similitud de funciones, cuyos antecedentes evolutivos son distintos. El término **homología**, en cambio, es usado como similitud de estructuras que poseen un origen común, pero que no desempeñan necesariamente la misma función.

12. Niman, N. op. cit. pág. 367
13. Klimovsky, G. *Las desventuras del conocimiento científico*, Bs.As. Ed. A-Z, pág. 176, 1994
14. Elster, J. *El cambio tecnológico*, Barcelona, Ed. Gedisa pág.49-50, 1990
15. Cohen, B. op. cit pág. 11

Podemos concluir, de acuerdo a lo que antecede, que puede establecerse una **analogía** en sentido débil, útil para **comprender** mejor un dominio de fenómenos organizacionales, a partir de otro más accesible o para seguir un argumento difícil o para tratar un concepto o principio extraño.

Según Penrose es imposible establecer una relación de **homología** con la teoría evolucionista, ya que *en cada nivel de análisis hay una inadaptación entre la biología y la economía*[16]. **Innovaciones** en las empresas no son homólogos de **mutaciones**; las mutaciones involucran una alteración de la sustancia de constitución hereditaria, mientras que las innovaciones tienen ver con tentativas de adaptación al medio.

Con lo que podemos decir, siguiendo a Marshall, que es bueno saber cuándo podemos introducir una analogía, pero es mejor saber cuándo debemos parar. La analogía puede ser una ayuda para llevar en la mochila, pero puede transformarse en una carga pesada en un viaje largo. Y esto es una **metáfora.**

16. Penrose, E. "Biological Analogies in the Theory of the Firm", en *American Economic Review ,n° 42,* pág. 804-819, 1952.

Holismo epistemológico. Perspectivas actuales.

Gonzalo, Adriana.
Universidad Nacional del Litoral. FAFODOC

Consideraciones introductorias

Podemos trazar una distinción general entre holismo como criterio de significación y holismo como criterio epistemológico de justificación de las teorías. En el contexto de la semántica filosófica hablamos de "holismo del significado" (HS) para designar una teoría del significado que plantea que la unidad de significado no se da en un término aislado, ni siquiera en un enunciado aislado, sino más bien en un sistema global de enunciados. Por otro lado, se habla de "holismo epistemológico u holismo de la contrastación"(HE). En términos generales éste postula que los enunciados o hipótesis científicas nunca se contrastan individualmente, de manera aislada, sino como partes de complejos o de totalidades de enunciados más amplios. Pero, si bien es posible distinguir entre estas dos maneras de hablar de "holismo", como se mostrará, HE presupone HS. En el campo de la epistemología, área en el que circunscribiremos el tratamiento del holismo, una concepción acerca de la validación de las teorías científicas conlleva una concepción acerca del significado de los términos y expresiones en ciencia.

Holismo epistemológico. Caracterización.

Stegmüller (1973) caracteriza HE mediante las siguientes tesis: (a) Las teorías son aceptadas o rechazadas como un todo, y no por partes al aceptar o rechazar componentes (enunciados) aislados de la misma.

(b) Las teorías no son rechazadas como resultado de experimentos cruciales únicos.

(c) No puede distinguirse claramente entre el contenido empírico o las aserciones empíricas por un lado y los datos empíricos que apoyan esas aserciones empíricas.

d) Cuando cambia el dominio de aplicación de una teoría, también cambia el significado de los términos teóricos de esa teoría.

Stegmüller distingue a partir de estas tesis entre lo que llama "holismo en sentido moderado" y "holismo en sentido estricto". La primera denominación abarca la aceptación de las dos primeras tesis y se la ha asimilado a la denominación de "tesis Duhem-Quine" (Lakatos, I.- 1978). Por su lado, con la denominación de "holismo en sentido estricto" se caracteriza a aquel que aceptando las tesis (a) y (b), admite además las tesis (c) y (d). Los representantes centrales de este holismo serían Kuhn y Feyerabend.

La idea central del holismo moderado radica en considerar que no es posible la validación de las teorías científicas mediante la confrontación de un enunciado científico particular con la experiencia. La relación del componente lingüístico de toda teoría y el elemento fáctico a que refiere no puede darse a través de un enunciado individual de la teoría, sino que se revuelve en su referencia a la teoría total, o como afirma Quine en el "todo de la ciencia".

Quine comentaba en *Two dogmas of Empirism* que la cuestión central se establece en la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y la experiencia que contribuye a su confirmación o la impide? La concepción más ingenua de esta relación consiste -según éste- en suponer que se trata de una referencialidad directa, este es el caso del reductivismo radical que sostiene que todo enunciado con sentido es traducible a un enunciado acerca de la experiencia inmediata. Esta concepción ha sostenido la opinión de que con cada enunciado sintético está asociado un único campo posible de acaecimientos sensoriales y de que de este modo, todo enunciado aislado , puede ser confirmado o invalidado. Frente a esta opinión, la tesis de Quine formula que: "nuestros enunciados acerca del mundo exterior se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente". El dogma reductivista se apoya en el hecho de que la verdad de los enunciados depende de un componente lingüístico y de un componente extralingüístico. Tomada en su conjunto, la ciencia presenta esa doble dependencia respecto del lenguaje y respecto de los hechos; pero esta dualidad no puede perseguirse significativamente hasta los enunciados de la ciencia tomados uno por uno. "La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia". El todo de la ciencia es "como un

campo de fuerza cuyas condiciones límite da la experiencia". Podemos distinguir centro y periferia, y afirmar que hay enunciados que lindan con esa periferia sensible, pero ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular, sino que esas relaciones son indirectas, y afectan al campo como un todo

La relación de la tesis "Duhem-Quine" con el falsacionismo fue desarrollada originalmente por Lakatos, según el cuál la tesis implica que cualquier puede ser permanentemente salvada de la refutación mediante ajustes adecuados en el conocimiento básico en el que se inserta. "Se puede mantener la verdad de cualquier enunciado suceda lo que suceda si realizamos ajustes lo bastante drásticos en otras partes del sistema...Y al contrario, por las mismas razones ningún enunciado es inmune a la revisión"

Según Lakatos, esta tesis tiene dos interpretaciones muy distintas. Según la **interpretación débil** sólo afirma la imposibilidad de un blanco experimental directo sobre un objetivo teórico muy específico y la posibilidad lógica de conformar la ciencia en un número indefinido de formas distintas. Mientras que una **interpretación fuerte** de la tesis Duhem-Quine excluye -según Lakatos- cualquier regla de selección racional entre las alternativas.

Moulines (1989) parece haber reparado en esta interpretación fuerte, ya que a diferencia de Stegmüller considera que la tesis Duhem-Quine constituye un "holismo extremo". Pero, Moulines atiende fundamentalmente al holismo semántico: "Ahora bien, hay que notar en este punto que el holismo del que aquí se trata tiene una especificidad que lo distingue de otras formas de holismo contemporáneo. No se trataba de una forma generalizada y radical de holismo semántico, como en el caso de Quine, sino más bien de lo que se podría llamar una versión *moderada* de holismo." (Moulines, 1991:190-1)

Concepción Estructural. Una perspectiva holista.

Desde la perspectiva estructuralista de las teorías científicas consisten en un número grande y finito de unidades elementales: elementos-teóricos. Un elemento teórico (T), se caracteriza por poseer una estructura formal, matemática, que se presenta como una axiomatización de un predicado conjuntista : el núcleo de la teoría (K), al que se asocia un conjunto de aplicaciones propuestas(intended applications) del núcleo (I). K está conformado por el de los modelos potenciales (M_p), constituído por el vocabulario básico de K (conjuntos elementales, relaciones, funciones, etc.); el conjunto de los modelos (M) que consitutuido a partir de M_p, expresa las leyes centrales de T; el conjunto de modelos potenciales parciales (M_{pp}) o ssitemas a los que potencialmente podría aplicarse K; el conjunto de constraints o restricciones que se dan sobre las funciones o relaciones de los diferentes modelos de K: "global constraints"(GC); y finalmente, el conjunto de nexos interteoréticos, que establecen interconexiones entre diferentes teorías en un campo dado de la actividad científica - actualmente denominados "global links"- (GL). Así: $K = \langle M_p, M, M_{pp}, GC, GL \rangle$[1].

El núcleo matemático formal K describe el predicado teorético de conjunto, que "axiomatiza" una teoría. Este predicado se asocia a un dominio de las aplicaciones propuestas (intended applications: I), que es considerado una parte de la identidad de una teoría, ya que sin éste no tendríamos ningún modo de conocer si efectivamente estamos tratando con una teoría empírica. Se establece además que las aplicaciones de T tienen la estructura de modelos potenciales parciales, esto se expresa en: $I\ (T) \phi M_{pp}\ (T)$. De este modo, un elemento teórico queda caracterizado por la dupla <K, I>.

Cada elemento-teórico tiene un enunciado empírico asociado a él. El enunciado empírico se formula con la ayuda de la noción de contenido de un elemento-teórico, que se expresa con Cn (K). Los miembros de Cn (K) son aquellas combinaciones de estructuras no-teoréticas que pueden ser obtenidas eliminando términos teóricos de algunas combinaciones Y de estructuras teoréticas , donde Y es el conjunto de modelos que están correctamente conectados (linked) con otras teorías relevantes e Y satisface las constraints. Podemos también formular esto así: X pertenece a Cn (K) si los modelos potenciales parciales de X pueden ser aumentados por términos teóricos tal que el conjunto resultante de modelos potenciales Y es tal que: a) todos los miembros de Y son modelos, b) todos los miembros de Y están correctamente conectados con otras teorías relevantes, c) Y satisface las constraints.

1. La caracterización actual de T que se introduce está basada en Balzer, W., Moulines y C. U., Sneed, J. D. (1987) *An Architectonic for Science*. Dordrecht, Ed. Reidel.

Volviendo a las tesis holistas formuladas en el punto anterior, la Concepción Estructural se manifiesta a favor de las tesis enunciadas (a) y (b) y sostiene una serie de revisiones y críticas respecto de (c) y (d). La tesis (a) se defiende desde la perspectiva de concebir que las teorías científicas no son en absoluto un conjunto de enunciados, sino más bien constituyen un sólo enunciado, esto es el enunciado empírico de la teoría, como ha sido caracterizado antes. Podemos decir que el enunciado empírico de la teoría T es verdadero para un dominio pequeño de aplicaciones. Se admite también que puede permanecer verdadero cuando incorporamos otro sistema físico a T, que de algún modo sea similar a aquellos que pertenecían ya a I. Debemos siempre revisar, si esto puede ser hecho de modo que se mantengan los valores de las constraints de las funciones o relaciones teoréticas. De este modo podemos comprender (a) en el sentido de que aceptar la teoría T es una decisión a todo o nada.

La tesis (b) se propone bajo el requisito de comprender "aceptar una teoría T" en el sentido de encontrar evidencia para el enunciado empírico de la teoría T, asociado con un predicado de conjunto específico, constraints y links. Se puede suponer una situación en la cuál el conjunto de aplicaciones I está sólo provisionalmente especificado y encontramos un subconjunto de I que falsea el enunciado empírico de la teoría.

En referencia a la tesis (c) y (d), es conveniente recordar el denominado "criterio de teoricidad" de Sneed (1971). Según este criterio, un concepto t es llamado teórico relativo a una teoría T (o simplemente t-teórico) si todos los métodos de determinación de t (en el caso de tratarse de un concepto métrico: los métodos para calcular el valor de las funciones y relaciones) depende esencialmente (presupone) de algún modo el uso de la teoría T. De esta manera podemos establecer una relación entre términos teóricos y no-teóricos. Las estructuras que consisten de términos teóricos son justamente los modelos potenciales mismos de la teoría, mientras que la estructura que consiste de todos los términos no-teoréticos (y sólo de éstos) son llamadas modelos potenciales parciales.

La idea que está en la base es una criterio pragmático: un término t_i de T es T-teórico si en todas las determinaciones de t_i las partes de la teoría usada (presupuesta) por los científicos con el propósito de su determinación son parte o coinciden con T. En otras palabras, los términos T-teóricos son términos que pueden ser determinados únicamente por medio de T.[9]

Moulines (1991) manifiesta el primer aspecto claramente holista que sale a la superficie a través del análisis del modo cómo determinamos la referencia de términos científicos: una teoría científica usualmente se aplicará a un gran número de sistemas de diversa naturaleza, todos los cuales se conciben como modelos de esta teoría; en todos ellos en cuanto modelos, aparecerá un mismo término científico. Pero la determinación del significado de un término en un sistema físico, depende también de las multiplicidad de los demás términos básicos que están asociados con el término en cuestión de la teoría. De hecho sería adecuado decir que la unidad semántica fundamental en las ciencias empíricas nunca es un término aislado, sino una totalidad de conceptos estructurados en un complejo.

Consideraciones finales

Vemos a partir de lo anterior que, si mantenemos la posibilidad de una interpretación débil de la tesis de Quine, podríamos seguir manteniendo una distinción que ha marcado Stegmüller entre "holismo en sentido moderado" y "holismo en sentido estricto", y acercar el primero a la concepción estructuralista. Si por el contrario, aceptamos la interpretación fuerte, las implicancias que se siguen marcarían un distanciamiento entre las tesis Duhem-Quine y el estructuralismo, tal como interpreta Moulines (1991): "Ahora bien, deberíamos ser cuidadosos con la interpretación de esta forma de holismo; no deberíamos sobre valorar su alcance. Estamos todavía bastante lejos de un holismo semántico a lo Quine... Nuestra tesis no es que el significado de un término científico viene determinado por *todo* complejo conceptual, es decir, por toda teoría en la que aparezca dicho término. ... Si el camino que nos lleva a determinar la referencia de un término dado cualquiera *siempre* va a depender de cualquier relación que este término tenga con otros términos de la misma teoría, entonces habría que aceptar como válidas dichas relaciones antes de emprender la determinación de cualquier término científico. Es decir, no dispondríamos de ningún medio de corroboración independiente con el que pudiéramos someter a prueba la teoría en cuestión. Pero aquí no se propone un holismo semántico radical para el análisis de las teorías científicas, sino sólo un holismo semántico *moderado.*

Además, como ha hecho notar reiteradamente en la Concepción Estructural, la distinción entre T-teóricos y T-no teóricos ofrece un criterio pragmático de teoricidad. Que un término t_i sea T-teórico es un enunciado

sobre cómo los científicos que sostienen T proceden cuando determinan t_i (Balzer, W. 1986). Este criterio distinguiría los términos teóricos por el modo en el que los científicos actúan, lo cual coloca a esta Concepción en una perspectiva singular sobre el problema del holismo.

Bibliografía

- Balzer, W. "Holismus und Theorienbeladenheit der Beobachtungssprache (ein Beispiel)". *Erkenntnis* 10. 336-348, 1996.
- "Theoretical Terms: a new perspektive". *The Journal of philosophy*. Vol. LXXXIII, Nro 2, 71-90, 1986.
- "On a new Definition of Theoreticity". *Dialectica*. Vol.39, Nro 2, 1995.
- "On Incommensurability", en: Gavroglu, K., Goudaroulis, P. (eds.) *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*. 287-304. Kluwer Academic Publ., 1989.
- Balzer, W.; Moulines C.U. "On Theoreticity". *Synthese* 44. 467-494, 1980.
- Balzer, W.; Moulines, C. U.; Sneed, J. *An Architectonic for Science*. Reidel, Dordrecht, 1987.
- Kuhn, T.(1962) *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E., 1983.
- Lakatos, I. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge Univ. Press, 1978,
- Quine, W. O. (1957) *Desde el Punto de vista lógico*. Ed. Orbis S.A., Hyspamérica, Bs. As.1984
- Quine, W. O. (1974) *Las raíces de la referencia*. Madrid, Alianza universidad, 1988.
- Moulines, C. U. (1983) 'Términos teóricos y principios puente: una crítica de la autocrítica de Hempel", en Olivé y Ransanz, *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*. Ed. S. XXI, 1989.
- "Conceptos teóricos y teorías científicas" en: Moulines, C. U. (eds.) *La ciencia: estructura y desarrollo*. Ed. Trotta, 1993.
- Sneed, J. (1971) *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht, 1979.
- Stegmüller, W. *Estructura y dinámica de las teorías científicas*. Ed. Ariel, 1983.
- "Planteamiento combinado de la dinámica de las teorías" en Feyerabend, Radnitzky, Stegmüller y otros. *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Madrid, Alianza Universidad. 1984.

Análisis comparativo del concepto de adaptación en sistemas naturales y artificiales

No single constituents remains in place, but the city persist John Holland

Pantalone, Marzio
Universidad Nacional de Córdoba / CIFFyH

1. Descubrimiento y ciencias de lo artificial.

Uno de los campos de investigación donde el descubrimiento ha recibido mayor trato durante las últimas décadas es en las ciencias de lo artificial (CA). Los abordajes, en particular, del descubrimiento científico, se encuadran en teorías y metodologías de mayor generalidad y en hipótesis estructurales que lo emparentan a otros sistemas. Vale decir, en las CA, estudiar al descubrimiento científico puede implicar incursionar en territorios que no habían resultado habituales en las investigaciones clásicas, tanto a nivel temático como metodológico. Por ejemplo, enfrentarse al concepto de adaptación y a una fuerte impronta computacional. Nos encontramos entonces frente a grandes conceptos que las nuevas e interdisciplinarias ciencias de lo artificial reúnen para tratar en conjunto, donde interactúan sin una necesariamente clara preponderancia de uno sobre otro. Así, tratar con el descubrimiento puede significar relacionarse, a su vez, con conceptos como evolución, complejidad, cómputo, heurística, resolución de problema, aprendizaje, etc. Nuestra intensión es prestar particular atención al vínculo entre descubrimiento y adaptación.

Pero las ciencias de lo artificial cuentan con una amplitud y una diversidad que hace difícil pretender aunarlas bajo un único rótulo, una problemática en común o un método standard. Por ello nos limitaremos al abordaje de la adaptación dentro de la Vida Artificial (VA), y en particular a la que adopta a los algoritmos genéticos (AG) como lenguaje de representación de la arquitectónica de un proceso adaptativo1 y a la programación genética (PG)2 para la representación computacional de las simulaciones. Esto es en gran medida seguir la línea de investigación de John Holland sobre sistemas adaptativos complejos (sac)3.

La VA implica el intento de sintetizar (como oposición al análisis) el proceso evolutivo en computadoras e interesarse por los fenómenos emrgentes, tengan o no análogo en el mundo natural4. Nosotros nos interesaremos por los procesos evolutivos generados en VA que efectivamente tengan contraparte natural, es decir, en aquellos que aporten directos cauces de diálogo con las investigaciones que de ellos se realizan en ciencias de alto nivel (por ejemplo biología).

Una vez que la estructura evolutiva es formulada en términos genéticos, un AG es un algoritmo matemático que transforma, utilizando patrones darwinianos, a un conjunto de objetos matemáticos individuales en un nuevo conjunto5.

Los AG representan los individuos a través de cadenas de números o símbolos matemáticos, la PG, en cambio, ofrece como representación a un programa de computación.

---

1. Hendrik James, Antonisse, y K, Keller "Genetic Operators for High-Level Knowledge representations" en John, Grefenstette (ed), *Genetic Algorithms and Their Applications: Proceedings of the Second International Conference on Genetic Algorithms*. Erlbaum, 1987.
2. John, Koza, *Genetic Programming. On the Programming of Computers by Means of Natural Selection*, Massachusetts, MIT Press, 1996. *Genetic Progremming II. Automatic Discovery of Reusable Programs*, Massachusetts, MIT Press, 1998.
3. John, Holland, *Hidden Order. How Adaptation Builds Complexity*, Massachusetts, Perseus Books, 1998. Adaptation in Natural and Artificial Sistems: an Introductory Analisis with Applications to Biology, Control, and Artificial Inteligence, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1975.
4. Christopher G., Langton, "Artificial Life", en Margaret, Boden (ed) The Philosophy of Artificial Life, Oxford, Oxford University Press, 1996.
5. Donald, Knuth, Fundamental Algorithms. The Art of Computer Programming, volumen 1, Addison-Wesley Publishing Company, 1981.

2. Descubrimiento y adaptación.

Dentro del estilo de abordaje de la VA, la biología aporta mucho más que un lenguaje de base para la investigación de un proceso evolutivo. La estructura de la idea de adaptación biológica es un elemento central que se extrapola (se lo utiliza metafóricamente, según dice la literatura) llevándola más allá del fenómeno biológico para ser aplicada a la dinámica observada en un conjunto de sistemas como la economía, la neuropsicología, la teoría de juegos, la genética, o el estudio del sistema inmunológico. En todos ellos hay una estructura o un conjunto de estructuras sobre las que intervienen procesos selectivos y operadores que inducen modificaciones que inciden sobre su desarrollo en sus medio ambientes. Las notorias similitudes en la dinámica de este proceso en un amplio y a primera vista disímil conjunto de sistemas es lo que llevó a estudiarlos bajo una perspectiva conjunta, con la denominación común de *sistemas adaptativos complejos*6.

campo	estructura	operador	medida de ajuste
Genética	Cromosoma	Mutación, recombinación	Fitness
Planeamiento económico	Conjunto de bienes	Actividades de producción	Utilidad
Control	Policía	Reglas bayesianas, aproximación sucesiva, etc.	Funciones de error
Psicología fisiológica	Congregación de células	Modificación sináptica	Medida de performance
Teoría de juegos	Estrategias	Reglas para la aproximación a la estrategia óptima	Pago
Inteligencia artificial	Programas	Reglas de aprendizaje	Eficiencia comparativa (si se especifica como un todo)

En ellos encontramos un medio ambiente ε bajo el que se adaptan los agentes, un plan adaptativo τ que determina el rango de modificaciones producidas por los operadores Ω, y una medida de ajuste μ de las estructuras a ε que determina el grado de adecuación7.

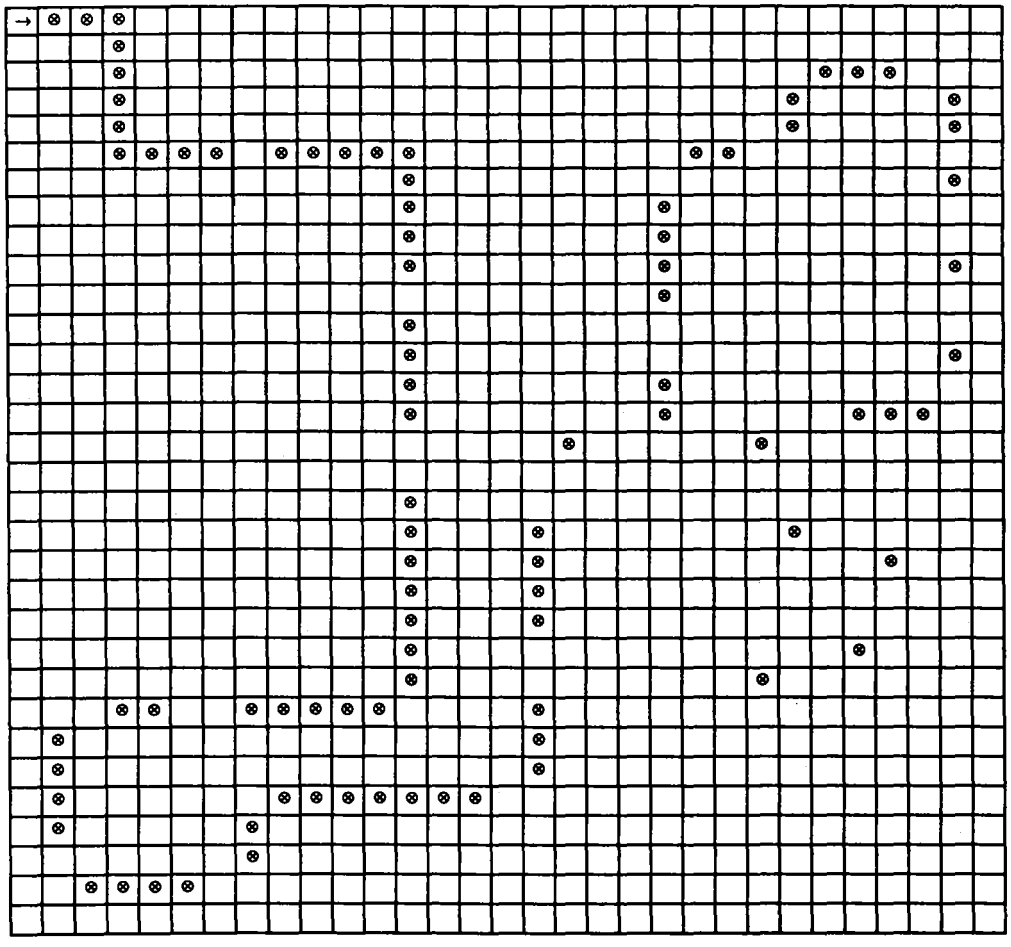
Todos éstos componentes son descriptos en término de reglas, y dadas las modificaciones del plan adaptativo sobre los agentes, en función de la presión medio ambiental, éstos logran descubrir estrategias exitosas para desenvolverse en las exigencias de ε.

3. Adaptación biológica simulada.

Un ejemplo simple de la utilización de AG a través de la PG es el programa EPG (Elementos de Programación Genética).

En él se simula la adecuación de generaciones subsecuentes de una colonia de hormigas al logro de un objetivo simple: ingerir el mayor número posible de los 89 trozos de alimento distribuidos fijamente, pero de modo ni recto ni continuo, en un medio ambiente representado por una cuadrícula de 32 por 32. Todas y cada una de las hormigas partirá de la casilla superior izquierda, con sus sensores (que le permiten indagar sólo por la casilla próxima frente a ellas) en dirección al este, y para todas ε será el mismo.

6. John, Holland, 1998 Op. cit.
7. Los datos del cuadro pueden encontrarse esparcidos en el primer capítulo de Holland 1975, Op. cit.



Medio ambiente y distribución de alimento.

Cada hormiga es representada como un conjunto de reglas en forma de árbol –una red de discriminación- que indaga sobre ε y ofrece como respuesta una acción. El programa crea una primera población por medio de una generación aleatoria que combina los siguientes elementos:

los que pertenecen al grupo función: F={¿hay comida en frente?, PROG2, PROG38}

los que pertenecen al grupo terminal T={moverse hacia delante MOVE, girar en la misma casilla a la izquierda LEFT, girar en la misma casilla a la derecha RIGHT, no operar NO OP}

Cualquier combinación de todos o alguno de estos elementos repetidos hasta un número de veces que podemos prefijar, es considerado una hormiga.

Dado que esta primera generación, cuyo número de individuos también podemos predeterminar, no sigue ninguna estrategia para su construcción en función de la consecución del objetivo, los grados de adecuación de cada individuo a ε diferirán en función de la cantidad de alimento que ingieran. A aquellas hormigas-estrategias de mayor medida de ajuste se las seleccionará para que se reproduzcan y se apliquen operadores genéticos como la mutación, que consiste en el cambio de una rama de un individuo por otra generada al azar por el programa, lo que incorpora estrategias ciegas novedosas que deberán testearse en ε para permanecer en la población próxima o perecer, en función de su colaboración en pos de alcanzar el objetivo. El programa, generación tras generación, retiene las estrategias de mayor medida de ajuste al medio que van resultando de la aplicación de los operadores implementados por el plan reproductivo, hasta lograr generar una po-

8. PROG2 y PROG3 representan la posibilidad de emprender 2 o 3 acciones consecutivas a modo de sub estrategias dentro de la estructura.

blación en la que por lo menos un individuo logra ingerir la totalidad de los trozos de alimentos presentes en ε.

Ejemplo de individuos generados y testeados por EPG consemilla 21685 y parámetros standards.

Individuo 60 de generación 19

Profundidad:4 número de nodos:10, número de aciertos:11
TREE:
(progn3 (if-food-ahead (if-food-ahead move
(progn2 move right)) left) left right)
individuo 33 de generación 67
Profundidad:5, número de nodos:16, número de aciertos:87
TREE:
(if-food-ahead move
(progn3 (if-food-ahead left left)
(if-food-ahead right left)
(progn2 left
(if-food-ahead move
(progn2 left move)))))

Al haber sido toda la simulación construida entendiendo a sus elementos en término de reglas y al haber requerido su implementación computacional una clara traducción al lenguaje máquina, contamos con posibilidades de experimentación inusitadas respecto a cuando cuestiones similares son tratadas en sistemas naturales. La simulación nos permite manipular el peso de las variables a voluntad, aislar parámetros para un análisis detallado y un seguimiento particular conociendo las modificaciones inducidas por sus cambios en el conjunto global. Podemos retroceder para rastrear las modificaciones producidas por la mutación y examinarlas en detalle, producir sutiles modificaciones en varios niveles y evaluar los resultados. La simulación nos brinda, en definitiva, una potente herramienta de experimentación y de testeo de hipótesis teóricas con ciertas aplicaciones que sería imposible encontrar para sistemas naturales.

4. Conclusiones

Hemos visto que el concepto de adaptación en su veta artificial cuenta con algunas ventajas para la investigación que bien pueden ser útiles para el investigador en sistemas naturales. Hemos dado cuenta también de la representación por medio de reglas de los elementos intervinientes en un proceso evolutivo, y mostrado de qué modo el programa actúa a la vez como generador de hipótesis y como responsable del testeo y selección de estrategias exitosas. Por otra parte hemos mostrado cómo se implementa la novedad en tanto búsqueda ciega vinculada a la reducción del espacio de búsqueda. Estas son algunas de las características del descubrimiento automatizado en la perspectiva de los AG. Las ventajas para la investigación sobre el descubrimiento científico que pueden extraerse de esta metodología, tanto a nivel teórico como experimental, pueden ser una valiosa ayuda para un abordaje más amplio que el que la filosofía de las ciencias ha ofrecido hasta ahora. En todo caso, un punto crucial que entra en conflicto respecto a las posturas clásicas, radica en la hipótesis de que es posible encontrar reglas en un proceso de descubrimiento o, en una postura más débil, es posible utilizarlas para describir su dinámica.

De todos modos dentro del trato de procesos evolutivos que se emparentan al estudio del descubrimiento, los que se avocan al descubrimiento científico, ya sea desde la simulación de descubrimientos ya realizados, o desde la evaluación de hipótesis competidoras para explicar fenómenos a los que mutuamente refieren, son los trabajos –esta es mi opinión- más arduos y complejos. El trato computacional requiere muchas veces, dentro de los AG, una especificación clara del peso de las variables y la posibilidad de establecer medidas (grados) de utilidad de estrategias en función de objetivos. Todo este panorama resulta bastante claro en cualquier sistema si se lo compara al descubrimiento científico, donde la teoría general sobre los AG no encuentra tan cómoda adecuación como en otros sistemas, tales como la adaptación biológica. Quizás la variable humana tiña de cierta autonomía particular al descubrimiento científico, y esto no permita agruparlo con tanta ligereza a sistemas en que, fuera del orden humano, se desarrollan procesos en algún sentido similares.

En todo caso el abordaje computacional del descubrimiento científico es una investigación joven, de unas pocas décadas, y quizás su complejidad crezca hasta responder estos interrogantes, u olvidarlos.

Análisis de las inferencias involucradas en los diseños experimentales[1]

Velasco, Marisa
Rodríguez, Víctor
Universidad Nacional de Córdoba

En este trabajo intentamos hacer una caracterización preliminar del tipo de inferencias que son habituales en la práctica experimental y que han sido abordadas parcialmente por el sector de la filosofía de la ciencia conocido como epistemología de la experimentación. A nuestro entender, y sobre la base del material en nuestro conocimiento, esta temática adolece de una considerable desproporción en relación con otros aspectos de la experimentación. La epistemología de la experimentación se ha ocupado de temas tales como, por ejemplo, cuándo terminan los experimentos, caracterizaciones diversas de los experimentos mentales, el concepto de experimento crucial, tipologías de experimentos según sus objetivos o sus relaciones con teorías previas, el rol de la simulación dentro de la experimentación -especialmente en estas últimas décadas a través de modelos computacionales-, el contexto de intervención, la creación de fenómenos. Nos estamos refiriendo a trabajos como los Hacking, Pickering, Franklin entre otros. Esta lista de tópicos investigados puede aumentarse considerablemente, por un lado con obras que ponen el acento en aspectos sociales de la construcción del conocimiento como *Laboratory Life*2, o por otro lado, con trabajos que abordan la relación entre experimentos e instrumentos.

Por las dimensiones de este trabajo nos vamos a focalizar en un aspecto de la práctica experimental, esto es, el concepto de diseño de experimento. Sin embargo, no nos ocuparemos del extendido uso de esta noción en el ámbito de las ciencias sociales y humanas. El diseño experimental en el ámbito de las ciencias naturales es un tópico que consideramos no ha recibido suficiente atención dentro de epistemología de la experimentación, en comparación con los tópicos señalados arriba. Sin embargo, es necesario destacar que ciertas líneas de investigación son excepciones a este comentario. Un ejemplo de tales excepciones son los trabajos de Mayo3, cuyo tópico central es el conocimiento experimental. Sin embargo, su aproximación al diseño experimental se inscribe dentro de la tradición de R. Fisher4.

El tipo de aproximación que desarrollamos en este trabajo ha sido motivado por investigaciones como la plasmada en el libro *Image and Logic* de Peter Galison5. Este es el trabajo de un historiador de la física experimental de este siglo, que tiene, además, fuertes intereses epistemológicos. *Image and Logic* es un voluminoso trabajo que narra la historia de las tradiciones instrumentales, en su interrelación con la experimentación. Querríamos destacar dos de las tesis centrales del libro a los fines de nuestro trabajo. La primera sostiene que es posible distinguir tres culturas dentro de la actividad científica (especialmente en física): la cultura teórica, la cultura experimental y la instrumental. Cada una de ellas es parcialmente autónoma de las otras, con una dinámica propia que se nutre de la interrelación con las otras. El lenguaje y la práctica en la experimentación, en la instrumentación y en la teoría son distintos, pero sus relaciones resultan muy interesantes. Además, la autonomía se manifiesta en que no necesitamos suponer que las prácticas experimentales, teóricas e instrumentales cambian en conjunto. La segunda tesis de Galison que podría destacarse a los fines de este trabajo, es aquella que sostiene que dentro de la cultura instrumental es posible distinguir tradiciones diferentes. Estas diferentes tradiciones impactan fuertemente en el tipo de experimentos que se realizan y en los resultados de los mismos. Galison distingue fundamentalmente dos tradiciones que en la actualidad tienden a confluir: la de los instrumentos productores de *imágenes* y la tradición de los instrumentos electrónicos que se montan sobre circuitos *lógicos*. Esta distinción es la que da origen al título del libro.

1. El presente trabajo es parte del proyecto "El descubrimiento científico desde la perspectiva de las reglas heurísticas" CONICOR, Secyt-UNC y FONCYT.

2. Latour, B. – Woolgar, S. (1986) *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts.* Princeton University Press.
3. Cf. Mayo, D. (1996) *Error and the Growth of Experimental Knowledge*. The University of Chicago Press.
4. Cf. Fisher, R. (1947) *The design of experiments* Oliver and Boyd.
5. Galison, P. (1997) *Image and Logic* The University of Chicago Press.

Esta obra trasluce un concepto de diseño experimental, que aunque no está suficientemente explicitado, contrasta con una tradición asociada con el concepto de diseño tal como aparece en *The Sciences of the Artificial* de Simon6. Entendemos que esta comparación resulta de utilidad para hacer una lectura de buena parte del material de Galison, así como de literatura estrechamente relacionada con el diseño experimental. En nuestro criterio, este abordaje permite ubicarnos en un contexto más adecuado con la práctica experimental en las ciencias naturales de estas últimas décadas. Dos aspectos del concepto de diseño de Simon serán particularmente útiles para nuestros fines. El primero de ellos es la dependencia del concepto de diseño con la planificación en función de objetivos, que Simon asocia con el origen mismo de este concepto en la ingeniería. En este sentido el diseño experimental implica sin dudas planificación en función de objetivos, pero, además, el diseño de experimentos implica también un tipo de habilidad de experto que tiene mucha relación con las habilidades prácticas de un ingeniero. De este modo se explicitan dos aspectos del diseño experimental, el diseño de experimentos como proceso y el diseño como producto. Las estrategias inferenciales involucradas en el diseño experimental que se irán señalando a lo largo del trabajo tienen en cuenta ambos sentidos de diseño. El segundo aspecto del concepto de diseño de Simon que queremos destacar, es la definición de las ciencias de lo artificial como ciencias del diseño. Si bien nuestro interés se dirige al diseño experimental en ciencias naturales, este aspecto es de gran ayuda para comprender el rol de la simulación en las prácticas experimentales contemporáneas. Si bien la noción de simulación tiene una larga historia que se desarrolla en gran parte a través del concepto de modelo, se ha visto notablemente renovada a través de la simulación computacional y las ciencias de lo artificial. Esto queda de manifiesto en la incorporación en los propios experimentos de laboratorio de, por ejemplo, realidad virtual, experimentos mentales controlados, diseños de simulaciones en tiempo real, tratamiento de procesos complejos que no son fácilmente simulables por estrategias reduccionistas.

Históricamente los diseños experimentales han estado condicionados a diferentes factores, provenientes de la naturaleza, del instrumental disponible o de aspectos teóricos relevantes. Algunos de los condicionamientos podrían agruparse genéricamente bajo el rótulo de restricciones al diseño. Nuestra atención no se ha focalizado en muchos aspectos restrictivos que forman parte del contexto del laboratorio porque, en muchos casos, estos están estrechamente relacionados con casuísticas regionales y quizás no posean demasiado interés epistemológico.

Creemos, en cambio, que hay aspectos inferenciales vinculados a las restricciones que han jugado un rol importante en algunos ejemplos conspicuos de las ciencias del siglo XX y que evidencian, a través de los estilos argumentativos vinculados a los objetivos de estos diseños, una trama compleja de aspectos epistemológicos, metodológicos y aún metafísicos. Hemos analizado a título de ejemplo la evolución de las argumentaciones en torno al experimento mental de Einstein Podolsky y Rosen desde 1935 a la fecha. Dejamos los comentarios específicos del caso para la sección de preguntas. Sin embargo, a partir de ejemplos de este tipo extraemos una lección que consideramos importante. La transición desde un experimento mental, que utiliza argumentos contrafácticos, pasando por la generación de modelos potencialmente efectivizables, hasta una sucesión de experimentos realizados en estos últimos años, muestra una evolución del ajuste empírico y termina permitiendo chequear sutiles aspectos predictivos de una teoría, aún a costa de renunciar a una adecuada comprensión o explicación de esta exitosa predicción. La teoría aludida en este caso es la mecánica cuántica.

Otro rostro inferencial importante y que estimamos todavía necesita de un tratamiento adecuado es el de la retroalimentación entre diseño experimental, simulación computacional e instrumentos adecuados.

Tomemos la perspectiva de la relación entre experimentación y simulaciones computacionales. El concepto de experimentación ha sufrido sucesivos cambios desde el siglo XVII hasta nuestros días. En las últimas décadas la incorporación de la simulación computacional ha implicado un nuevo cambio. Lo que en principio fue una herramienta más en el diseño y la realización de experimentos, hoy es parte inextricable de los experimentos de laboratorio. Bajo el rótulo de simulación estamos incluyendo procedimientos diversos como las simulaciones computacionales del funcionamiento del instrumental antes de su efectiva utilización, la simulación computacional de un experimento previamente a su efectiva realización, la sustitución en algunos casos del "experimento real" por un experimento virtual, la simulación computacional que media entre

6. Simon, H. (1990) *The Sciences of the Artificial.* The MIT Press.

los eventos objeto de la experimentación y los resultados del instrumental utilizado, la utilización de métodos como los de Monte Carlo a través de simulación computacional, entre otros. La incorporación de la simulación ha implicado también cambios en el concepto de diseño. Esta incorporación plantea problemas ontológicos y epistemológicos acerca del estatus del producto de estas simulaciones. Problemas del tipo: es empírico el conocimiento que se produce a través de realidad virtual, qué implica la utilización de métodos que no pueden seguirse analíticamente dada su complejidad, la simulación como parte de la experimentación ha cambiado el propio concepto de intervención al estilo de Hacking. Las posiciones que se han ido adoptando frente a estos problemas marcan lo que podríamos llamar diferentes estilos de diseño experimental.

Resulta difícil realizar una taxonomía de los diferentes modos en que la instrumentación interactúa con el diseño de experimentos, de modo tal que se pueda dar cuenta de la variedad y complejidad de tal interacción. Un nuevo instrumento abre la posibilidad a nuevas experimentaciones, pero al mismo tiempo establece pautas para el diseño de experimentos. La interrelación entre instrumentos y experimentación permite afirmar que la generación de instrumentos está produciendo una novedosa relación entre tecnología y ciencia. Por un lado el diseño de instrumentos está comenzando a tener vida propia, un estatus epistemológico diferente y un rol más destacado en los diseños experimentales (un claro ejemplo de este cambio puede verse en el hecho de que ha habido varios premios Nobel por diseño de instrumentos en las últimas décadas).Además, este rol protagónico dentro de las prácticas experimentales hace que hoy pueda afirmarse que la tecnología está indicando el camino a varios sectores de la ciencia.

Además de las estrategias inferenciales arriba mencionadas, podría agregarse un conjunto de inferencias que han sido tradicionalmente usadas en el diseño de experimentos y que continúan usándose, como por ejemplo las analogías y las aproximaciones. Estas inferencias en muchos casos son fuertemente dependientes de criterios asociados con los objetivos del diseño, tales como la simplicidad, la búsqueda de unificación teórica, entre otros. Dentro de las inferencias tradicionalmente usadas en el diseño de experimentos habría que destacar, además, las inferencias estadísticas. Este tipo de inferencias está presente tanto en la modelización de experimentos, como en la calibración de instrumentos o en la interpretación de los datos producidos. Tomando como eje central el rol de la inferencia estadística en la experimentación, Mayo elabora una epistemología de la experimentación que tiene por objetivo dar cuenta del crecimiento del conocimiento experimental. Así, sus dos ejes son la idea de test severo y la posibilidad de aprender del error. Si bien el trabajo de Mayo acentúa sólo un aspecto del diseño de experimentos –frente a la diversidad de aspectos que estamos señalado- la incidencia de las inferencias estadísticas es un factor importante en numerosos diseños experimentales.

Desde la perspectiva de los objetivos de un diseño experimental se puede afirmar que los objetivos de un experimento marcan de algún modo las estrategias que se utilizarán para el diseño del mismo. Según su objetivo prioritario los experimentos pueden clasificarse en experimentos para medir, experimentos para aumentar la precisión de una medición, experimentos para detectar entidades, experiementos exploratorios. Sin embargo, además de los mencionados, muchos experimentos contemporáneos tienen como objetivo la búsqueda de patrones en contextos de amplia información o grandes bases de datos. La búsqueda de patrones conlleva la utilización de un conjunto de aproximaciones características de tal actividad, y que se ven fuertemente influidas por el tipo de patrones que se intentan detectar. En este sentido pueden ser iluminadores algunos ejemplos de experimentos que mostraron la tensión entre la automatización en la búsqueda de patrones y la búsqueda humana de patrones. Esta tensión pone de manifiesto dos apectos intersantes de la experimentación. Por un lado la posibilidad de reducir la percepción humana de patrones a un conjunto de reglas que permitan la automatización del proceso y permitir así el tratamiento de grandes bases de datos o imágenes, y por otro lado, la importancia de detectar "elementos sorprendentes", tarea cuya automatización parece más dificultosa. Existe otro factor que hace muy importante a la inferencia estadística y al procesamiento de datos en general, y que está estrechamente relacionado con la interacción antes mencionada entre instrumental y diseño experimental. La complejidad creciente del instrumental utilizado en los laboratorio de física de altas energías hace dificultosa la modificación del instrumental utilizado, por lo que buena parte de la experimentación está basada en el diseño del procesamiento de datos.

Resumiendo, una aproximación a la experimentación que hace énfasis en las inferencias asociadas a los diseños experimentales nos permite afirmar:

1. La idea que la filosofía de la ciencia tiene respecto a la experimentación está sufriendo notables cambios. Los cambios tienen su origen, por un lado, en que la experimentación se ha convertido en un objeto de análisis por sí mismo, y por otro lado, en los cambios que las propias prácticas experimentales han sufrido a lo largo de este siglo.

2. El diseño de experimento sugiere una perspectiva interesante para analizar los procedimientos de indagación de la ciencia contemporánea, especialmente a través del modo en que se articulan las estrategias de búsqueda en el diseño de experimentos.

3. Se imponen nuevos modos de abordar la tradicional temática teoría evidencia, especialmente en aquellos contextos en los cuales, por razones de seguridad o de riesgo, se opta por diseños de experimentos a través de realidad virtual.

4. Sea este análisis adecuado o fácilmente superable por otros análisis más detallados, lo que se desprende en cualquier caso es que el análisis de las inferencias involucradas en los diseños experimentales es un terreno fértil para la indagación epistemológica. En particular, estimamos que las estrategias inferenciales mencionadas arriba pueden ser expresadas y analizadas adecuadamente en términos de reglas heurísticas. Expresar estas estrategias en términos de heurísticas posibilitaría una mejor comprensión del proceso de diseño de experimentos.

5. Finalmente, el tipo de análisis como el aquí desarrollado obliga a nuevas recategorizaciones dentro de la filosofía de la ciencia si se pretende dar cuenta las prácticas científicas, a tal punto que aún categorias como representar e intervenir de Hacking parecen necesitar de una nueva reconceptualización.

Ocho razones para falsear al Individualismo Metodológico

Morey, Patricia
Universidad Nacional de Córdoba

El individualista defiende la idea de que el estudio de las ciencias sociales sólo es posible si se comprenden las creencias de los individuos, su proceso de decisión racional o su conducta. Intenta rastrear los procesos fundamentales que producen los fenómenos sociales y como criterio científico básico defiende la reducción, por lo que la tarea se centra en la búsqueda de niveles sustantivos. Una posición opuesta a la anterior mantiene la independencia de la sociedad, que puede ser comprendida en su totalidad como organismo con sus propias reglas y en donde las partes no son suficientes para entender el funcionamiento del todo. Desde esta perspectiva, la conciencia, elemento individual, es el producto secundario de una racionalización que justifica invisiblemente el funcionamiento del conjunto. Puntos de partida holistas como el de Marx, y el de Durkheim comparten en el desarrollo de su trabajos teóricos un mismo presupuesto metafísico subyacente, como es el demostrar que los hechos sociales poseen una realidad y existencia independiente de los individuos particulares. Durkheim (1897), argumentando en contra del positivismo y del romanticismo alemán interpretacionista, defiende una ontología de lo social cuyos argumentos centrales giran en torno al hecho de reconocer el poder de coerción y la fuerza que se ejerce sobre los individuos, la fuerza intrínseca de permanencia del hecho social que deberá ser tratado como objeto externo. Por lo tanto lo social actúa con una fuerza determinante que causa la acción de manera independiente de la voluntad y la decisión individual7. Durkheim, como los funcionalistas, utiliza la metáfora biologista comparando a la sociedad con un organismo que se encuentra por encima y más allá de los hechos psicológicos.

El holismo parece ser defendido por mentalidades "continentales" y el individualismo posee un curioso aire de familia anglosajón. Recuérdese el pacto de caballeros del *Leviathan* de Hobbes, el reduccionismo psicológico de las leyes sociales de Stuart Mill, la defensa anti-holista de Popper en estrecha conexión con el liberalismo económico de Inglaterra8. No hay que olvidar la rebelión individualista liderada por Homans en Estados Unidos en contra del europeo estilo holístico de Parsons ni los intentos de disminuir las contradicciones entre el individualismo y el holismo de los marxistas analíticos ingleses, entre ellos Levine, Sober y Wright, que intentan encontrar realizaciones o instanciaciones micro a los enunciados funcionalistas especialmente a las afirmaciones marxistas.

No menos importante es destacar que son los mismos anglosajones que sentaron con A. Smith las bases del liberalismo económico, son los que reviven con fuerza universal en las postrimerías del siglo XX en la economía neo-clásica globalizada y centralizada. Las nuevas y renovadas tendencias individualistas de la economía y de la política de las últimas décadas, influenciadas por la teoría de la acción racional, pretenden ser una explicación omnicomprensiva de la realidad social, arropada por su formal carácter "científico" y disfrazada de tecnicismos. Sin embargo sostenemos que no deja ser más que un gigante con los pies de barro del individualismo9. A pesar de la centralidad epistémica de la tradición individualista y de su fuerte reper-

7. El holismo ha sido también defendido por Hegel en filosofía, por Malinowski y Radcliffe-Brown en antropología, por Parsons en sociología, hoy por Bourdieu en teoría social y se entrecruza política y económicamente por un lado con el nacionalismo y por el otro con variantes de comunismo y socialismo. Todos, como afirma Bunge (1996), mantienen que la sociedad precede al individuo y moldea sus pensamientos, sensaciones y acciones, por lo que la responsabilidad individual disminuye y aumenta la responsabilidad social tanto en cuanto a deberes como a obligaciones.

8. Y los nombres asociados a Popper: Watkins y Hajek. Obviamente no queremos afirmar que todos los individualistas son anglosajones ni que todos los teóricos anglosajones son individualistas, sino que existe una curiosa particularidad cultural. No quisiéramos arriesgar una osada explicación externalista de este fenómeno, pero creemos evidente la diferencia con pensadores continentales con una marcada impronta holista.

9. Obviamente no queremos afirmar que todos los individualistas son anglosajones ni que todos los teóricos anglosajones son individualistas, sino que existe una curiosa particularidad cultural. No quisiéramos arriesgar una osada explicación externalista de este fenómeno, pero creemos evidente la diferencia con pensadores continentales con una marcada impronta holista.

cusión en las disciplinas sociales10, afirmamos que no se disminuyen lo que consideramos falencias sustanciales en su sistema teórico11.

Por definición, los individualistas metodológicos exigen fundar o asentar diferentes realidades sociales o teorías en "unidades elementales". Desde esta posición los fenómenos sociales deberán ser explicados por las propiedades de sus componentes individuales, esto es, ser analizables en términos de intereses, propósitos y actividades de los sujetos o de las conductas individuales de sus miembros. Por lo tanto, consideramos que si se define al individualismo metodológico como la conveniencia de establecer conexiones con mecanismos individuales de explicación, la tesis es trivialmente verdadera y no se contradice con el pluralismo, pero si se los define con la exigencia de reducción de todos los fenómenos sociales o con el desconocimiento de explicaciones de niveles macro, no es trivial y es equivocada.

En síntesis las ocho razones tienen diferentes niveles: 1) sus explicaciones son imperialistas en relación a otras disciplinas; 2) cae en el dilema individualista enunciado por J. Alexander; 3) presupone la racionalidad de los individuos; 4) utiliza la metáfora de Robinson que es anticientífica; 5) se basa en el reduccionismo y atomismo epistémico; 6) supone la autoridad cognitiva y la autonomía individual, que tambien parece no tomar en cuenta investigaciones científicas y sociológicas que apuntan a otra dirección; 7) desconocen o denominan como "abstracciones" o "reificaciones" los términos teóricos de las teorías macro; 8) presupone un individuo egoista; 9) al menos en algunas investigaciones empíricas un cambio de ontología permite lograr predicciones más ajustadas.

El despotismo del individualismo metodológico (I.M.)

En este apartado, señalaremos las limitaciones y dificultades de la doctrina del I.M., que consideramos son suficientes para su falsación.

(1) El I.M. es imperialista en relación a otras perspectivas, su base fundacionista minimiza los efectos de otro tipo de causaciones sociales12, reclama explicar todo fenómeno social en base a la superioridad intrínseca de sus propias explicaciones. G. Becker, premio Nobel de Economía, afirma que la aproximación económica es aplicable a *todo* el comportamiento y propone la teoría de la acción racional como un instrumento de análisis que permite obtener una visión amplia de la vida humana, lo que significa que las preferencias y los deseos ocupan un lugar tan importante que minimizan la función de las normas, la construcción de las preferencias en el contexto social, la centralidad de los roles, las expectativas tipificadas y otras categorías sociales o psicológicas13. Aunque el economista sugiere incluir los elementos externos a la decisión individual, aparecen como agregados y no como evaluación rigurosa de las explicaciones disponibles en las disciplinas que explican estos fenómenos.

(2) En las teoría en las que el "yo", la "experiencia" o la "existencia individual" fundamentan lo social, o se aceptan, como recuerda Alexander, como el árbitro último de lo social y colectivo, la relación entre individuo y estructura se transforma en irresoluble. Este problema presuposicional lo denomina el sociólogo norteamericano el "dilema individualista": si se explica el orden desde una posición individualista fundante y consistente se deberá afirmar un nivel de contingencia que lo aproxima al azar y a la impredecibilidad. Para evitar esta consecuencia teórica no deseada, se incorpora posteriormente algún aspecto supraindividual que regula la conducta, sin embargo este "momento colectivista" se ha incorporado como camuflado por categorías residuales, que son vagas e indeterminadas14. Sólo una clara explicitación de la función del nivel colectivo para la explicación de la acción puede resolver el dilema, lo que significa el abandono de la formulación inicial del individualismo.

---

10. Como principio regulativo en historia ver Danto (1966), Brodbeck (1966) y Mandelbaum (1966), en sociología Miller (1994).
11. No incorporaremos lo que consideramos la dificultad mayor: la falsación constante y continua del sistema económico neoliberal basado en libertades económicas y políticas individuales. El modelo neo-liberal vigente obviamente no funciona ya que la mayor parte de la población mantiene necesidades básicas insatisfechas y existe una continua tendencia al agravamiento de esta situación.
12. Follesdal (1986), por ejemplo, explica la acción humana por las intenciones, creencias y representaciones individuales del mundo y la coherencia entre estos la que produce la razonabilidad de la acción. Fenómenos como las racionalizaciones, las represiones o las sublimaciones son consideradas "desviaciones".
13. Ver Becker (1978).
14. Ver Alexander, *op. cit.*, pág. 224.

(3) Presupone que el individuo es racional y que actúa de manera coherente en la búsqueda de fines propuestos, lo que constituye una hipótesis de partida muy controvertida. El grado de racionalidad del ser humano es una de las temáticas más polémicas en filosofía y uno de los objetivos de investigación empírica más desarrollados en las ciencias cognitivas. Al menos es posible afirmar que si incorporamos los resultados de las investigaciones empíricas realizadas tanto en psicología como en sociología, la resultante será sino la irracionalidad, una racionalidad más limitada y compleja que la supuesta por una hipótesis aristotélica de partida. Definir al ser humano como básicamente racional hoy parece más un artículo de fe que una hipótesis susceptible de ser corroborada empíricamente (Stich, 1993).

(4) Las metáforas utilizadas se relacionan con la idea de un Robinson aislado que elige de manera autónoma entre los medios, el más adecuado a sus fines, conociendo que cada opción tiene sus costos y beneficios y que existe una consistencia entre preferencias, información y acción. La aparición del salvaje Viernes influye para que las decisiones posteriores tomen en cuenta estratégicamante las decisiones del otro - concepción desarrollada por la teoría de juegos. Sería necesario que el individualista pruebe la adecuación de esta metáfora, ya que el origen indiscutido del ser humano es la horda primitiva y gregaria, y no un sujeto autónomo que negocia o pacta la conveniencia de establecer patrones de comportamiento conjuntos. Las metáforas equívocas pueden llevar a organizar los datos de la realidad de manera falaz, por lo que la comparación es literalmente equivocada.

(5) El tipo de relación interteórica que establece el individualismo es el de reducción exigiendo que diferentes niveles de análisis establezcan micro mecanismos, presuponiendo que todas las teorías científicas los poseen. Esta es una idea distorsionada de la actividad científica ya que diferentes disciplinas gozan de una relativa autonomía, por ejemplo la biología de la física y la física de la química. El problema es que el individualismo metodológico no se contenta con añadir microfundamentos, sino que exige **reemplazar** explicaciones holistas por explicaciones en términos de mecanismos individuales y algunas versiones fuertes incluso prohíben aceptar explicaciones de otro tipo. En contradicción con su nombre (individualismo **metodológico**) se transforma en una proposición metafísica al suponer sólo la existencia de individuos y al considerar que el propósito último de las ciencias sociales es reducir las explicaciones a niveles micro de análisis.

(6) Los individualistas de la teoría de la acción racional priorizan la autoridad cognitiva de la primera persona, o sea que las creencias del individuo se constituyen en autónomas y no incorporan, no mencionan ni discuten las diferentes dimensiones en que el tema de las creencias se ha tratado: la complejidad del sujeto de Mead, la formación de creencias a nivel grupal, las anomalías y disonancias cognitivas, las limitaciones en la recepción y en el procesamiento de la información, las racionalizaciones inconscientes del sujeto negador, la influencia de las instituciones y de los medios electrónicos en la formación de las creencias donde la repetición y los mensajes subliminares son más influyentes que las razones.

(7) El individualista metodológico considera ficticia cualquier realidad supraindividual, las instituciones y las clases no son más que meras convenciones y la realidad social no es nada más que una abstracción teórica que no posee poderes causales o propiedades emergentes. En este punto acordamos con Bhaskar (1975)15, cuando sugiere que en muchos casos, el orden superior es *irreducible* al orden inferior aunque conectado a él. Un ejemplo utilizado por Levine, Sober y Wright es apropiado para usarlo como contra-argumento. Si quisiéramos explicar la capacidad industrial ociosa de una ciudad, no solamente intentaríamos averiguar sobre el costo de la energía eléctrica o la capacidad gerencial y la dedicación al trabajo de los obreros sino que deberíamos necesariamente incluir en el análisis el estado del mercado que influirá decisivamente en la utilización de la capacidad industrial que pondrá en funcionamiento las maquinarias.

(8) El I.M. presupone un individuo egoísta, capaz de elegir racionalmente la manera de defender mejor sus intereses. Si, como señaláramos anteriormente, el grupo es anterior evolutivamente al individuo, es posible que la sobrevivencia de la especie se deba a la cohesión y protección grupales, lo que indicaría que los sentimientos de altruísmo desarrollados en la mujer con la maternidad y en el hombre con la defensa de la tribu son más primitivos que el cálculo de beneficios individuales. En realidad las investigaciones empíricas

15. Ver Bhaskar (1975), pág. 113.

son centrales en la decisión sobre el grado de altruísmo y egoísmo del ser humano16, sin embargo es utilizado como un presupuesto.

Algunas consideraciones finales

Consideramos que las ocho razones son más que suficientes para falsear al individualismo metodológico. Si esto es así, no es posible justificar la centralidad que por ejemplo le otorga Searle (1995) a los hechos mentales, ni sostener que las creencias son resultado de la conciencia individual o de un sujeto que accede a la realidad social como fundamento. Como otros fenómenos sociales, deben ser explicado dentro de un conjunto de variables y condicionamientos de los cuales el individuo no es fundante, sino un elemento importante de síntesis.

Bibliografía

- Bhaskar, Roy. (1975). *A Realist Theory of Science.* Leeds: Blackwell.
- Becker, Gary. (1978). *The Economic Approach to Human Behavior.* University of Chicago Press.
- Brodbeck. (1966). "Methodological Individualisms: Definition and Reduction" en William Dray (ed.). *Philosophical Analysis and History.* Toronto: Harper and Row.
- Bunge, Mario. (1996). *Finding Philosophy in Social Science.* Michigan: Yale University.
- Danto, A. C. (1966). "The Historical Individual", en William Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History.* Toronto: Harper and Row.
- Durkheim Emile, (1994 (1895)). "Societal Facts" de *Reglas del Método Sociológico,* en Martin and McIntyre, (comp). *Readings in the Philosophy of Social Science.* Cambridge. MIT Press.
- Follesdal, Dagfinn. (1986). "Intentionality and Rationality" en *Rationality, Relativism and the Human Sciences.* Dordrecht: Martinus Publishers.
- Levine, A.; Sober, E.; Wright, E. (1987). "Marxismo e individualismo metodológico". *Zona Abierta* Nos. 41-42.
- Mandelbaum, Maurice. (1966). "Societal Laws" en William Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History.* Toronto: Harper and Row.
- Marx, Karl. (1970 (1859)). *Contribución a la Crítica de la Economía Política.* Madrid: Corazón Editor.
- Miller, R. (1994). "Methodological Individualism and Social Explanation", en Martin and McIntyre (eds.). *Readings in the Philosophy of Social Science.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Morey, Patricia. "Alternativas Teóricas para explicar creencias: la pluralidad ¿implica relativismo?" en *Nombres,* Universidad Nacional de Córdoba.
- Pescosólido, Bernice. (1992). "Beyond Rational Choice: The Social Dynamics of How People Seek Help". *American Journal of Sociology.* Vol. 97. No.4.
- Searle, John. (1995). *The Construction of Social Reality.* Penguin Books.
- Stich, Steven. (1993). *The Fragmentation of Reason.* MIT Press.

16. Para citar algunos trabajos en relación a esta temática: la aparición del "yo" es posterior al reconocimiento del otro en el desarrollo de la personalidad; históricamente la idea de "individuo" aparece con fuerza recién en la edad moderna y desde el punto de vista sociológico las clases sociales medias son las que desarrollan el sentimiento de individualidad unido al de competencia con mayor intensidad que en la clase baja.

Visualización y ciencia moderna: entre el cómputo y el descubrimiento

Tula Molina, Fernando
UNQ – CONICET

En el presente trabajo mi propósito es ejemplificar dos estilos historiográficos diferentes en la comprensión de la revolución científica, y mostrar cómo uno de ellos deja abierta la posiblidad otorgar papel decisivo a los aspectos retóricos del debate científico, mientras que el otro no. La primera es una historiografía que podría caracterizarse como historiografía de las *condiciones necesarias*, mientras la segunda tiene como característica el análisis de *problemas concretos*.

Para valorar este trabajo es necesario separar dos puntos. El primero se refiere a si es legítima o no la distinción realizada, y el segundo, en mi opinión el más interesante, si es posible asociar un determinado *estilo historiográfico* a una *afirmación de contenido*, cual es la de la retórica como el componente más característico de la ciencia moderna temprana. Como ejemplo de ello he seleccionado el libro de Alfred W. Crosby, *The Measure of reality* y el de Eugene Ferguson *The Mind's Eye*. Brevemente, una vez presentadas brevemente las afirmaciones de Crosby y Ferguson trataré de mostrar:

1. Que tales estilos conducen a valorar de modo diferente el problema de la continuidad epistemológica y en la revolución científica.
2. Que una valoración negativa de la continuidad epistemológica favorece el énfasis en los elementos retóricos de la ciencia
3. Que la diferencia radica fundamentalmente en qué es lo que *motiva* a modificar los componentes del marco epistemológico: concepción de la causalidad, teoría de la materia, teoría de la percepción, concepto de ley natural.
4. Que un análisis del proceder metodológico de Galileo (y en general todo estudio de casos) permite aportar elementos de juicio para decidir entre tales estilos historiográficos.

La historiografía de las *condiciones necesarias* y la historiografía de los problemas concretos

En el siglo X el geógrafo musulmán Masudi describió a los europeos occidentales como "personas tontas, de discurso pesado y en general más estúpidas cuanto más al norte se encuentran". Los sofisticados musulmanes llamaban despectivamente a tales europeos los "francos". La pregunta que motiva el estudio de Crosby fue ¿cómo fue posible que tales francos hayan llegado a la revolución científica y tecnológica que permitió su hegemonía cultural? La respuesta encuentra en la progresiva *cuantificación* de la concepción cualitativa de tiempo y espacio.

En el caso del tiempo, la antigua división en edades implicaba grandes acontecimientos como la Creación, el Diluvio o el nacimiento de Cristo que implicaban rupturas cualitativas, las cuales impedían la sucesión constante de unidades uniformes. La invención del reloj mecánico alrededor de 1300 y la construcción de grandes relojes en las principales ciudades renacentistas en las décadas siguiente habría contribuido decididamente a transformar una percepción del tiempo discontinuo y vivencial asociado fundamentalmente al horario de las plegarias, a un tiempo contínuo que fluye constante en cantidades iguales.

En el caso del caso del espacio se pasó de la representación del espacio mediante los mapas T-O medievales, donde coincidían el centro espiritual y el centro geográfico en la ciudad de Jerusalén. Esta representación cualitativa del estapcio ubicaba el Este al Norte, siendo la línea que separaba el Norte del Sur la constituida por el Río Don, el Mar Negro, el Mar Egeo y el Río Nilo, mientras que el Mediterráneo separaba el mundo en Este y Oeste. La navegación, el reconocimiento de las costas y los primeros mapas basados en el compás para el trazado de las rutas entre los diferentes puertos y la determinación de las distancias, habría sido la clave para una nueva cartografía y una nueva representación del espacio, asociada a una métrica única.

Esta transformación estructural, según Crosby, habria sido acompañada por otros factores que contribuyeron a afianzar una concepción cuantativa, uniforme y coordinable de la realidad: el surgimiento de la nueva burguesía y la cuantificación de las operaciones comerciales a través de libro de doble entrada, la profundi-

zación de las concepciones naturalistas "paganas", la reintroducción del aristotelismo, la crisis de autoridad y la necesidad de nuevas explicaciones, la monetarización referida no solamente a bienes sino también a títulos nobiliarios e indulgencias, etc.

De todo ello Crosby extrae la tesis de que *se ha generado* un *nuevo modelo* por el énfasis en la precisión y la cuantificación de los fenómenos físicos en un intento de dar sentido a la realidad perceptual. La realidad ha sido cuantificada y traducida a millas, grados de ángulos, cartas de navegación, horas, notas musicales y perspectiva.

Es importante, para lo que quiero señalar después, notar que se ha afirmado el surgimiento de este nuevo modelo como el *resultado* de una transformación cultural más amplia, y con relativa independiencia de personas y problemas concretos.

Eugene Ferguson tiene un punto de partida diferente del Crosby, en lugar de tratar de identificar las condiciones de mayor generalidad de posibilitaron las ciencia moderna, considera que la misma es el resultado de la sistematización de problemas ingenieriles concretos. Una diferencia aún más radical entre ambos es que según Ferguson, la solución de tales problemas está mucho menos asociada al cómputo y al algoritmo que a la *visualización* de la solución por parte de los ingenieros, artesanos e inventores. Es este pensamiento *no verbal* el responsable de las decisiones que determinarán el tipo de solución que se dará a los problemas. Su libro aspira a clarificar la naturaleza de este pensamiento no verbal (y, podría agregarse, a explicar el desconcierto sufrido por los estudiantes de ingeniería al descubrir cuán pequeño es el porcentaje de las decisiones ingenieriles están basadas en el tipo de cálculos que tardaron tanto tiempo en aprender).

Las soluciones técnicas a problemas concretos son siempre preservadas y en tal continuidad reside según Ferguson la fortaleza de la ingeniería como disciplina. El cambio entre la tecnología medieval y la renacentista habría consistido, como lo afirmó Ortega y Gasset, en la separación del ingeniero y el trabajador que habían estado unidos en la figura del artesano durante el medioevo[1].

Tal comunicabilidad y comprensión visual, amplificada de un modo impensado a partir de la imprenta, habría sido el componente característico de la Revolución Científica.

El problema que quiero plantear aquí es que tales concepciones tienen un efecto diferente sobre las razones que pueden motivar un cambio en la teoría de la percepción y la concepción de la causalidad, afectando directamente la discusión de la continuidad o ruptura epistemológica en el surgimiento de la ciencia moderna.

Continuidad y ruptura epistemológica

Como se ha mostrado en muchas ocasiones[2], una comparación del *De Anima* aristotélico (428b 429ª) con *Il Saggiatore* galileano conduce a encontrar dos teorías de la percepción diferentes punto por punto. En Aristóteles la percepción del objeto sensible nunca es errónea o admite la menor cantidad posible de falsedad; podemos equivocarnos en la concomitancia de las cualidades sensibles, y la mayor cantidad de ilusión posible se da en los atributos universales (como movimiento y magnitud) que los sentidos anexan. En el caso de Galileo la imaginación es infalible en la intuición de las propiedades de la materia, los sentidos son necesarios para el discurso y la imaginación, pero las cualidades secundarias son meros nombres con relación a la sustancia en la que parecen residir. Dicho de otra manera, mientras Aristóteles privilegia la percepción sensorial directa y relega a un segundo plano la percepción de movimiento, tamaño y forma, Galileo considera de modo realista sólo las cualidades de movimiento, tamaño y forma, a las que subordina la percepción sensorial directa.

Este cambio en la teoría de la percepción se encuentra directamente relacionado con un cambio en la teoría de la materia (donde se enfrenta la teoría de los cuatro elementos con la doctrina atomista), un cambio en el concepto de causa (de lo cualitativo a lo mecánico) y por ende un cambio en el concepto de demostración y de cuáles son las verdades *demostradas*.

1. Ferguson, E. (1997), p. 60
2. Por ejemplo Redondi, Pietro (1987).

Sin duda que todos estos elementos están presentes en el surgimiento de la *nueva ciencia*, por lo que en principio resulta innegable afirmar una clara ruptura epistemológica con el pasado. Veamos los efectos de los diferentes estilos historiográficos en la concepción de tal ruptura.

En el caso de Crosby, luego de enumerar las transformaciones mencionadas al comienzo afirma que ha surgido un *nuevo modelo*, un *nuevo estilo de pensamiento* que afecta a las nociones de causa, la teoría de la materia, la concepción del espacio y e tiempo, la teoría de la percepción, y por consiguiente, el criterio de demostración. En mi opinión, al no identificar ningún problema concreto de filosofía natural – cuyo intento de solción haya generado tal transición - este tipo de historiografía encierra el peligro de atribuir un papel exagerado a la *elección* de uno u otro marco epistemológico. Así, queda abierta la puerta para dar un paso que Crosby no da, pero que sí lo dan otros como Pietro Redondi:

> "Galileo no escribió Il Saggiatore sólo para responder a su adversario, sino para cumplir con el pedido de sus amigos y editores de Roma. Y cuando los cometas rápidamente se perdieron en el horizonte, el libro de Galileo se convirtió en aquello que se le había pedido que escribiera, esto es, un tratado polémico acerca del modo de hacer física"[3]

y Mario Biagioli

> "... es profundamente oportunista. La táctica de Galileo no consiste en la ruptura sistemática de las reglas heredadas del discurso científico, sino que su discurso responde a las reglas del discurso cortesano"[4].

En ambos casos la retórica, entendida como oportunismo y habilidad para establecer una tesis independienemente de su verdad, resalta como componente fundamental de la ciencia galileana y, por su intermedio, de la ciencia en su conjunto.

En contraposición, pienso que una posición historigráfica que implique poner el acento en el intento de reconocer tales problemas llevan a una interpretación diferente de la continuidad o ruptura epistemológica en el caso de la ciencia galileana.

El problema de la extrusión como dificultad empírico-conceptual

Si en algún lugar Galileo afirma con todas las letras la ruptura con la cosmología aristotélica es en la primera jornada del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, al decir que su intención es la de "demoler el orden aristotélico" (aunque no el orden natural). Sabemos también que el modo de hacerlo consiste en desmantelar la piedra basamental de tal cosmología, cual era, la taxonomía de los movimientos naturales basada en las cualidades de liviandad y gravedad para los movimientos rectilíneos.

Al utilizar la tradición arquimedeana para analizar las causas de hundimiento y flotación, Galileo enfrenta el problema de catalogar el movimiento rectilíneo ascendente de líquido que es desplazado por la inmersión de un cuerpo en el mismo medio. Inicialmente Galileo intenta aplicar la solución aristotélica asociada a la teoría de la extrusión: el movimiento de un objeto liviano por un medio más pesado es un movimiento natural (dado que la causa del movimiento es un agente natural). Sin embargo la dificultad conceptual consiste en que no es posible identifica el movimiento natural *en sí mismo* con el movimiento *causado por* un agente natural.

Como bien muestra Winifred Wisan en el análisis de los Manuscritos galileanos, a pesar de intentar inicialmente no turbar el orden aristotélico y aceptar la teoría de la extrusión, Galileo *se ve obligado* a reconocer que el movimiento descendente es con mucho más natural que el movimiento ascendente *dado que* el movimiento ascendente *depende completamente del peso del medio,* el cual confiere una *liviandad accidental* al cuerpo que es movido, mientras que el movimiento descendente es causado por la gravedad *intrínseca* del cuerpo[5]. Es aquí donde Galileo debe romper, *en contra de su intención incial*, con la taxonomía Aristotélica que luego desembocará en el reemplazo del orden aristotélico. Visto de esta manera, tal ruptura no responde a ninguna maniobra retórica, ni oportunista, ni propagandista de Galileo, sino a las limitaciones y

3. Redondi, P. (1987), p. 56
4. Biagioli, Mario (1993), p. 268.
5. Wisan, Winifred L. (1986), p. 475.

contradicciones propias de la clasificación de Aristóteles que impiden dar sentido a un problema concreto, cual es el análisis del movimiento de extrusión.

Por otra parte, como bien señalan Peter Machamer[6] y Paolo Galluzzi[7], esta ruptura posee un marco más amplio de inteligibilidad que le otorga continuidad al tratamiento de los problemás mecánicos. Tal es el *modelo de la palanca* que permite tratar la causa de flotación y hundimiento dentro del modelo de la balanza hidrostática. Y es justamente este modelo hidrostático y la definición del peso *per unit volume* la que conducirá a adherir a la concepción atomista de la materia y, finalmente, a negar realidad a las cualidades secundarias.

Como se ve, el análisis concreto de la dificultad empírico-conceptual al que se enfrentó Galileo conduce a una interpretación completamente diferente de las conclusiones de Redondi y Biagioli. Amparados por el estilo historiográfico de las condiciones necesarias ningundo de ambos lleva adelante tal análisis.

Dicho del modo más breve posible, lo que posibilidad que Biagioli enfatice los aspectos retóricos del discurso cortesano, es partir de la arbitrariedad atribuida a la adopción tal *principio ontológico*, y lo que posibilita esto último es no realizar un estudio detallado de las dificultades empírico-conceptuales que condujeron al mismo, lo cual está asociado a un determinado *estilo historiográfico*.

Bibliografía

- Biagioli, Mario, *Galileo Courtier: the practice of science in the culture of absolutism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- Crosby, Alfred W. *The measure of reality: quantification and western society, 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Galluzzi, Paolo, *Momento: studi galileiani*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.
- Ferguson, E., *Engineering and the mind's Eye*, The MIT Press, 1997
- Machamer, Peter; Woodey, Andrea , "A Model of Intelligibility in Science : Using Galileo's Balance as a Model for Understanding the Motion of Bodies", *Science and Education*, vol 3. 1994.
- Redondi, Pietro, *Galileo Heretic*, Trad: Rosental, R. . New York, Penguin Books, 1987. (edición original: Galileo Eretico. Einaudi 1983)
- Wisan, Winifred L., "Galileo and God's Creation", *Isis*, vol. 77, 1986.

6. Machamer, Peter; Woodey, Andrea , (1994).
7. Galluzzi, P. (1979) p. 232,

Lakatos o Laudan: Reconstrucción racional o evaluación racional

Alfredo Bass
Facultad de Ingeniería UNSa / Proyecto 647 ; CIUNSa

Introducción

El objetivo de nuestro trabajo será la presentación de dos formas de ver la racionalidad en la reconstrucción histórica.

En tal sentido veremos las propuestas que, sobre la función de la historia de la ciencia, hacen Imre Lakatos y Larry Laudan desde sus respectivas concepciones epistemológicas. El primero expone su posición en su libro "Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales"; el segundo, critica la concepción de Lakatos y explicita la suya en su libro "El progreso y sus problemas".

Lakatos y la reconstrucción racional

Lakatos le confiere a la historia de la ciencia un importante rol en la evaluación de las diferentes teorías que tratan de caracterizar el conocimiento científico. Según él, una filosofía de la ciencia manifiesta su riqueza y potencia explicativa en la medida que ofrece una reconstrucción racional de la historia real. A su vez, la historia de la ciencia se apoya en la filosofía, en la medida en que los datos que toma en cuenta el historiador son seleccionados e interpretados a la luz de algunos principios filosóficos. De allí que la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia sean mutuamente dependientes.

La filosofía suministra los cánones normativos que orientan la tarea del historiador : la búsqueda, interpretación y selección de los hechos. El filósofo, por su parte, toma en cuenta los episodios reales, pero metodológicamente interpretados, a fin de dar una explicación racional de la marcha de la ciencia.

Ahora bien, no todos los episodios de la historia real integran la reconstrucción racional elaborada por el historiador. Lakatos plantea una demarcación entre historia interna e historia externa. La historia interna o normativa comprende los aspectos lógico-matemáticos y empíricos de las teorías o programas de investigación; además, establece los criterios y las reglas que rigen la actividad científica. La historia externa abarca los factores psicológicos y sociales que posibilitan e inciden en el desarrollo del conocimiento.

Lakatos señala que la demarcación entre lo interno y lo externo no es absoluta, sino que depende de los cánones metodológicos que establece cada filosofía. Así, la metodología de los PIC (Programas de Investigación Científica) concibe la historia interna como una pugna entre programas de investigación progresivos y degenerativos que conduce a la sustitución de estos últimos por los primeros.

Para el filósofo, lo primario y fundamental es la historia interna; ella constituye el material de la reconstrucción racional, mientras que la historia externa es secundaria, periférica e irracional.

Puesto que la demarcación es trazada desde la filosofía, puede darse el caso de que un mismo hecho sea considerado parte de la historia interna por un historiador, mientras que otro lo relegue al campo de la historia externa.

No obstante, Lakatos sostiene que la historia interna no es suficiente; por el contrario, debe ser complementada con la historia externa que toma a su cargo la explicación de aquellos sucesos que no pueden ser explicados por causas internas.

Las críticas de Laudan a Lakatos

Según Laudan, la resistencia del historiador a admitir la relevancia de la filosofía de la ciencia para las obras escritas sobre el pasado de la ciencia, se debe al menosprecio hacia la historia de la ciencia mostrado por muchos de los filósofos de la ciencia, entre ellos Lakatos, quien ha polemizado a favor de la dependencia de las obras escritas sobre el pasado de la ciencia, respecto de la filosofía. Esa desconsideración está profundamente motivada por sus convicciones acerca de los objetivos de una historia de la ciencia basada en la filosofía, convicciones a la que a veces subordinan la veracidad histórica.

Las cuestiones que mencionamos surgen, quizá con mayor claridad, en la "teoría de la reconstrucción racional" de Lakatos, que es en sí misma una teoría sobre la función de la filosofía de la ciencia en la elaboración de las obras sobre el pasado de la ciencia.

Lakatos pretende "explicar cómo la historiografía de la ciencia aprendería de la filosofía de la ciencia". Las reconstrucciones racionales del pasado, que Lakatos urge al filósofo llevar a cabo, mantienen - según Laudan - una relación muy curiosa y ambigua con los episodios reales de los que son supuesta reconstrucción.

Como afirma Lakatos, el proceso de preparación de la historia "interna" o reconstrucción racional de un episodio histórico, no es, en realidad una labor empírica en absoluto. Se "inventa" o "mejora radicalmente" el registro histórico real, para "reconstruirlo racionalmente". En esta reconstrucción racional la historia se cuenta según debería haber sucedido. Las creencias efectivas de los agentes históricos cuyos nombres figuran en la historia se ignoran o. frecuentemente, son deliberadamente deformadas. Lakatos no está estableciendo aquí el punto de que el historiador es inevitablemente selectivo con los datos que menciona. Está, más bien, haciendo una afirmación diferente : que el "historiador racional" debería construir a priori una exposición de cómo debería haber sucedido un episodio concreto; no se necesita que haya semejanza alguna entre la explicación "interna" así construida y las exigencias reales del caso que se somete a examen.

Uno de los ejemplos de Lakatos deja claro hasta dónde está dispuesto a alejarse del registro histórico. Al tratar la teoría del electrón, Lakatos señala que, en 1913, Bohr no había siquiera concebido la idea del spin del electrón. Pero, Lakatos insiste : "Sin embargo, el historiador, al describir a posteriori el programa de Bohr, debería incluir el spin del electrón, puesto que éste encaja naturalmente en el esbozo original del programa. Bohr podría haberse referido a él en 1913" (Lakatos, I., 1982, pág. 41). Según este criterio, cualquier cosa que una figura histórica podría haber dicho, esto es, cualquier cosa que sea consistente con su "programa de investigación" puede ser atribuida por el historiador a esa figura. El historiador lakatosiano honesto debe, por supuesto, indicar en las notas al pie de página como la historia real "no fue obediente".

Ciertamente, las libertades que se le permiten al reconstructor racional van mucho más allá de completar las creencias que son consistentes con el programa de investigación de un pensador. Puede también, frecuentemente, ignorar o incluso repudiar los modelos de racionalidad de una figura histórica si los encuentra desagradables (como Lakatos sugirió al tratar del trabajo del químico Prout, por ejemplo).

Una vez que un episodio ha sido así reconstruido por el reconstructor racional (o sea, el historiador de la ciencia lakatosiano), éste procede a evaluar su racionalidad, de acuerdo con un modelo de elección racional apropiado. Sin embargo, cualquiera sea el resultado de esta evaluación, el episodio histórico mismo queda sin tratar y sin explicar, excepto en la medida de su fidelidad a la reconstrucción a priori.

Lakatos defiende su teoría de la reconstrucción racional argumentando que "la historia sin prejuicio es imposible". Sin embargo, seguramente hay una diferencia entre tener una disposición teórica (esto es, seleccionar e interpretar los hechos históricos "de un modo normativo") y falsificar consciente y deliberadamente el registro histórico. En ningún lugar fundamenta Lakatos la necesidad de hacer una reconstrucción del pasado que suponga una deformación intencionada del registro histórico.

Laudan y la evaluación racional

Las normas de evaluación racional cambian con el tiempo y es por esa razón que el historiador se preocupa de si es lícito trasponer nuestras ideas filosóficas contemporáneas a una época y una cultura para las que son extrañas. Debe insistir en que cualquier teoría sobre normas, si ha de ser aplicada históricamente, tiene que tomar en consideración el hecho de que los científicos del pasado tenían sus propias normas, y aunque diferentes de las nuestras, no se pueden pasar por alto al explicar sus actitudes cognoscitivas respecto de las teorías de su tiempo.

Esto no ha sido tenido suficientemente en cuenta por muchos modelos filosóficos de racionalidad y, por ello, el historiador de la ciencia ha sido reacio a utilizar dichos modelos.

Laudan quiere separar su propio modelo de racionalidad científica del modelo de Lakatos, aunque como él cree que la evaluación de la racionalidad de los episodios históricos es una tarea esencial para el historiador de las ideas científicas.

Pero ahí termina la semejanza.

A diferencia del reconstruccionista racional, Laudan insiste en que los episodios cuya racionalidad evaluamos tienen que ser reales, no quimeras de nuestra imaginación. A diferencia de ellos, Laudan sostiene que las creencias reales de los agentes históricos, y los cánones de creencia racional de su época, tienen que ser escrupulosamente atendidos.

Al contrario de los reconstruccionistas, Laudan se opone a la invención de figuras históricas.

Para aprender algo de historia, el filósofo tiene que hacerse siervo de ella, al menos en lo que se refiere a ocuparse de casos y creencias reales.

Y si el historiador de la ciencia ha de encontrar relevante para su propio trabajo algún modelo filosófico, ese modelo debe tomar en cuenta el carácter evolutivo de la racionalidad misma.

Conclusión

Es evidente que el tiempo transcurrido desde que se publicó la propuesta de Lakatos y las objeciones que le fueran realizadas en su momento por historiadores de la ciencia, le permiten a Laudan una perspectiva muy favorable para descargar sus críticas sobre la obra de aquél.

Laudan critica con agudeza y acierto la propuesta de "reconstrucción racional" de Lakatos. Su propuesta de "evaluación racional", sin embargo, aparece como algo esquemática, careciendo de suficiente desarrollo y profundidad.

Para finalizar, digamos que mientras la propuesta epistemológica de Lakatos, expuesta en los PIC (Programas de Investigación Científica) ha soportado la prueba del tiempo, la "teoría del crecimiento científico" que Laudan esboza en su libro "El progreso y sus problemas" aún no ha pasado por esa prueba de fuego.

La realidad social como comunicación.

La ontología social de Niklas Luhmann.

Cecchini, Gabriel Francisco
Universidad Nacional de Córdoba

En epistemología de la sociología, la discusión en torno a cuáles son las unidades últimas de la realidad social, o sea, el problema de la ontología social, ha suscitado una gran diversidad de posiciones irreconciliables. De un lado, se afirma la preeminencia del enfoque individualista metodológico, mientras que en el extremo opuesto se sitúan teorías holistas, ubicándose más allá de estas dos posiciones teorías que buscan superar estos dos polos.

Este trabajo se concentrará en la ontología social postulada por la teoría de los sistemas sociales autopoiéticos del sociólogo alemán Niklas Luhmann, uno de los intentos actuales más sofisticados y, a la vez, más polémicos de dar cuenta de la realidad social en toda su complejidad. En primer lugar, se hará una breve referencia a la teoría de sistemas, marco conceptual fundamental más general dentro del cual se elabora la teoría de Luhmann que ha sido reformulado radicalmente por éste. A continuación, se presentará la distinción básica que el autor realiza entre sistemas sociales y sistemas psíquicos. En tercer lugar, se explicitará en qué consisten los sistemas sociales mismos a través de la elucidación y distinción de los conceptos claves de comunicación y acción. Luego, se brindarán unas consideraciones finales tendientes a establecer el alcance y el valor de la contribución de Luhmann.

I

Luhmann considera que la teoría de sistemas debe ser reformulada de manera tal que permita hacer frente al estudio de lo social. Para ello considera que los modelos clásicos de sistemas abiertos que ponían en el centro de la teoría a los sistemas mismos y conceptualizaban su relación con el entorno en términos de "inputs" y "outputs" ya han quedado anticuados y no permiten explotar el potencial de esta teoría. Se necesita, según Luhmann, pasar a una teoría de los sistemas autorreferentes autopoiéticos (idea tomada de la teoría biológica desarrollada por H. Maturana y F. Varela) que haga hincapié en la diferencia entre sistema y entorno, permitiendo concebir la idea de que los sistemas puedan diferenciarse sólo por autorreferencia, o sea, sólo si se refieren a sí mismos constituyendo sus elementos y sus operaciones elementales, incorporando, a su vez, dentro de sí mismos la diferencia entre sistema y entorno.

El entorno aquí sigue siendo importante como correlato necesario de las operaciones de los sistemas pero ya no puede ejercer una influencia directa como en el caso de los sistemas abiertos; los sistemas sólo pueden estar en contacto con sus propias operaciones y de ninguna manera pueden actuar, a su vez, sobre su entorno.

Por consiguiente, no se distingue más entre sistemas abiertos y cerrados sino que se los entiende de ahora en más como sistemas que crean apertura a través de su cerradura autorreferencial. Ellos se constituyen y mantienen a sí mismos creando y manteniendo una diferencia con el entorno y usan sus límites para regular esta diferencia. Sin diferencia respecto de un entorno, no habría siquiera autorreferencia, debido a que la diferencia es la premisa funcional de las operaciones autorreferenciales[1].

II

Luhmann estima preponderante al construir su teoría de los sistemas sociales realizar una distinción básica y, por lo demás, polémica entre sistemas sociales y sistemas psíquicos. Considera que la sociología sufre un atraso en lo que a formulación de teorías más generales de lo social se refiere y que esto tiene su origen en un apego a teorías de la acción basadas en el actuar mismo de los sujetos individuales. En otras palabras, la sociología todavía sufre las consecuencias de no haberse separado de una vez por todas de las perspectivas individualistas-psicologistas que han sido y siguen siendo centrales en su desarrollo.

1. Luhmann (1995, págs. 2-58).

La visión que tiene Luhmann en este punto puede ser ampliamente corroborada no sólo por la preponderancia de teorías de la acción o teorías de carácter "mutualista" o "intersubjetivista", sino también por el hecho de que inclusive los planteos de pensadores decididamente encaminados a dar prioridad a los niveles macrosociológicos, no han llegado a realizar cabalmente esta distinción en tanto la sociología sigue siendo definida en términos de su relación con perspectivas individualistas y no como disciplina autónoma de conocimiento.

Esta idea luhmanniana de la separación de los sistemas implica considerar el hecho de que los sistemas psíquicos pertenecen al entorno de los sistemas sociales, o sea, están ubicados fuera de estos últimos y de ninguna manera juegan un rol central en su funcionamiento. Es decir, los sujetos individualmente considerados no forman parte de los sistemas sociales mismos. De inmediato surgen dos preguntas cruciales: en primer lugar, ¿qué razones tiene Luhmann para dejar de lado a los sujetos individuales? Y, en segundo lugar, ¿de qué están compuestos entonces los sistemas sociales por oposición a los psíquicos?

Para Luhmann, la utilización del concepto de individuo les ha permitido a una variedad inmensa de teóricos de la acción sostener la idea de que a través de él podían ganar un acceso o ingreso especial a los fundamentos mismos de la realidad social. El individuo funciona para ellos como la unidad de las investigaciones empíricas, o sea, que proporciona una manera más directa de indagar en los procesos sociales de lo que lo permiten los agregados estadísticos o las grandes teorías sociológicas de carácter más general. Pues bien, de acuerdo con Luhmann, todos estos argumentos esgrimidos por la sociología individualista deben ser considerados falsos y las razones que da son las siguientes:

"Uno puede todavía decir que los seres humanos actúan. Pero debido a que esto siempre ocurre en situaciones, sigue quedando en pie la cuestión acerca de si y hasta que punto la acción debe ser atribuida al ser humano individual o a la situación. Si uno quiere llegar a una decisión sobre esta cuestión, uno debe observar, no al ser humano en la situación, sino al proceso de atribución. Entonces, las acciones no son los últimos elementos ontológicos que emergen como inevitables elementos empíricos que se nos imponen ellos mismos en cada análisis sociológico"[2]

Lo anterior no implica negar que se tenga que estudiar el comportamiento humano: lo que se niega es que se deba estudiar el comportamiento individual. Luhmann considera que la confusión tiene que ver con el hecho de que no se respetan las diferentes referencias de sistemas. Cada uno de ellos tiene su propia "interminabilidad interna" y ninguno puede ser observado en su totalidad. Es en principio falso asumir que los individuos son más, o al menos más directamente, observables que los sistemas sociales debido a que si un observador atribuye comportamiento a los individuos y no a los sistemas sociales, esa es una decisión del observador: "No expresa una primacía ontológica de la individualidad humana, pero solamente estructuras de sistemas autorreferenciales para la observación"[3], considera Luhmann.

Se trata entonces de evitar el error teórico de confundir distintos tipos de sistemas tratando de describir y explicar unos por referencia a los otros. Cada sistema debe ser entendido en función de sus propias operaciones autónomas, lo que, por lo demás, no implica negar el hecho de que una parte del entorno pueda ser relevante para los sistemas sociales.

En relación con el segundo interrogante, Luhmann considera que los sistemas sociales se componen de comunicaciones, mientras que los sistemas psíquicos se componen de vivencias o estados conscientes. Lo que sí comparten ambos sistemas es que se constituyen a través de sentido (Sinn) fenomenológicamente entendido a la manera de Edmund Husserl; es decir, son sistemas de sentido.

El sentido emerge como resultado de la co-evolución de los sistemas sociales y psíquicos; es la unidad de la diferencia entre actualidad y potencialidad, como un horizonte de posibilidades que está virtualmente presente en cada una de sus actualizaciones. El sentido es una categoría sin diferencia, que designa el medio a través del cual los sistemas sociales procesan la complejidad del mundo[4]. Es un exceso siempre disponible de referencias dentro de las operaciones que siempre fuerzan nuevas selecciones. El logro del sentido ha

2. Ibidem (pág. xliii).
3. Ibidem (pág. 256).
4. *Cf.* Eva Knodt, "Forword" en Luhmann (op.cit. pág. xxiv).

permitido una explosiva ampliación de la capacidad de aprehensión de la complejidad del mundo ya que siempre hay más posibilidades que las que pueden actualizarse.

III

Habiendo brindado una descripción de la distinción realizada entre sistemas psíquicos y sistemas sociales, daremos cuenta de la caracterización que Luhmann da de los sistemas sociales mismos, definiendo explícitamente qué es comunicación y qué papel juega en esta propuesta. Luhmann considera prioritario desprenderse de la tradicional interpretación de la comunicación brindada por la teoría de la información de W. Weaver y C. Shannon, el cual presupone que hay "algo" concreto o físico que un emisor transmite a un receptor en el acto de traspaso de un mensaje. Luhmann afirma que hay que desprenderse de esta "metáfora de la transmisión" que parecería implicar que sólo se produce un proceso mecánico de intercambio entre dos partes: hace falta entonces conectar el concepto de comunicación con el de sentido definido anteriormente para ver que la primera es siempre una ocurrencia selectiva. En sus palabras:

"El sentido no permite otra elección más que elegir. La comunicación aprehende algo del horizonte de referencia actual que ella misma constituye y deja otras cosas de lado. Comunicación es el procesamiento de la selección... La selección que es actualizada en la comunicación constituye su propio horizonte; la comunicación constituye lo que elige... como una selección, es decir, como información"[5]

La comunicación, entonces, desde este punto de vista es un proceso de selección de tres partes conceptualizadas como información, acto de comunicación y comprensión y ya no sólo de dos. O sea, que no se presupone que la información transmitida sea la misma tanto para el receptor como para el emisor; su identidad de ninguna manera está asegurada por su contenido sino que sólo se constituye en el proceso mismo de comunicación.

Para que emerja un proceso de comunicación es necesario que se seleccione una alternativa de un repertorio de posibilidades (información), que a continuación se elija un comportamiento que exprese esta información (acto de comunicación) y, finalmente, lo más decisivo de todo: que se capte la diferencia entre información y acto de comunicación, que esta sea observada, comprendida y usada como base para conectar con comportamientos subsiguientes. Es la captación de esta diferencia lo que hace a la comunicación lo que es.

De esta manera las comunicaciones toman el lugar de la acción como los elementos últimos constituyentes de los sistemas sociales. Ni la comunicación puede ser concebida como acción ni el proceso de comunicación como cadena de acciones debido a que esta última incluye siempre más eventos selectivos que el mero acto de comunicar. Luhmann a este respecto presenta de la manera más explícita posible su postura:

"En los sistemas sociales formados por comunicación, sólo la comunicación está disponible como un medio de descomposición de elementos. Un sistema social no tiene otra manera de disección; no puede descansar sobre procesos químicos, neurofisiológicos o mentales... Uno no puede saltear el nivel constitutivo de la comunicación. Está disponible cuando se necesita para una descomposición progresiva, pero no puede religar la forma por la cual construye su unidad sin cesar su operación"[6]

Esta imposibilidad de salirse de los límites siempre cambiantes que impone la comunicación a la formación de los sistemas sociales es lo que hace que la comunicación no pueda ser nunca observada, sino sólo inferida. Aquí es donde Luhmann recurre al concepto de acción para concebirlo como el medio a través del cual la sociedad puede autoobservarse a sí misma, reduciendo la complejidad inabarcable que despliegan los procesos comunicativos.

El concepto de acción es concebido completamente en forma distinta a como lo es en las teorías de la acción usuales en sociología; ya no es más la unidad de comportamiento observable en un individuo "orgánico-psíquico", una unidad que pudiese existir por sí misma, sino sólo el resultado de una descripción, de una atribución social. Si el proceso de comunicación quiere controlarse a sí mismo debe descomponer este proceso en acciones, para de esta forma poder continuar. Según Luhmann, entonces, el proceso elemental que

5. Luhmann (op.cit., pág. 60).
6. Ibidem (pág. 164).

constituye el dominio social como una realidad especial es un proceso de comunicación, pero para que este proceso se pueda conducir a sí mismo debe ser reducido a la acción, descompuesto en acciones:

"Lo social no es un caso especial de acción; por el contrario, la acción es constituida en los sistemas sociales por medio de comunicación y atribución como una reducción de complejidad, como una indispensable auto-simplificación del sistema"[7]

Muchos podrán objetar que al negarle a la acción social su carácter de ser llevada a cabo por un individuo considerado orgánico-psíquicamente, se está presuponiendo que el proceso comunicativo de los sistemas sociales funciona sin la necesidad de que existan individuos de carne y hueso. Pues bien, Luhmann de ninguna manera afirma esto. Para él, obviamente se necesitan de otros niveles de formación sistémica para que, por así decirlo, "emerjan" otros niveles superiores. Pero una vez que estos niveles han emergido adquieren autonomía suficiente como para constituir sus propios elementos y llevar a cabo sus propias operaciones, las cuales pueden ser comprendidas siempre y cuando no se intente ir más allá de sus niveles constitutivos mismos.

A partir de todo lo dicho anteriormente puede comprenderse con claridad el que Luhmann pueda plantear que los humanos no pueden comunicarse unos con otros. Esto es perfectamente coherente con las definiciones brindadas por Luhmann de sistemas sociales y sistemas psíquicos. Los sistemas sociales son los únicos capaces de valerse de comunicación para la consecución de sus operaciones: los sujetos individualmente considerados no pueden comunicar, ni siquiera sus mentes conscientes pueden hacerlo, sólo la comunicación puede comunicar[8].

IV

A partir de lo antes analizado, es posible arribar a una serie de consideraciones a modo de conclusión. En primer lugar, para quien relacione lo expuesto aquí con el título que lleva este trabajo se hará más que evidente la tensión sino explícita al menos implícita que existe entre ellos ya que lo especialmente buscado en la teoría de Luhmann es una des-ontologización de la realidad social tal como se la concibe o se la presupone en las diversas variantes contemporáneas de teorías sociológicas, un esfuerzo por desprender a éstas últimas de sus anclajes individualistas en pos de arribar en el futuro, a través de un esfuerzo de abstracción considerable, a una nueva y verdadera sociología, definida en términos independientes de otras ciencias sociales e inclusive de otras ciencias naturales.

Si se realiza una lectura superficial de esta propuesta de independización de la sociología, muchos estarán tentados de afirmar que lo que Luhmann hace puede ser simple y directamente entendido como otro intento más en pos de continuar con el estéril e inútil antagonismo entre "ciencias del espíritu" y ciencias naturales. Muy por el contrario, y este es el segundo punto que este trabajo quiere sostener, una lectura en profundidad de la teoría de sistemas de Luhmann nos llevaría a constatar el hecho de que sería tan poco fructífero querer explicar lo social a través de explicaciones basadas en el individuo psíquico y orgánicamente considerado (o sea, manteniendo una postura "cientificista" extrema) como querer explicar lo psicofísico por lo social (sosteniendo una postura "sociologizante"). Es decir, su propuesta nos permite ubicarnos en una nueva posición desde la cual podemos comprender que los diferentes niveles de formación de sistemas deben ser respetados y estudiados de acuerdo a sus propias operaciones y modos de funcionamiento. Es tener presente el hecho de que, como se dijo anteriormente, lo que está verdaderamente en juego son diferentes referencias de sistemas y que no se puede de ninguna manera ir más allá del nivel constitutivo mismo de cada uno de ellos.

Bibliografía

- LUHMANN, Niklas. "How can the mind participate in communication?" En Gumbrecht, Hans Ulrich y Pfeiffer, K. Ludwig, *Materialities of communication*. Stanford, Stanford University Press, 1994.
- LUHMANN, Niklas. *Social Systems*. Stanford, Stanford University Press, 1995.

7. Ibidem (pág. 137).
8. *Cf.* Luhmann (1994).

¿Existe la interdisciplinariedad?

Manuel Comesaña
Universidad Nacional de Mar del Plata

Se habla mucho de interdisciplinariedad, pero cuando uno intenta averiguar qué es y qué papel desempeña o debería desempeñar en la investigación científica, los resultados son decepcionantes. Si se revisan los clásicos de la bibliografía epistemológica, en general no se encuentran referencias al tema. Sólo en Popper he podido encontrar una página a favor de la interdisciplinariedad -aunque sin la utilización del término-, de modo que voy a discutir lo que él sostiene al respecto, a saber:

> La creencia de que existen entidades como la física, la biología o la arqueología, y de que estos "estudios" o "disciplinas" se distinguen por el tema que investigan me parece un residuo de la época en que se creía que una teoría debía partir de una definición de su objeto propio de estudio. Pero sostengo que los objetos de estudio, o tipos de cosa, no constituyen una base para diferenciar disciplinas. Las disciplinas se diferencian en parte por razones históricas y por razones de conveniencia administrativa (como la organización de la enseñanza y de los equipos), y en parte porque las teorías que construimos para resolver nuestros problemas tienen una tendencia a constituir sistemas unificados. Pero todas estas clasificaciones y distinciones son relativamente poco importantes y superficiales. *No estudiamos temas, sino problemas*; y los problemas pueden atravesar los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina (1963, p. 81; el subrayado es de Popper).

El pasaje citado sugiere varias observaciones:

1. A primera vista, *existen* entidades como la física, la biología o la arqueología.
2. Es probable que una teoría no necesite definir de manera explícita su objeto de estudio; pero no cabe la menor duda de que los que trabajan con esa teoría deben saber de qué se ocupan, de modo que *alguna* identificación del objeto de estudio tiene que haber, y sería raro que esa identificación no pudiera formularse como definición.
3. La tendencia de las teorías "a constituir sistemas unificados" no es una característica de la ciencia "poco importante y superficial" sino, por el contrario, una característica que todos los epistemológos, incluido el propio Popper, consideran fundamental. Las opiniones que Popper defiende sobre este punto cuando no está interesado en subestimar las "barreras disciplinarias" pueden verse, por ejemplo, en su artículo "The Aim of Science" (1957). Uno de los efectos de la tendencia mencionada es que en la historia de la ciencia aparecen de vez en cuando *nuevas* teorías unificadoras *en vez de* "colaboración interdisciplinaria" entre teorías viejas. Así, por ejemplo, la teoría física de Newton es una teoría nueva que unifica y mejora las teorías anteriores de Galileo y Kepler, y que tiene su propio objeto (o tema, o problema, para no discutir por palabras), objeto que es estudiado por *una* disciplina, la física newtoniana, y no por una colaboración interdisciplinaria entre las teorías de Galileo y Kepler. Un buen análisis de este proceso puede verse en el artículo de Popper citado.
4. Las "razones históricas y de conveniencia administrativa" no son caprichosas; surgen de lo señalado en los dos puntos anteriores. Desde luego que en este terreno, lo mismo que en cualquier otro, es posible cometer errores, y de hecho se los comete de vez en cuando; pero esto de ningún modo implica que esté mal *cualquier* clasificación "administrativa" de las disciplinas científicas. *Alguna* clasificación hay que hacer a los efectos de que el sistema científico y universitario pueda adjudicar títulos, cargos, subsidios, etc., y no da lo mismo *cualquier* clasificación; son mejores las clasificaciones que no hacen mezclas indebidas: está bien, por ejemplo, que en las universidades se dicte la carrera de astronomía sin exigir a sus estudiantes que aprendan psicología social ni que lleguen a saber mucho sobre la presidencia de Mitre.
5. La distinción tajante que Popper establece entre *temas* y *problemas* parece exagerada, y responde sin duda al lugar central que el concepto de problema ocupa en su concepción de la ciencia. ¿Por qué razón un problema no es un tema de investigación o un objeto de estudio? El objeto o tema de la lógica, por ejemplo, es la determinación de la validez o invalidez de los razonamientos. ¿Por qué no se puede

decir que la lógica trata de resolver el problema de determinar la validez o invalidez de los razonamientos?

6. Cuando un problema "atraviesa los límites" de algún objeto de estudio y alguna disciplina, es porque se trata de un nuevo objeto de estudio, estudiado por una disciplina también nueva. Así, por ejemplo, la biología molecular es *una* disciplina científica, no un caso de interdisciplinariedad o algo por el estilo. La especialización temática o por objeto (o, para Popper, por problema) es especialización en *una* disciplina. Como el surgimiento de una nueva disciplina no es algo que ocurra de golpe, hay una etapa de transición en la que todavía no se le ha puesto nombre a la nueva disciplina, y esto favorece la impresión de estar frente a un caso de interdisciplinariedad (o transdisciplinariedad, etc.).

7. No es posible que dos disciplinas estudien el mismo objeto desde el mismo punto de vista. Puede decirse que, en algún sentido, los razonamientos son estudiados tanto por la lógica como por la psicología, pero la psicología los estudia como procesos mentales y la lógica, en cambio, estudia los productos de esos procesos -que son conjuntos de enunciados- desde el punto de vista de su validez. Dicho en la terminología escolástica, ni siquiera tienen el mismo "objeto material", y la posible impresión de que sí lo tienen se debe solamente a la polisemia proceso-producto de la palabra "razonamiento". Muchos objetos, como por ejemplo los seres humanos, son, considerados en su conjunto, estudiados por varias disciplinas distintas, de las que puede decirse, en consecuencia, que comparten su objeto material; pero cada disciplina estudia un aspecto distinto del objeto, es decir, posee en exclusividad su "objeto formal". Si dos disciplinas estudiaran el mismo objeto desde el mismo punto de vista, no habría ninguna razón para decir que son *dos*. Por supuesto que distintas disciplinas pueden trabajar en colaboración. Así, por ejemplo, se ha investigado empíricamente con qué frecuencia la gente se aparta de los cánones del razonamiento correcto, y ésta es sin duda una investigación psicológica que requiere el auxilio de la lógica. Pero la "colaboración interdisciplinaria" sería muy poca cosa si se redujera a relaciones de este tipo. Con un criterio tan amplio, podría decirse que hay colaboración interdisciplinaria entre la biología y la óptica porque los biólogos usan microscopios (por no mencionar los anteojos, presentes en todas las disciplinas).

Después de exponer su posición en el pasaje que citamos, Popper lo ilustra con un ejemplo:

> No necesito mencionar el hecho de que un problema geológico como el de evaluar las posibilidades de hallar depósitos de petróleo o de uranio en un distrito determinado debe ser resuelto con ayuda de teorías y técnicas clasificadas habitualmente como matemáticas, físicas y químicas. Pero es menos obvio que hasta una ciencia más "básica" como la física atómica puede tener que recurrir a un examen geológico y a teorías y técnicas geológicas para resolver un problema de una de sus teorías más abstractas y fundamentales, por ejemplo, el problema de someter a prueba las predicciones acerca de la estabilidad o inestabilidad relativa de los átomos de número atómico par o impar (*ibid.*).

Es obvio que las disciplinas científicas no están desconectadas unas de otras sino que mantienen entre ellas diversas relaciones, como las relaciones de presuposición y auxiliariedad que el ejemplo de Popper ilustra. Pero estas relaciones eran bien conocidas mucho antes de que se hablara de interdisciplinariedad y cosas por el estilo, y no tienen la consecuencia de "borrar las barreras disciplinarias" ni nada que se le parezca, cosa que el propio Popper admite inmediatamente a continuación del último pasaje citado:

> Estoy totalmente dispuesto a admitir que muchos problemas "pertenecen", sin embargo, en algún sentido, a una u otra de las disciplinas tradicionales, aunque su solución requiera la intervención de las más diversas disciplinas. Así, los dos problemas que acabo de mencionar "pertenecen", sin duda, a la geología y la física, respectivamente. Esto se debe a que cada uno de ellos surge de una discusión característica de la tradición propia de la disciplina en cuestión. Surge de la discusión de alguna teoría o de tests empíricos concernientes a una teoría; y éstas, las teorías, a diferencia de los temas de estudio, pueden constituir una disciplina (que puede ser descripta como un cúmulo de teorías algo débilmente vinculadas y que están sujetas a dudas, cambios y desarrollos). Pero esto no afecta a mi tesis de que la clasificación en disciplinas carece, relativamente, de importancia y de que somos estudiosos de *problemas*, no de disciplinas (*ibid.*)

1. En las dos primeras oraciones de este pasaje -más allá de lo que Lakatos llamaría "escaramuzas de retaguardia", como por ejemplo las comillas gratuitas en "pertenecen"-, Popper no tiene más remedio que admitir que los problemas (o temas, u objetos) pertenecen a determinadas disciplinas.

2. Suena interesante, pero es difícil de entender, la idea de que las teorías pueden constituir una disciplina pero los temas de estudio no. ¿No versan las teorías sobre determinados temas? Si -como sin duda ocurrelo hacen, ¿por qué no habría de tener importancia la diferencia de tema entre disciplinas distintas? Haciendo un esfuerzo interpretativo, podría decirse que el texto de Popper sugiere el siguiente argumento: las disciplinas científicas consisten en "tradiciones" que se mantienen a través de los cambios de tema; por lo tanto, los temas u objetos de estudio no influyen en la constitución de las disciplinas. Así, por ejemplo, la física de Artistóteles y la de Newton no se ocupan de los mismos problemas: en la primera se considera necesario explicar el movimiento, mientras que en la segunda, gracias a la introducción de la inercia, es sólo el cambio de movimiento lo que debe ser explicado. Sin embargo, ambas teorías se clasifican como pertenecientes a la física. Sobre esto hay que señalar dos cosas:

   a) Es dudoso que el cambio que se produce en la lista de problemas en el paso de una teoría a otra sea total, es decir, que no haya ninguna superposición entre las dos listas. Si dos teorías no tuvieran *ningún* problema en común, ¿qué razones podría haber para decir que pertenecen a la misma disciplina o "tradición"? ¿Tal vez "razones históricas y de conveniencia administrativa"?

   b) También es dudoso que el argumento sea *a favor* de Popper, ya que implica que lo importante no son los problemas sino las "tradiciones" -sean éstas lo que fueren-.

3. Sin duda, que los problemas pertenezcan a determinadas disciplinas *sí afecta* a la tesis de que la clasificación en disciplinas carece de importancia. Cada disciplina se ocupa de un problema, objeto o tema; o de un conjunto de problemas, o de un problema dividido en subproblemas. La manera de decirlo es lo de menos siempre que la idea esté clara. En cada momento histórico, hay una correspondencia uno a uno entre las disciplinas y sus temas de estudio, de modo que la diferencia entre una disciplina y otra tiene exactamente la misma importancia epistemológica que la diferencia entre un problema y otro.

La retórica de la interdisciplinariedad (y la transdisciplinariedad, etc.) parece tener como idea central la idea de que ciertos temas (o problemas) no pueden ser satisfactoriamente estudiados por una sola disciplina y en consecuencia requieren la colaboración de varias, colaboración que no se reduce a relaciones conocidas desde antiguo y carentes de espectacularidad, como las que hay, por ejemplo, entre la matemática y la física o entre la química y la biología, pero que no se sabe en qué consiste. La conclusión que se impone es que la interdisciplinariedad y sus parientes cercanos tienen el más grave de los defectos, a saber, que no existen.

Referencias

- Popper, Karl (1957), "The Aim of Science", *Ratio*, 1; reimpreso en Popper (1973).
- Popper, Karl (1963), *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl (1973), *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

Biología y Filosofía

Cornejo, Raquel
de Viana, Marta Leonor
Quintana, Marta
Consejo de Investigación, Facultad de Humanidades Facultad de Ciencias Naturales.
Universidad Nacional de Salta.

En la búsqueda de respuestas que la humanidad intentó dar a los vínculos entre ella y la naturaleza, la ciencia ocupó un lugar privilegiado. El conocimiento se desarrolló en un entorno cambiante con novedades y variaciones y el avance de las ciencias y la consolidación de distintos ámbitos del saber malogró la aspiración de un conocimiento totalizador. Esto dio lugar al surgimiento de múltiples disciplinas con desarrollo independiente.

La filosofía en tanto interpretación crítica de los otros saberes no sólo se tematiza a sí misma en el problema del conocimiento sino que también se relaciona con el corpus de las otras ciencias. Así visualiza esta fragmentación y se propone la reflexión sobre esta problemática y sin dejar de lado su visión especulativa, profundiza la reflexión filosófica sobre la necesidad del diálogo que de cuenta de los temas que concurren en ambas: ciencia y filosofía a las que se exige respuestas.

La relevancia que las Ciencias Biológicas han adquirido en los últimos años sobre todo en genética molecular, han llevado a científicos como Monod (1971) a reflexionar filosóficamente y plantear la ruptura de la antigua alianza, basada en una visión animista de la naturaleza y de la humanidad, concebida ésta como el resultado necesario de una evolución cósmica ascendente. A partir de esta ruptura, la visión de la humanidad es la de una completa soledad en la que su origen responde a procesos esencialmente aleatorios y su destino al inexorable equilibrio térmico.

Al explorar la cuestión de "el azar y la necesidad", partiendo de la ruptura de la visión clásica del mundo (antigua alianza), la biología caracteriza las propiedades de los procesos vivos que prohiben ignorar la flecha del tiempo. Esto es inseparable de conceptos tales como singularidad, origen, evolución, complejidad. Los avances en termodinámica, sistemas de no equilibrio, estructuras disipativas, bifurcaciones, se suman a éstos.

Prigogine se refiere a la nueva alianza como propuesta dialógica que contribuye a suturar la ruptura de dos ámbitos cognocitivos antagónicos hasta el momento: Ciencias Naturales - Ciencias Sociales. Este espacio teórico se enriquece con temas tales como la formulación del caos y la inestabilidad, lo probabilístico y las mutaciones, que constituyen un nuevo paradigma que busca explicaciones de un universo irreversible donde la aleatoriedad es la norma y el determinismo el caso particular.

Otra de las concepciones que fue también superada es el esencialismo. Esta concepción filosófica acerca del mundo impregnó la biología pre-darwiniana y en especial la sistemática, que concebía a las especies como clases fundamentales, inmutables en esencia. Tan arraigada estaba esta visión que el término biológico "especie" fue durante mucho tiempo sinónimo de "clase"; sin embargo, uno de los aportes de la revolución darwiniana consistió en demostrar que las especies no son clases sino individuos. El problema es que los individuos pertenecen a la misma clase en función de su semejanza y no de su historia. Esto nos conduce al razonamiento falaz de que el parecido entre individuos signifique que pertenecen a la misma clase.

En la búsqueda y redefinición de los conceptos que nutren nuevos espacios teóricos, la idea de progreso ha sido particularmente examinada. Así concluimos que, producto de un proceso histórico, impregnó todas las manifestaciones de la cultura occidental. Se sustenta en cuatro afirmaciones básicas: el curso de los hechos históricos y naturales constituyen una secuencia lineal; todo término de la serie es necesario; todo término realiza un incremento de valor sobre el precedente y toda regresión es aparente. En el marco de la teoría de la evolución y las críticas al pensamiento de la modernidad, se han refutado las nociones de orden, progresión, perfección, oponiendo las de probabilidad, regresión, incertidumbre y azar.

Otro problema que alcanzó una dimensión significativa en el análisis fue el del conocimiento que también se encuentra profundamente relacionado con la evolución biológica y la complejidad de los sistemas vivos. Con la incorporación de la Teoría de la Evolución a la Gnoseología, el problema del conocimiento pasa a ser

el de la organización viviente ya que la supervivencia de todas y cada una de las especies es posible sobre la base de la adquisición y utilización continua de información acerca de su entorno.

En el análisis del proceso cognitivo se defiende la tesis que tanto los objetos, las cosas del mundo real, cuanto el sujeto cognoscente, son producto de la evolución biológica. Es un producto de la evolución y debe haber cristalizado en la diferenciación creciente y en la complejidad de los órganos cognitivos (órganos de los sentidos, SNC, cerebro). A partir de esta suposición, surge la gnoseología evolutiva donde filosofía y biología realizan un fructífero intercambio entre análisis conceptual e investigación empírica.

La teoría evolucionista del conocimiento intenta demostrar fundamentándose en las ciencias empíricas, que las estructuras y procesos por medio de los cuales se obtiene el conocimiento en la percepción y la experiencia, están condicionados genéticamente y sometidos al proceso de la selección. No pretende llegar a verdades inmutables pero sí nos ofrece la posibilidad de entender nuestras perspectivas en la evolución y nuestras limitaciones naturales.

El punto de partida será admitir que todo conocer depende de la estructura del que conoce. Es admitir como base la organización de lo vivo para llegar a la comprensión del conocimiento. O sea que biológicamente la cognición es un proceso que depende del sujeto y en este contexto, no sólo el ser condiciona el conocer sino que también el conocer condiciona al ser.

Popper hace una revisión sobre el problema de la causalidad y el cambio de cosmovisión que hasta 1927, era la de un mundo mecánico, cerrado y determinista donde no quedaba lugar para las decisiones humanas. A partir de la física cuántica con Heisenberg, la indeterminación objetiva trae aparejada la idea de probabilidad, junto a ella Popper propone la idea de propensión. Para este autor vivimos en un mundo de propensiones que son tendencias a realizarse. Con esto el mundo ha dejado de ser una máquina causal para ser un despliegue de posibilidades en realización, un mundo en proceso, donde se mezclan el azar y las preferencias de los organismos por ciertas posibilidades.

Trata de plantear una teoría del conocimiento situada en el campo de la evolución biológica. A partir de la premisa de que los animales pueden conocer, considera que esa trivialidad revoluciona la teoría del conocimiento tradicional y concluye que toda adaptación a regularidades ambientales e internas, a situaciones a largo y corto plazo, son un tipo de conocimiento; la vida no puede persistir ni perdurar sin adaptación al entorno: "el origen y evolución del conocimiento coinciden con la vida, están unidos al cosmos".

En este ámbito de debate se inscriben teorías biologicistas y reduccionistas como la de Lorenz que está vinculada a una visión del mundo que marcó múltiples controversias en las discusiones en filosofía de las ciencias. La fuente clásica de esta discusión con relación al reduccionismo, radica en Nagel quien sostiene que hay cosas del mundo, la vida y la humanidad que no pueden ser comprendidas adecuadamente desde un punto de vista objetivo. Concluye que todo intento de desarrollar un análisis completo del mundo en términos objetivos, conducirá a falsas reducciones o a negar la existencia de ciertos fenómenos cuya realidad es irrefutable e irreductible. Tradicionalmente, las ciencias de la naturaleza intentaban captar lo simple e inmutable, mientras que en filosofía se destacaba lo irreductible de los aspectos humanos.

El reduccionismo según Crick se basa en la idea de que es posible al menos en principio, explicar un fenómeno sobre la base de los componentes más simples. Es decir el todo a partir de las partes. Ontológicamente esta afirmación supone que la causación en el mundo es ascendente. Es decir que el comportamiento del todo complejo es el producto causal de la interacción entre sus partes. Metodológicamente, se basa en la búsqueda de la explicación causal del todo a partir de sus partes.

Por otro lado, el holismo, al sostener que las partes de los todos están interconectadas de tal forma que no pueden ser estudiadas en aislamiento, tiene un mensaje metodológico poco claro ya que no es que los todos organizados no existan sino que su existencia debe ser descubierta por un método que lo permita.

Coincidiendo con Morin, las explicaciones ya sean reduccionistas u holistas buscan simplificar el problema de la complejidad porque una reduce la explicación del todo a las propiedades de las partes conocidas aisladamente y la otra reduce las propiedades de las partes a las del todo, también concebido en aislamiento.

Consideramos que el problema principal radica en basarnos en dicotomías entre posturas ontológicas opuestas sobre la estructura y función de la naturaleza y los métodos adecuados para su explicación. Surge la necesidad de un principio de explicación más rico que incorpore la complejidad que pretende establecer la

comunicación e interacción entre el objeto y el entorno y que no sacrifique el todo a la parte o la parte al todo, sino que incluya la difícil problemática de la organización y la complejidad.

El aporte de las ciencias en general y de la teoría de la evolución en particular a problemas del ámbito de la filosofía, han producido una renovación total, ya que nos permite interpretar de una forma más real, nuestra posición en el mundo.

Las ciencias humanas y las naturales entran en conflicto precisamente en aspectos vinculados con posturas reduccionistas por ejemplo en biología los relacionados con las neurociencias y en filosofía en particular al tratar el problema mente-cuerpo. Para las primeras el reduccionismo es válido en cuanto explica los fenómenos. Pero, según Popper en filosofía es intolerable ya que deja fuera la complejidad emergente y el nivel de organización superior.

La hipótesis central de este proyecto de investigación se basaba en que era posible encontrar un modelo integrador que nos permita dar respuestas desde la filosofía y la biología a problemas en los que ambas disciplinas confluyen.

Nos hemos permitido avanzar en el diseño del modelo sobre la base de un estudio en prespectiva histórica y a veces lógica de la ciencia y la filosofía, tomando como referente fundamental, la teoría de la evolución y el saber crítico que define a la filosofía. El análisis de las problemáticas exige necesariamente en primera instancia la delimitación de un campo, con lo cual muchos quedan excluidos, lo que no significa el abandono o la simplificación del problema.

En el proceso de interrelación, es ineludible la justificación de los principios en la elección de las teorías, la necesidad de generalizaciones para otorgar a los fenómenos legítimas explicaciones y cuándo éstas pueden ser consideradas cruciales en la formulación de las teorías. Así la biología enriquece a la filosofía al otorgar nuevas formas conceptuales de tratar los problemas presentados por el mundo de la experiencia.

Bibliografía

- Acreche, N., R. Cornejo, M. de Viana y Y. Fernández Acevedo. "Antigua y Nueva Alianza". En: *La Evolución del Hombre*. Cuadernos del CEFISA, Salta, pp 25-30. 1994
- Cornejo, R., M. de Viana, N. Acreche y R. Ortín. "Cuerpo - Mente: Enfoques Evolutivos". *Temas Actuales de Filosofía*, UNSa, Com. Bicameral Examinadora de Obras de Autores Salteños, 125-130. 1991.
- Cornejo, R. y M.L. de Viana. Algunas respuestas al problema del conocimiento en el marco de la Teoría de la Evolución. En: *Hacia el Fin Del Milenio*. V Jornadas Regionales de Filosofía del NOA. V.M. Hanne (Ed). Facultad de Humanidades. pp 51-55. 1997.
- Cornejo, R. y M.L. de Viana. *Reduccionismo: la vigencia de un antiguo problema*. En: *Selección de trabajos de las VIII Jornadas Epistemlogía e Historia de la Ciencia*. H. Faas y L. Salvático (Eds) Vol 4: 70-75. 1998.
- Cornejo, R. y M.L. de Viana. *Reduccionismo y holismo con relación a la complejidad*. En: Actualidad de la Filosofía-VII Jornadas de Filosofía del Noroeste Argentino, Ed, Gráfica Noroeste, Tucumán, 1998. Pag. 125-130.
- Cornejo, R., M.L. de Viana y M. Quintana. *Progreso y evolución*. X Jornadas de epistemología e historia de la ciencia. Córdoba. 1999.
- de Viana, M.L. y R. Cornejo. *Sociobiología y Etica*. Actas, VII Congreso Nacional de Filosofía y III Congreso de la Asociación Filosófica de la República Argentina. Universidad Nacional de Río IV, pp 473-477. 1994.
- Mayr, E. Así es la Biología. Editorial Debate. 1998.
- Nicolis, G. & I. Progogine. La estructura de lo complejo. Editorial Alianza Universidad. 1994.
- Popper, K.R. Un mundo de propensiones. Editorial Tecnos. 1992.
- Prigogine, I., El fin de las certidumbres, Editorial A. Bello. 1996.

- Ruse, M., La filosofía de la biología, Alianza Editorial. 1990.
- Sober, E., Filosofía de la Biología, Editorial Alianza. Madrid. 1996.

Elementos subjetivos en la explicación científica*

Flichman, Eduardo H.
U.N. de General Sarmiento y Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

El tema de la explicación científica fue prácticamente ignorado por los filósofos de la ciencia durante el primer tercio del siglo XX. Es probable que el motivo principal de ese rechazo se relacionara con la idea de que explicar hechos, leyes o teorías científicas implica buscar fundamentos metafísicos, lo que provocaba el inmediato rechazo por parte de los filósofos de corrientes antimetafísicas, como por ejemplo, los miembros del Círculo de Viena. Se decía que la ciencia se ocupa del "cómo" y no del "por qué" de hechos, leyes o teorías.

Otro motivo, tal vez no tan explicitado, era probablemente la idea de que, al contrario de la predicción y de la contrastación de hipótesis, la explicación científica parecía sustentarse en cuestiones no solo objetivas sino también subjetivas, como por ejemplo, la satisfacción psicológica que produce una buena explicación y el rechazo de una explicación cuando tal satisfacción no se produce.

2. Un poco de historia

Al contrario de lo que ocurrió durante el primer tercio del siglo, a mediados de los años 30, Karl Popper[1] insinúa y poco después, en los 40, Carl Hempel desarrolla, en parte junto con Paul Oppenheim y Kurt Grelling,[2] todo un formalismo lógico acerca de la explicación científica, que da pie a la reconsideración de una temática que parecía hasta entonces prácticamente abandonada. A partir de entonces el tema se estableció rápidamente en el ámbito de la filosofía de tradición anglosajona, con las ideas de Hempel como prototipo dominante. La objeción antimetafísica dejaba de considerarse grave, puesto que el tema se planteaba ahora dentro de los cánones de la visión del empirismo lógico o del racionalismo crítico, posiciones que tenían fuerte vigencia durante el segundo tercio del siglo y que no rehuían, como sí lo había hecho el positivismo lógico, el tema del realismo. Poco a poco comenzaron a producirse objeciones a la tesis vigente. Algunas de las más importantes fueron aquéllas de Wesley Salmon, con sus conocidos contraejemplos. Salmon intentó primero una tesis denominada "de relevancia". Luego la abandonó por otra, la interpretación mecánico-causal y finalmente, hace ya pocos años, la compatibilizó con la tesis unificacionista planteada por Michael Friedman y desarrollada posteriormente por Philip Kitcher[3]. En todas estas tesis, además de la no intervención, al menos explícita, de la metafísica en la explicación científica, también "parece" respetarse la idea de que se mantiene en ella la objetividad.

3. ¿Intervienen elementos subjetivos en la explicación científica?

Intento discutir aquí si las tesis acerca de la explicación científica han conseguido o no eliminar la intervención de elementos subjetivos. Considero que una parte importante de la "prueba" que se usa para sostener que una explicación científica es buena, es la satisfacción psicológica que produce. Por supuesto debe tratarse de una satisfacción psicológica en algún sentido "pública". Debe satisfacer a sujetos "competentes", como para los empiristas radicales, una observación pública debía coincidir para observadores competentes.

¿Podemos decir que existe en el universo algo objetivo que se correlaciona con la explicación científica? Entiendo que sí. Si el universo sustenta un cierto orden inteligible, cosa que es innegable puesto que pode-

*. Este trabajo fue realizado en el marco de dos proyectos de investigación, uno de UBACyT y el otro de la U.N. de General Sarmiento.

1. Popper, Karl, *Logik der Forschung,* Viena, J. Springer. Hay traducción al inglés, ampliada, y al español, de la versión ampliada.
2. Hempel, Carl y Oppenheim, Paul, con inclusión de ideas de Grelling, Kurt, "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science* 15 (1948). Hay traducción al español.
3. Se puede encontrar una amplia bibliografía al respecto en Kitcher, Philip y Salmon, Wesley (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Vol. 13, *Scientific Explanation.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

mos pensar coherentemente (al menos de vez en cuando) y actuar en consecuencia, y si entendemos por "explicación científica" el hecho de ubicar y articular al referente del *explanandum* en dicho orden, podemos decir que el correlato objetivo de la expresión "explicación científica" es la ***ubicación y articulación en el orden del universo,*** correlato que es independiente de la existencia de seres autoconscientes.

Hasta aquí parecería que no hay diferencia entre la objetividad que acompaña a las teorías, contrastaciones y predicciones y la que acompaña a las explicaciones científicas. La existencia de todas ellas requiere de seres autoconscientes, pero les corresponde un correlato objetivo que es independiente de las mismas.

Sin embargo, persiste una diferencia, por ejemplo entre "predicción", por una parte y "explicación", por la otra, en cuanto a un respecto fundamental: *los contraejemplos*. Cuando se realiza una predicción sobre la base de una teoría científica el contraejemplo consiste en un rotundo "no" por parte de naturaleza, obtenido por medios empíricos. Es cierto que dicho "no", aplicado a la teoría, puede ser relativizado mediante el recurso de culpar del resultado a hipótesis auxiliares (y no a la teoría o a su núcleo duro). Pero de cualquier manera el conjunto de hipótesis auxiliares y teoría recibe una severa indicación empírica de anomalía, y la acumulación de anomalías se suele considerar un factor fundamental para que se produzca un cambio de teoría.

En cambio, somos nosotros (seres subjetivos) – mediante el estado de "satisfacción psicológica" o de falta de dicha satisfacción – quienes dictaminamos si una explicación es o no buena. No basta que se cumpla rigurosamente una tesis (por ejemplo, la de Hempel) acerca de la explicación. Puede tener contraejemplos. Y los contraejemplos se relacionan, justamente, con la falta de satisfacción psicológica. Veamos un caso paradigmático.

4. El contraejemplo

Wesley Salmon[4] nos presenta un clásico contraejemplo a la tesis de Hempel. Es el siguiente:

a. Un asta de bandera está clavado verticalmente en tierra y tiene una cierta altura a partir del nivel del piso.

b. El sol ilumina brillantemente, y se lo observa elevado un cierto ángulo a partir de la superficie terrestre.

c. El asta produce en el piso una sombra que tiene una cierta longitud.

Si uno pide una explicación para la longitud de la sombra, la tesis nomológico-deductiva hempeliana funciona correctamente: a partir de la elevación del Sol y de la altura del asta es fácil deducir la longitud de la sombra, aplicando algo de geometría euclidiana y teniendo en cuenta que la luz se propaga en línea recta. Quedamos psicológicamente satisfechos por la explicación.

En cambio, si se pide una explicación para la longitud del asta, si bien podemos deducir dicha longitud usando el mismo método anterior, a partir de la altura del Sol y la longitud de la sombra, así como de la transmisión rectilínea de la luz y la geometría euclidiana, con seguridad no quedaremos conformes con la explicación. No aceptaremos que dichas leyes y hechos explican la longitud del asta. Sin embargo, se ha aplicado rigurosamente la tesis nomológico-deductiva de Hempel.

Es la tesis de Hempel la que ha fallado, no su aplicación. Ha sido aplicada correctamente. Se usaron hechos y leyes como premisas (verdaderas dentro de la precisión del cálculo) y se dedujo de ellas válidamente el *explanandum,* la longitud del asta. El contraejemplo es evidente. Pero somos nosotros quienes lo juzgamos como tal. No es un contraejemplo empírico, como en el caso de la predicción. Simplemente decimos que eso no es lo que consideramos una buena explicación científica. Y ello previa e independientemente de toda tesis acerca de la explicación científica. No estamos satisfechos psicológicamente con la explicación. Ello lleva a buscar otra tesis acerca de la explicación. Es justamente la insatisfacción psicológica la que llevó a tumbar la tesis y buscar reemplazarla por alguna otra.

4. Salmon, Wesley, "Scientific Explanation", cap. 1 de: Salmon, Merrilee, John Earman *et al., Introduction to the Philosophy of Science – A Text by Members of the Department of the History and Philosophy of Science of the University of Pittsburgh,* Indianapolis / Cambridge (U.S.A.), Hackett Publishing Company, 1992.

5. Otra dificultad

Otra dificultad para la objetividad total de la explicación científica aparece cuando notamos que hay distintos "modos" de satisfacción psicológica. Un ejemplo es el de la física cuántica. Entre filósofos y científicos para los que la física cuántica no nos da una buena explicación, y entre otros motivos figura que no produce satisfacción psicológica. ¿Qué entiende ellos por "satisfacción psicológica"? Parecería que la relacionan con nuestra capacidad, como condición necesaria, de aprehender "mecánico-causalmente" el problema, y de captar así la estructura de aquello que se desea explicar. Pero la física cuántica se resiste a tan clara intuición. Es cierto que la intuición se modifica dentro de ciertos límites. Pero su capacidad camaleónica no es infinita. No podemos intuir mecánico-causalmente ciertas características de la física cuántica. Este hecho está relacionado con la evolución biológica. Nuestra intuición mecánico-causal está generada en parte por la evolución darwiniana para ayudarnos a sobrevivir en un mundo macroscópico que es instrumentalmente casi euclidiano y casi clásico. Y ese "casi" es tan poco importante en nuestro mundo cotidiano que nuestra evolución fisiológica no nos permite alejarnos intuitivamente de él más allá de ciertos límites.

Pero tenemos otras facultades además de la intuición para comprender el universo. Ello nos diferencia de otros seres portadores de subjetividad. Podemos conjeturar teorías y ponerlas a prueba aun cuando las entidades que dichas teorías denotan no sean ajustables a nuestras capacidades de intuición. Pienso que la comprensión de los fenómenos no requiere necesariamente de la intuición mecánico-causal u otra. Requiere, en cambio, de la aprehensión racional, cosa que sí sucede tanto en la física relativista como en la física cuántica. Y esa comprensión del orden del universo que se manifiesta mediante la aprehensión racional de una teoría produce un modo de "satisfacción psicológica" que puede diferir del que nos proporciona la intuición mecánico-causal.

Podemos en consecuencia recurrir a dos diferentes modos de satisfacción psicológica frente a un hecho o a una teoría. Un modo produce satisfacción en ambos sentidos. El otro solo produce satisfacción en el segundo sentido. Aceptar el primer modo implica rechazar la teoría cuántica y la teoría de la relatividad como explicativas. Aceptar el segundo implica, en cambio, aceptarlas como explicativas.

Pero sí podemos aceptar que una teoría es explicativa si produce como condición necesaria satisfacción psicológica *racional* para sujetos competentes. Es cuestión de acotar la noción de *satisfacción psicológica* a la más general, la que puede ir más allá de lo intuitivo; pero ser racionalmente satisfactoria. Creo que remitirnos exclusivamente a lo intuitivo implica considerarnos el centro del universo: si no podemos intuir, entonces la teoría y los hechos relacionados con ella, no tienen explicación. Es un modo de unir la explicación a nuestras características evolutivas. Con una evolución diferente, las explicaciones satisfactorias podrían haber dejado de serlo y viceversa. Observemos el caso del sapo. Sabemos que los sapos no perciben pequeños insectos en reposo; pero sí en movimiento. Ello es consecuencia de su evolución biológica. El movimiento de una mosca le permite estirar su lengua y atraparla en el aire. Supongamos ahora que los sapos hubiesen llegado a la autoconciencia. Si fuesen partidarios del primer modo de explicación (con satisfacción psicológica ligada solo a la intuición), no aceptarían una teoría que permitiera explicar que existen insectos en reposo, dado que no podrían intuirlos. En cambio, un sapo autoconsciente más proclive a ir más allá, a lo racional, podría aceptar dicha teoría y la consideraría explicativa del porqué de la aparición súbita de la mosca y su desaparición súbita cuando "se posa en algún lugar".

Como conclusión, creo que la subjetividad es un ingrediente de la explicación científica que no podemos ni debemos eludir. Su parte objetiva, ubicar y articular inteligiblemente al *explanandum* en el orden del universo, no queda degradada por la intervención de la subjetividad en otro respecto: que los contraejemplos no son empíricos y se relacionan con la "satisfacción psicológica racional" que produce en los sujetos competentes. Ello permite progresar hacia mejores tesis, que estén en última instancia libres de contraejemplos.

El status epistémico de las ciencias económicas, y la articulación entre la teoría de la evolución y la economía

Hoffman, Silvia
Schwartz, Nora

El status epistemológico de la ciencia económica es tema de controversia. Algunos autores la consideran una ciencia positiva; otros, una disciplina normativa; e, incluso, hay quienes la identifican como una parte de la matemática aplicada. Si la economía fuese una ciencia empírica, entonces debería exhibir una poderosa capacidad explicativa y predictiva. Sin embargo, ella no ha tenido éxitos comparables a los de la teoría newtoniana o a los de la biología evolucionista. Por el contrario, la economía neoclásica debe enfrentar serias dificultades, entre las que se destacan la aparente incompatibilidad de los hechos económicos con los postulados teóricos, y su escaso poder predictivo.

Es posible atribuir estas derrotas a fallas metodológicas. Quienes así lo hacen y, además, insisten en el status científico de la economía, intentan defenderla metodológicamente. Otros pensadores, entre los que se encuentra Rosenberg, sostienen que los problemas que aquejan a la economía no son atribuibles a fallas metodológicas, sino que ellos se deben a una "falla empírica": las categorías económicas - "preferencia", "expectativa", "acción" - no describen "clases naturales"; de aquí que no se las pueda articular en generalizaciones causales, que permitan mejorar la información detallada del comportamiento económico. Su propuesta es que se puede lograr una mejor comprensión de la economía pensándola como una rama de la matemática aplicada (1).

En este trabajo nos centraremos en una faceta que adquiere la discusión acerca de si la defensa metodológica satisfactoria de la economía sería suficiente para que ella fuera considerada como una ciencia fáctica. En efecto, se debate si la adopción de la teoría evolucionista como modelo por parte de la economía mejoraría su capacidad explicativa y predictiva.

Quienes defienden el estatus empírico de la teoría económica, suelen adoptar la teoría evolucionista como modelo, i.e., suelen trazar paralelos entre el evolucionismo y la teoría económica. Por una parte, ellos emplean el evolucionismo como defensa metodológica ante las objeciones de que la teoría neoclásica no logra explicar la conducta de los consumidores y de los productores, ni tampoco hacer predicciones exitosas de éstas. La defensa metodológica consiste en recurrir a una teoría aceptada -la evolucionista- que ayude a validar la teoría neoclásica. Por otra parte, los defensores de la cientificidad de la economía pretenden emular cierta manera de explicar y predecir del evolucionismo que ha resultado exitosa en el campo de la biología.

Presentaremos como ejemplos del uso de la hipótesis de la supervivencia del más apto para validar teorías económicas un argumento ofrecido por Friedman y otro dado por Ainslie. Asimismo, describiremos cómo los economistas pretenden emplear la manera evolucionista de pensar el equilibrio. Después de ello, analizaremos las críticas que Rosenberg efectúa al modelo evolucionista en economía.

Friedman argumenta a favor de la hipótesis de que los agentes económicos maximizan los ingresos de la siguiente manera:

"(...) Cuando el determinante de una conducta de negocios lleva a una conducta consistente con la maximización racional de los ingresos disponiéndose de información completa, el negocio prosperará, y adquirirá recursos con los cuales expandirse.; cuando ello no ocurre, el negocio tenderá a perder recursos y sólo podrá mantenerse en existencia por la adición de recursos externos. El proceso de "selección natural" por tanto ayuda a validar la hipótesis o, más bien, dada la selección natural, la aceptación de la hipótesis puede basarse en el juicio de que ella resume apropiadamente las condiciones para la supervivencia"(2).

Rosenberg analiza este argumento desde dos puntos de vista. En el primer caso, considera la idea de que la maximización racional de los ingresos cuando se dispone de una información completa establece una condición necesaria y/o suficiente para la supervivencia a largo plazo en cualquier medio económico posible, o incluso en cualquier medio económico real. Esta idea, dice Rosenberg , es falsa o vacua. En efecto, la hipótesis no especifica el plazo en el que se maximizan los ingresos (corto, largo, el año fiscal, etc.). Y, debido a

su vaguedad, no se la puede poner a prueba. Pero, si se la vuelve suficientemente específica como para ponerla a prueba, ella es falsa.

Desde el segundo punto de vista, Rosenberg supone que en el argumento de Friedman la hipótesis de la maximización de los ingresos se equipara (*equate*) a la hipótesis de la supervivencia del más apto. Aclaremos el significado de esta última hipótesis. A partir de la observación de la variación de los miembros de las especies, Darwin infirió la *supervivencia de aquellas variantes que son más adecuadas para sus medio ambientes.* Si estos rasgos son hereditarios, estarán representados en proporciones más altas en cada generación hasta que se encuentran en toda la especie. En la teoría de Darwin la variación es amplia y ciega -en cada generación habrá diferencias sobre las que puede operar la selección, y estas diferencias no son producidas por necesidades ambientales sino que son generadas azarosamente. *La naturaleza selecciona sólo en el sentido de que el ajuste o desajuste entre el medio y las variantes generadas fortuitamente determina la supervivencia y por tanto la reproducción.*

Ahora bien, Rosenberg enfatiza que no se sigue ninguna información detallada de la hipótesis de la supervivencia del más apto -ni sobre qué hacen los organismos particulares, ni cuánta descendencia tienen- y que, cualquiera sea la respuesta adaptativa de los organismos, ella se considerará como el resultado máximo, dadas las circunstancias, en el largo plazo. De modo que, si la hipótesis de maximización de los ingresos queda igualada a la de la supervivencia del más apto, tampoco de ella se seguirá alguna información precisa.

De todo esto se sigue que, aunque la apelación a la selección natural que hace Friedman permita validar la hipótesis neoclásica de la maximización de las utilidades, ello no ayuda a que la economía mejore su capacidad explicativa y predictiva.

El argumento de Ainslie está destinado a justificar la hipótesis de que la estructura elemental de la motivación es la de una curva de descuento hiperbólica -que rivaliza con el supuesto de la teoría neoclásica *convencional* de que dicha estructura es la de una curva exponencial, pero que es compatible con una teoría neoclásica "reexaminada". Él sostiene que:

"Por supuesto, el verdadero mecanismo que debe haber arqueado las curvas (de descuento) fue la selección natural de los organismos(...) Las curvas hiperbólicas debieron haber sido verdaderamente las más adaptativas posibles. (...) La inclinación más adaptativa para la curva de descuento de un organismo dependerá de la proporción en que cambie su medio ambiente. El ajuste más simple para cambios en las demandas de procesamiento de la información del medio ambiente sería hacer la curva de descuento profundamente cóncava. (...) En un medio pobremente predecible, ellas motivarán las elecciones de aquellas alternativas más próximamente asociadas a la utilidad, lo que podría considerarse la conducta más adaptativa bajo las circunstancias. (...) En un medio ambiente suficientemente predecible para hacer una elección a una distancia significativa, estas curvas motivarán que los organismos elijan 'objetivamente' cuando ninguna alternativa sea inminente(...) Con curvas cóncavas, cuando un organismo considera a distancia alternativas familiares su primer juicio tenderá a maximizar la utilidad esperada" (3).

Ainslie adopta con cautela la hipótesis de la supervivencia del más apto, y establece un paralelismo entre ella y la idea de que la curva hiperbólica es la inclinación de la curva de descuento más adaptativa posible. Esto le permite inferir la aceptablidad de la hipótesis motivacional que propone. Sin embargo, siguiendo la línea argumentativa de Rosenberg, existe una importante diferencia entre ellas dos. La hipótesis relativa a la forma de la estructura motivacional es una respuesta a un problema adaptativo específico que le presenta el medio ambiente a los organismos. Ella *establece las mejores condiciones particulares posibles de supervivencia en un medio determinado.* Por ello, puede dar información sobre las elecciones que hacen los individuos y, más en detalle, los agentes económicos. En cambio, la hipótesis de la selección natural establece las condiciones de la supervivencia en general y, como vimos antes, de ella no puede derivarse ninguna información que permita explicar y predecir precisamente.

Entonces, el empleo que hace Ainslie de la hipótesis de la selección natural permitiría validar una hipótesis motivacional compatible con la teoría neoclásica no convencional, pero no ayudaría a mejorar su capacidad explicativa y predictiva.

La biología evolucionista define el equilibrio como la ausencia de cambio de las *ratio* o frecuencias de genes de generación en generación, y estipula ciertas condiciones que deben satisfacerse para que haya equilibrio: una gran población que se aparee al azar, sin inmigración, sin emigración, sin mutación, y sin cambio

ambiental. Los desvíos de estas condiciones causarán cambios en las frecuencias de genes dentro de una población. Pero a largo plazo, los cambios conducirán hacia una adaptación más estrecha al medio. Los biólogos matemáticos han adoptado las condiciones del economista para la existencia y la estabilidad del equilibrio. Si existe un equilibrio de mercado estable y único, sus miembros individuales están óptimamente adaptados a su medio, ninguna transacción ocurrirá, y no habrá ningún cambio -ninguna evolución- en la economía. Pero si una u otra de las condiciones para el equilibrio se viola, un sistema económico eficiente retornará al equilibrio original o irá hacia uno nuevo por medio de ajustes a través de los cuales los individuos se adaptan de manera creciente.

Hay evidencias de la estabilidad de las frecuencias de genes y sus trayectorias, por ejemplo, de que las proporciones de fenotipos que cambian dentro de las poblaciones permanecen constantes. Ahora bien, estos hechos de estabilidad requieren de una explicación. Ellos son una "motivación explicativa para las explicaciones del equilibrio". Las hipótesis de equilibrio de la genética de la transmisión son las explicaciones que mejor funcionan. Estas hipótesis nos permiten hacer predicciones genéricas de que cuando una u otra condición, como la ausencia de mutación, sea violada, se buscará un nuevo equilibro. *Lo que justifica que las hipótesis de equilibrio cumplan un rol explicativo y genéricamente predictivo es que hay hechos de estabilidad.*

Los economistas suponen que si emplean de la misma manera que los biólogos las hipótesis de equilibrio, obtendrán resultados tan buenos como los de los biólogos. Sin embargo, Rosenberg argumenta que "No hay duda de que la teoría económica del equilibrio tiene muchos rasgos teóricos atractivos -manejabilidad matemática, los dos teoremas del bienestar- pero carece del rasgo más importante que justifica la misma manera de pensar que en la biología evolucionista: *la evidencia independiente de que hay un equilibrio estable a ser explicado*" (4).

Rosenberg afirma que en economía el equilibrio no es factible, debido a lo que en la teoría de los juegos se denomina el "problema de conocimiento mutuo", i.e., el problema de estrategia: los cambios en las conductas de los agentes provocan cambios en la conducta de otros agentes y estas conductas causan a su vez una segunda vuelta de cambios en la conducta de los agentes originales.

Rosenberg indica que los economistas evadieron tradicionalmente este problema mediante dos hipótesis: 1) el *equilibrio económico general requiere un número infinito de individuos*; 2) *los agentes económicos son "omniscientes"*. Pero advierte que ambas hipótesis son falsas. De esto se sigue, entonces, que en el caso de la economía no hay hechos evidentes de constancia y/o estabilidad.

En conclusión, Rosenberg rechaza que el carácter científico de la economía se siga del hecho de recibir el apoyo de otras teorías que conforman el conocimiento básico vigente, como sería el caso de la microeconomía y la teoría evolutiva. Por otra parte, argumenta que el empleo de hipótesis de equilibrio a la manera evolucionista no mejora la capacidad explicativa de la economía.

Bibliografía

- Cf. Rosenberg, A., *Economics. Mathematical Politics or Sciencia of Diminishing Returns?,* Chicago, University of Chicago Press, 1992, cap. 5, 6 y 8.
- Friedman, M., "The Methodology of Positive Economics" en *Essays in Positive Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 35.
- Ainslie, G., *Picoeconomics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 85-86.
- Rosenberg, A., "Does evolutionary theory give comfort or inspiration to economics?" en Mirowski, Ph. (ed.) *Natural Images in Economic Thought,* New York, Cambridge University Press, 1994, p.399.

Metainconmensurabilidad y metafísica

Gaeta, Rodolfo
Gentile, Nélida
UBA-FFyL

I

La tesis de la inconmensurabilidad, tal como fue propuesta por Kuhn y Feyerabend, ha surgido como un serio obstáculo para la posibilidad de comparar el grado de veracidad de las teorías científicas. Por este motivo, varios autores han venido cuestionando esa tesis y han propuesto diferentes alternativas para eludir sus consecuencias. Howard Sankey mantiene sobre el tema una posición particular. Está de acuerdo con Kuhn en cuanto a la circunstancia de que diferentes teorías científicas pueden verse afectadas por la ausencia de términos que permitan una traducibilidad completa de unas a otras; pero, a diferencia de Kuhn, no cree que esta situación impida comparar la veracidad de las teorías científicas. El recurso al cual apela Sankey para hacer plausible este tipo de comparaciones, es la propuesta de una teoría de la referencia inspirada en la teoría causal pero sujeta a algunas modificaciones.

De acuerdo con Kuhn, la inconmensurabilidad se presenta cuando una teoría científica incluye ciertos términos cuya extensión se solapa con los términos correspondientes de otra teoría científica. El ejemplo clásico es el de la palabra "planeta". En la astronomía precopernicana, en su extensión estaban incluidos el Sol y la Luna, pero no la Tierra; mientras que a partir de Copérnico la Tierra pasó a integrar la extensión del término "planeta" y el Sol y la Luna fueron excluidos. Aunque Sankey continua considerando que se trata de una auténtica inconmensurabilidad, sostiene que puede establecerse el progreso que representa la teoría copernicana con respecto a la ptolemaica a través de la consideración de las entidades en cuya referencia ambas teorías coinciden

En una reseña crítica del libro de Sankey, *The Incommensurability Thesis*, Hoyningen-Huene, Oberheim y Andersen señalan, entre otras observaciones, que Sankey no ha tenido en cuenta la elaboración de la tesis de la inconmensurabilidad expresada en las últimas publicaciones de Kuhn. Por nuestra parte, y en una línea similar, hemos tenido ocasión de desarrollar algunos argumentos[1] que cuestionan la posición de Sankey por cuanto, a nuestro juicio, la evolución del pensamiento de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad sugiere que rechazaría cualquier teoría referencialista. En esa oportunidad, hemos analizado también las ideas que Sankey formula en un libro posterior, *Rationality, Relativism and Incommensurability* (1997) en el cual insiste en la posibilidad de comparar teorías científicas inconmensurables a través de la consideración de la coincidencia parcial de las extensiones de sus respectivos términos. De acuerdo con nuestra interpretación, seguramente, Kuhn habría esgrimido razones similares a las que sostuvo a propósito del nominalismo que le había atribuido Hacking. En efecto, Kuhn dejó en claro que los términos de clases proporcionan las categorías que constituyen prerrequisitos para la descripción del mundo y las generalizaciones acerca de él; de tal manera que no es posible incorporar términos de clase propios de un lenguaje en otro, a menos que sus extensiones puedan mantener una relación de género a especie. Para Kuhn, las diferencias no afectan las descripciones sino las poblaciones descriptas (Kuhn 1993, p. 319). Según nuestra interpretación, pues, esto significa que la referencia no puede separarse del sentido. Kuhn se opuso, efectivamente, a cualquier intento de eliminar todo residuo de una teoría del significado en su posición: "las traducciones deben preservar no sólo la referencia sino también el sentido o la intensión" (1983,.p). Así, de acuerdo con Kuhn, el enunciado "En el sistema ptolemaico los planetas giran alrededor de la Tierra; en el copernicano giran alrededor del Sol" es incoherente debido a que la primera aparición del término planeta es ptolemaica, mientras que la segunda es copernicana y se conectan con la naturaleza de manera diferente.

En consecuencia, aunque Kuhn no lo haya formulado explícitamente de esta manera, hemos arribado a la conclusión de que dentro de la concepción kuhniana no hay lugar para individuos *simpliciter*; los individuos resultan ser entonces individuos *qua* en relación con una determinada estructura taxonómica. Y por ese mo-

1. Gaeta, R. Y Gentile, N., "Realismo e inconmensurabilidad". Ponencia presentada en las X Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Universidad Nacional de Córdoba, La Falda, 1999.

tivo, la coincidencia entre las intensiones del término planeta en la astonomía ptolemaica y la copernicana, aun cuando fuera solamente parcial, es aparente.

II

Nuestra objeciones a la posición de Sankey son paralelas a las que formulan los autores de la reseña mencionada. Pero ellos atribuyen los defectos de la interpretación de Sankey al hecho de que parte de presuposiciones realistas en estrechamente vinculadas con su teoría de la referencia pero que son ajenas al pensamiento de Kuhn y Feyerabend. En efecto, de acuerdo con Hoyningen-Huene, Oberheim y Andersen (en adelante HH, O y A) ni Kuhn ni Feyerabend deben clasificarse como realistas. Si bien es cierto que tanto Kuhn como Feyerabend expresan algún compromiso con un mundo independiente e invariante con respecto a las teorías, HH, O y A consideran que la verdadera cuestión no radica en el compromiso con la existencia de un mundo independiente sino en el papel que tal mundo --si es que puede llamárselo así— juega en una teoría del desarrollo científico. Para un realista, sólo puede existir un único mundo independiente de la mente. Por ese motivo, Sankey atribuye un sentido metafórico a las expresiones de Kuhn acerca del cambio de mundo que se produce con una revolución científica. HH, O y A descartan esta posibilidad por cuanto si hay dos conceptos de mundo en el pensamiento de Kuhn, no puede considerarse que sus alusiones a un mundo independiente de las teorías deben interpretarse literalmente, mientras que la mención de mundos dependientes de ellas sean metafóricas. Sankey, entonces, simplemente da por supuesto que existen objetos independientes de la mente. Pero, HH, O y A consideran que, aun cuando no sería adecuado ubicar a Kuhn en posiciones tan extremas como el idealismo o el constructivismo discutidos por Sankey, de todos modos, la tesis de la inconmensurabilidad surge en un marco antirrealista. Por otra parte, HH, O y A señalan que el debate entre realistas y no realistas permanece sin resolver, y aunque reconocen que sería apresurado concluir que se trata de una disputa indecidible, arriesgan la hipótesis de que la discusión está permeada por una *metainconmensurabilidad* entre el discurso de los realistas y el de los antirrealistas.

De acuerdo con HH, O y A, la metainconmensurabilidad se manifiesta por el cambio de significado que se produce cuando términos tales como "mundo", "realidad", "hecho", "comparación de teorías" y "referencia" pasan de uno a otro lado en el debate entre realistas y antirrealistas. "Estos términos tienen diferentes significados para el realista y el antirrealista: ellos intentan referirse a cosas diferentes basándose en las diferentes suposiciones metafísicas que cada uno lleva al debate" (HH, O y A, p. 139). Sin embargo, la tesis de la metainconmensurabilidad surge asociada con el rechazo de la idea de que la inconmensurabilidad descripta por Feyerabend y Kuhn posea un carácter eminentemente semántico. En otro artículo en el que Oberheim y Hoyningen-Huene (en adelante O y HH) se extienden sobre este punto, afirman que la inconmensurabilidad, tal como fue introducida por Feyerabend, no se restringió originariamente ni primariamente a las cuestiones semánticas. Fundan esta conclusión en una serie de citas de Feyerabend y señalan que el concepto de inconmensurabilidad no fue el resultado de consideraciones semánticas abstractas, sino del análisis de casos de la historia de la ciencia que muestran la imposibilidad de introducir conceptos de una teoría en el contexto de otra. En pocas palabras, sugieren que la inconmensurabilidad es un hecho que muestra la historia de la ciencia y que en consecuencia no debe confundirse con la tesis de la inconmensurabilidad tal como la describen algunos filósofos realistas.

Aunque O y HH se concentran en Feyerabend, extienden sus conclusiones a la concepción de Kuhn. Por nuestra parte, pensamos que, al menos en el caso de Kuhn, resulta dificil desconocer el carácter fuertemente semántico de sus ideas acerca de la inconmensurabilidad. Recordemos el pasaje ya citado en el cual Kuhn en respuesta a Hacking se negaba a separar las cuestiones semánticas. Y vale la pena recordar también que Hacking podría ser considerado un realista. Asimismo, en su réplica a Stegmuller, Kuhn afirma que la reconstrucción de sus tesis llevada a cabo a partir del formalismo de Sneed presenta dificultades insuperables para las cuales "presumiblemente necesitará recurrirse a la filosofía del lenguaje" (Kuhn 1976, p. 278)

Además, Kuhn llegó a declarar que la consideración de los casos históricos no tuvo un papel tan decisivo en la génesis de sus tesis.

> Primeramente en esta charla, sugerí que mi generación de filósofos/historiadores se mostró a sí misma como construyendo una filosofía sobre las observaciones del comportamiento científico real. Mirando ahora hacia atrás, pienso que la imagen que construimos es equivocada. Dada la que llamo la perspectiva histórica, se pueden alcanzar muchas de las conclusiones centrales que obtuvimos echando sólo una ojeada a los registros históricos mismos [...] [Las conclusiones] que ex-

> traemos a partir de los registros históricos pueden ser derivadas, de igual modo, de primeros principios [first principles] (Kuhn, 1992, p. 10)

Si bien Kuhn no especifica exactamente cuáles son esos principios, más adelante sostiene que la posición que defiende se apoya en los principios que gobiernan todos los procesos de desarrollo (Ibid., p. 14). A partir de estas declaraciones y del paralelo que, además, establece con la evolución biológica, podríamos arriesgar la hipótesis de que se trata de los principios generales que gobiernan la evolución.

Reconocemos que es difícil aceptar este testimonio de Kuhn porque no coincide con lo que había escrito en el prólogo y en el primer capítulo *de The Structure of Scientific Revolutions*. De todos modos, las tardías convicciones de Kuhn nos llevan a reflexionar que las circunstancias en las cuales surge una idea filosófica – ya sea la consideración de casos concretos o la adopción de un punto de vista abstracto— no es crucial para juzgar sus méritos intrínsecos.

III

Nuestra última observación es relevante porque, si bien O y HH niegan explícitamente que la plausibilidad de su hipótesis sobre la metainconmensurabilidad, es decir, sobre la inconmensurabilidad en la esfera de la discusión entre realistas y antirrealistas, dependa de la admisión de la inconmensurabilidad en el nivel del lenguaje científico, sus argumentaciones reproducen deliberadamente el esquema que atribuyen a Feyerabend y a Kuhn. Intentan persuadir a sus lectores para que acepten la metainconmensurabilidad como un hecho que surge del análisis del debate entablado entre realistas y antirrealistas, y refuerzan su argumentación a través del registro de las mutuas acusaciones de circularidad y de dar por supuesto lo que se quiere probar formuladas por unos y otros. Mencionan también las observaciones de otros autores que subrayan la utilización de los mismos términos con diferente significado. Así, por ejemplo, Musgrave:

> Confusamente, todas esas diferentes posiciones se expresan usando las mismas palabras. Realistas y antirrealistas pueden asentir a las palabras, pero sólo porque ellos entienden cosas bastante diferentes a partir de ellas (Musgrave 1989, p. 384).

No obstante, O y HH aclaran que no pretenden sostener que las confusiones linguísticas no puedan ser evitadas y que tampoco pretenden que las diferencias de significado sean la causa de la inconmensurabilidad entre realistas y no realistas. Se limitan a sostener que la variación de significado puede causar dificultades locales en la comunicación: "no sostenemos que las diferencias en los significados de estos términos cause metainconmensurabilidad, sino que cierta clase de argumentos en el debate del realismo no pueden funcionar debido a la metainconmensurabilidad" (O y HH, p. 453)

Hay algo que nos llama la atención en la argumentación de O y HH. Por un lado, parecen querer desvincular la cuestión de la inconmensurabilidad y de la metainconmensurabilidad de las consideraciones semánticas; pero por otro lado no pueden evitar hacer este tipo de consideraciones. Ya hemos dicho que aun cuando fuese cierto que Feyerabend se vio conducido a introducir el concepto de inconmensurabilidad en el curso de sus análisis históricos, esto no prueba que el concepto de inconmensurabilidad sea independiente de las cuestiones semánticas, como parece haberlo advertido Kuhn, que se mostró cada vez más convencido de ello. Pero, si en honor de la discusión concedemos que la hipótesis de la metainconmensurabilidad no se formule en términos semánticos, lo que debemos preguntarnos es en qué consiste tal hipótesis. La respuesta que parecen darnos HH, O y A es que hay un problema de comunicación local entre realistas y no realistas. Si dejamos de lado que esta respuesta no elude, a nuestro juicio, aristas semánticas, y tomamos en consideración el reconocimiento de que las confusiones en cuanto a los significados que un mismo término puede adquirir en los respectivos discursos de los realistas y los no realistas no es en principio insuperable, entonces no resulta demasiado claro a qué queda reducida la hipótesis de la metainconmensurabilidad. Parece que con ella se pretende aludir a la imposibilidad de traducir punto por punto lo que sostiene cada una de estas posiciones en el lenguaje de la otra o articular un único lenguaje por medio del cual puedan expresarse tanto los realistas como los no realistas. Esta interpretación parece viable si atendemos a ciertas afirmaciones de O y HH respecto de que la única salida frente al estancamiento en el que se encuentra el debate sobre el realismo consiste en que los defensores de una u otra posición logren acceder al punto de vista contrario transformándose en bilingues (O y HH, p.140). Esta propuesta, como sus propios autores indican, es absolutamente análoga a la que formula Kuhn con respecto a la inconmensurabilidad en el nivel científico. Debemos acotar, sin embargo, que el bilinguismo o multilinguismo sólo una salida aparente del estancamiento del debate, puesto que,

de todos modos, no permite la comparación en los aspectos cognitivamente más importantes, esto es, en cuanto a quién lleva la razón en la disputa. Por otra parte, la mención del bilinguismo nos resulta muy extraña porque, en el caso de Kuhn, es el resultado de la imposibilidad de articular un único discurso coherente precisamente en virtud de que los términos poseen distinto significado (recuérdense los comentarios de Kuhn ya citados acerca del término planeta). Pero si ello es así, se refuerza aun más nuestra convicción de que la llamada tesis de la metainconmensurabilidad, al igual que la inconmensurabilidad en el nivel de las teorías científicas, no puede caracterizarse sino en el marco de un análisis semántico.

Por otra parte, algunos autores han sostenido, previamente, que la disputa entre realistas y no realistas se presenta como un problema que no puede resolverse de una manera objetiva. Así, por ejemplo, Nagel ha sostenido que la oposición entre realistas y no realistas no es más que un conflicto verbal fundado en una preferencia entre modos diferentes de hablar (Nagel 1961, p.118-119). Pero esto no significa, de ninguna manera, que se trate de una cuestión de metainconmensurabilidad.

En favor de la tesis de la metainconmensurabilidad, O y HH argumentan que constituye la mejor explicación de la irresolubilidad que presenta el debate entre realistas y no realistas. Debemos recordar, sin embargo, que no pretenden, porque no pueden asegurarlo, que la disputa sea finalmente definitivamente irresoluble. En estas condiciones, la tesis de la metainconmensurabilidad adquiere un carácter doblemente hipotético, pues depende de la presunción de que el debate no puede finiquitarse y también de que no aparezcan otras explicaciones mejores en ese caso. Cabe señalar que aun cuando consideremos fundada la presunción de que la disputa entre realistas y no realistas permanzca sin solución, existen otras explicaciones alternativas de esta circunstancia. En principio, pueden indicarse las siguientes alternativas a propósito de una polémica estancada:

a) Puede tratarse, como sugiere Nagel, de una discusión meramente verbal. En este caso, no habría diferencia auténtica entre las creencias de cada una de las partes, pero la utilización de distintas maneras de expresarlas encubriría tal coincidencia. Si así fuera, es concebible que las partes finalmente advierten esa situación y la polémica se vería disuelta.

b) Una alternativa que constituye en cierto modo el reverso de la anterior es aquella en la cual ambas partes mantienen efectivas diferencias en cuanto a sus creencias, pero estas no resultan claras porque algunos de los términos utilizados son de carácter equívoco y reciben interpretaciones diferentes para cada parte. En este caso, no queda tampoco excluida la posibilidad de acordar convenientemente las cuestiones terminológicas y el debate podrá conducir o no a una conclusión en la medida en que sus participantes coincidan en cuáles elementos de juicio podrían dar la razón a unos u otros y a la posibilidad de que tales elementos de juicio puedan finalmente obtenerse.

c) La tesis de la metainconmensurabilidad indica una posibilidad diferente de las dos que acabamos de caracterizar, por cuanto los realistas y los antirrealistas se verán imposibilitados de resolver cualquier disputa verbal o equívoco, dada las falencias de traducción y la inexistencia de un posible lenguaje común. En esas condiciones parecería que también queda anulada la réplica de Sankey quien argumenta que la discusión entre realistas y no realistas puede caracterizarse mediante un metalenguaje, como el que él mismo utiliza, capaz de expresar las diferencias semánticas.

d) Por último, no vemos razones para descartar la posibilidad de un auténtico desacuerdo en los supuestos metafísicos básicos independientemente de los problemas semánticos o de traducibilidad ya mencionados. Si esto es así, debe subrayarse el carácter metafísico de la discusión. Ello bien puede significar que los participantes no disponen (y quizá nunca puedan llegar a disponer) de elementos de juicio cuya relevancia sea reconocida por ambas partes y que constituyan evidencias decisivas a favor de una u otra posición.

Si bien es cierto que muchas veces resulta dificil establecer en qué medida un autor es realista o no lo es, no se sabe en qué residen los desacuerdos. Asi se debate si Putnam es un realista o no lo es, pero nos parece que hay una diferencia entre reconocer que hay dificultades en la interpretacion de lo que un realista dice por parte de un antirrealista o viceversa y carecer de criterios para resolver una disputa. Asi los empiristas logicos consideraban que el discurso metafisico carecia de significado, en la medida en que vinculaban el significado con la verificabilidad. Sin embargo, las discusiones a las que sometieron las tesis metafisicas no los condujeron a confundir, por ejemplo, el realismo metafisico con el idealismo metafisico. Por el contrario, cuando un empirista como Schlick se declara realista, deja constancia de que su posicion no es materialista ni

subjetivista. Si estamos dispuestos a aceptar que puede haber una comprension conceptual de las posiciones metafisicas mas allá de las posibilidades de la verificación empirica, sigue en pie la alternativa de considerar que la oposicion entre los realistas y los no realistas es auténtica. De este modo, nos inclimamos a pensar, precisamente, que si la discusión entre realistas y antirrealistas se encuentra, en efecto, en un callejón sin salida, se debe más bien a esta circunstancia antes que aceptar la dudosa hipótesis de la metainconmensurabilidad tal como la formulan Hoyningen Huene *et alia*.

Bibliografía:

- HACKING, I. (1993), "Working in a New World: The Taxonomic Solution" in Horwich, P. (1993).
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1990), "Kuhn's Conception of Inconmensurability", Studies in History and Philosophy of Science, 21 (3).
- HOYNINGEN-HUENE, P., OBERHEIM, E. y ANDERSEN, H (1996), "Essay Review. On Incommensurability", Studies History Philosophy of Science, vol. 27, nº 1.
- KUHN,Th. (1962), The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press. Second Edition, 1970.
- KUHN,Th. (1989), Possible Worlds in History of Science, in Sture Allén (ed.), Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences, Wlater de Gluyter, Berlín, 1989.
- KUHN, Th. (1990), "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation" in C. Wade Savage (ed.), Scientific Theories, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 14, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1990.
- KUHN,Th. (1991), "The Road Since Structure". In PSA 1990. Proceedings of the 1990 Biennial Meetinng of the Philosophy of Science Association, vol. 2, en A.Fine, M. Forbes y L. Wessels (eds.). East Lansing, Michigan, Phylosophy of Science Association.
- KUHN, Th. (1993), "Afterwords", en Horwich, P. (1993)
- OBERHEIM, E. y HOYNINGEN-HUENE, P. (1997), "Incommensurability, Realism and Meta-Incommensurability", Theoría, 12/3.
- SANKEY, H. (1991a) "Translation Failure Between Theories", Studies in History and Philosophy of Science, 2(2).
- SANKEY, H. (1991b), "Incommensurability, Translation and Understanding", Philosophical Quartely, 41 (165).
- SANKEY, H. (1991c), "Incommensurability and the Indeterminancy of Tranlation", Australasian Journal of Philosophy 69 (2).
- SANKEY, H. (1993), "Kuhn's Changing Concept of Incommensurability", British Journal of Philosophy of Science 44.
- SANKEY, H. (1994), The Incommensurability Thesis, Avebury Series in Philosophy of Science, Brookfield.
- SANKEY, H. (1997a), Rationality, Relativism and Incommensurability, Avebury Series in Philosophy of Science, Ashgate Publishing Company, Brookfield.
- SANKEY, H. (1997b), "Incommensurability: The Current State of Play", Theoria, vol. 12/3.

Antecedentes de una reconciliación pendiente: realismo y relativismo.

Guiber, Nair Teresa
Universidad Nacional de Buenos Aires, Ciclo Básico Común,

El planteo contemporáneo sobre el fin de la filosofía de la ciencia como el marco normativo del conocimiento racional, requiere que revisemos algunos antecedentes que explican por qué el campo de esta disciplina limitado al contexto de justificación, ha generado una reacción heterogénea que en su forma extrema lleva a considerar la ciencia como un texto literario.

Los antecedentes de este giro crítico que propone la recusación del proyecto epistemológico, o una fuerte modificación del mismo, son planteos generados principalmente por los paradigmas kuhnianos, los programas de investigación de Lakatos y la comprensión de las tradiciones de Feyerabend, categorías de análisis que niegan la racionalidad instantánea y recurren a la historia para examinar la dinámica de la ciencia. Mediante esas categorías la investigación se instala en el contexto y se borra la distinción entre historia interna e historia externa en tanto el discurso sobre la ciencia pasa por su *praxis.*

Este reconocimiento de la historicidad de los procesos, deviene la causal dominante en el debate contra la tesis fundacionalista que sostiene el carácter a-histórico de la regulación normativa de la actividad científica y también la causal del rechazo de la reconstrucción racional que diseña una imagen de la racionalidad limitada a su carácter instrumental, esto es, a su capacidad de maximizar la eficiencia del control de los procesos objetivos – sean científicos o tecnológicos - mediante el conocimiento de sus determinantes.

Esta crítica a la razón instrumental se hace desde una aproximación a la filosofía de la ciencia no analítica, aproximación que reúne diversos programas de investigación bajo el nombre genérico de "estudios hermeneúticos de la ciencia". Su tesis nodal es la creencia de que la racionalidad humana se extiende más allá de la racionalidad instrumental, esto equivale a que las teorías científicas fundamentales se sostienen en presunciones que requieren de un conocimiento contextual previo, de carácter no científico.

Desde esta perspectiva, estos estudios plantean la diferencia entre la ciencia y la no-ciencia en términos no normativos mediante el ataque al supuesto de un punto de partida primero que fundamente el deber ser del orden que se estipula para la justificación del conocimiento. Sostienen, en cambio, que el conocimiento científico se configura en un conocimiento anterior - generalmente entendido como tradición – desde el se tematizan los objetos teóricos.

En otras palabras, aquí se trata del análisis del proceso en gerundio, de su estar siendo, no del análisis de las teorías como productos terminados que cada vez pueden justificarse desde distintas metodologías.

Otro argumento - relacionado con el anterior- para rechazar la idea de que lo prescriptivo tenga prioridad sobre lo descriptivo, es que al ocuparnos de la génesis de las teorías desde las prácticas de la comunidad científica, tanto la distinción entre hechos relevantes cuanto nuestra explicación de ellos es pragmática, esto es contextualmente cambiante en el sentido de que "los hechos mismos" han perdido el carácter de **dados** que les confería la tradición empirista porque están impregnados no solo por nuestro conocimiento pre-instrumental sino también por nuestras interpretaciones teóricas.

Esto tiene consecuencias sobre los alcances de la racionalidad pero también y muy fuertes, sobre la concepción tradicional del conocimiento entendida como representación.

Al poner el eje del análisis en las prácticas, se introduce otra relación hombre-mundo - muy próxima a la comprensión heideggeriana del "ser en el mundo" - que rompe con la primacía de lo epistemológico como "tendencia a pensar la pregunta qué es algo en términos de la pregunta cómo es conocido", tendencia que acota el conocimiento a la representación y presupone la dicotomía entre sujeto y objeto.

Estamos viendo que los estudios hermeneúticos si bien se ocupan de la crítica de la razón instrumental desde perspectivas diferentes, tienen en común plantear los problemas como cuestiones prácticas.

Acá conviene aclarar que se entiende, en este contexto, por filosofía práctica. En primer lugar significa que las formas de cognición de la ciencia y de la investigación racional son históricas y, por consiguiente, no neutras porque su emergencia está coloreada por las formas organizadas socialmente para fijar y satisfacer

los intereses y las necesidades humanas, esto es, el trabajo y la producción. Sin embargo estas prácticas sociales institucionalizadas responden a un sedimento de fuerzas no totalmente detectables por la reflexión, luego, tácitas y no totalizables, pero siempre efectivas.

Pensada así, la filosofía práctica es la forma dominante como se presenta el historicismo en nuestro tiempo. En el ámbito anglosajón, esta orientación, o un historicismo muy próximo a ella, muestra su fuerza en una serie de publicaciones que intentan reflejar "el desarrollo de las ideas en sus contextos concretos. De este modo las distinciones artificiales entre la historia de la filosofía, de las distintas ciencias, de la sociedad y la política, de la literatura, deberían ser disueltas". Dice Ch. Taylor.

Fuller en *Philosophy, Rhetoric, & the End of Knowledge,* sostiene que la 'caída' de la hegemonía de la ciencia se instala en la audiencia a partir del proyecto posanalítico de multidisciplinariedad que propone superar la mera yuxtaposición de saberes para lograr una democratización de la producción y distribución del conocimiento.

Este marco de acuerdo multidisciplinario, es ideado por otros pensadores que comparten estas corrientes, como una conversación entre saberes en la que se solapan los discurso éticos y políticos y se resignifica el lugar de la ciencia como "una voz entre otras voces". Esta conversación está sostenida por los valores comunitarios culturales que privilegian en lo político la democracia y en lo ético la solidaridad.

Sin embargo, ¿cómo sostenemos y aprehendemos la racionalidad de esta conversación entre saberes?

Esta aprehensión exige que haya algo así como una relación de continuidad entre el 'ethos de la *fronesis* ' y el 'ethos de la *techne* ', argumentación crucial para sostener que el aspecto instrumental de la racionalidad científica presupone un aspecto de la racionalidad que no es conceptualizable – al menos exclusivamente - en términos del análisis medios-fines sino que requiere el carácter deliberativo de la razón de fines.

Desde otro programa de investigación incluido en los estudios hermeneúticos, el acento del cuestionamiento a la razón instrumental se pone en la tesis de la inconmensurabilidad. Se parte de Khun y no de Aristóteles (aunque la física de Aristóteles es uno de los ejemplos kuhnianos más reiterados de la inconmensurabilidad y de la necesidad de interpretación hermeneútica).

La historia revela rupturas e inconmensurabilidad en la dinámica de la ciencia. Se requiere entonces un discurso filosófico que responda - por la inclusión, de suyo de los factores sociales, dado que tratamos de las prácticas - a procedimientos diferentes de los de la justificación racional de la tradición standard.

Levine deriva las consecuencias de este giro y afirma: "Ha cobrado legitimidad y, aún se ha vuelto necesario en ciertos foros, explicar la ciencia en términos de lo no científico. Kuhn encontró la dimensión sociológica de la historia de la ciencia. Tanto para él como para Ludwik Fleck treinta años antes en *Genesis and Development of a Scientific Fact,* los hechos no son fenómenos que conocemos sino ideas construidas tanto social como intelectualmente y que dependen del punto de vista dominante en la comunidad científica. En sociología y en literatura, la opinión dominante es que debe entenderse la ciencia como una construcción social. ".

Sin duda ya no estamos solo discutiendo sobre procedimientos. Tenemos también, por supuesto, una clara comprensión de que el desarrollo de estas tesis impone otros instrumentos de análisis del discurso. Sabemos que estos instrumentos no provienen solo de la filosofía – no tenemos ahora aquí en cuenta los estudios de Platón sobre los sofistas - sino de los estudios sociales, de lenguas y literarios como es el caso de la retórica. También sabemos que este discurso rechaza – como lo explicaremos luego - las categorías binarias que organizan la investigación en la tradición del saber hegemónico de la ciencia y su imagen instrumental de racionalidad y que, en su forma extrema, esta posición historicista y hermeneútica niega la diferencia entre ciencia y literatura al considerarlas igualmente textos.

Tal información no enmascara que lo que se trata en este acercamiento filosófico a la ciencia, es la naturaleza de lo real y que desde esta perspectiva se nos dice que todo es "simulacro": que no hay conocimiento que pueda ser interpretado, que no hay conocimiento separado de la interpretación, que el conocimiento y la interpretación son la misma no-cosa.

Se plantea ahora como cuestión teórica prioritaria para la aproximación filosófica a la ciencia, introducir la comprensión contemporánea del relativismo y del realismo en este análisis.

En el estado actual de la cuestión, se muestra que toda discusión sobre el realismo y relativismo – y esta es nuestra tesis - está inevitablemente afectada por la historicidad de la imagen de la ciencia, historicidad que hace que el relativismo sea una presencia difícil de erradicar cuando tratamos la cuestión de la racionalidad científica.

Desde la filosofía de la ciencia, el relativismo se evalúa como una forma de escepticismo – entendido como rechazo del realismo - que tiene su origen en la variedad de versiones acerca de la inconmensurabilidad, tesis sobre la que no hay acuerdo conceptual. Por ello, es difícil determinar qué afirmaciones son pertinentes en lo que respecta a la comparación de significados, valores de verdad, y también respecto de los valores éticos y políticos incluidos en las prácticas. Se sostiene que esta tesis es incoherente o, al menos, anárquica o irracional. Pero nuestra pregunta es ¿cómo *podría* ser excluido o evitado el relativismo dada la historicidad de la dinámica de la ciencia?

El relativismo aparece cuando se niega el objetivismo, lo hemos visto en la identificación de ciencia y literatura como exclusivamente textos.

La negación del objetivismo significa, en los dominios en que se lleva a cabo, el rechazo de las dicotomías y todavía más: de las diferencias como en el caso ciencia = literatura.

La creencia en la bipolaridad de los valores es definitoria del objetivismo que sostiene que hay, cito a Kuhn, una "estructura común, epistemológicamente neutral desde la que se pueden evaluar teorías rivales y paradigmas o que hay un conjunto de reglas. que nos informarán cómo puede alcanzarse el acuerdo racional y sobre las cuales se instalaría la cuestión en cada punto en que los juicios parezcan estar en conflicto". Esta afirmación se sustenta en la tesis del realismo. Si toda dificultad pudo ser corregida y los enigmas descifrados dentro de una teoría, se corrobora que la estructura del mundo real es cognoscitivamente transparente, es decir, representable para nosotros. El realismo es, en principio, una postura que sostiene la necesaria interdependencia de las cuestiones ontológicas y epistemológicas.

Siguiendo la tesis de Margolis, con la que acuerda Bernstein, pensamos que esta nueva comprensión de la ciencia que hemos parcialmente examinado desde los estudios hermeneúticos, debe capitalizarse contra las tradiciones epistemológicas que afirman la creencia de que hay una base privilegiada para la certidumbre cognoscitiva, sea un fundamento ahistórico permanente y/o un lenguaje descriptivo neutro. Sin embargo, esa capitalización no significa tomar en bloque las conclusiones con que esos investigadores cierran sus argumentaciones. Aún pensadores que reflexionan desde la radical contingencia histórica, como Haraway, filósofa feminista, son concientes de la necesidad de reiniciar la búsqueda que lleve más allá del fundacionalismo y la hermeneútica porque: "*...buscando un instrumento pesado para deconstruir las pretensiones de verdad de la ciencia al mostrar su especificidad como radicalmente histórica, y, consecuentemente, la contestabilidad de cada una de las capas de la cebolla de las construcciones científicas y tecnológicas, llegamos a una especie de terapia epistemológica de electroshock que lejos de acomodarnos como ganadores en el riesgosísimo juego contra las verdades públicas, nos hace caer tan mal que quedamos con un autoinducido desorden de personalidad múltiple.* "One hasn't a leg to stand on" . Esta es la reconciliación que está pendiente: la reconciliación entre la radical contingencia histórica y una 'fiel' descripción del mundo.

Bibliografía

- Bernstein, R. J. Beyond objectivism and relativism. Science, hermeneutics and praxis, Philadelphia, Univ. Of Pernsilvania Press, 1983
- Fuller, Steve. Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge, The University of Wisconsin Press, 1993.
- Kuhn, TH. The Essential Tension, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.
- Margolis, J. Pragmatism Without Foundation. Oxford: Blackwell, 1986.
- Megill, Allan, ed. Rethinking Objectivity, Duke University Press, 1994.
- Taylor, C., Defining Science: A Rhetoric of Demarcation (Rhetoric of the Human Sciences, University of Wisconsin Press, 1996.

Indispensabilidad de la Metáfora: el caso de la biología

Horenstein, Norma S.
Estrabou, Cecilia
Universidad Nacional de Córdoba

En su celebrado *Modelos y Metáforas* Black opina (¿metafóricamente, quizás?) que "Acaso toda ciencia tenga que empezar con metáforas y acabar con álgebra; y es posible que sin la metáfora nunca hubiese existido álgebra alguna" (1966, p. 237). Lo dicho por Black puede examinarse, o bien poniendo énfasis en el examen de lo que media entre el comienzo y el fin a que refiere - con lo cual no se excluye la eliminabilidad de la metáfora - o bien haciendo hincapié en la segunda parte de su afirmación, que posibilita la defensa del enfoque de indispensabilidad. Adoptamos esta segunda línea de análisis.

La búsqueda infructuosa de criterios diagnósticos como los exigidos por Beardsley, o de marcas inequívocas que garanticen el reconocimiento de la presencia de metáfora, como parece requerir Loewenberg, no conspira contra el uso del recurso a la apelación metafórica. Sobre la base de la consideración de algunas metáforas comúnmente utilizadas en el ámbito de la teorización en biología, procedentes de teorías de diversas áreas del conocimiento científico, e incluso del conocimiento preteórico, argumentaremos que su fertilidad hace de esta práctica una herramienta indispensable en la definición de conceptos científicos. Elemento de juicio adicional para la fundamentación de la indispensabilidad de la metáfora es que el empleo de metáforas, en teorías calificables de verdaderos pilares disciplinares, acaba por hacer descansar sobre ellas la explicación de procesos o estructuras.

La adopción de la taxonomía de Boyd (1998), en la cual se distinguen tres usos de la metáfora – exegético, pedagógico y constitutivo – brinda elementos para una primera caracterización. Nuestro interés se centra en metáforas constitutivas, es decir, aquéllas que juegan un papel importante en el desarrollo y articulación de teorías en ciencias que han alcanzado un grado de madurez apreciable. Las metáforas constitutivas tienen una suerte de función *catacrética*, en la medida en que se emplean para la introducción de terminología antes inexistente en el discurso científico, constituyendo "... al menos por un tiempo, una parte irreemplazable de la maquinaria lingüística de una teoría científica: casos de metáforas ... para las que no se conoce una paráfrasis literal adecuada" (p. 486). Otra es la situación cuando la metáfora aparece como recurso pedagógico o exegético en la explicación de teorías, en cuyo caso su función es estrictamente heurística, prescindible, o sustituible por técnicas no metafóricas.

Los análisis de Boyd se orientan sustancialmente a reconocer en el uso de la metáfora uno de los múltiples artilugios de que dispone la comunidad científica para "*acomodar el lenguaje a la estructura causal del mundo*" (p. 483). En este contexto nos limitamos, por una parte, a favorecer la taxonomía que desarrolló aunque sin comprometernos con la tesis causalista precedente y, por otra, a discriminar dos subcategorías de metáforas constitutivas. La primera incluye aquellas metáforas constitutivas mediante las cuales se incorporan al discurso científico términos T-teóricos, es decir, términos en cuya determinación intervienen leyes fundamentales de una teoría dada, resultando por ello semánticamente dependientes de la misma. En la segunda subcategoría hallamos, en cambio, metáforas constitutivas gracias a las cuales se introducen o definen términos T-no-teóricos, aquellos cuya extensión se delimita sin presuponer las leyes de la teoría en cuestión. Brevemente, asumimos que los términos T-teóricos determinan la capacidad explicativa y predictiva de las teorías; los T-no-teóricos representan su base de contrastación. En ambos casos, sea que en una teoría estén presentes metáforas de una subcategoría, sea que se trate de las incluidas en la otra, nos encontraremos frente a una suerte de estrategia en dirección "arriba abajo" (*top down strategy*) que culmina en un análisis - en el caso particular de la biología – funcional. Por esta estrategia se procede de lo más intrincado a lo más simple, y se explican sistemas complejos en términos de, o son subsumidos bajo, lo empíricamente contrastable.

Metáforas constitutivas y términos T-no-teóricos en biología.

En el ámbito de la biogeografía, *endémico* y *cosmopolita* son términos T-no-teóricos opuestos que aluden a la distribución de especies en la superficie del globo. Podríamos decir que ambos términos hallan su origen en la "teoría política" y reciben una aplicación botánica metafórica para referir, el primero, a la planta oriun-

da del país en que vive (sinónimo de nativo o indígena); el segundo a las plantas que se encuentran naturalmente en todos los países o, por lo menos, en un gran número de ellos ("ciudadanas del mundo"). Metáforas de algún modo asociadas y de la misma estirpe son las que ponen de manifiesto analogías y similitudes con el concepto de patria y permiten el surgimiento de otro par de términos T-no-teóricos opuestos: *alopátrico - simpátrico*. El primero fue incorporado a la biogeografía por Mayr (1942) para caracterizar metafóricamente la especiación que ocurre en áreas geográficas distintas y en la que el aislamiento geográfico se convierte en factor principal. Se opone a simpátrico, especiación que ocurre en una misma área geográfica, debida a procesos evolutivos en una población que da origen a otra diferente.

Tanto la distribución como la especiación en el sentido citado, y en las variantes metafóricamente caracterizadas, son susceptibles de determinación y/o medición recurriendo - con exclusividad – a métodos independientes de las leyes fundamentales de las teorías biogeográficas a que aludimos en nuestra ejemplificación. La imputación metafórica permite la introducción de términos científicos no teóricos relativos a la teoría, sin que esta propiedad de los términos, su no teoricidad, comprometa el carácter constitutivo de la metáfora interviniente.

En la definición de conceptos científicos el recurso a la iteración de definiciones nominales es de aplicación limitada. Si definir un concepto – en un contexto científico dado - supone el traslado de la determinación del mismo a la de otros mediante los cuales se lo define, no se excluye que ese traslado o transferencia pueda realizarse mediante un procedimiento en el que intervenga el recurso a la apelación metafórica, como mostramos anteriormente. Cuando la modalidad de transferencia adoptada pone en evidencia la T-no-teoricidad de los conceptos, es decir, cuando la definición remite a conceptos provenientes de teorías previas o de conocimiento preteórico, se presenta una derivación asociada directamente a la cuestión del contenido empíricamente contrastable de las teorías.

La metáfora de la *competencia* merece algunas reflexiones aparte. En la teoría darwiniana se alude con ella a uno de los procesos modeladores de la evolución, intrínsecamente involucrado en la selección natural y necesariamente implicado en la idea de reproducción diferencial. En su empleo metafórico este concepto representa un caso de imputación de estructura que, desde su origen en la economía política con la ley del rendimiento decreciente y su expresión en las leyes de mercado, permite - al trasladarse al campo de la biología – definir conceptos centrales e incluso identificar aplicaciones paradigmáticas y análogas de la teoría de la evolución. Tal sería el caso en la extensión del uso de la metáfora al campo de la botánica (en el diccionario de Font Quer *competencia* aparece definido como el adjetivo calificativo que fuera empleado por Woodhead con referencia a las plantas que luchan con otras por el medio, sin acomodarse a las exigencias de ellas). La prevalencia de esta metáfora en botánica se pone en evidencia al considerar la teoría de Clements sobre colectividades vegetales completas. En su libro de 1949, *Dynamics of Vegetation*, este autor señala que el estudio de la competencia en las comunidades proviene de su tratamiento en la población humana, lo que abona la presunción de uso metafórico que traslada un concepto propio de la teoría económico-poblacional, asociado usualmente al nombre de Malthus, a un campo teórico diferente. Clements afirma que "... Darwin fundó en ella [la competencia] la base de su teoría ...", y agrega "... la tendencia al incremento geométrico en plantas y animales y la acción limitante de la provisión de comida parecía tan evidente que Darwin sintió que no necesitaba verificar experimentalmente esta relación" (p. 22).

El punto a dilucidar es el siguiente: ¿es el término *competencia* T-teórico o T-no-teórico - en la teoría darwiniana así como en el ámbito específico de la botánica? Clements se inclina por la segunda alternativa, posición que no compartimos. Más allá de nuestra opinión y atendiendo a la estructura de su argumentación recordemos que propone realizar una doble investigación o una investigación con doble propósito: por una parte, poner a prueba la tesis darwiniana - en la naturaleza la competencia guía la selección hacia la adaptación individual - y justificar, en consecuencia, el énfasis sobre una pequeña pero favorable variación que redunda en la producción de nuevas especies. Por otro lado, se orienta a descubrir el papel de la competencia en el desarrollo y comportamiento de las comunidades vegetales. Realiza una larga serie de experimentos con la finalidad de establecer lo que en nuestro contexto expresaríamos como T-no-teoricidad del término *competencia*. No obstante, la posición de Clements no es compartida por muchos investigadores. Un análisis más minucioso de esta polémica excede largamente los límites del presente trabajo, si bien queda fuera de debate la incorporación definitiva de la citada metáfora a la geobotánica y otras ramas de la biología y, por ende, su constitutividad.

Metáforas constitutivas y términos T-teóricos en biología.

En el campo de la ecología, una metáfora central es la de *nicho ecológico*. El término "nicho" proviene del italiano: "*nicchio*", concavidad artificialmente fabricada que se deja en una pared para colocar un jarrón o una estatua. Elton introdujo la metáfora al decir "El nicho de un animal significa su lugar en el ambiente biótico, sus relaciones con alimentos y enemigos" (1927, p. 64). La metáfora da lugar a desarrollos teóricos importantes como los de Gause y Hutchinson, entre otros, de ahí que deba reconocerse su carácter constitutivo.

Para discutir la cuestión de la teoricidad acudimos a la definición de *nicho ecológico* debida a Hutchison. Esta autora sostiene que el verdadero nicho ecológico de una especie puede considerarse un *hipervolumen de n dimensiones* (cf. 1979. cap. 1) dentro del cual la especie logra mantener una población viable. Así cada dimensión del nicho es no sólo para una condición ambiental importante, sino también para cada uno de los recursos que necesita el organismo. Por ejemplo, el requerimiento de radiación solar por una especie es una dimensión, el requerimiento de agua es otra, los nutrientes minerales podrían ser varias dimensiones, el alimento, el lugar para anidar, etc. A su vez las dimensiones del nicho pueden interactuar, porque cabe la posibilidad de que la respuesta de un organismo a una variable dependa de los valores de las otras. Por ejemplo, la tolerancia a falta de agua de un organismo podría verse afectado por la temperatura: a mayor temperatura, menor tolerancia al umbral inferior de agua, o la presencia de enemigos que puede afectar el mantenimiento de la población viable.

Boyd sostiene, acertadamente a nuestro juicio, que "Es parte de la tarea de construcción científica que involucra metáforas (o cualquier otro tipo de terminología teórica) ofrecer la mejor explicación posible de la terminología empleada" (1998, p. 488). Posiblemente es ésta la intención que anima a Hutchison, pero al explicar la metáfora del *nicho* recurriendo al modelo del *hipervolumen* supone que es viable la ordenación y medición lineal de todas las variables ambientales y que es igualmente practicable la determinación completa del nicho de un organismo. No tiene en cuenta la imposibilidad de operacionalizar conceptos que especifican una localización multidimensional de un organismo o grupo de ellos (cf. Krebs, 1995 y Peters, 1993). Si bien el proceso de ordenamiento lineal de variables puede conceptualmente extenderse para cualquier número de ejes usando la geometría de *n* dimensiones, de hecho y por imposibilidad práctica, la definición de Hutchison se convierte en una metáfora geométrica sobreagregada a la metáfora inicial que proviene del conocimiento preteórico o en un modelo que – como dice Kuhn – no reemplaza el proceso metafórico (cf. 1984). El intento posterior de Hutchison que recurre a un tipo de representación basado en la teoría de conjuntos resulta infructuoso dado que se pierden los atributos de eficacia biológica o reproductora sugerida por la metáfora de las *n* dimensiones. Este modelo suprime el proceso metafórico pero no explica la metáfora y tampoco da lugar a una determinación o medición del concepto científico que no dependa esencialmente de la propia teoría de Hutchison. Ni la distinción entre *nicho fundamental* (que describe las potencialidades generales de una especie) y *nicho efectivo* (espectro más limitado de condiciones y recursos que permite a una especie el mantenimiento de una población viable, incluso en presencia de competidores y depredadores) impide interpretar este modelo de base metafórica (en el sentido kuhniano) - o metáfora constitutiva adicional de otra igualmente constitutiva - como caso de introducción de un término T-teórico. La metáfora del *nicho ecológico* queda incluida en el conjunto de las metáforas exitosas que precisamente por serlo "se convierten en propiedad de la comunidad científica completa, y cientos de científicos exploran sus variaciones sin que pierdan su cualidad interactiva" (Boyd, 1998, p. 487), contribuyendo a la tarea que Kuhn asigna a las metáforas en general: "... establecer nexos entre el lenguaje científico y el mundo" (1998, p. 539).

Referencias

- Boyd, R. (1998) "Metaphor and theory change: What is "metaphor" a metaphor for? en A. Ortony (ed) *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press, U.S.A.
- Clements, F. E. 1949. "Dynamics of Vegetation" The Wilson Company. New York.
- Elton, C. S. (1927) *Animal Ecology*. Sidgwick & Jackson, London.
- Font Quer, P. 1953. Diccionario Botánico. Editorial Labor. Buenos Aires.
- Hutchinson, G. E. 1979. El teatro ecológico y el drama evolutivo. Editorial Blume, Barcelona.

- Krebs, C. (1995) *Ecología. Estudio de la distribución y la abundancia*. Harla, México.
- Kuhn, T. (1998) "Metaphor in science" en A. Ortony, op. cit.
- Mayr, E. 1942. "Systematics and the origin of Species". Columbia University Press. New York.
- Peters, R. H. (1993) *A critique for ecology*. Cambridge University Press, London.

El concepto de clase natural como unidad de análisis en Quine

Irazuzta, Luz María
Universidad Nacional de Córdoba

El problema de las clases naturales está en un eje en el que convergen diversos enfoques desde los ámbitos de la metafísica, de la epistemología y de la teoría del significado. En lo que respecta a la epistemología, el problema está directamente ligado al de la inducción y de la proyectabilidad de los enunciados científicos y al de la posibilidad de las leyes naturales por un lado , y por el otro, al de la transmisibilidad de los conocimientos científicos y al de la traducibilidad e inconmensurabilidad de los términos científicos, como así también a la noción de lo que es el objeto de la ciencia. **Riggs** citando a **Paul Churchland**[1] agrega otras cuestiones filosóficas a las ya nombradas como son su relación con el problema de los universales y el del realismo científico en general. Como se ve el panorama es sumamente complejo y no pretendo abarcarlo todo aquí, muchos de los problemas aparecerán en forma marginal aunque aquí sólo intento aclarar la noción de "clase natural" según la interpretación que de ella hace **Quine** en su artículo "Natural kinds"[2].

¿QUÉ SON LAS CLASES NATURALES PARA QUINE?

Quine parte del problema de la inducción. ¿Qué es lo que sostiene la espectativa de que un hecho se repita? La respuesta inmediata será porque el segundo es *"similar"* al primero. Ahora bien, dos cosas son "similares" si ambas pertenecen a la misma clase. Pero la noción de *"similaridad"* o *"clase natural"* está dudosamente establecida dice **Quine**, y parecen ser sustancialmente las mismas o por lo menos correlativas. Hay dos modos de entender la relación entre estas nociones:

a) *Cuando la clase es la que determina la similaridad*: aquí si dos cosas son similares es porque pertenecen ambas a una misma clase. Dos cosas similares tienen propiedades en común. Pero **Quine** considera que tratar de definir la clase natural a partir de las propiedades es una labor estéril, ya que no es posible ponerse de acuerdo sobre *qué es lo que cuenta como propiedad.* **Quine** hace depender las "propiedades" de la noción de *similaridad.* Se supone que las propiedades son compartidas por cosas que son *significativamente* similares porque las estructuras internas o fundamentales de sus miembros los hacen similares, siendo dichas propiedades esenciales y definitorias para distinguir las clases entre sí. Esto implica que las propiedades, a diferencia de los conjuntos, no toman las cosas en cualquier combinación aleatoria, sino que forman *"agrupamientos relevantes"*. Pero el problema aquí es cómo estar seguros de que dimos con ellos. **Quine** muestra que esta identificación de la similaridad con la clase no es admisible. En efecto, arguye, cosas similares pueden pertenecer a clases distintas que se superponen y no es posible determinar con exactitud cuando un agrupamiento es relevante. **Quine** desecha el intento de definir una clase natural por sus propiedades y nos da una definición extensional de clase identificándola con un conjunto, excluyendo así cualquier propiedad esencial y definitoria que pudiera servir para distinguir las clases entre sí.

b) *Cuando son cosas similares las que determinan la clase*: **Quine** considera la posibilidad de que la similaridad entre dos cosas no esté basada en que ambas pertenezcan a la misma clase, sino a la inversa: cosas similares determinan una clase. Se toma, por ejemplo, un caso paradigmático que ejemplifica la norma deseada y se calcula una o más cosas actuales que no se desvían demasiado de la norma central, como para seguir siendo contadas como dentro de la clase. Pero, concluye, esto tampoco da una definición adecuada de clase ya que no resulta fructífera pues no nos permite confirmar una inducción ni formular una ley. En efecto, el problema de los casos paradigmáticos es que vienen en todo tipo de formas y tamaños, y esta definición no puede discriminar clases puras de una similaridad mezclada. Aunque establezcamos un espectro de una similaridad dada, esta no se da sola sino que depende de muchos otros parámetros (forma, peso, olor, etc.), no estamos comparando propiedades aisladas sino objetos distintos que comparten atributos.

Una modificación de esta definición, atribuída por **Quine** a **Carnap** definiría la clase "como un conjunto en el que todos sus miembros son más similares unos a otros que lo que todos ellos son a cualquier cosa fue-

1. Riggs Peter "Natural kinds, laws of nature and scientific methodology" Netherlands 1996.
2. Quine op.cit.

ra del conjunto"[3]. Pero este intento fue ya refutado por **Goodman** y su argumento de "la comunidad imperfecta". Con esto, **Quine** abandona todo intento de asimilar los conceptos de similitud y clase, aunque reconoce que son nociones correlativas, es decir, varían juntas.

Esto lleva a **Quine** a afirmar que no es posible definir la similaridad en términos de clase, ni a la inversa; pero también a subrayar cuan fundamental es la noción de similaridad a nuestro pensamiento llegando a afirmar que un estandar de similaridad es innato y a la vez ajeno a la lógica y a la teoría de conjuntos. Pero entonces, ¿ a qué se refiere específicamente **Quine** cuando habla de "clase natural"? Es evidente que **Quine** no toma esta expresión en el sentido esencialista. Las tesis del esencialismo, siguiendo en esto a **Riggs**[4], son las siguientes:

El mundo consiste de cosas que pertenecen a clases naturales fundamentales.

Las más fundamentales clases naturales se distinguen por sus propiedades y estructuras intrínsecas.

Estas propiedades y estructuras intrínsecas son las propiedades esenciales de las clases naturales y las distinguen entre sí.

Estas propiedades esenciales son disposicionales

Así **Wilkerson** da la siguiente definición: " *algo es miembro de una clase natural si y sólo si éste tiene una esencia real, una propiedad intrínseca o un conjunto de.propiedades que lo hacen ser lo que es, prescindiendo de cualquier sistema de clasificación*"[5]. **Wilkerson** pertenece al **esencialismo científico .**

Pero **Quine** rechaza toda posibilidad de definir la clase por las propiedades ya que éstas implican reconocer "*grupos funcionalmente relevantes*" en la naturaleza. Sin embargo se pregunta: "*¿Por qué nuestra innata subjetiva selección de cualidades acuerda tan bien con los agrupamientos funcionalmente relevantes en la naturaleza como para hacer que nuestras inducciones tiendan a ser acertadas?*" [6] Cabe preguntarse entonces si hay "*agrupamientos funcionalmente relevantes*" en la naturaleza. Parecería que para **Quine** sí. ¿Son estos agrupamientos "clases naturales"? Si respondemos afirmativamente a esta cuestión, entonces debemos negar que para **Quine** las clases son conjuntos, lo que parece paradojal con sus afirmaciones anteriores.

La respuesta de **Quine** nos remite a **Darwin** y su teoría de la selección natural que ha permitido a las inducciones más exitosas predominar. "*A través del proceso del ensayo y del error de la teorización, él (hombre) ha reagrupado a las cosas en nuevas clases las que prueban servir de ayuda, mejor que las viejas, a muchas inducciones*"[7] . Pero como señala **Hacking**, esto no significa que la naturaleza venga en grupos relevantes, sino sólo que el éxito de nuestras inducciones nos lleva a inferir que las agrupaciones construidas se corresponden con agrupaciones naturales, y esto es en sí mismo también una inducción. Así, **Hacking** concluye que **Quine** es constructivista. Adhiero aquí a la crítica de **Hacking**.

Pero entonces, ¿por qué habla **Quine** de *"clases naturales"? La palabra* "natural" tiene una larga historia que no consideraremos aquí. Hemos mostrado que **Quine** no la usa refiriéndose a alguna esencia o estructura oculta. Hay tres modos de entender el término "natural" en este artículo de **Quine**.

1. Algo es natural porque es innato.
2. Algo es natural porque se da espontáneamente.
3. Algo es natural porque es producto de una ley natural.

Quine sugiere que la percepción de una similaridad es producto de un talento innato y que esto se hace evidente en el aprendizaje del lenguaje, dando el ejemplo de la adquisición de los colores por parte del niño. Este aprende por ensayo y error a distinguir los colores a partir de muestras ostensibles. Esta distinción es

3. Quine op.cit.
4. Riggs op.cit. pág. X Introducción
5. Riggs op. Cit. Pág.X. Introducción
6. Quine op.cit.
7. Quine op.cit.

producto de una comparación que es posible sólo gracias a un innato "sentido de la similaridad", agrega que el es inconsciente y compartido con los animales.

Hacking objeta que esto no es obvio, ni es la única explicación posible acerca de cómo aprendemos los colores, es más, hay otra explicación que satisfaría las condiciones de una lógica parsimoniosa. Las últimas investigaciones de los etnógrafos muestran que cierta discriminación de colores básica es determinada por nuestro cerebro. Si los colores ya están separados desde el principio del conocimiento, postular un "sentido básico de similaridad" resultaría ocioso. **Hacking** está dispuesto a reconocer que "*tenemos un cierto olfato para algunas clases. Pero no para la* noción *de clase. No necesitamos hipostasiar una cualidad espacial innata, no necesitamos la similaridad para trabajar en esto, sólo necesitamos clases*"[8], dice. La crítica de **Hacking** va directamente a atacar el pretendido empirismo quineano que introduce una noción "válida para todo propósito" pero no directamente observable. Su crítica parece válida en el terreno de los colores y quizás en el otras cualidades espaciales. Pero **Hacking** le atribuye al "*estándar de similaridad*" la realidad de un concepto creado artificialmente. Creo que esa no fue la intención de **Quine,** él se está refiriendo a una capacidad innata de aprendizaje como podría hablarse de la capacidad para desarrollar una conducta inteligente. Las discusiones acerca de lo que es la "inteligencia" y de cómo medirla demuestran que pisamos un terreno complejo, y lo mismo podría decirse de esta innata capacidad quineana. La discusión está abierta y se desarrolla en el terreno de las propiedades disposicionales pero no entraremos en ella aquí.

Por otra parte, **Quine** parece tomar su noción de "clase natural" de la obra de **Mill,** "Sistema de lógica":

"La expresión de "clasificación natural" parece apropiada a las disposiciones que, en los grupos que forman, corresponden a las tendencias espontáneas del espíritu , reuniendo los objetos que se parecen más en su aspecto general,... los atributos más_importantes (a considerar) serán los que contribuyen más a hacer las cosas semejantes_la una a la otra y desemejantes a todas las demás cosas, los que dan a la clase que de_ellos está formada la individualidad más marcada._ Las clases así formadas son por excelencia aquellas que se pueden llamar grupos naturales".[9]

Así, pues, **Mill**, fundamenta un sistema "natural" en la similaridad, es decir en los caracteres observables externos de los individuos que permiten asociarlos espontáneamente en base a su semejanza e identificándolos de este modo los diferencian a la vez de los individuos de otras clases. Está claro que esta clasificación es considerada "natural" por el carácter evidente que revisten las semejanzas a nuestras percepciones. No se está hablando aquí de grupos ontológicamente consistentes. No le está dando una connotación metafísica sino epistémica.

Quine pensaba en **Mill** cuando hablaba de "clases naturales". Esto es lo que lleva a **Quine** a afirmar que el progreso de la ciencia marca una tendencia a abandonar la asociación de las clases naturales con la similaridad, haciendo ociosa la noción de clase natural como similaridad. Lo que **Quine** relega a desaparecer con el progreso de la ciencia no es la noción de clase, como afirma **Hacking**, sino la noción de clase natural entendida en el mismo sentido que los taxonomistas naturalistas como **Tournefort** lo sostenían.

Ian Hacking[10], por su parte, descree que las clases puedan ser reemplazadas por el triunfo de la ciencia, aunque no llega a reconocer que **Quine** se refería sólo a las clasificaciones naturales por similaridad. Afirma, además, que aprender una ciencia es en gran parte aprender las clases de cosas de su dominio. El crecimiento del conocimiento -dice **Hacking**- necesita nuevas clases. Podríamos acordar en ésto. Pero **Hacking** agrega que para ello no es necesario una "noción de clase" sino simplemente "clases". Es posible que la ciencia sólo necesite nuevas clases para describir el mundo, pero considero que, en epistemología, el problema de la inducción y el de la necesidad de las leyes naturales hacen inevitable un tratamiento adecuado de la noción de clase.

8. Hacking "Natural kinds"
9. Mill op.cit. pág.699 a 702.
10. Hacking Ian "Natural kinds"

En este caso ¿cómo reconoceremos las propiedades "importantes" a tener en cuenta?. Esto"e*s relativo al fin particular que se tiene a la vista; los objetos pueden, por consiguiente, admitir varias clasificaciones diferentes, igualmente buenas..*"[11]

En este sentido "clase natural", no es aquel agrupamiento preexistente en el mundo que permite inferencias inductivas, sino aquellos agrupamientos construídos que resultan ser proyectibles y asombrosamente exitosos.

"El fin de una clasificación científica está mejor cumplido cuando los grupos entre los cuales los objetos están repartidos, dan lugar a proposiciones generales, a la vez más numerosas y más importantes que lo harían otros grupos formados de los mismos objetos..."[12].

Así pues, si por comparación reconocemos algo común y nuevo que implique numerosas consecuencias para lograr una inferencia inductiva, ese agrupamiento estará justificado por el mundo. Es el carácter proyectible de las propiedades lo que determinará la "importancia" de la propiedad. Y es a esto a lo que se refiere **Quine** cuando habla de "*agrupaciones relevantes de la naturaleza*", no en el sentido de que estas agrupaciones realmente existan, sino en cuanto que nuestras inducciones, por ensayo y error, nos llevan al éxito. Sin embargo, no olvidemos que este modo de clasificar el mundo en clases naturales es "natural" porque es producto de la *selección natural*, es producto de una tendencia heredada que no tiene un compromiso serio con la realidad, en la medida en que nuestras inducciones siempre pueden ser refutadas.

Conclusión

- Cuando **Quine** habla de clases naturales no se refiere a agrupamientos relevantes preexistentes en la naturaleza.
- Las clases de **Quine** son definidas extensionalmente como conjuntos.
- Las "clases naturales" de **Quine** son producto de una capacidad innata de agrupar cosas similares. Para **Hacking** esto no es obvio y sí discutible.
- **Quine** entiende por clase natural aquellos agrupamientos de cosas semejantes que percibimos espontáneamente . En esto sigue a **Mill**.
- Estos agrupamientos no tienen un correlato ontológico, sino tan solo certeza epistémica.
- Según **Quine** esta asociación espontánea es corregida por el ensayo y el error y se tiende a fijar las inducciones exitosas, según las leyes de la selección natural.
- **Quine** cree que el éxito de las inducciones permite creer que se corresponden con agrupamientos naturales relevantes. Pero esto es sólo otra inferencia inductiva.
- La selección de nuestras asociaciones - según **Quine** - lleva a un progresivo abandono de las clases naturales (como idénticas a similaridad) por parte de la ciencia. Esto no significa que la ciencia pueda prescindir de las clases.
- La noción de clase es un concepto clave en epistemología y es necesario esclarecerlo.

Bibliografía

- **HACKING, I.** 1990 "Natural kinds" en *Perspectives on Quine.* Cambridge. Ed. Robert Barret and Roger Gibon. Basil Blackwell.
- **MILL, S.** 1917 *Sistema de lógica* . Madrid. Ed. Jorro.
- **QUINE, W.V.O.** 1994 "Natural kinds" , incluído en *Naturalizing_Epistemology.* Massachusetts Institute of Tecnology.

11. **Mill** op.cit.
12. **Mill** op.cit.

- **PUTNAM, H.** 1983 *De_las_propiedades* Cuadernos Crítica. N°19. Instituto De Investigaciones Filosóficas. Universidad Autonoma de Méjico.
- **PUTNAM, H.** 1984 *El significado de 'significado'* Cuadernos Crítica N°28. Instituto De Investigaciones Filosóficas. Universidad Autónoma de Méjico.
- **RIGGS, P.** 1996 ***Natural kinds, laws of nature and scientific methodology.*** Netherlands. Kluwer Academic Publishers.

Observación, Información y Causalidad: el Caso de los Experimentos Negativos.

Lombardi, Olimpia
Universidad de Buenos Aires

Introducción

En trabajos anteriores[1] (1) hemos presentado una elucidación del concepto de observación científica desde una perspectiva informacional, señalando las ventajas que tal elucidación presenta respecto del enfoque tradicional. En su libro *Observability and Observation in Physical Science*, Peter Kosso adopta una posición que presenta importantes puntos de contacto con nuestra perspectiva.

En el presente trabajo se señalarán los principales aspectos compartidos por ambas perspectivas, así como los puntos de disidencia que nos separan del enfoque de Kosso. Esta tarea permitirá poner en evidencia las distintas elucidaciones del concepto de observación que resulta de sutiles pero fundamentales diferencias en la noción de información subyacente.

Observación e información

Nuestra elucidación del concepto de observación en términos informacionales se basa en la teoría de Shannon de 1948. Sea una situación de comunicación definida por una fuente s, con estados posibles $s_1,...,$ s_n, un receptor r con $r_1,..., r_m$ estados posibles, y un canal de comunicación definido por la matriz $[P(r_j/s_i)]$ donde cada elemento representa la probabilidad condicional del estado r_j dado s_i. Dicho canal puede producir *ruido* –información recibida por r pero no generada por s– o *pérdida* –información generada por s pero no recibida por r –. La observación requiere que, conocido el estado del receptor, pueda conocerse con certeza el estado de la fuente; por lo tanto, la observación en ciencias puede caracterizarse como una situación en la cual existe un flujo informativo entre la entidad observada –que actúa como fuente– y un receptor apropiado –que presenta la información de un modo perceptualmente accesible al observador humano–, a través de un canal *sin pérdida*.

La teoría de Shannon brinda criterios matemáticos precisos para identificar un canal sin pérdida; en particular, su matriz representativa posee uno y sólo un elemento no nulo en cada columna[2] (2). Si bien Kosso no explota estos recursos formales de la teoría de la información, expresa la misma idea cuando advierte que no debe identificarse el flujo de información con la propagación de una influencia causal. Supóngase que el estado S' de la fuente causa el estado A del receptor, pero A también puede ser causado por otro estado S'' de la fuente; en este caso, el conocimiento de la ocurrencia del estado A en el receptor no permite conocer con certeza el estado de la fuente. De aquí Kosso concluye que la interacción causal *no es condición suficiente* para que exista flujo de información. Pero esta idea es la que recoge nuestra elucidación a través de la exigencia de un canal sin pérdida: si se representa formalmente el ejemplo de Kosso, puede comprobarse que el canal queda representado mediante dos elementos no nulos en su única columna. Es decir, se trata de un canal que involucra una cierta pérdida de la información generada en la fuente; por lo tanto, no puede decirse que nos encontramos ante un caso de observación.

Otro punto de contacto entre ambas enfoques es el que se refiere a la relevancia del conocimiento previo. Kosso señala la importancia de distinguir la *nueva información* de aquello que ya es conocido acerca de la fuente. Desde nuestra perspectiva, el conocimiento previo acerca de la entidad observada interviene en su descripción como fuente. Pero, en nuestro enfoque, no sólo el conocimiento previo acerca de la fuente resulta relevante; en la caracterización de la observación en términos informacionales también interviene el cono-

1. *Cfr.* Lombardi, O., "La Observación Científica desde una Perspectiva Informacional", *IX Congreso Nacional de Filosofía*, La Plata, 1997; Lombardi, O., "Observación e Información: el Problema de la Carga Teórica", *Coloquio Iberoamericano de Filosofía e Historia de la Ciencia y la Tecnología*, SADAF, Buenos Aires, 1997.
2. *Cfr.* Abramson, N., *Information Theory and Coding*, McGraw-Hill, New York., 1966; Ash, R., *Information Theory*, John Wiley & Sons, New York, 1966.

cimiento teórico acerca del funcionamiento del arreglo experimental, así como el interés particular de la observación, que generalmente se traduce en la exigencia de un cierto grado de precisión de medida. Todos estos factores se combinan para describir la entidad observada como una fuente con sus estados posibles, la última etapa del arreglo experimental como receptor, también con sus posibles estados, y el canal de comunicación a través de las probabilidades condicionales adecuadas según la teoría científica que explica el funcionamiento del arreglo experimental.

Información y causalidad

Kosso denomina su enfoque "*interaction-information account of observability*"; según esta perspectiva, para que la observación sea posible debe existir una cadena de interacciones que transmita la información relevante desde la entidad observada hasta el receptor. Como ya fue señalado, la presencia de una interacción no es una condición suficiente para que exista un flujo de información y, por tanto, observación; no obstante, según Kosso, **"la observación debe involucrar interacción. La interacción entre X y el aparato de observación es condición necesaria para la observación"**[3] (3). Si bien este requisito parece totalmente razonable, comienzan a surgir perplejidades cuando se trata de analizar los denominados *experimentos negativos*.

Históricamente, los experimentos negativos fueron inicialmente formulados como herramienta teórica para analizar el problema de la medición en mecánica cuántica[4] (4); pero aquí no nos detendremos en esta cuestión, sino en el papel que juegan tales experimentos en la relación entre observación e interacción. En una observación negativa se considera que se observa un hecho a partir de la ausencia de otro hecho; un ejemplo de ello es la observación de *corrientes neutras*, esto es, haces de neutrinos, a partir de la ausencia de muones cargados[5] (5).

Pero el núcleo conceptual de los experimentos negativos puede captarse simplificando el ejemplo al máximo. Supóngase un tubo en cuyo punto medio se emite, en t_0, una partícula de la cual ignoramos –y aquí no importa la razón– hacia cuál de los dos extremos del tubo se dirigirá. Supóngase, además, que colocamos un detector en el extremo derecho A. Si luego del intervalo apropiado –que depende de la velocidad de la partícula y de la longitud del tubo– el detector no produce indicación alguna, podemos concluir que la partícula fue emitida hacia el extremo izquierdo del tubo. ¿Puede legítimamente afirmarse que no hemos efectuado una observación acerca de la dirección de emisión de la partícula, debido a que no existió interacción alguna entre partícula y detector?.

La situación se torna aún más paradójica cuando se formula en términos de la estricta anti-correlación entre los posibles estados en ambos extremos del tubo:

- Por una parte, el estado –presencia o ausencia– en el extremo derecho A donde se encuentra el detector nos brinda información acerca del estado en el extremo izquierdo B –ausencia o presencia, respectivamente–. Podría así definirse una canal de comunicación sin pérdida entre B y A, donde B actúa como fuente y A como receptor.
- Por otra parte, sabemos que no hay propagación de señal entre B y A, ni puede haberla, pues ello implicaría acción instantánea en abierta violación de la teoría de la relatividad. Por lo tanto, no puede *enviarse* información entre dos puntos por el mero hecho de existir correlaciones entre ambos.

Sin embargo, la aparente paradoja comienza a disolverse cuando se comprueba en ella hay involucrados dos sentidos diferentes del concepto de información:

1. En un primer sentido, información es una noción totalmente abstracta, que depende de las correlaciones entre ciertos estados. Desde esta perspectiva, la teoría de la información es una teoría estrictamente matemática, un capítulo de la teoría de la probabilidad[6] (6): la información es una medida del modo en que se modifica nuestro estado de conocimiento

3. Kosso, P., *Observability and Observation in Physical Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, pp.34-35.
4. *Cfr.* Jammer, M., *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley & Sons, New York, 1974.
5. *Cfr.* Brown, H., *Observation and Objectivity*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.
6. *Cfr.* Reza, F. M., *Introduction to Information Theory*, McGraw-Hill, New York, 1961.

2. En un segundo sentido, la información se concibe como una entidad cuasi-sustancial, que puede acumularse, perderse y, sobre todo, enviarse de un punto a otro del espacio físico. Desde esta perspectiva, la información siempre está ligada a un sustrato físico, a una señal que se propaga entre los puntos que constituyen la fuente y el receptor de información.

Esta diferencia en la interpretación del concepto de información conduce a diferentes modos de describir y evaluar nuestro ejemplo:

- Desde el primer enfoque, que abstrae totalmente de las interacciones físicas, es totalmente legítimo definir un canal de comunicación entre B y A. Sin duda, las correlaciones entre ambos puntos dependen de su pasado causal común; pero, como ya fue dicho, todo el conocimiento previo –tanto teórico como acerca del arreglo experimental– se expresa a través de las probabilidades condicionales que definen el canal.
- Desde el segundo enfoque, la información es tal sólo si puede ser enviada de un punto X a un punto Y del espacio; ello supone que es posible *controlar* el estado en X, y que éste causa el estado en Y a través de una cadena de interacciones. Pero esto no puede darse en nuestro ejemplo: el estado en B no puede controlarse pues depende causalmente de una situación pasada de la cual también depende el estado en A; es decir, no hay –ni puede haber– señal alguna entre B y A y, en consecuencia no hay –ni puede haber– transmisión de información entre ambos puntos.

  No se trata aquí de tomar partido en favor de una u otra interpretación. Nuestro interés principal es examinar cómo influye esta diferencia interpretativa en el concepto de observación resultante:

- Quien adopte la primera interpretación considerará que, al registrarse la indicación del detector ubicado en A –sea detección o no-detección–, *se observan simultáneamente dos eventos*, por ejemplo, "presencia de la partícula en B" y "ausencia de la partícula en A", y ello con independencia de que exista o no una interacción que afecte el estado del detector. Este enfoque adopta un concepto amplio de observación, que *no incluye la interacción causal como condición necesaria*: sólo se requiere la posibilidad de definir un canal de comunicación, mediante las probabilidades condicionales que expresan las correlaciones entre los estados de la entidad observada y del receptor.
- Sobre la base de la segunda interpretación, en nuestro ejemplo no siempre hay observación: si el detector en A indica detección, *se observa* la presencia de la partícula en A; pero si no hay detección, la presencia de la partícula en B no se observa sino que *se infiere*. Este enfoque conduce a un concepto más restringido de observación, que requiere de interacción para que exista un flujo informativo entre la entidad observada y el receptor.

Desde su perspectiva informacional-interactiva, Kosso adopta implícitamente la segunda interpretación del concepto de información y, en consecuencia, el sentido más restringido de la noción de observación científica. Si bien la teoría de la información, en tanto teoría puramente matemática, abstrae totalmente de los mecanismos causales que puedan subyacer al canal de comunicación, si se trata de reconstruir la noción de observación tal como se la utiliza en ciencias naturales, Kosso parece estar en lo cierto. En efecto, los científicos –en particular los físicos– tienden a concebir la información en función de su envío entre puntos separados en el espacio físico y, por tanto, establecen una estrecha relación entre la propagación de señales y la transmisión de información. Por lo tanto, la interpretación de Kosso responde a su explícita intención de recoger el sentido de la noción de observación que se utiliza en la práctica científica de las ciencias naturales.

Representar sin reducir: Simulación Computacional de fenómenos psicológicos

Luque, Leticia Elizabeth,
Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

En Psicología cognitiva se utiliza la Simulación por ordenador para intentar *modelar* el comportamiento. Para simular procesos mentales mediante computadoras, el psicólogo parte de un modelo sobre el funcionamiento psicológico y escribe un programa computacional que simule dicho funcionamiento, intentando alcanzar la equivalencia de funcionamiento del programa con la psique humana.

Las funciones de la Simulación Computacional (SC) señaladas por Hartmann y Latané (1996) permiten afirmar que, mediante la misma, es factible la obtención de teorías integrales y científicamente válidas de los diferentes fenómenos psicológicos.

De tal afirmación surgen, como resultado y crítica, dos cuestionamientos: 1) ¿Es efectivamente posible alcanzar la equivalencia funcional entre el programa de SC y el sistema mente-cerebro del ser humano?. 2) ¿Es factible extraer explicaciones psicológicas de un objeto físico tal como un modelo computacional?.

El objetivo, entonces, es mostrar brevemente que la SC podría proporcionarnos explicaciones psicológicas, a partir de una teoría particular de la Representación, de la *construcción* de conceptos, y de la programación orientada a objetos.

Explicaciones Psicológicas

Al intentar contruir una integral y científica teoría de la mente, para brindar una explicación del psiquismo en su conjunto, suele sugerirse que, aunque conceptos como "emociones", "deseos", "creencias", desempeñan un papel importante en la explicación, **no** son necesarios para una teoría científica de la mente, o bien que es posible crear un conjunto de conceptos *intermedios* para formular explicaciones y predicciones sobre el funcionamiento de las personas (Oatley y Johnson, 1985). Sin embargo, también suele afirmarse que parece poco probable que se pueda prescindir por completo de los conceptos empleados para referir a generalizaciones significativas sobre el comportamiento humano (Pylyshyn, 1986). Lo cierto es que inevitablemente los distintos puntos de vista sobre lo que debería incluir una teoría científica de la mente tienen consecuencias sobre la teoría propuesta y también sobre la SC que de ella pueda hacerse.

Tomando posición, digamos que descartar los conceptos "sensacionales" de la teoría científica, parece tan poco factible como afirmar que los conceptos usados para diseñar software pueden sustituirse por conceptos que se relacionen sólo con el hardware de las computadoras. Descartar, además, algunos de los aspectos que definen tales conceptos, como el sustrato neurofisiológico, para equipararlos con los aspectos cognitivos, sería sólo una opción simplista pero nunca la "**solución**" que permita construir una teoría científica de la mente.

Abarcar todos los aspectos que definen los conceptos psicológicos "sensacionales" ha dificultado las posibilidades de elaborar una teoría válida y completa que explique esta esfera del psiquismo humano; sin embargo, y parafraseando a Marr, consideramos que *no haberla encontrado no significa que no exista.*

La teoría de la Representación

La modelización computacional, como sistema de Representación implica una relación entre dos dominios. Esos dominios bien pueden ser el funcionamiento computacional y la explicación psicológica (Cussins, 1994).

En este sentido, la Representación establecería la conexión entre ambos dominios y permitiría obtener una teoría psicológica a partir de un modelo computacional. Esto se basa en que una Representación es en sí un objeto físico que tiene dos tipos de propiedades: las de **vehículo** y las de **contenido**.

En un modelo, las propiedades de un vehículo de Representación son todas las propiedades que tienen un efecto computacional. Y las propiedades que forman el contenido de la Representación son todas las que afectan las explicaciones psicológicas que se deducen del modelo. Es esto precisamente lo que lleva a afirmar que la Representación es lo que nos permite extraer de los objetos físicos explicaciones psicológicas. Por consiguiente, la teoría de la Representación adoptada al realizar un modelo determina el tipo de "contenido" que puede asignarse a los estados del modelo y ello a su vez determina el tipo de explicación psicológica que el modelo puede brindar (Cussins, 1994). Según esto, el "contenido" es el concepto central en la construcción de la explicación psicológica. Ahora bien, Cussin señala que se puede diferenciar entre un contenido *conceptual* y otro *no conceptual*; ésto es, aplicar propiedades conceptuales para proporcionar explicación psicológica, requiere tener en cuenta un conjunto de propiedades básicas que permitirían al organismo considerar el mundo como dividido en objetos, situaciones, propiedades, etc. Es decir, construir nociones **psi** a partir de "nociones" físicas. Sin embargo, el cuestionamiento planteado es ¿cómo salvar la brecha entre el nivel psicológico y el nivel físico, de manera inteligible?.

Sloman (1996) dice que la teoría es *neutral* entre las representaciones físicamente explicitadas y las representaciones implícitas que se estudian en los modelos computacionales. Pero, ¿con ello se salva la brecha?

Consideramos que las nociones **psi** no son facilmente reductibles a propiedades físicas, al menos no sin dejar de lado una serie de fenómenos indispensables a la explicación psicológica del comportamiento humano e irreductibles a propiedades neurofisiológicas.

Para obtener una teoría psicológica a partir de un modelo computacional, necesitamos entender la relación que existe entre la computación, los vehículos de representación, el contenido de la misma, y la explicación psicológica.

Puede considerarse que toda la actividad psicológica consiste en diversas manipulaciones de las relaciones entre conceptos básicos o en establecer la conexión entre el sistema central de manipulación de conceptos y los sistemas sensorial y efector del organismo.

Ahora bien, supongamos que queremos que la psicología explique cómo adquieren conceptos básicos los organismos físicos: ¿cómo podría ser esa explicación psicológica?.

Aquí se torna importante el contenido no-conceptual.

El contenido no conceptual presenta al mundo como *el mundo disponible* desde cualquier perspectiva y acerca del cual podemos estar equivocados. Esto significa que el contenido de la experiencia no es *exclusivamente conceptual* ya que la "experiencia" no puede presuponer un mundo previamente registrado.

Esto último podría dificultar la SC de los conceptos psicológicos. Sin embargo, las teorías de la Representación Distribuida (RD) y los fundamentos de la Programación Orientada a Objetos (POO) nos permitirían no sólo simular los aspectos conceptualistas sino también los no-conceptuales.

Las Representaciones Distribuidas

La RD implica concebir la explicación en ciencias cognoscitivas como una estructura de niveles. De modo que para una determinada clase de tareas, habrá un nivel superior que abarque la formulación abstracta de qué se computa y por qué, un nivel intermedio que especifique un algoritmo particular para realizar el cómputo y una explicación a nivel inferior de cómo el hardware puede llevar a cabo el algoritmo (Clark, 1989; Marr, 1977; McClelland y otros, 1989).

La idea fundamental de la RD es, hasta cierto punto, sencilla, aunque es bastante diferente del funcionamiento de la memoria de una computadora convencional, ya que distintos elementos corresponden a distintos patrones de actividad en el mismo grupo de unidades del hardware. Las interacciones entre las unidades permiten que el conjunto de unidades activas influya en otras unidades para así completar el patrón y generar el elemento que mejor corresponda a la descripción. Entonces, se "almacena" un nuevo elemento modificando las interacciones previamente establecidas.

Cualquier posible esquema para representar ya sea conocimiento ya sea experiencias, debe ser capaz de incorporar conceptos que no podrían anticiparse al momento de construir el sistema físico (hardware) y sin necesidad de agregar nuevo hardware. Todo lo que se necesita hacer es modificar las interacciones entre

unidades internas, a fin de crear un nuevo modelo estable de actividad. Tampoco es necesario crear todo un nuevo patrón estable en un solo paso; es posible que el patrón surja como resultado de modificaciones que se realicen en muchas ocasiones aisladas. Además, la capacidad recursiva de expandir partes de una estructura a una cantidad indefinida de niveles y la capacidad inversa para empaquetar estructuras enteras en una forma reducida que permita que se utilicen como componentes de una estructura más grande son la esencia de la estrategia de RD, en tanto le permite a un sistema construir estructuras de cosas que se refieren a otras estructuras enteras sin que sea necesario que estas otras estructuras se representen con todos sus detalles (McClelland y otros, 1989).

La implementación computacional

Mostrar que la SC de Teorías de la Mente, es **plausible** no puede hacerse sino mostrando que en principio sería posible implementar en una computadora convencional dichas teorías, ya que, para muchos, el cuestionamiento a la SC como herramienta radica en la capacidad cierta de implementación. En este sentido, las teorías de la RD parecen insuficientes y deberían complementarse con la Programació Orientada a Objetos.

Haciendo historia, la POO surgió como modo alternativo de programar, precisamente ante la necesidad de implementar sistemas que funcionasen semejante a una mente. La misma se define por oposición a la programación estructural, la cual se caracteriza por la representación de las acciones a realizar mediante algoritmos. La filosofía básica de la POO es la construcción, ya no de programas sino, de módulos u objetos (Joyanes Aguilar, 1990:720).

Los *Objetos* son la pieza fundamental de la POO ya que todos los elementos de un sistema pueden considerarse como tales; también existen *Clases*: una clase es un objeto que contiene otros objetos, normalmente del mismo tipo. Utilizando propiedades y métodos, puede modificarse un único objeto o todo un conjunto de ellos.

Una *Propiedad* es un atributo de un objeto que define una de las características del mismo, tal como su tamaño, color o localización, o bien un aspecto de su comportamiento. Para cambiar las características de un objeto, se cambia el valor de sus propiedades. Un *Método* es una acción que puede realizar un objeto.

Otro concepto fundamental es el de *Evento:* toda acción que puede ser reconocida por un objeto, y para la que es posible escribir **código como respuesta**. Los eventos pueden ocurrir como resultado de una acción del usuario o del código del programa y también pueden ser originados por el sistema. Se diferencian de los métodos en que estas acciones no son las que ejecuta el objeto sino que *provienen del entorno* o surgen como resultado de alguna acción efectuada por aquel.

Todo esto permite, ya no la construcción lineal de un programa sino de módulos y submódulos relativamente independientes; la programación consiste en dar directivas mínimas sobre la interacción que debería producirse entre dichos módulos; el sistema total es (o debería ser) lo suficientemente plástico como para modificar las conexiones entre módulos y submódulos de acuerdo con el input y según el output esperado, con criterios de decisión respecto a la necesidad de modificar o no las relaciones previamente existentes o bien de **crear** otras nuevas.

Si ahora ponemos todo esto en relación con las teorías de la Construcción no-conceptual y de RD, vemos que la POO pone a nuestro alcance la posibilidad de obtener por Simulación Computacional una teoría integral de los fenómenos psicológicos que incluya inclusive los aspectos subjetivos y experienciales. La POO permite simular, desde el software, el funcionamiento en paralelo del sistema mente-cerebro sin tener que modificar el hardware. A su vez, permite simular un sistema suficientemente plástico como para incorporar nuevos elementos experienciales, modificando los subsistemas existentes o creando otros nuevos. Sólo teniendo en cuenta estos aspectos es posible conseguir una teoría integral del funcionamiento psicológico humano.

Consideraciones Finales

Resumanos diciendo que, para reafirmar la idea de la SC como herramienta de validación y demostración teórica, particularmente cuando se quieren explicar los fenómenos emocionales, afectivos, etc., hemos encontrado tres pilares fundamentales: 1) la teoría de la construcción no-conceptual de representaciones; 2)

contrado tres pilares fundamentales: 1) la teoría de la construcción no-conceptual de representaciones; 2) la teoría de la representación distribuida; 3) la Programación Orientada a Objetos.

Considero que con estos tres elementos se torna factible la SC de una teoría científica de la mente, que incluya efectivamente el aspecto experiencial-afectivo-subjetivo de los fenómenos psi, y en particular una teoría completa y válida sobre las emociones.

Bibliografía

- BODEN, Margaret. *Filosofía de la IA.* Fondo de Cultura Económica. México. 1995.
- HEGSELMANN, R. y otros (ed.). *Modelling and simulation in the Social Sciencies from the Philosophy of Sciencie point of view.* Kluwer Academics Publishers. Holanda. 1996.
- JOYANES AGUILAR, Luis. *Programación en TP con POO.* Consultores editoriales. España. 1990.
- LUQUE, Leticia. *Simulando las emociones.* Ponencia X Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. La Falda, Córdoba. 1999.

Hermeneutica y ciencias sociales

El problema del significado y de la validez

Ortiz, Gustavo
Conicet - Unrc

La aceptación por parte de las comunidades científicas respectivas de la dimensión hermenéutica en los procesos de investigación social, se produce recién en los últimos treinta años y no de manera unánime (Habermas, 33 , 1991). Las objeciones se instalaron en dos registros: en el de la teoría del conocimiento y en el específicamente metodológico. Hacía allí convergieron las respuestas; una de ellas, la de Habermas, se concentra certeramente en el problema del significado y de la validez. La presente comunicación reconstruye sus afirmaciones principales y evalúa su consistencia argumentativa.

La secuencia expositiva adoptada a continuación, reordena las mencionadas objeciones (1); reconstruye la posición de Habermas al respecto (2) y concluye con un par de consideraciones finales (3).

1.Objetividad, hermenéutica, intersubjetividad y lenguaje

Dije que uno de los frentes de resistencia a la incorporación de la dimensión hermenéutica en los procesos de investigación social, provenía de la teoría del conocimiento; añado ahora que tenía que ver con garantías de objetividad que presuntamente no se cumplían. Tal era caso de la noción de comprensión hermenéutica del sentido en Dilthey, con un sesgo fuertemente psicológico y subjetivista.

El cambio que conduce a la aceptación de la dimensión hermenéutica, por un lado, comienza con una reformulación de la noción de *objetividad*, la que primero pasa a ser entendida como *intersubjetividad* lingüísticamente mediada y finalmente termina definiendo la categoría de *significado* por intermedio de las reglas de uso, suministrando de esa manera la posibilidad de articular metodológicamente *significado y validez*. Por otro lado y desde dentro mismo de la tradición hemenéutica, se da una progresiva desprivatización de la noción de *sentido*, inicialmente a través de una inflexión *intersubjetiva* de carácter ontológico y después, por su *formulación lingüística*. Veámos cómo se han dado ambos procesos, a veces entrelazándose de manera solapada, hasta una suerte se confluencia en la actualidad, sobre la que se desplaza la propuesta habermasiana; comencemos con el cambio operado dentro de la noción de objetividad.

1.1. El término *objetividad* es lo suficientemente complejo como para intentar analizarlo acabadamente en este contexto, pero a los efectos de dar cuenta de su uso en las afirmaciones precedentes, valga decir lo siguiente. La *objetividad* se predica del *conocimiento y* los significados de ambos términos, históricamente, son correlativos . Por razones de estrategia, voy a identificar un modo de plantear y resolver el problema del conocimiento en la filosofía occidental que, además, ha llegado a ser predominante. Es el que se encuentra concretado en los casos en que la filosofía conceptualiza lo que se ha de entender por conocimiento, teniendo en cuenta los modelos que le ofrece la práctica de la ciencia. Todos ellos conllevan, de acuerdo a lo dicho, caracterizaciones determinadas de la objetividad; me interesa subrayar los siguientes.

En primer lugar, están los modelos que fundamentan el conocimiento en la evidencia de ciertos primeros principios a los que - por mediación de reglas lógicas- siempre cabria remontarse. El ejemplo típico está dado por la geometría euclidiana, de prolongada vigencia en occidente. En este marco, el conocimiento es visto como una relación entre un sujeto y un objeto; esta relación es objetiva sí y sólo sí la representación conceptual que tiene el sujeto se corresponde con el objeto.

El surgimiento de la ciencia empírica, con la modernidad, marca el inicio de una nueva forma de conocimiento. La diferencia con respecto al modelo deductivo de la geometría, se ubica en los enunciados que operan como principios; éstos refieren hechos o eventos que ocurren en el mundo. Por lo tanto, tienen contenido empírico y no son ni evidentes ni objetos de intuición intelectual, sino postulados hipotéticamente; de todas maneras, transmiten un conocimiento necesario y objetivo. Kant representa una referencia imprescindible en la forma de solucionar el problema del conocimiento y de la objetividad en el contexto de la ciencia moderna. En él, el conocimiento continúa siendo una relación, pero esta vez el sujeto tiene un carácter trascendental -y en cuanto tal, constituye el objeto de conocimiento- y universal, y en cuanto tal, no se identifica con

ningún sujeto empírico, sino que comprende a cualquiera que a partir de ese mismo marco categorial y teórico, constituya la experiencia y los objetos de la experiencia . La objetividad, pues, se sigue predicando de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y designa aquellas condiciones constitutivas del sujeto, necesarias para el conocimiento posible de la naturaleza . Además, el carácter universal del sujeto trascendental autoriza ya a hablar de relaciones intersubjetivas entre los sujetos empíricos. Esta orientación se proyecta en la filosofía postkantiana; me interesa subrayar las siguientes concreciones.

En Peirce, el sujeto trascendental kantiano se convierte en comunidad científica y ya entonces sí, la objetividad puede ser entendida decididamente como intersubjetividad; el giro lingüístico hace posible ambas transformaciones. Compartido por una comunidad, el conocimiento es tal si y sólo sí es intersubjetivo y es intersubjetivo sí y sólo sí es formulado en algún sistema sígnico, cuyo paradigma es el lenguaje de la ciencia.

Entretanto, el Positivismo Lógico, que compartía el propósito kantiano de fundamentar el conocimiento científico pero rechazaba su solución trascendental, había encontrado garantías de objetividad en el constructivismo sintáctico-semántico. De este modo, la objetividad – y también la teoría del conocimiento- pasaba a ser una cuestión metodológica y dependía de reglas que permitieran definir univocamente el significado de las palabras y de esa manera, referir las mismas entidades. Sin embargo, en la proposición 4024 del Tractatus, se dice: "Entender una oración significa saber que es el caso cuando ella es verdadera" (Wittgenstein, 1975). El significado oracional aparece vinculado a lo intersubjetivamente válido a través de la referencia al mundo que implica sus pretensiones de verdad. En otras palabra, la verdad aparece como un caso especial, o mejor como una dimensión de la validez intersubjetiva del significado articulado lingüísticamente. Es claro que este planteo exige la asunción del modelo del acto de habla, con su doble estructura locucionaria e ilocucionaria. El significado (lo que se dice o sea, su dimensión locucionaria), es entendido cuando se conoce el modo cómo se lo dice, o sea su dimensión ilocucionaria, que contiene sus condiciones de uso o sus condiciones de aceptabilidad.

Esta es la reconstrucción del problema de la objetividad que subyace al planteo habermasiano y que empalma, por otro lado, con el proceso de desubjetivización de la comprensión hermenéutica del sentido, que se había dado de modo paralelo;veámoslo.

1.2. En Dilthey, la hermenéutica se apropia del apriorismo de la trascendentalidad kantiana, define las condiciones de posibilidad de la razón histórica, pero queda circunscripta al sujeto individual: el sentido tiene todavía un fuerte sesgo sicológico. El sentido sicológicamente coloreado, a su vez, por un lado, se universaliza en el planteo ontológico trascendental de la categoría heideggeriana de pre-estructura del Dasein y por el otro, muestra su dimensión intersubjetiva, implicada en la apertura hacia los otros (mitsein), constitutiva del Dasein. Entretanto, la noción de intencionalidad en Husserl mantiene la fuerza constitutiva de la trascendentalidad kantiana , y su carácter a priori se refuerza con la categoría de mundo de la vida, presentado como ese saber de fondo, entretejido con el lenguaje cotidiano, en el cual estamos desde siempre.

Para Habermas, sin embargo, la intersubjetividad del sentido ontológicamente asegurada de Heiddeger y anclada en el mundo de la vida de Husserl, renquea mientras no tenga una formulación lingüística. Ese paso, que se habría dado recién con Gadamer, permitiría que dos o más sujetos puedan acordar referirse al mundo de la misma manera, identificando y reidentificando lingüísticamente las mismas entidades. De esta manera, la hermenéutica desubjetiviza el significado, el que finalmente es definido intersubjetivamente a partir de su referencia al mundo social simbólicamente preformado. Sin embargo, la apropiación hermenéutica del significado, imprescindible para comprender el mundo, tiende a dejar las cosas como están, vigentes en la fuerza de su facticidad; Habermas sostiene que los significados aceptados, han de mostrar, además. la fuerza de su validez y su capacidad para generar consensos intersubjetivos (Habermas 262, 1988). Para eso, necesitan formularse a través de un acto de habla, que es el que posibilita entender el mismo significado sabiendo bajo qué condiciones puede aceptarse como válido. Esta articulación entre significado y validez garantiza, para Habermas la aceptación de la hermenéutica en las ciencias sociales.

2. Significado y validez

En una hipotética secuencia argumentativa orientada a justificar la recepción de la hermenéutica como procedimiento en la práctica de la investigación social, el cuestionamiento del modelo cognoscitivo llamado de la conciencia, de prolongada vigencia en la filosofía de occidente, y que tiene al conocimiento como una relación solitaria entre un sujeto y un objeto, ocuparía en Habermas el punto de partida. Su superación des-

punta en el giro lingüístico, que se constata ya en el pragmatismo de Peirce y en su idea de comunidad de interpretación. La intersubjetividad del significado y en consecuencia, la objetividad, quedan garantizadas, pero restringidas al ámbito del lenguaje científico. En sus inicios, tampoco la tradición hermenéutica logra zafar del modelo cognoscitivo de la conciencia, lo que recién se lograría cuando el sentido es visto como significado lingüístico identificable y reidentificable intersubjetivamente. La incorporación de la hermenéutica conlleva, además, otra característica de cuño husserliano: la prioridad de la experiencia, del conocimiento y del lenguaje que provienen del mundo de la vida, por sobre la experiencia, el conocimiento y el lenguaje científico (Habermas 67, 1990).

Así las cosas, los científicos sociales tendrían una doble pertenencia a la sociedad que investigan; una primera, de tipo hermenéutico, que los preforma como sujetos y que está enclavada en el mundo de la vida, y una segunda, de carácter epistemológico, que descansa en la primera y que indica la inscripción teórica y metodológica de los mismos a una determinada perspectiva disciplinar. El significado, enclavado hermenéuticamente en el mundo de la vida, asume un carácter intersubjetivo y social, se vertebra en los actos de habla y se orienta referencialmente al mundo. Esta referencia esta precontenida en la dimensión ilocucionaria, desde la que se define el modo cómo se da. La referencia al mundo conformado por hechos o sucesos que ocurren en una dimensión espacio-temporal, formulada en un lenguaje enunciativo y susceptible de verdad o falsedad, es una de ellas. Otra es la referencia al mundo social, conformado por acciones intersubjetivamente regladas y de la cual se predica la corrección o la no-corrección. Finalmente, está la referencia al mundo de la propia subjetividad, de la que se dice la veracidad o no-veracidad. Todas ellas involucran pretensiones de validez y suponen una condición básica: la de la inteligibilidad.

3. Conclusiones

De esta manera, Habermas completa la operación de rescate de la hermenéutica, iniciada en la propia tradición, mostrando que la intersubjetidad del significado, alojada en el acto de habla, por su modo de referencia al mundo, exhibe pretensiones de validez argumentables. La orientación por la validez posible de la emisiones, pertenece a las condiciones pragmáticas de comprensión del significado. Las pretensiones de validez, pues, serían la apelación a un potencial de razones que hacen aceptable una emisión y que podrían ser esgrimidas para convencer a un interlocutor (Habermas 85, 1990). Así, entonces, no se puede entender el significado de un acto de habla sino se entienden sus formas de referirse al mundo, en las que están entrañadas sus pretensiones de validez. En consecuencia, Habermas recupera la categoría de significado y con ella la dimensión hermenéutica, para la praxis de la investigación social; sin embargo, señala sus límites e intenta compensarlos, en mi opinión, convincentemente, planteando la cuestión de la validez.

Bibliografía

- Habermas, J., (1988), La Lógica de las Ciencias Sociales, ed.Tecnos, Madrid.
- Habermas, J. (1990), Pensamiento Postmetafísico, ed. Taurus , Madrid.
- Habermas, J. (1991), Conciencia moral y acción comunicativa, ed. Península, Barcelona.
- Wittgenstein, L. ,(1957), Tractatus Logico-Philosophicus, ed. Tecnos, Madrid.

Epistemología evolucionista y metáforas. Una nueva oportunidad.

Palma, Héctor A.
Universidad Nacional de Buenos Aires (Ciclo Básico Común)
Universidad Nacional de General San Martín

1. El marco epistemológico general

Este trabajo analiza muy sucintamente las condiciones en las cuales una epistemología evolucionista puede resultar un modelo idóneo para analizar diacrónicamente la ciencia. En el anterior Congreso Nacional de Filosofía presenté un trabajo fuertemente crítico sobre las Epistemologías Evolucionistas. Aunque probablemente a nadie le importe, quisiera desdecirme hoy de algunas de las cosas que sostuve en aquel momento.

Es una opinión en general compartida que las epistemologías evolucionistas (EE) surgen, en el marco de un clima de ideas propicio, a partir de la paulatina disolución de las tesis fuertes de la *Received view* (Concepción Heredada). Poco a poco los presupuestos básicos de la CH - la idea de que la ciencia es sólo un sistema de enunciados cuya reconstrucción racional es el objetivo de la epistemología, el presupuesto empirista, las nociones de objetividad, decidibilidad empírica, intersubjetividad y racionalidad, y fundamentalmente la restricción al contexto de justificación- fueron sufriendo los embates de multifacéticas críticas que, en lo fundamental alimentaron una tendencia a:

- inclinar los estudios sobre la ciencia hacia sus aspectos más descriptivos introduciendo la dimensión diacrónica, lo cual acentuó la relevancia epistemológica de la historia, la sociología y la antropología de la ciencia por la necesidad de apelar a los elementos contextuales;
- otorgar una prioridad temporal y conceptual a la teoría por sobre la observación al tiempo que esta distinción tan cara a la epistemología estándar iba haciéndose cada vez más difusa
- la aceptación creciente del recurso propuesto por Quine de 'naturalizar' la epistemología y, aunque la propuesta original se circunscribiera a la psicología empírica, no excluía a la biología evolucionista y más aún, proporciona un marco teórico propicio para la aparición de las EE.

2. Las epistemologias evolucionistas

Asumir los postulados de la EE implica cuando menos:

- Aceptar que el aparato cognoscitivo humano es un resultado de la evolución, de modo tal que se encuentra adaptado al mundo. Y esas estructuras reproducen (parcialmente) las estructuras reales, porque sólo una reproducción semejante pudo haber hecho posible la sobrevivencia.
- las estructuras cognitivas concuerdan tan sólo parcialmente con las del mundo real, ya que la concordancia, en el proceso de adaptación, no es un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la supervivencia. Como consecuencia de ello, es posible sostener que la función primordial de las estructuras cognitivas no es el conocimiento objetivo de la realidad, sino el éxito en la supervivencia, punto que resulta particularmente conflictivo a la hora de pretender explicar la ciencia como producto evolutivo en la medida en que la misma no parece tener ningún valor de supervivencia. Esto parece implicar una suerte de *correspondencia* básica entre la estructura de la representación (es decir del conocimiento) de la realidad y la de la realidad, es decir de los objetos, internos o externos, a los que la representación se refiere, pero no necesariamente el reconocimiento de la verdad como correspondencia en su sentido clásico.
- alguna forma de realismo, es decir, sostener la existencia de un mundo real externo a, e independiente en alguna medida importante del sujeto y de sus representaciones;
- la existencia de interacciones cognitivas (entre otras) entre el sujeto y el mundo exterior, de tal modo que éste es cognoscible al menos parcialmente mediante la experiencia ordinaria y explicable mediante hipótesis, teorías, sistemas, etc.; es decir que todo conocimiento es hipotético, conjetural y falible;

- las estructuras cognitivas no son tan sólo receptoras, sino portadoras de información o esquemas de interpretación del mundo exterior (hipótesis, previsiones, etc.);
- esta constitución del sistema cognitivo es *a priori de la experiencia individual,* pero se ha desarrollado filogenéticamente, es decir que su adquisición ha tenido lugar a *posteriori de la experiencia evolutiva* de la especie merced al éxito adaptativo de la especie;
- Hay una continuidad entre conocimiento animal-conocimiento humano. No obstante, es necesario matizar esta afirmación que en este contexto resulta casi trivial, porque más allá de esta continuidad elemental, la ciencia no representa, o al menos eso parece, un valor de supervivencia en un sentido biológico dado que va más allá de, y aún en contra de, toda experiencia vital cotidiana. De lo que se trata, antes bien, es de explicar la diferencia entre la ciencia y el conocimiento de otra índole. Parece entonces, más atinado, poder establecer un criterio de demarcación que supere los criterios semánticos y metodológicos estándar. El modelo evolucionista debería entonces poder resolver el problema del *status* y de las condiciones de aceptabilidad de las afirmaciones científicas. Concebir la aventura del conocimiento humano como una generación/ abandono de teorías resulta trivialmente verdadero pero dar cuenta del mismo implica, más bien, entender las particularidades y especificidades de mecanismos mucho más finos, sutiles y complejos.
- Una EE debe guardar un isomorfismo básico y elemental con la teoría evolucionista, lo que implica – en palabras de Campbell- cuando menos: "un mecanismo para introducir la variación (...) un proceso de selección consistente y (...) un mecanismo de preservación y reproducción".(Campbell, 1974). La aplicación de este esquema evolucionista a los distintos tipos de procesos implicados en el conocimiento, esto es los procesos filogenéticos de las estructuras cognitivas, los procesos ontogenéticos, y el desarrollo histórico del conocimiento puede dar lugar a distintos tipos de EE. Tanto la identificación de estos tipos de procesos como su distinción son compatibles con las EE. En este sentido, puede ser útil la distinción que establece Bradie entre dos programas dentro de las EE:

> "Uno es el intento de dar cuenta de las características de los mecanismos cognitivos en animales y humanos mediante una extensión directa de la teoría biológica de la evolución a aquellos aspectos o rasgos de los animales que son los substratos biológicos de la actividad cognitiva, es decir, de sus cerebros, sistemas sensoriales, sistemas motores, etc. Lo he llamado programa EEM. El otro programa intenta dar cuenta de la evolución de las ideas, teorías científicas y cultura en general usando modelos y metáforas obtenidos de la biología evolucionista. A este lo he llamado programa EET" (Bradie, 1994:456).

Lo que intenta esta comunicación es, dejando de lado EEM, analizar las condiciones mínimas que debe reunir para resultar una perspectiva plausible un programa EET, es decir la aplicación de un modelo evolucionista a los procesos históricos y sociológicos de la ciencia:

- Como criterio general, y en primer lugar, deberían dejarse de lado las estrategias tendientes a analizar el ajuste/desajuste de la metáfora biológica: por un lado los debates internos al campo tendientes a desarrollar una analogía más ajustada; por otro lado los externos, en los cuales los detractores insisten en mostrar los desajustes con la teoría biológica, mientras que los defensores intentan o bien poner el acento sólo en las similitudes o bien sencillamente ignorar los desajustes. Esta estrategia argumental, interesante e incluso ingeniosa, es sin embargo, objetable cuando menos desde dos puntos de vista. Una objeción de fondo resulta del hecho de que la teoría de la evolución está lejos de ser un modelo explicativo sobre el cual haya un consenso más o menos cerrado entre los biólogos. Aun se suscitan en su seno discusiones básicas. Pero, además, si la EE apunta a explicar el desarrollo de la ciencia, no tiene mayor relevancia denunciar los desajustes con el modelo biológico original. En el peor de los casos el hecho de encontrar un desajuste fundamental con la teoría biológica tan sólo mostraría que las EE no son evolucionistas en el mismo sentido que lo es aquélla. En última instancia, la utilidad/inutilidad de la explicación deberá ser contrastada en la historia o en las prácticas científicas.
- Los mecanismos de selección, en este caso de aceptabilidad y legitimidad, se encuentran sociohistóricamente situados, de modo tal que, más allá de las condiciones lógicas elementales de todo discurso, no existen criterios suprahistóricos.

- Los mecanismos de transmisión son los menos problemáticos para un modelo EET, aun en aquellos casos en que defender una inconmensurabilidad –debilitada o fuerte- resulte pertinente y relevante
- La indagación acerca de los mecanismos de producción de novedad son objeto del programa EEM, por lo cual no interesan en este análisis. En todo caso, buena parte de la novedad puede a través del mecanismo que llamaré metáforas epistémicas´.
- Uno de los errores, a mi juicio, de EE consiste en intentar identificar unidades de selección uniformes. Debería considerarse que las unidades de selección son en su mayoría procesos de transferencia de un ámbito científico a otros de modelos (lo que Estany –1993- llama 'modelos analógicos') y metáforas (no literarias, sino cognitivas) de modo tal que *un término (o grupo de términos), expresión o conjunto de expresiones y las prácticas con ellos asociadas habituales en un ámbito de discurso determinado sociohistóricamente, sustituye, con aspiraciones cognoscitivas y epistémicas, a otro término (o grupo de términos), expresión o conjunto de expresiones y las prácticas con ellos asociadas en otro ámbito de discurso determinado sociohistóricamente.* Básicamente se trata de postular unas unidades de selección de distinto alcance y *status* epistémico, que llamaré 'metáforas epistémicas'. Este modo de entender la práctica científica se encuentra sujeto a cuando menos tres hipótesis fundamentales:

1. **primera hipótesis**: una buena parte de los procesos humanos de conceptualización y de aumento de conocimiento se desarrollan según un procedimiento de tipo metafórico. Una posición como esta puede conducir a la necesidad de establecer una biologia o una psicologia del conocimiento, cosa que si se logra resultaría un apoyo fundamental a las hipótesis que siguen, aunque lo contrario no necesariamente es verdadero, ya que las dos hipótesis siguientres pueden ser defendidas de manera independiente a esta primera.

2. **segunda hipótesis** (de continuidad): las primeras metáforas que podríamos según algún criterio reconocido, considerar científicas, pueden haberse introducido desde ámbitos no científicos o de conocimiento vulgar, o bien provenir de otros campos científicos consolidados. Esta hipótesis de continuidad no implica necesariamente aceptar una continuidad o similitud entre los mecanismos de los procesos ontogenéticos del conocimiento, es decir los procesos psicofisiológicos de desarrollo individual, y los procesos de la historia del conocimiento. Se trata en todo caso de aportar un modelo adecuado para entender estos últimos desde un punto de vista evolucionista.

3. tercera hipótesis (de discontinuidad): dado que la ciencia constituye un tipo de actividad y producto específico la hipótesis de continuidad debe ser completada con una hipótesis de discontinuidad. La bifurcación cada vez más creciente entre conocimiento vulgar y conocimiento cientifico, requiere ser explicada si se quiere mantener una epistemología evolucionista, sobre todo en la medida en que una distinción así deberá establecerse a traves de criterios socio-históricos[1].

3. Final

Modelos de este tipo han sido desarrollados por Toulmin, mínimamente esbozados por Kuhn, planteados dentro de un esquema ontológico general por Popper, desde un punto de vista histórico por Richards, y dentro de una suerte de metafísica seleccionista por Hull. El sentido de seguir insistiendo en un EET se encuentra relacionado con la idea de sustentar el concepto de 'metáfora epistémica', tal como fue esbozado en las hipótesis anteriores y en la convicción que puede superar las limitaciones de otras EE y que pueda dar una respuesta satisfactoria a los principales problemas diacrónicos de la epistemología, inaugurar nuevas y mejores preguntas, y arrojar alguna luz nueva sobre EEM.

[1] No necesariamente deberá juzgarse la necesidad de establecer criterios de demarcacion al estilo de semántico de la Concepción Heredada ni metodológico en el sentido popperiano (cf. Capítulo 1).

Bibliografía

- Bradie, M., "Una evaluación de la epistemología evolucionista", en Martínez, S. y Olivé, L., (1997).
- Callebaut, W. y Pinxten, R. (edit) (1987), *Evolutionary epistemology*, Dordrecht, Reidel.
- Kitcher, P., (1993), *The advancement of science*, N.Y., Oxford Univ Press.
- Kornblith, H., (1994), (edit.), *Naturalizing epistemology*, Massachusetts, MIT Press.
- Kuhn, T., (1994) "El camino recorrido desde la Estructura", Montevideo, Galileo.
- Lorenz, K. y Wuketits (1984), *La evolución del pensamiento*, Barcelona, Argos.
- Martinez, S. y Olive, L., (1997), *Epistemología evolucionista*, México, Paidos.
- Pacho, J., (1995), *¿Naturalizar la razón?. Alcances y límites del naturalismo evolucionista*, Madrid, Siglo XXI.
- Popper, K., (1988), *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos.
- Popper, K., y Eccles, J., (1993), *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor.
- Sober, E. (edit) (1994), *Conceptual issues in evolutionary biology*, Massachusetts, MIT Press.
- Sober, E., (1993), *Filosofía de la biología*, Madrid, Alianza.
- Wagensberg, J. Y Agustí, J., (1998), *El progreso*, Barcelona, Tusquets.

La crisis de la Epidemiología actual: ¿Se puede salir de la superabundancia de datos y la pobreza de las interpretaciones?

Quesada Gauna, Jorge Luis
Bonet, Fernanda
Universidad de Buenos Aires, Ciclo Básico Común

Introducción

La epidemiología moderna, una disciplina con más de cien años de crecimiento y con éxitos espectaculares en su campo, parece encontrase en una seria crisis si nos atenemos a lo que señalan cualificados miembros de la profesión. Esta crisis tiene una dimensión metodológica que afecta y pone en cuestión las prácticas habituales de sus miembros, pero además, y relacionado con ello, emerge con claridad una revisión de los supuestos teóricos de base que guían dicha práctica. Quizás el origen histórico de los debates actuales se puede remontar hasta los momentos fundacionales en los que todavía resuena el *dictum* de Virchow: "la medicina es una *ciencia social* y la política es medicina en gran escala". El hecho, es que tanto la medicina en general, como la epidemiología en particular, continuaron sin embargo su camino por la senda abierta por las ciencias naturales. No es ajeno a ello el éxito inicial en la lucha contra los gérmenes responsables de las enfermedades infecciosas. Es posible que este mismo éxito, junto con los avances de la clínica, hayan colaborado en extender la expectativa de vida al punto en el que el tipo de epidemias que aqueja a la humanidad se ha modificado y las enfermedades infecciosas han sido reemplazadas en su prevalencia por las crónicas.

La necesidad de extender los alcances de la profesión a los procesos de salud y enfermedad modernos, parece someterla a una tensión extrema. De la crisis emergente y de cómo podría ser superada trata este trabajo.

La crisis actual

La actual crisis parece tener su origen en la llamada *transición epidemiológica*. Se denomina así al cambio experimentado en el patrón de las enfermedades en el cual, ya para mediados del siglo, las crónico-degenerativas (patologías coronarias, cáncer, etc.) superaban en prevalencia a las infecto-contagiosas.

La tradición de investigación dominante en este período tenía como núcleo la teoría del germen y la clínica asociada a ella. Los nuevos problemas, en un principio, se enfrentaron mediante la extensión de la teoría a las nuevas situaciones lo que implicó la búsqueda de un único y específico agente como causa necesaria y suficiente de la enfermedad. Este modelo unicausal era insuficiente y se comprendió que había que modificarlo.

Se arriba así a un modelo *multicausal* (Susser: 1991; Almeida Filho:1992) en el cual se intenta explicar los efectos mediante la exposición individual a determinados *factores de riesgo* visualizados, en general, como estilos de vida o agentes físico-químico-biológicos provenientes del medio ambiente. En términos generales se trata de identificar factores presentes en el huésped o en el medio ambiente que sean fáciles de aislar y cuantificar y que se relacionen hipotéticamente con disfunciones en los procesos biológicos individuales normales. Esta concepción de investigación se apoya en que la observación de unidades individuales agrupadas en muestras representativas, con el auxilio de la estadística y un adecuado diseño experimental, permitirían establecer asociaciones causales fuertes y significativas.

Actualmente, una parte importante de los epidemiólogos ponen en duda la viabilidad de este programa y señalan la existencia de serias limitaciones (Taubes: 1995; Silva Aycaguer: 1997), a las que algunos se atreven a identificar como una verdadera crisis de la profesión (Susser: 1998) y que se traduce en que, por una parte, se manifiestan dificultades prácticas para que ésta continúe orientando eficazmente la prevención y el tratamiento de estas enfermedades y por otro, y de manera más profunda, se pone de manifiesto un notorio déficit teórico al que se indica como el responsable principal de estas dificultades prácticas.

Los epidemiólogos que han hecho alguna reflexión de carácter epistemológico han seguido dos tipos de abordaje. Por un lado, han tratado tanto el problema de la justificación de las inferencias inductivas como el de la legitimidad de su utilización en el llamado contexto de descubrimiento. El primer aspecto ha dado lugar

a una interesante y extensa discusión en torno a la aplicabilidad del falsacionismo de Popper a la investigación epidemiológica (Buck: 1975; Greenland: 1998).

Por otro lado, se ha indicado con frecuencia que la debilidad de las teorías que orientan las observaciones o su interpretación, explica en gran medida los resultados muchas veces contradictorios a los que parecen arribar las investigaciones particulares (Silva Aycaguer: 1997).

Almeida Filho sostiene que la situación actual es una consecuencia del remanso teórico en el que entró la disciplina en la década del 60 y que desplazó las fértiles y embrionarias conceptualizaciones realizadas entre los 30 y los 50, las que apuntarían a independizar a la epidemiología de las ciencias médicas básicas.

En efecto, en gran medida, la epidemiología moderna no parece ser más que el estudio de la distribución y determinantes de la frecuencia de enfermedades *en el hombre*, y el concepto de salud-enfermedad queda reducido a una mera configuración de riesgos. Esto resulta de un modelo teórico reduccionista que implica determinar el objeto epidemiológico en base a atributos individuales definidos desde la clínica, omitiendo de esta forma el carácter tanto grupal como social e histórico de los fenómenos de la salud colectiva.

Algunos epidemiólogos sostienen incluso, que el origen de la crisis se encuentra en que el objeto de investigación de su profesión son los procesos de salud y enfermedad *de* las poblaciones y que, en consecuencia, la pura aproximación clínica resulta, por centrarse en el nivel individual, insuficiente para abordarlo (Castellanos: 1998).

Actualmente el campo epidemiológico parece estar atravesado por tres tendencias principales, ninguna de las cuales parece, sin embargo, ofrecer posibles soluciones a la crisis.

La primera de ellas conduce a una profundización de las bases matemáticas de la disciplina centrándose en la formalización del objeto epidemiológico principal: el riesgo y sus determinantes. En 1985 Miettinen lo definió estableciendo una relación funcional entre diferentes clases de conceptos cuantitativos: la ocurrencia de un daño en relación a una población concebida como una serie de elementos. El riesgo adquiere de este modo una naturaleza probabilística.

En esta vertiente, la epidemiología aparece como un programa de análisis de relaciones de ocurrencia de cualquier naturaleza y fuerza.

La segunda alternativa propone un uso pragmático de la exitosa metodología epidemiológica, pero empleado decididamente como una mera aplicación complementaria de la clínica en el tratamiento de la enfermedad de los individuos. En consecuencia, se pone el énfasis metodológico en los procedimientos de identificación de casos y en la evaluación de eficacia terapéutica. El riesgo obvio de esta nueva y profundizada subordinación a la clínica es la desaparición definitiva de la epidemiología como disciplina autónoma.

Finalmente y en tercer lugar, se presenta la epidemiología social, que rechaza la tendencia a la biologización de la salud pública y acentúa el carácter histórico de los procesos de salud-enfermedad-atención, así como la raíz económica y política de sus determinantes. El problema de esta línea es que nunca ha logrado cosechar un mínimo de atención por parte de la epidemiología hegemónica.

Una mirada kuhniana a la crisis:

Una vez establecida la existencia de una crisis, visible tanto en la práctica profesional como en sus fundamentos teóricos. Cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿Se trata simplemente de la manifestación de la persistencia de una discusión teórica de fondo entre distintas "escuelas" de pensamiento preexistentes o bien de una verdadera crisis paradigmática?.

Creemos que a la epidemiología le corresponde la segunda de las alternativas. Y el elemento central que justifica esta apreciación es el papel que, como formador de la perspectiva profesional, jugó la Teoría del Germen y la Clínica asociada a ella.

El elemento desencadenante de las crisis son las "anomalías", pero este concepto no está libre de problemas. Cuando Kuhn trata de precisarlo, recurre inevitablemente a referencias de orden psicológico o sociológico sobre el grado de confianza que los miembros de la comunidad *manifiestan tener* sobre la calidad de las herramientas técnicas que le suministra el paradigma. Como mostramos tales indicios están presentes en la epidemiología moderna.

Sin embargo, la situación en el aspecto teórico es más difícil de elucidar. Centralmente cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los campos de problemas o de enigmas técnicos existentes sobre los que se están ofreciendo actualmente una cierta variedad de soluciones?. Y, ¿En torno a que ejemplares se está produciendo la crisis y cuáles serían las alternativas que la comunidad está ensayando con el objetivo de superarla?. Algunas de estas cuestiones han sido abordadas a lo largo de este trabajo, en tanto otras son, por nuestra parte, objeto actual de profundización.

Someramente y de manera bastante evidente, las dos grandes zonas afectadas corresponden a los viejos y los nuevos problemas ya identificados en este trabajo. Respectivamente, involucran las epidemias propias de la transición epidemiológica y las epidemias nuevas que parecen no ser *totalmente* asimilables a las taxonomías y tratamientos teóricos disponibles.

Los dos campos de problemas están sin duda relacionados y la tradicional distinción entre ellos, que justificaba un tratamiento biológico para las infecto-contagiosas nuevas y, en cambio, un enfoque más ambiental o ecológico para las crónico-degenerativas se halla actualmente en situación de debate.

Conclusiones:

En síntesis y a modo de conclusión se puede afirmar que si bien la identificación de los elementos que provocan la crisis de la epidemiología es un paso ineludible para su superación, el estado de la discusión actual y los avances concretados en lo teórico y en lo práctico, no permiten esperar una pronta solución. En opinión de cualificados miembros de la profesión la necesidad de reemplazar el actual y agotado 'paradigma' vigente por uno más acorde a los nuevos desafíos requiere además de un ingente trabajo teórico y práctico, un cambio de concepción de base por parte de los miembros de la profesión que podría no ser fácil de alcanzar.

La cuestión central que esperamos haber mostrado es que la crisis actual expone un debate entre los epidemiólogos que trata nada mas y nada menos que sobre la naturaleza y el objeto de la epidemiología. Antaño su objeto propio eran las epidemias y su método lo suministraba la clínica médica. Más modernamente a éste se suman las enfermedades sociales de la "modernidad y del desarrollo" a las que se intentó abordar ampliando el modelo causal y sometiendo las observaciones al escrutinio estadístico. Actualmente gran parte del viejo y del nuevo arsenal profesional desarrollado se encuentra en crisis y no parece suministrar respuestas adecuadas, ya que éstas oscilan entre encerrarse en el formalismo y la defensa de la inducción, en un extremo y entre la subordinación total a la clínica, con la subsiguiente medicalización de la salud pública, por el otro. La alternativa que, aunque sumamente compleja y plagada de dificultades, nos parece más fructífera consiste en reafirmar el carácter social del objeto de la profesión y en consecuencia buscar *también* en el campo de las disciplinas sociales los conceptos y los métodos adecuados para salir de la 'anorexia' teórica que parece afectar a la profesión.

Bibliografía

- Almeida Filho, Naomar, *Epidemiología sin Números*, OPS Serie Paltex, Nro. 28. 1992
- Buck, Carol, "Popper's Philosophy for Epidemiologists", *International Journal of Epidemiology*, 1975, vol. 4, Nro 3, Pp:159-168.
- Castellanos, Pedro L., "O Ecológico na Epidemiologia", en *Teoría Epidemiológica Hoje*, Organizadores Almeida Filho, Serie Epidemiológica 2, Río de Janeiro, Editora Fiocruz, 1998
- Greenland, Saner, "Induction versus Popper: Substance versus semantic", *International Journal of Epidemiology*, 1998; 27: 543-548
- Silva Aycaguer, L. C., "Hacia una cultura epidemiológica revitalizada", *Dimens Hum*, 1997; 1(5): 23-33
- Susser, M., *Conceptos y Estrategias en Epidemiología. El Pensamiento Causal en las Ciencias de la Salud*, México, Biblioteca de la Salud, Fondo de Cultura Económica, 1991
- Susser, M. & Susser E., "Um Futuro para a Epidemiologia", en *Teoría Epidemiológica Hoje*, Organizadores Almeida Filho, Serie Epidemiológica 2, Río de Janeiro, Editora Fiocruz, 1998
- Taubes, Gary, "Epidemiology Faces its Limits", Sscience, 1995, Vol. 269:164-169

Una lectura epistemológica de "La personalidad autoritaria".

Danón, Laura
Cecchini, Gabriel F.
Sota, Eduardo
Universidad Nacional de Córdoba,

En un artículo dedicado a analizar el estado de la teoría y la investigación sociológica en la Alemania de posguerra, René König plantea que es posible trazar una neta distinción entre dos enfoques diferentes de los problemas sociológicos: la teoría sociológica y la teoría de la sociedad. Ambas concepciones constituyen, según este autor, "dimensiones enteramente diferentes del pensamiento... derivadas de diferentes sistemas categoriales" (1987, pág.142)

La teoría sociológica trabaja sobre hipótesis e investigaciones previas que son permanentemente contrastadas con nuevos hechos y circunstancias, buscando corroborar las hipótesis originales, lograr una mayor precisión y generalización, y/o desarrollar nuevos conjuntos de hipótesis. Sus proposiciones son conjeturales, cubren un ámbito limitado y se hallan fuertemente enraizadas en la realidad empírica.

La teoría de la sociedad, en cambio, intenta aprehender a la sociedad en su totalidad y formular proposiciones universales acerca de ella, manteniendo en este proceso una conciencia crítica capaz de cuestionarse la legitimidad de nuestra de vida social. También lleva a cabo investigaciones empíricas, pero reúne y emplea sus datos empíricos de una manera acrítica y no controlada, extrayendo de ellos conclusiones apresuradas. Además, no se encuentra aquí el propósito de corroborar o refutar las hipótesis elaboradas, sino sólo de emplearlas como "herramientas revolucionarias" que permitan "desenmascarar ideologías" (Cf. 1987, pág. 146).

Por lo tanto, König considera que aunque ambas posiciones pueden ser similares, en el sentido de poseer cierta referencia empírica, deben ser cuidadosamente distinguidas, puesto que mientras la teoría sociológica está preparada para usar los resultados de la investigación aún en contra de sí misma, el carácter filosófico de la teoría de la sociedad impide esto. En cuanto los resultados de la investigación amenazan las suposiciones de la teoría, estos resultados son rechazados por ser considerados como de naturaleza meramente "administrativa", como " fragmentarios" o "sin sentido" (pág. 143).

Este autor presenta, por último, a "La Personalidad Autoritaria" de Adorno y otros, como un ejemplo paradigmático de trabajo empírico dentro del enfoque de la teoría de la sociedad, en tanto se trata, en su opinión, de una obra cuyo principal propósito fue desenmascarar las bases del prejuicio, para desarrollar a partir de este conocimiento acciones políticas y sociales contra toda forma de autoritarismo.

Ahora bien, si tomamos la periodización de Axel Honneth (en Giddens, 1987), encontramos que es posible identificar dos etapas diferentes en el desarrollo intelectual de la escuela de Frankfurt, siendo "La Personalidad Autoritaria" un trabajo que corresponde a la primera de ellas.

En esta primera etapa, la Escuela de Frankfurt otorgó un reconocimiento sin reservas a las ciencias especiales. De hecho, según este autor, " la utilización sistemática de todas las disciplinas de investigación de la ciencia social y el desarrollo de una teoría materialista era la finalidad principal de la teoría crítica" (1991, pág. 447).

El programa de esta escuela se proponía superar la disociación entre cientificismo y metafísica presente en el pensamiento contemporáneo, devolviendo a la filosofía la función de ejercer una crítica trascendente a la situación establecida en la sociedad, pero completando el diagnóstico histórico filosófico, con los aportes de la investigación empírica como segunda línea de reflexión.

Recién en una segunda etapa, la teoría crítica se volverá una teoría filosóficamente autosuficiente, reacia a los aportes de las ciencias sociales.

En este trabajo, nos apoyaremos en la periodización de Honneth, para sostener que el programa metodológico de la escuela de Frankfurt en su primer periodo otorgaba a las ciencias sociales un rol protagónico en la construcción de una teoría de la sociedad, permitiéndole operar en articulación con la reflexión filosófica

y no, como parece sugerir König, relegándola al papel de mera ilustración, desechable en caso de contradecir al texto filosófico principal .

A partir de esto, analizaremos precisamente a "La Personalidad Autoritaria" como un intento concreto de articulación de tesis teórico especulativas e investigación empírica por parte de esta escuela, obra que König caracteriza justamente como Teoría Social, negándole así estatuto científico.

La Personalidad Autoritaria fue una obra guiada, sin duda, por la orientación teórica que la escuela de Frankfurt sostenía respecto de la sociedad, la historia y los procesos de racionalización.

Su objetivo principal fue estudiar un fenómeno relativamente novedoso: "la aparición de una especie antropológica que denominamos tipo humano autoritario"(P.A, pág. 19). Ahora bien: este enfoque tipológico es considerado plausible, por estos autores, debido a sus propios supuestos histórico-filosóficos acerca de la sociedad. Para ellos, la cosificación de la personalidad propia de la sociedad industrializada y la estructura clasista de la sociedad, afectan no sólo a la estructura externa de los hombres sino que se imprimen en su espíritu subjetivo, llevándolos a conformar distintas "clases" psicológicas marcadas por el sello de diversos procesos sociales. Puede decirse entonces que " tenemos razones para buscar tipos psicológicos porque el mundo en que vivimos está tipificado y produce diferentes tipos de personas" (P.A., pág. 698)

Es importante destacar, sin embargo, que la construcción de tipos no es producto, en este caso, de un trabajo meramente especulativo, ni de una reunión arbitraria de diferentes rasgos humanos, sino del empleo de técnicas provenientes de diferentes disciplinas científicas (escalas de actitud, entrevistas clínicas, cuestionarios, preguntas proyectivas), a través de las cuales se pretendía obtener una tipología que se adecuara con la mayor naturalidad posible a los datos empíricos.

La investigación llevada a cabo en esta obra intenta dar cuenta de las predisposiciones de los sujetos que los vuelven particularmente susceptibles a la propaganda autoritaria. Se parte del supuesto teórico de que existe cierta organización más o menos estable de fuerzas internas o tendencias profundas, a la que denominamos personalidad, que contribuye a determinar las respuestas (comportamiento) de un sujeto a las situaciones más diversas. Partiendo de estos conceptos, se intentará identificar a aquellos sujetos que comparten una estructura de personalidad que los vuelve potencialmente fascistas. Para ello, dado que estas tendencias profundas de la personalidad se consideran latentes y por lo tanto no directamente accesibles al investigador, este buscará inferirlas a partir de las conductas manifiestas, es decir, a partir de su expresión tanto en el discurso ideológico, cómo en el discurso de carácter no ideológico acerca de la vida y la gente en general.

Podemos ver que el concepto de personalidad ocupa un lugar central en esta obra. Sus mismos autores admiten haberse concentrado más en los aspectos psicológicos que en las condiciones sociales y económicas a los cuales consideran, sin embargo, como los factores capaces de actualizar, o activar la estructura potencialmente fascista.

El proyecto adoptó la modalidad de un estudio intensivo, sin intentar representatividad sobre la población estadounidense. Los datos recolectados respondían aproximadamente a los norteamericanos blancos, nativos, de clase media y no-judíos.

Dado que se suponía la existencia de distintos niveles en el individuo, fue necesario apelar a diferentes técnicas para acceder a cada uno de ellos. Para identificar los contenidos expresables en el nivel superficial del individuo se adoptaron los conceptos de Antisemitismo, Etnocentrismo y Conservadurismo Político-Económico, y se construyeron escalas de actitud destinadas a medir cuantitativamente cada una de estas variables. Pero restaba aún acceder a las fuerzas latentes o inconscientes de la personalidad, a su estructura profunda, para lo cual se diseñó un instrumento específico: la escala F. Esta debía medir la presencia de tendencias antidemocráticas inconscientes a partir las respuestas de los individuos a una serie de ítems de contenidos varios y de carácter no ideológico, pero que se consideraban significativamente relacionados con el prejuicio[1]. Sus resultados fueron luego validados y enriquecidos por una serie de entrevistas intensivas, que permitieron determinar si "los individuos que obtenían los más altos puntajes antidemocráticos en el

1. Las variables que componen la estructura potencialmente fascista, medida por la Escala F, son: convencionalismo, sumisividad, agresividad, antiintracepción, destructuvidad, cinismo, agresión y sexo.

cuestionario eran generalmente aquellos que en el trato personal íntimo manifestaban los sentimientos antidemocráticos más intensos" (P.A, pág. 37).

Las investigaciones realizadas llevan a establecer, según nuestra interpretación, una serie de enunciados teóricos empíricamente contrastables. He aquí algunos de ellos:

Las dimensiones estudiadas: Antisemitismo, Etnocentrismo, y Conservadurismo político-económico, no se presentan como fenómenos aislados, sino que integran una ideología, entendiendo por tal una determinada organización de opiniones, valores y actitudes.

La suceptibilidad de un individuo hacia un sistema ideológico particular depende primordialmente de sus necesidades psicológicas.

La estructura de la personalidad es una configuración de tendencias (fuerzas, necesidades) emocionales profundas, que predisponen al individuo a una determinada conducta.

Estas disposiciones se articulan, en el caso de los individuos autoritarios, en un síndrome único, una estructura medianamente estable y duradera.

- La personalidad es un factor determinante en las preferencias ideológicas.
- El síndrome autoritario, que revela la dinámica oculta de la personalidad, se expresa en el plano manifiesto a través de una ideología etnocéntrica y de diversas actitudes y opiniones psicológicamente relacionadas.
- Las condiciones sociales tienen una acción directa sobre los tipos de personalidad que se forman en una sociedad.
- La expresión de una ideología antidemocrática, o la eventual adopción de un comportamiento en esa dirección, dependen de particulares condiciones históricas y sociales.

Como sus mismos autores reconocen, el logro principal de esta obra consiste en haber construido un tipo: la estructura humana potencialmete fascista. Nos parece por ello de suma importancia llevar a cabo un análisis acerca del significado y la función que posee en este caso dicha noción. Tomaremos para ello la caracterización que ofrece Hempel de los tipos ideales e intentaremos mostrar que la tipología de Adorno se adecua a la misma.

En "Métodos tipológicos en las ciencias naturales y sociales" (1979) Hempel afirma que los tipos ideales son construidos al aislar, y exagerar ciertas características de un fenómeno, por lo cual los casos concretos sólo pueden ejemplificarlos de manera aproximada. Por otra parte, estos tipos pretenden brindar explicaciones de ciertos hechos, propósito que solo pueden cumplir si conforman sistemas teóricos que cumplan con determinadas condiciones.

Vamos a desarrollar aquí, las condiciones estipuladas por Hempel, y analizaremos si estas se cumplen en el caso concreto del tipo humano autoritario.

Un tipo, en tanto sistema teórico, debe:

Especificar una lista de las características seleccionadas, con las que la teoría ha de tratar

Hay un gran número de características seleccionadas a lo largo de la construcción del tipo humano autoritario. Las más generales y abarcativas son: Conservadurismo político-económico, etnocentrismo, antisemitismo y fascismo.

Formular un conjunto de hipótesis, en términos de las características detalladas previamente.

En nuestro caso concreto podemos ver que el estudio del tipo humano autoritario tiene por resultado la formulación de una serie de hipótesis, algunas de las cuales hemos expuesto anteriormente.

Brindar una interpretación empírica de las características utilizadas, que permita asignarles un dominio específico de aplicación.

En la obra estudiada, la interpretación empírica de los términos empleados y su ámbito de aplicación son proporcionados por las actitudes, valores y opiniones de los individuos, que son capturados y estimados por las diversas técnicas aplicadas.

Ser incorporado por una teoría más comprehensiva como un caso especial de la misma.

El tipo humano autoritario que nos concierne, puede ser considerado como un caso especial dentro de una teoría más comprehensiva de la personalidad: el psicoanálisis.

Habiendo examinado el tipo humano autoritario a la luz de las condiciones hempelianas, podemos sostener que este cumple, al menos de manera aproximada, con los requisitos necesarios para ser considerado un sistema teórico empíricamente interpretable y contrastable.

Hasta aquí hemos intentado esbozar el marco conceptual, las hipótesis y el ámbito de contrastación que singularizan a "La Personalidad Autoritaria" como una teoría empírica. Sugerimos además, que esta tipología puede ser vista como una especialización e idealización de ciertos postulados psicoanalíticos, cuyas precisiones y refinamientos quedan pendientes para futuras investigaciones.

Rechazamos por lo tanto la posición de König, según el cual "La Personalidad Autoritaria" puede ser vista como un tipo de investigación no contrastable y acrítica, característica del enfoque denominado teoría de la sociedad

Consideramos, por el contrario, que en esta obra se formulan una serie de hipótesis a las que se arribó a partir de un proceso continuo de contrastación con los datos empírico obtenidos en diferentes etapas, a través de distintas técnicas.

Nos parece importante destacar, por último, la originalidad y riqueza de esta obra, ejemplo paradigmático de un período en la cual la escuela de Frankfurt buscó articular ciertas concepciones histórico-filosóficas con una investigación científica rigurosa de la realidad social.

Bibliografía

- Adorno, T. et alt., *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Editorial Proyección, 1965.
- Hempel, C., "Métodos tipológicos en las ciencias naturales y sociales", en *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979.
- Honneth, A. "Teoría crítica" en Giddens, A. y J. Turner *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1987.
- König, R., "Recent developments in the relation between theory and research" en Meja, V., Misgeld, D. y Stehr, N. (edits.), *Modern german sociology*, Nueva York, Columbia University Press, 1987.
- Kuokkanen, M. *Structuralism, Idealization and Aproximation*, Amsterdam, Rodopi, 1994.
- McKinney J., *Tipología constructiva y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- Moulines, U., *Structuralist Models, Idealization, and Approximation, en Modelling and Simulation in the Social Sciences from the Philosophy of Science Point of View*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Schütz, A., *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1963.
- Watkins, J. "Tipos ideales y explicación histórica", en Ryan, A. (edit.), *La filosofía de la explicación social*, Buenos Aires, F.C.E., 1976.
- Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1958.

Comisión: Teoría del Conocimiento

¿Crítica o retroceso?

Acerca de la crítica de Schopenhauer a la teoría kantiana de espacio y tiempo.

Cocco, María Inés
Universidad Nacional de Río Cuarto

Introducción.

Kant prestó mucha atención a la larga discusión sobre la naturaleza de espacio y tiempo, que ya era vieja en su época, y las concepciones de Leibniz y Newton1 ejercieron decisiva influencia en el surgimiento de su propia interpretación que significó un decisivo avance.

Veremos que la crítica de Schopenhuaer2 a la filosofía de Kant implica un retroceso en esa discusión. Específicamente, la interpretación de Schopenhauer supone una 'vuelta' a la concepción de Leibniz, cuya principal consecuencia es la pérdida del punto de vista más original de la tesis de Kant y que significó un progreso en la controversia.

Debido a que una de las principales críticas de Schopenhauer a la teoría de Kant es "la insuficiente distinción de las facultades del conocimiento"3 rastrearemos, en la concepción de Schopenhauer, el papel de una facultad cognitiva clave para comprender la naturaleza de espacio y tiempo en la teoría crítica de Kant: la imaginación.

Kant-Schopenhauer sobre espacio y tiempo.

Algunos pasajes de *El mundo como voluntad y representación* dan la impresión que Schopenhauer considera a la imaginación como una facultad de conocimiento. Por ejemplo cuando expresa: "la impresión unilateral sobre [los sentidos] es completada enseguida por la imaginación"4. Sin embargo, la falta de tematización del concepto 'imaginación' en el citado texto, otras expresiones de Schopenhauer5 y, principalmente, su tratamiento de espacio y tiempo, nos hicieron sospechar que la imaginación, en el marco de la teoría de Schopenhauer, no es una facultad de conocimiento; por tanto, no posee la importancia que tiene en la teoría crítica de Kant.

Según Schopenhauer, la intuición es intelectual y no un producto de los sentidos6. La representación intuitiva consiste en una aprehensión inmediata del sujeto que percibe un objeto. La realidad del objeto percibido depende de las condiciones de tal aprehensión. Estas condiciones a priori son tres: espacio, tiempo y causalidad. En este punto, encontramos un *lapsus* en la teoría de Schopenhauer. Espacio y tiempo son las condiciones a priori de la sensibilidad, pero, a su vez, son en sí mismas, reconoce Schopenhauer, intuiciones puras. Ahora bien, ¿cómo es posible explicar espacio y tiempo en tanto intuiciones puras sin recurrir a la actividad de la imaginación?. Según Kant, no es posible. La dependencia de espacio y tiempo de la imaginación queda demostrada en la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Veremos que Schopen-

1. Cfr. GOSZTONYI, A., *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, Band 1, München, Verlag Karl Alber Freiburg / München , 1976.
2. Esta crítica aparece en el apéndice a la primera edición de: SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Stuttgart, Philip Reclam Jun., 1990, pp. 598-99. La traducción de este texto es nuestra.
3. Esta insuficiente distinción de las facultades cognitivas es fruto de la inadecuada separación entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto. Cfr., SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, pp. 598-99.
4. Ob. cit., pp. 614-15. Subrayado nuestro.
5. Por ejemplo, varias veces puede leerse "die Bilder der Phantasie", ob. cit., Zweiter Band, p. 39, expresión que relaciona la capacidad de representación con la fantasía. En esta expresión, 'fantasía' parece no aludir a una facultad de conocimiento objetivo sino, más bien, a la capacidad de producir imágenes ficticias.
6. "[La] intuición es[...] esencialmente intelectual y no meramente sensible", ob. cit., Zweiter Band, p. 35. Cfr. también ob. cit., Erster Band, p. 46.En cambio, "los sentidos son simplemente las salidas (Ausläufe) del cerebro mediante los cuales recibe la materia desde afuera [...]", ob. cit., Zweiter Band, p. 43.

hauer no admite la intervención de la imaginación en este ámbito, en su interpretación aquella pregunta no es importante y no recibe respuesta. Este es el *lapsus*.

Según Kant, espacio y tiempo como formas o condiciones de todos los fenómenos son a priori, es decir, necesarios y universales, pues, no dependen de la percepción sensible, sino de la naturaleza de nuestra sensibilidad. Ahora bien, si consideramos estas relaciones espaciales y temporales en sí mismas, es decir, abstraídas de sus objetos, se llega a la noción de intuición pura. Espacio y tiempo en sí mismos son el contenido de la intuición pura. En la intuición pura, espacio y tiempo adquieren una unidad, de la que carecen en cuanto formas de la intuición. Esta unidad es producto de la actividad del entendimiento; por esta razón, Kant no habla de ella en la Estética trascendental7. "Espacio y tiempo son, simultáneamente, las formas de los fenómenos y el contenido de la intuición pura. En realidad, si una ley necesaria y universal tienen que ser conocida por intuición, debe ser conocida por intuición pura, y una intuición pura, si tiene que tener algún contenido, debe encontrar su contenido en la forma pura y no en la materia sensible"8. Así como toda intuición contiene una multiplicidad9, la intuición pura contiene una multiplicidad pura. Es necesario, en consecuencia, que esa multiplicidad sea 'aprehendida' para que la intuición adquiera su unidad10. "Ahora bien, esta síntesis de la aprehensión también debe ser efectuada a priori, es decir, respecto de las representaciones que no son empíricas. *Pues sin ella no podríamos tener ni la representación a priori del espacio ni la del tiempo*: puesto que éstas sólo pueden ser producidas mediante la síntesis de lo diverso, que la sensibilidad ofrece en su receptividad originaria. De este modo, tenemos una síntesis de la aprehensión"11. La síntesis de la aprehensión reúne la diversidad espacial y temporal en una intuición formal, que es la que da unidad, en último término, a las representaciones puras de espacio y tiempo. Esa síntesis de aprehensión es efectuada, como aparece en la Analítica trascendental, por la imaginación12. En consecuencia, la posibilidad de espacio y tiempo, en cuanto intuiciones formales, depende de la síntesis de la imaginación. La teoría crítica funda en esta síntesis el valor de la imaginación.

Veamos, ahora, la interpretación de Schopenhauer. Afirma que ha considerado "[...] a espacio y tiempo, *en tanto son intuidos puramente y sin contenido*, como una clase especial y existente por sí de representaciones. Ahora bien, tan importante es esta propiedad descubierta por Kant de aquellas *formas universales de la intuición*, que consiste en ser cognoscibles intuitivamente por sí e independientemente de la experiencia y conforme a su total legalidad, que en ella se funda la matemática con su infalibilidad"13. Y, más adelante, reitera: "espacio y tiempo, cada uno por sí, también son representables intuitivamente sin la materia [...]"14.

Aquella distinción entre 'forma de la intuición' e 'intuición formal' establecida por Kant está latente en esta cita. Sin embargo, en el texto de Schopenhauer no hay una explicación de esta intuición formal, que debería surgir de la reflexión sobre la frase "espacio y tiempo son representables intuitivamente por sí o independientemente de la experiencia15.

Schopenahuer sostiene que la esencia del espacio y del tiempo se entiende a partir de su relación con la causalidad o con el principio de razón suficiente en general. Pues afirma que: "la sucesión es la forma del

7. Cfr., KANT, I., *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band III, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 51, B 37, A 22-23.
8. PATON, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, A Commentary on the First Half of the *Kritik der reinen Vernunft*, Volume One, London, Goerg Allen &Unwin Ltd., 1970, p. 104. Traducción nuestra.
9. "Toda intuición contiene en sí una multiplicidad", KANT, I., *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 77, A 99. Traducción nuestra.
10. Cfr., ob. cit., Band III, p. 125, B 160-61.
11. Ob. cit., Band IV, p. 77, A 99. Subrayado nuestro.
12. "La facultad de imaginar no es solamente, según Kant, una función de reproducción, sino una función de aprehensión; esta función es requerida para pasar de la diversidad de la intuición a la unidad de la representación, de la intuición formal; [...]", MOREAU, J., "Intuition et Appréhension", in: *Kant-Studien*, 71. Jahrgang, Heft 3, 1980, pp. 282-98, p. 287. Traducción nuestra.
13. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band,. 40. Subrayado nuestro.
14. Ob. cit., p. 43. Estas citas muestran que Schopenhauer, aunque no trata el tema, sí lo roza.
15. Aquí es necesario tener presente, por cierto, que la demostración de espacio y tiempo como formas de la intuición está en la Estética trascendental de la *Crítica* de Kant. En cambio, la naturaleza de espacio y tiempo como intuiciones formales se entiende sólo a partir de las explicaciones de la Analítica trascendental. Sin embargo, Schopenhauer reconoce como valiosas sólo las explicaciones de la Estética. Cfr., SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, p. 618-9 y p. 607.

principio de razón suficiente en el tiempo. La sucesión es la esencia total del tiempo"16. Y, con respecto al espacio, expresa: "la total esencia del espacio [...] no es otra cosa que la posibilidad de las determinaciones recíprocas de sus partes, la cual se llama posición"17. Se puede inferir de esto que la sucesión de los instantes y la determinación recíproca de las partes espaciales son *dados así a priori.* Lo que significa que espacio y tiempo no necesitan de ninguna clase de síntesis.

En la teoría crítica, por el contrario, la esencia del espacio consiste en una 'diversidad indiferenciada, cuyas partes poseen la propiedad común de excluirse recíprocamente'. Esta diversidad para ser captada como diversidad necesita de una síntesis que recorra y reúna cada una de estas partes en la unidad de una representación sensible a priori, es decir, en la intuición formal del espacio. La imaginación es la que efectúa esta síntesis de aprehensión.

Asimismo, "la sucesión [temporal, en la perspectiva kantiana] jamás es dada en la intuición inmediata, ella sólo puede ser aprehendida, pero para ser aprehendida, primero, debe ser producida. Es producida por la síntesis de la aprehensión, que se aplica a la intuición externa, a la exterioridad"18. Por tanto, la diversidad temporal, para ser captada como multiplicidad sucesiva, también necesita de la síntesis de la aprehensión ejercida por la imaginación.

La pérdida de la originalidad.

Esta concepción de espacio y tiempo de Schopenhauer nos retrotrae a Leibniz, quien tampoco admitía una síntesis de la imaginación por razones similares a las de Schopenhauer19.

Kant conocía bien la teoría de Leibniz, así como la de Newton20. Su teoría crítica es un intento por superar estas explicaciones de espacio y tiempo. Un aspecto original de ese intento de superación es la dependencia del espacio y del tiempo de la síntesis trascendental de la imaginación. Vimos que en la interpretación de Schopenhauer no hay lugar para tal síntesis de la imaginación; y lo que queda en su lugar es el 'lapsus' señalado, dejando sin explicación la síntesis de la multiplicidad pura. En este sentido, su concepción es un 'retroceso' en la explicación de espacio y tiempo.

16. Ob. cit., Erster Band , p. 42.
17. Ob. cit., p. 42.
18. MOREAU, J., "Intuition et Appréhension", in: *Kant-Studien,* p. 292. Traducción nuestra.
19. Según Leibniz, espacio y tiempo son relativos. El espacio es 'el orden de las cosas coexistentes' y el tiempo 'el orden de las cosas sucesivas' y ambos están sometidos al principio de razón suficiente. No hay ni un espacio ni un tiempo absolutos, entendidos como entes compuestos de infinitas posiciones e instantes pues Dios, afirma Leibniz, no tendría razón suficiente para escoger de esa infinitud una posición o un instante determinados.
20. Algunos de los escritos precríticos de Kant muestran que su primera interpretación del espacio y del tiempo es muy cercana a la de Leibniz. Sin embargo, no sostuvo mucho tiempo este punto de vista, cfr. TORRETTI, R., *Kant,* , Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980.

La analogía en la generación de *ideas previas:* reflexiones epistemológicas.

Hernán, Miguel
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La adquisición de nuevos conceptos se relaciona con las ideas previas y se han hecho esfuerzos para detectar tales ideas previas.

Este interés didáctico también abarca la adquisición de conceptos en la formación de los científicos. A su vez, en la obra de Kuhn,1 las analogías juegan un papel primordial en establecer el vínculo que une los conceptos previos con su nuevo marco epistemológico.

En este trabajo analizaré dos usos de la analogía como herramienta en la generación de ideas previas que favorecen la comprensión de conceptos nuevos: uno en la enseñanza de la física, y otro en la presentación de algunos conceptos en la obra de Kuhn. Finalmente sugeriré que según en qué aspectos de la analogía se ponga énfasis, se facilitará una u otra posición epistemológica.

Conceptos complejos y analogías

Supongamos que para determinado concepto o proceso que se desea presentar no se ha detectado un conocimiento previo con el cual relacionarlo. Entonces, como la adquisición del conocimiento es posible al relacionarlo con conocimientos anteriores,2 sostendré que previamente a la introducción del concepto de interés se deberán generar las ideas previas que faciliten su comprensión, y que las analogías pueden cumplir con este objetivo intermedio.

En otro trabajo3 he analizado este uso de la analogía y reproduzco aquí algunos pasajes relevantes para la discusión.

En un libro de Física4 se presenta el siguiente ejercicio previo al estudio de las fuentes de energía.

"Una población de arañas vive en un bosque y ha empezado a tejer sus telas alrededor del borde del mismo y por encima de la copa de los árboles de manera que para entrar y para salir hay que atravesar una telaraña. El bosque todavía no está totalmente envuelto en telarañas pero cada vez está más rodeado de ellas. Cierta cantidad de gusanos se interna día a día en el bosque y allí muchos de ellos se transforman en mariposas que viven durante meses. Los gusanos no tienen problema en entrar y salir porque pasan por los espacios de las telarañas pero las mariposas tienen bastante dificultad para salir del bosque.

...

b) ¿Crees que día a día aumenta la cantidad de mariposas que hay en el bosque?

...

d) Si las arañas dejaran de tejer sus telas y mantuvieran las que hay, ¿se solucionaría el último problema?" (pág. 156).

En el capítulo se estudia el efecto invernadero y encontramos el siguiente pasaje:

> "El dióxido de carbono deja pasar la radiación ultravioleta que llega del Sol y que calienta la tierra. Pero no deja pasar hacia el espacio la radiación infrarroja (calor) que el terreno irradia durante la noche. De esta manera se produce una acumulación de calor, gradual pero sin pausa, ya

1. Véase especialmente Kuhn, Th. S. (1970)
2. Véase, por ejemplo, David Ausubel, (1968).
3. Miguel, H. (1999).
4. Miguel, H. (1997).

> que en cada noche el terreno no llega a eliminar toda la energía recibida durante el día. Esto se conoce como "efecto invernadero". (pág. 167)

Al final del capítulo se presenta este otro ejercicio.

"*[El ejercicio inicial]* es una analogía del efecto invernadero. Los elementos de la analogía (bosque, telarañas, gusanos, mariposas, etc.) corresponden a los elementos del efecto invernadero (radiación ultravioleta, calor, dióxido de carbono, centrales térmicas, etc.).

a) Indica los pares de elementos análogos que encuentres. Por ejemplo: telaraña-dióxido de carbono.

...

e) En la analogía de las arañas, ¿Había algún proceso en el bosque que eliminara las telarañas?" (pág. 169)

Es recién aquí cuando el contenido de interés para el curso (efecto invernadero), puede ligarse con estructuras de pensamiento preexistentes en el alumno. Sin embargo estas estructuras fueron generadas en la resolución del ejercicio acerca del bosque. Hemos establecido las estructuras previas necesarias para la comprensión del efecto invernadero.

En un sistema complejo, además de conocer las propiedades de las partes y las relaciones entre ellas, parece de interés conocer propiedades del sistema como un todo. En su abordaje enfrentamos dos dificultades: la comprensión de propiedades estructurales y, al referirnos a procesos, no siempre la temporalidad en la descripción es acompañada de una temporalidad en las interacciones.5

El estudio del efecto invernadero presenta todas estas dificultades y parece imprescindible el paso intermedio descrito. Para ello debimos encontrar un sistema con tantos tipos de entidades como los del sistema a estudiar, y cuyas entidades interactuaran de un modo análogo al que se da entre las partes que deseamos estudiar.6

Y, fundamentalmente, que el proceso en el sistema análogo fuera suficientemente cercano a los conocimientos previos como para evitar las dificultades mencionadas.

Finalmente será necesario explorar la extensión de la analogía, y que si hay puntos de quiebre no se reduzca el proceso del efecto invernadero al proceso estudiado en la etapa intermedia (bosque). La ruptura de la analogía índica que hay dos estructuras en juego: una aproximada por la otra, pero se trata realmente de una estructura nueva.

Las analogías kuhnianas

Analicemos ahora el quiebre de la analogía en la obra de Kuhn, y para ello utilicemos el trabajo de Paul Hoyningen-Huene (1993).7

Este autor analiza las analogías entre el armado de rompecabezas y la resolución de problemas durante la etapa de ciencia normal, y nos advierte acerca de los límites de estas analogías.8 Con cierto detalle menciona diferentes aspectos de la resolución de problemas, como por ejemplo la existencia de reglas, las expectativas de resolución, la ausencia de innovaciones fundamentales, etc.

Sobre la existencia de reglas, dice Hoyningen-Huene:9

"La investigación como el armado de rompecabezas, consiste en trabajar cierto tipo de problema [...] La analogía consiste en el hecho de que la resolución de problemas en la ciencia normal y en el armado de rom-

5. En Miguel, H. (1999) analizo este problema. También lo hacen Jorge Paruelo y Horacio Abeledo en sus ponencias en esta misma reunión.
6. Para más detalles véase Thomas Moro Simpson (1975), §14; y para un análisis del proceso de abstracción de la estructura, Gerardo Arenas (1999).
7. Hoyningen-Huene, P. (1993), especialmente Sec. 5.2 (pág. 170 y ss). En cambio, véase Romaniuk, S. (1999) para un análisis de la metáfora en Kuhn destacando su papel cognitivo.
8. Op. Cit. pág. 171.
9. Las traducciones son mías.

pecabezas está sujeta a ciertas *regulaciones;* esto es, opera bajo restricciones normativas. Las regulaciones en la actividad de la ciencia normal tienen la misma función que las "reglas de juego" estipuladas en el armado de rompecabezas; en ambos casos, la posibilidad de permiso [de métodos] de arribar a la solución y de las soluciones mismas está regulada. En otras palabras, ni el abordaje del problema ni la aceptación de una solución propuesta es dejada enteramente al capricho del jugador o del científico." (pág. 171).

Y cierra el punto del siguiente modo.

"Debemos todavía considerar los límites apropiados de la analogía entre el armado de rompecabezas y la ciencia normal en lo que respecta a la existencia de regulaciones. La analogía se quiebra –continúa Hoyningen-Huene– cuando abarca la categoría a la que las regulaciones pertenecen. En los casos paradigmáticos de armado de rompecabezas, las regulaciones son establecidas [...] en la forma de reglas de juego *explícitas*; en un juego de ajedrez, por ejemplo, estipulan cuáles movidas están permitidas y cuántas pueden ser hechas antes del jaque mate. Pero una de las piedras angulares de la filosofía de la ciencia de Kuhn es la tesis de que la investigación gobernada por paradigmas no es una práctica determinada enteramente por reglas explícitas o explicables.10 Muchas de las regulaciones que restringen los caprichos del investigador están dadas *implícitamente*, en la forma de soluciones de problemas ejemplares con todos sus variados momentos, y no pueden, en principio, ser adecuadamente reformuladas como guías explícitas para la acción, ya sean condicionales o absolutas. Por esta razón, he elegido llamarlas "regulaciones" en vez de "reglas," para poder prevenir que las confundamos con guías explícitas para la acción" (pág. 172).

Vemos que el quiebre de la analogía es lo que permite comprender cabalmente el concepto kuhniano de actividad gobernada por "reglas." Si no se buscara el límite de la analogía, entonces se podría suponer que las reglas del paradigma podrían establecerse en los libros de texto y así estaríamos perdiendo parte de la riqueza del concepto kuhniano.

Podemos apreciar que mientras la analogía parece atender solamente al aspecto didáctico, las características en las que la analogía se quiebra son fundamentales al permitir que surja un nuevo concepto epistemológico de una nueva propuesta que no es una reformulación de otras descripciones de la práctica científica.

Cuando la analogía marca los fines

En cierto sentido el segundo uso de la analogía persigue los mismos fines que el primero, pero notemos que los pares de sistemas análogos al principio eran dos sistemas naturales (bosque y efecto invernadero) mientras que en este segundo uso, un componente lo constituye el armado de un rompecabezas, que es una actividad con reglas de juego convencionales sobre un objeto diseñado para tales fines, y el otro componente del par, la actividad científica de la comunidad, que se realiza conforme con reglas universales, aunque no absolutas, y parece dudoso que el mundo al que se refieren las teorías científicas haya sido diseñado para ser estudiado y comprendido.

Este contraste me facilita enunciarles un tercer uso de la analogía.

Tomemos la última analogía apresuradamente y pongamos énfasis en que el rompecabezas ha sido diseñado para el desafío, el entretenimiento y finalmente la resolución. Además, cierto rompecabezas no puede ser resuelto si no es conforme a reglas (p. ej. que los bordes rectos constituyan el perímetro). Esta línea nos conducirá a una visión unificadora de la ciencia en un sentido que ha sido fuertemente discutido. Las distintas disciplinas deberían seguir las reglas metodológicas que las disciplinas exitosas han seguido y así además de sustentable parece necesario el naturalismo en ciencias sociales. Además, la presuposición de que el mundo de los hechos está para ser entendido, comprendido y ha sido diseñado con ese fin, parece retrotraernos a discusiones que hace largo tiempo habíamos dejado atrás.

En cambio, podría ocurrir que pusiéramos énfasis en el aspecto convencional de las reglas de juego, de un modo en que se entiende que con las mismas cartas podríamos haber jugado distintos juegos, o que con las mismas piezas del rompecabezas podríamos armar diferentes artefactos o productos finales, o que simplemente basta cambiar de juego o problema para no tener que obedecer las mismas reglas, o incluso que en un mismo juego se pueden poner en práctica y violar distintas reglas, porque no es más que un pasatiempo. En-

10. Kuhn, Th. S. (1970) pág.79 de la edición 1986.

tonces las consecuencias de la conceptualización ahora se presentan con otra cara que notoriamente nos resulta conocida: la realidad es construida por los marcos conceptuales con los que se aborda para su estudio. Con solo cambiar el marco desde el que se describe el mundo obtenemos otro mundo.

Un análisis detallado de esta sugerencia excede las intenciones de este trabajo. Y por lo tanto, prefiero concluir para abrir la discusión que cerrando mi exposición.

Referencias

- Arenas, G. "Apología de la analogía" *El Caldero de la Escuela.* **73,** pp 98-106. Buenos Aires. Escuela de Orientación Lacaniana. (1999)
- Ausubel, D. *Educational Psychology. A Cognitive View.* New York. Holt, Reinhart and Winton. (1968)
- Kuhn, Th. S. *La estructura de las revoluciones científicas.* México DF. FCE. (1970)
- Miguel, H. *El universo de la física. Un juego de la mente con la naturaleza.* Buenos Aires. Editorial El Ateneo. (1997)
- Miguel, H. "La analogía como herramienta en la generación de ideas previas" *El Caldero de la Escuela.* **73,** pp 85-97. Buenos Aires. Escuela de Orientación Lacaniana. (1999)
- Hoyningen-Huene, P. *Reconstructing Scientific Revolutions. Thomas S. Kuhn's Philosophy of Science.* Chicago & London. University of Chicago Press. (1993)
- Romaniuk, S. "La metáfora en la obra de Kuhn" comunicación presentada en las X Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia. La Falda, Córdoba. 5, 6 y 7 de agosto de 1999.
- Simpson, Th. M. *Formas lógicas, realidad y significado.* Buenos Aires. EUDEBA. (1975)

Hacia una Crítica de la Razón Nosográfica

Rovaletti, María Lucrecia
UBA-CONICET

La psiquiatría actual, entre la descripción y la formalización

En el campo de la psiquiatría1, comenzó a gestarse hacia mediados de la década del 70, una "revolución científica" en la que se conjugan las innovaciones clínicas, procedimientos diagnósticos apoyados en estudios de laboratorio y en la cuantificación computarizada que permiten enriquecer la predicción de respuestas, correlaciones radiológicas y de diagnósticos por imágenes. Para facilitar los estudios estadísticos, estos sistemas diagnósticos-operacionales2 intentan ser *a-teóricos*, fundados en el carácter objetivo y verificable de los fenómenos observados a los que describen como una *realidad autónoma y preexistente a toda observación*. La *unidad gnoseológica* se funda psicopatológicamente por la *descripción "objetiva"de síntomas y/o síndromes*, no por etiologías sospechosas de "ideologías" extracientíficas. En nombre del conocimiento científico, se establece un lenguaje común que *uniformiza* los datos de los distintos observadores y de los observados, y se pretende además acceder a la "universalidad" por el método del sondeo de opinión3, al modo de una democrática inducción4.

A pesar de las novedades citadas, el tratamiento de los datos continúa siendo clásico, empírico, realista, lineal, hipotético-deductivo. Estos sistemas clasificatorios diagnósticos se inscriben dentro de lo que Thomas Khun denomina "método resolutivo" en tanto buscan resolver y reducir los fenómenos más complejos a partes y procesos elementales para luego reunirlos ya sea experimental o conceptualmente, al modo de la 2° regla de método en Descartes. Al modo del sistema cartesiano, se dejan de lado las categorías mixtas, y se busca obstinadamente lo simple tras lo complejo. Se privilegian elementos seguros, establecidos como constantes en la multiplicidad de los signos, que puedan constituirse en *máximo denominador*. A esta "actitud teórica del psiquiatra que ordena, recorta y clasifica el malestar vital de los hombres del mismo modo como se clasificó enfermedad por enfermedad los desórdenes somáticos", Hochmann la designa como "razón nosográfica" (o.c., 65).

Ahora bien, el rechazo de toda teorización no equivale a su ausencia, puesto que todo conocimiento depende de una teoría, aunque fuese aquella del pragmatismo que conduce a un asociacionismo superficial. El carácter "universal" del número introduce al sujeto en un universo cuantificado y uniforme, que acaba muchas veces en un ritual deshumanizado donde se excluyen la esencia del objeto investigado (el enfermo), como también la riqueza y experiencia del investigador. Interesa más que el paciente con sus síntomas y sus signos cumpla o no los criterios que el glosario indica para una patología: se trata de confirmar ciertas expectativas de manera metódicamente controladas. De este modo, se proyecta sobre el paciente una "representación" de una determinada perturbación a la cual él corresponde en mayor o menos grado con su sintomatología. En su afán de *purificar* las formas nosográficas para posibilitar y facilitar la comunicación entre especialistas, la nosografía pareciera más preocupada por el conocimiento y el "avance" de las ciencias que el pa-

1 Si se toman los últimos 200 años, es posible hablar en la historia de la Psiquiatría de cinco revoluciones científicas más o menos bien definidas. La primera a fines del siglo XVIII, protagonizada por Pinel y colaboradores al liberar a los enfermos del cautiverio de cadenas y rejas. La segunda, terminando el siglo XIX, se origina en una incipiente psiquiatría de consultorio, alejada de los hospicios, cuando Freud descorrió dramáticamente el telón de vivencias, emociones, grandezas y miserias para vislumbrar el inconsciente dinámico. La tercera revolución es la farmacológica iniciada hacia los años 50, que transformó decididamente la asistencia psiquiátrica. La cuarta, tal vez la más controvertida, el movimiento de psiquiatría comunitaria, nacido hacia los años 60 como respuesta urgente y angustiada a generaciones cuestionadoras y a guerras inexplicables pero también a un individualismo y un biologismo impersonal. Finalmente la quinta revolución, a la cual nos referimos aquí.

2 De este modo surgirán la línea de los DSM desde la *American Psychiatry Association*, y los ICD desde la *Organización Mundial de la Salud.*

3 Estos sistemas surgieron de cientos de horas de trabajos, de trabajo de campo, de consultas y muestreos, debates y negociaciones.

4 Precisamente C.G. HEMPEL, "Fundamentals of Taxonomy", escribirá un capítulo en el libro de Sadler, Wiggins & Schwartz (ed.).

ciente mismo; asimila al hombre enfermo como una *cosa fija*, al modo como la vieja nosografía de Kraepelin, que distribuía como un botánico o un zoólogo las enfermedades por clase, orden, género y especie (Littré).

A partir de ese momento, los síntomas ya no constituyen un discurso personal, ni expresan esa modalidad original, única y propia de cada individuo de expresar su sufrimiento, "sino que se transforman en los rasgos groseros de un cuadro patológico, detrás del cual se buscará en vano el contorno de una vida particular" (Hochmann, 71). La persona enferma desaparece detrás de la "enfermedad". El diagnóstico positivo y el diagnóstico diferencial en vez de individualizar borra los límites entre los individuos, que se pierden así en la "masa amorfa de la categoría". "Las diferencias individuales aparecen cuando mucho como residuos, imperfecciones molestas que menoscaban la pureza de la categoría nosográfica" (ib.).

A pesar de ello, estos procedimientos no bastan cuando se intenta llegar a niveles de análisis más finos, más próximos a las realidades estudiadas. Como meta-discurso, la nomenclatura psiquiátrica nada dice del "enfermo"; se refiere a objetos, representaciones, pero no a una realidad personal. Sólo objetiva al psiquismo poniendo entre paréntesis su subjetividad: su discurso, su sufrimiento devienen signos o síntomas de un mecanismo patológico, vacíos de todo valor dialógico. Esto permite poner una distancia que independiza al médico de su objeto de estudio: el enfermo.

Al diagnosticar, el psiquiatra simultáneamente "transforma al objeto-paciente y se transforma transformándolo" (Anguelergues, 279). Podrá desconocer estas transformaciones o hacer abstracción de ellas para adoptar una "mirada objetiva", pero no podrá negar que su mirada está ligada a un equipamiento teórico, a sus valores y a su propia singularidad. Esto aporta un principio de indeterminación análogo al de Heisenberg, en el cual el observador participa de lo que observa y es influido por ello al mismo tiempo que lo influye.

Con esto no se renuncia a la *objetividad*. Como en la teoría cuántica, ningún concepto puesto aisladamente alcanza la totalidad objeto de investigación. Más aún, según la idea fundamental de la complementariedad, la realidad cuántica no puede agotarse en una representación única, sino en una dualidad de representaciones, contradictorias una con las otra, pero que se complementa una a la otra

Una tipología sustancialista.

Estos sistemas diagnósticos, para poder fundar la objetividad de sus observaciones dotan al enfermo de una "cosa", la enfermedad, esa sustancia susceptible de ser objetivada, clasificada y a veces hasta estigmatizada. Por otra parte, al postular *unidades de enfermedades reales,* se alejan de toda posición nominalista -a nivel histórico y psicopatológico- que pudiera hacerse cargo de las antiguas "denominaciones" de las enfermedades. Al contrario, esta "tipología sustancialista" localiza la enfermedad considerada como una *invariante* en el interior del individuo enfermo, y la considera desde el status de un cuerpo extraño que hace irrupción en el campo de la propia subjetividad. "La enfermedad no es *Él* como sujeto: ella es un parásito infligido" (Cassiers, 6).

El paciente *muestra* la enfermedad como *portador*, por eso el tratamiento en vez de desentrañar su *significación* buscará extirparla, privándola de sentido. La enfermedad transforma la historia personal en "caso", y los "casos" clínicos dicen referencia a cuadros, síndromes y formas relacionados con la *representación.* ¿Representación de una enfermedad, o es más bien la representación de una imagen, es decir imagen de una imagen? El conocimiento médico5 cuya expresión más acabada es el acto clínico, y "el cuadro clínico se relaciona ciertamente con formas de conocimiento determinados por la cultura" (Broekman, 146); los orígenes del malestar y de la enfermedad están en la cultura, mas que en un cuerpo individual. "A través del discurso sobre la enfermedad se expresa un discurso sobre la sociedad entera". (Herzlich et al., 29).

Y en este dominio tan impregnado de consideraciones morales como es la enfermedad mental, la investigación etiológica desemboca en un juicio, que absuelve o condena: a veces el mal proviene de la biología, otras acusan a la sociedad, finalmente a los componentes intrapsíquicos. "El psiquismo, el cuerpo y el medio constituyen una especie de trinomio que la razón nosográfica dividirá para rehabilitar un término o condenar al otro" (Hochmann, 71). Pero siempre a subyace nivel de *etiología*, una filosofía mecanicista y monádica

5 Así la medicina creó imágenes del cuerpo, de las partes corporales, de los órganos, de sus dependencias funcionales.

que presupone la existencia de una sucesión rígida, lineal, de causas inertes y efectos determinados, al modo de la física newtoniana, al cual el enfermo así cosificado debe ser capaz de obedecer. "La causa aparece como un "en sí" inmóvil, indiferente a las reacciones de sus efectos" (ib.). Aún los enfoques multifactoriales que buscan explicar la desviación como un fenómeno *biopsicosocial* combinan en un vago ecumenismo sus intentos explicativos sin renunciar al causalismo y sin resolver la solución de continuidad establecida en forma arbitraria entre el cuerpo, el psiquismo y el mundo.

Esta filosofía sustancialista completa la preocupación diferencial y refuerza las conductas de segregación. Al desviado no se lo aparta sólo por lo que *es* (diferente) sino por lo que *tiene*: una enfermedad mental o perversión.

La ignorancia respecto de las causas de la enfermedad y su tratamiento, lleva a la ley a abdicar en los psiquíatras el poner en vigor la internación, ya que se supone que ellos son capaces de arrojar luz sobre esta ignorancia. El médico como representante autorizado de la sociedad, heredero de sumo sacerdote y del chamán, señor de la vida y de la muerte, es el encargado de cumplir mejor la misión de salvaguardar aquello que se le confía.

El *cuerpo del enfermo* -primero sujeto a la seducción chamánica de la práctica científica, deviene ahora soporte de la "enfermedad" que el saber médico produce como objeto específico. Pero la actividad científica no encuentra al "enfermo", sino a su enfermedad; no ve en su cuerpo una "biografía", sino una "patología". El sujeto se define totalmente por un "conjunto de predicados", pero con ello sólo se designa a qué debe *llamarse* enfermo. Esto que es perdonable en la clínica médica, es imperdonable en psiquiatría y psicología clínica, y hasta es inaceptable desde el punto de vista ético.

Se piensa de este modo que, si existe un cuadro clínico que constituye la representación de una enfermedad, entonces también debe *"existir"* una entidad independiente y autónoma representada en el mismo. Pero la psiquiatría poco o nada reflexiona sobre las implicaciones ontológicas del concepto de enfermedad. Entonces uno se pregunta como Kant6 "hasta dónde puedo llegar con la razón desde el instante en que ...fueron sustraídos toda la materia de la experiencia y su concurso".

Un progreso racional al margen de la experiencia

La *razón* siempre ha sido acechada por la tentación de *un progreso racional que no tiene en cuenta la experiencia,* arrogándose a sí misma el poder de progresar en sus conocimientos, al margen de la experiencia externa, y convirtiéndose así en una "razón dogmática" a la que es necesario combatir mediante una *Crítica.*

Por eso mostrará Kant, aunque la razón obtenga un gran triunfo en el ámbito de *las matemáticas*, gracias a que reduce todos sus conceptos a intuiciones *a priori*, sin embargo *no puede aplicar ese modelo al saber filosófico, pues sólo progresa a través de conceptos discursivos confirmados por la intuición empírica.* No obstante, *puesto que es connatural a la razón aplicar en un ámbito lo que tanto éxito tuvo en otro, es necesario, por consiguiente, una disciplina que determine con exactitud y certeza los límites de la razón pura* en su uso trascendental. La tarea de semejante disciplina va a consistir en mantener a la razón pura en el ámbito de la experiencia posible. Precisamente, el término "crítica" significa, examen, investigación, poner como objeto de análisis las capacidades de la razón humana, investigar sus posibilidades, acotar los límites propios en los que esa razón se mueva con soltura, y dentro de los cuales pueda generar conocimientos fiables. Así la *Crítica de la Razón* constituye el verdadero punto de partida para todo conocimiento filosófico que quiera convertirse en universalmente válido.

¿Hasta qué punto la psiquiatría actual que busca definirse desde los sistemas clasificatorios-diagnósticos, no puede ser pasible de la crítica kantiana al arrojarse a sí misma el poder de progresar en sus conocimientos al margen de la experiencia externa, convirtiéndose así en una "razón dogmática", más aún si se piensa que a través del "imperialismo teórico" rechaza el conflicto y el debate con otros cuerpos doctrinales, para encapsularse en un "monolitismo" (Anguelergues, 281) que suprime de hecho el pluralismo y el debate de ideas para sustituirlo por el perfeccionismo descriptivo y mecánico?

6 "Prefacio" a la 1ª Edición.

Como en la psiquiatría *teoría* y *práctica* son indisociables, reflexionar sobre este "saber y hacer" no implica pensar una teoría como contrapuesta a la práctica, sino una *actitud crítica* a los principios y fundamentos del discurso y de la praxis psiquiátrica. Al constituir la razón teórica y la práctica una misma razón en un doble uso, podremos hablar de una *actitud crítica* según la cual no es posible, ni deseable, conocer el mundo, o actuar sin una previa crítica, o un previo examen de los fundamentos del conocimiento y de la acción. Se trata de pensar una *meta-teoría* cuyo modelo de reflexión se aproxime tanto a una "ciencia de acciones" como a una ciencia de "objetos"; se trata de plantear aquí una *Crítica de la Razón Psiquiátrica* en tanto Razón Teórica-Práctica.

Bibliografía

- Anguelerguez, R.: "Qu' est-ce que la psychopatologie? Une question et non une réponse", *L'Evolution Psiquiatrique,* 1990, Tome LV, Fasc 2, pp. 277-286
- Binswanger, L. "Importance et signification de l'analytique existentiale de M. Heidegger pour l'accesion de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même", 1958 (pp. 247-263), en *Introduction à l'analyse existentielle,* Paris, Minuit, 1971.
- Broekman, J. M. : "El tiempo en los cuadros clínicos de Merleau-Ponty", en M. L. Rovaletti (ed.), *Temporalidad; El problema del tiempo en el pensamiento actual*", Buenos Aires, Lugar Editorial, 1998
- Cargnello, D.: "Ambigüetá della Psiquiatria", en AA. VV. *Scienza, Linguaggio e Metafilosofia*, Napoli, Guida Editori, 1980, pp. 317-361.
- Cassiers, L: "Preface" y "Epistémologie et Psychiatrie", en P. Jonckheere (ed.): *Phénoménologie et Analyse Existentielle*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1989, pp. 5-8 y 187-199
- Chaslin, P.: "Is 'psychiatry' a well-made language", *History of Psychiatry*, 1995, 6 pp. 398-405
- Civita, A.: "Richerche Filosofiche sulla Psichiatria", Milano, Guerini, 1990.
- Escudero, I., Arqués, R. García Calvo, A.: "Contra el diagnóstico", *Archipiélago; Cuadernos de Crítica de la Cultura* (Madrid), N° 25: "En la salud y en la enfermedad...", Otoño 1996, pp. 2532.
- Ey, H.: "Naturaleza y clasificación de las enfermedades mentales: esbozo de una historia natural de la locura", *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología,* (5):68-82, ene-abr 1967.
- Hempel, C.G.: "Fundamentals of Taxonomy", en Sadler, Wiggins & Schwartz (ed.), *o.c.* pp.315-331.
- Herzlich, C. y Pierret J.," De ayer y de hoy: construcción social del enfermo", *Cuadernos Médico sociales*, 1988, N° 143, pp. 21-31.
- Kant, E.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1956.
- Lanteri-Laura, G.: *Essai sur le paradigme de la psychiatrie*, Paris, Editions du temps, 1998; "Sémiologie et critique de la connaissance", en *L'Evolution Psychiatrique*, 55, 2, 1990, pp. 287-302.
- Laugharne, J.: "Psychiatry is more than sience" (Comment), *British Journal of Psychiatry*, jun 1993, vol. 162, pp. 8-44.
- Madel T, L..: *Natural, Racional, Social. Razón médica y Racionalidad Científica Moderna.*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1997.
- Malgrem, H. "Psychiatric classification and empirist theories of meaning", *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 1993, vol. 88 (373, Suppl.), pp-48-64.
- Marchais, P. "Le nombre, les échelles et les critères diagnostiques; problématiques actuelle", *Annales Medico-Psicologique* 1995, vol. 153, N° 10, pp. 716-720.
- Morse, J.M. (ed.): *Critical isues in qualitative research methods*, Thousands Oaks-London-New Delhi, Sage Publications, 1994.
- Rovaletti, M. L.: "Enfermedad y tejido social", *Relaciones*, N° 78, Noviembre de 1990; "Del contagio moral al status de paciente", *Psicopatología* (Madrid), 1989, **9**, 3, pp 119-122.
- Sadler, J., Wiggins, O.P.& Schwartz, M. A. (eds): *Philosophical perspectives on Psychiatric classification*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994.

- Saurí, J.. "Significación de la nomenclatura psiquiátrica", *Revista de Neuro-psiquiatría* (Perú) Junio 1981, tomo XLIV, N° 2, pp. 69-76; *Qué es diagnosticar en Psiquiatría*, Bs. As., Bonum, 1994
- Spitzer, M., & Maher, B.A.: *Philosophy and Psychopatology*, New York, Springer Verlag, 1990.
- Spitzer, M.: "The Basis of Psychiatric Diagnosis", en Sadler, Wiggins & Schwartz (eds.), *o.c.* pp. 163-177
- Szasz, Th.: *El mito de la enfermedad mental,* Bs.As., Amorrortu, 1994; "La teología de la medicina", *Archipiélago; Cuadernos de Crítica de la Cultura* (Madrid), N° 25: "En la salud y en la enfermedad..." , Otoño 1996, pp.47-50; *Idelogía y enfermedad Mental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Principios Epistémicos, equilibrio y desequilibrio reflexivo: estudio de casos.

Iannaccone, Liliana
Universidad Nacional de Córdoba

Si estar en equilibrio o ser equilibrado puede constituir un valor en distintos ámbitos de nuestra vida, el reflexionar en equilibrio o equilibradamente parece una propuesta atractiva. La cuestión es entre qué polos, aspectos o elementos es menester lograr el equilibrio e identificar cierta enfermedad intelectual que puede presentarse si no se reflexiona de tal modo, o tal vez sea inevitable aceptar cierto desequilibrio.

1.- Testimonios de la proclamación de un punto de partida.

Una proclama metodológica al inicio de un trabajo, sobre todo cuando se reitera una y otra vez, guarda cierto sentido que no es meramente retórico. Resulta una acentuación del modo de trabajo, como si tal modo, aunque pudiera parecer reconocido con cierto consenso, tuviera algunos "peros" que es menester aclarar. Precisamente en las proclamaciones del proceder de los teóricos del conocimiento fundacionalistas y coherentistas se encuentran ciertas locuciones, ciertas aclaraciones que pueden ponernos en estado de alerta sobre algunas dificultades, especialmente cuando aquéllas se dan en el marco de un supuesto "estilo común de reflexión". Bien, hasta aquí se han enunciado sospechas, tales como que la reiteración no es retórica, que esconde matices importantes y que encubre ciertos problemas del propio procedimiento.

Nos aboquemos a analizar instancias reflexivas, a fin de respaldar nuestras sospechas. El primer ejemplo que citaremos es el de Chisholm , *Teoría del Conocimiento* (1982), quien señala que para formular principios generales válidos de evidencia o justificación tenemos que partir de ciertos casos, la cuestión es cómo caracteriza esos casos para su selección.

> "Consideremos ciertas cosas que sabemos son verdaderas, o pensamos que sabemos son verdaderas, o ciertas cosas que, después de pensarlas detenidamente, estaríamos dispuestos a llamar evidentes" (p.28).

Frente a tales casos se erige lo que Chisholm llama una pregunta socrática, en el sentido de constituir una pregunta de algo que se *sabe perfectamente bien* que es el caso. Por otra parte, cabe remarcar que la misma se articula en **primera persona**, esto es:

"¿ qué *justificación* tengo para pensar que sé que esto es algo que es verdadero?" (Cfr. p. 29ss).

Otro ejemplo es el de Haack, *Evidencia e Investigación* (1993), quien señala que hay que recurrir a los juicios preanalíticos o, dicho de otro modo, a **casos claros** referidos a "juicios de que una persona tenga excelentes razones para creer algo..."(p. 27) y extraer lo que se encuentra implícito en tales juicios.

Como acotación destaquemos aquí que la selección de los casos claros se hace desde la posición del observador que no parte de sus propias perspectivas sino de la de los otros, sin embargo no se hace alusión al sentido común, sino a la claridad de ciertos juicios justificados en cuanto tales.

Por otra parte, Lehrer , *Theory of Knowledge* (1990), señala que su proyecto epistemológico comenzará con las presuposiciones no sólo de sentido común , sino también científicas (comonsense and scientific assumptions) relativas a qué es conocimiento.

A su vez, Moser , *Knowledge and Evidence* (1989), declara que para formular principios epistémicos uno parte de "intuiciones epistémicas" (epistemic intuitions) de que en ciertos casos uno tiene conocimiento o justificación (Cfr. p.261).

Para cerrar este punto creo que conviene resaltar lo siguiente: a) Hay grados de seguridad que se le exige a los casos para que constituyan el punto de partida desde los cuales reflexionar sobre los principios epistémicos. En la presentación de los ejemplos expuestos esa gradación va de mayor a menor. Así, Chisholm considera que los casos con los que partimos son aquéllos donde conocemos que hay cococimiento o casos **evidentes** y Haack enfatiza el calificativo de casos **claros**. Respecto de Lehrer y Moser se advierten diferencias en la caracterización de lo que constituyen los datos o bases de reflexión, Lehrer al aludir a las presuposicio-

nes de sentido común propone partir, a nuestro juicio, de la aceptación por parte de una comunidad de ciertos datos en cuanto tales; mientras que Moser habla de las intuiciones que cada uno posee, sin embargo ninguno de ellos habla de casos evidentes o claros; b) de lo expuesto resulta que el conjunto de los datos con los que se puede iniciar la reflexión puede ampliarse de forma más o menos laxa; c) finalmente, cabe resaltar, que la proclama de la existencia de un punto de partida común es compartida, sin embargo la caracterización del mismo no es unívoca.

2.- El problema de cuáles casos son "los casos" o los "inputs" de reflexión.

El problema de la distinta conformación del punto de partida se pone de manifiesto en una afirmación que aparece reiteradamente en las exposiciones, de modo más o menos ligero, tanto de los fundacionalistas como de los coherentistas. De acuerdo al abanico de posibilidades señaladas anteriormente, se sostiene respaldada -como evidente, clara, de sentido común o intuitivamente- la inclusión de ciertas creencias de niños y animales como casos de creencia justificada[1] .Por otra parte, se sostiene también como evidente, clara, de sentido común o intuitivamente respaldada la exclusión de tales casos:

> "...No nos interesaremos en el tipo de conocimiento atribuido a los animales, niños pequeños...." (Lehrer 1990, p.8).
>
> "... Puesto que no atribuimos habitualmente responsabilidad moral a los infantes y a los animales inferiores, no veo razón para atribuir responsabilidad epistémica o creencia justificada a ellos" (Moser 1985, p.127) .

Reiteramos que a partir de los casos que se incluyen o excluyen comienza la reflexión para formular los principios implícitos en tal reconocimiento.

Si bien se acepta de modo consensuado que la base puede sufrir alteraciones en cuento al formularse los principios podrán darse razones para mantener la exclusión o inclusión de los casos iniciales, sin embargo consideramos que tal input tiene un peso decisivo, que precisamente resulta ser una función de la caracterización del grado de firmeza con que se sostienen los casos como genuinas instancias de creencia justificada. Si la base reconocida como inicial es firmemente sostenida como tal y los principios que se formulan impelen a una depuración de la misma, la pregunta es porqué la coherencia de los principios tendría preeminencia sobre la fuerza de los casos sostenidos firmemente por evidencia, claridad, sentido común o propia intuición[2].

Esta última observación crítica puede efectuarse sólo si se parte de aceptar la proclama compartida de la existencia de un conjunto de casos comunes marcados por algunas de las características que ya hemos expuesto. Sin embargo, permítasenos decir que no hemos podido encontrar una enumeración compartida de tales casos en ningún texto de los teóricos fundacionalistas y coherentistas, sólo encontramos, reiteramos, la proclama general de la existencia de tal conjunto de casos. Tal vez esto sea así, precisamente porque el conjunto de casos es demasiado obvio, claro, aceptado por el sentido común o la propia intuición y exponer una enumeración, por somera que fuera, sería una tarea redundante o vacua. O tal vez, tal enumeración no se encuentra porque nada es tan evidente, claro, aceptado por el sentido común o la propia intuición, recuérdese al respecto, a modo de ejemplo, la inclusión-exclusión de los niños y animales antes mencionada, como casos iniciales de reflexión acerca de las creencias justificadas.

Por otra parte, si se enfatiza que los casos se pueden rever en base a los principios articulados es porque su peso es sólo un reconocimiento de ser sólo casos prima facie. Si se los debilita en demasía, resulta que los elementos estructurales que los constituyen en casos última facie de conocimiento se encuentran bastante alejados de los prima facie, traduciendo, los principios resultan muy alejados de los supuestos casos bases de reflexión. Pero entonces, ¿en qué sentido se dice que están tales principios implícitos en los mismos o se derivan de tales casos?, más aún, ¿ de qué forma puede sostenerse que los principios se validan si se ajustan

1. Alston (1989), precisamente sostiene como evidente que los niños pequeños y ciertos animales constituyen casos de sujetos con creencias justificadas. "But then what about subjects (small children and lowers animals) that are too unsophisticated to be able to answer questions as to what their reason are? Can't their beliefs be based on something when no conscius inference is performed? (p.100).
2. Cfr. Marmor (1992, p.65)

a las instancias ejemplificadoras iniciales?. En este punto cabe señalar que los autores expuestos han presentado su tarea reflexiva desde lo que se ha denominado el equilibrio reflexivo en sentido estrecho, esto es como un procedimiento que se desarrolla entre dos extremos bien definidos, o dos polos, esto es: supuesta identificación de casos paradigmáticos intuidos y principios generales. Sin embargo no es así como efectivamente desarrollan su trabajo.

Revisando los inputs advertimos lo siguiente: los datos que, según nuestro juicio, pesan fuertemente a la hora de establecer las condiciones de justificación en los principios epistémicos son la concesión o la negación de la "entidad" de ciertos problemas filosóficos como tales; por cierto, que también se apela a casos con "cierto" grado de reconocimiento en cuanto a constituir creencias justificadas. Sin embargo, cuando se analizan ciertas formulaciones de principios epistémicos ellas quedan muy distantes de poder ser confirmadas por las intuiciones de los casos reconocidos inicialmente , más bien el fondo de sustentación de los principios epistémicos es la convicción de que resuelven problemas netamente filosóficos o satisfacen ciertos objetivos teóricos que se consideran valiosos. La base por tanto está conformada por tales problemas y objetivos, consideramos que es una tarea oportuna señalar cuáles son ellos y cómo se conciben. Tal tarea de reconstrucción de este quehacer filosófico se requiere a efectos de poder contar con una herramienta que sirva de tribunal de apelación de las teorizaciones o de posible parámetro de evaluación de teorías. Por cierto, no será el caso que tratemos en este trabajo cada uno de los problemas, pero sí los mencionaremos como un primera indicación hacia un modo de reconstruir o deconstruir si fuera el caso la ardua y a veces agobiante disputa entre fundacionalistas y coherentistas sobre la cual ser reconoce cierta decepción. **Algunos** de los problemas y objetivos que consideramos sobresalientes como inputs son los siguientes: el problema del regreso infinito vs. la negación de tal problema; las objeciones escépticas vs. la negación de la relevancia de tales objeciones; la huida de todo círculo de pensamiento vs. la afirmación que no todo círculo es viciosos; el objetivo de formular filosóficamente principios que sirvan para la ciencia vs. la depreciación de tal servicio filosófico. Nuevamente vayamos a los casos.

Moser en su libro *Empirical Justification* evalúa las teorías contrapuestas y sus respectivos principios epistémicos de acuerdo a la solución que proponen al problema del regreso justificatorio. Por cierto que desde este input, esto es, la aceptación del problema del regreso justificatorio, el ganador es el fundacionalismo, con su tesis de la existencia de creencias básicas, inmediatmente justificadas que detienen tal regreso.

Sin embargo Lehrer , en su trabajo, no parte de este input, puesto que de entrada considera que el argumento del regreso no es un problema "a pesar de sus distinguidas credenciales" (Cfr. 1990, p.88).

Lo mismo sucede con los otros problemas señalados anteriormente, Lehrer despacha de entrada al escepticismo , así como lo hacen también algunos fundacionalistas por semánticamente inaceptable, lógicamente inconsistente o trivial. Mientras que Moser, *Philosophy After Objectivity* (1993), parte de la aceptación de los planteos agnósticos como a aquellos que la teoría de la justificación tiene que poder responder (Cfr. p.41ss).

Con respecto al caso citado anteriormente en que algunos filósofos parten del reconocimiento de base de la posesión de creencias justificadas por parte de niños y de ciertos animales y otros niegan claridad, evidencia a tal reconocimiento intuitivo puede explicarse más acabadamente si se advierte que sobre tal reconocimiento se encuentra solapado un input relativo a cumplir de modo más o menos comprometido con cierto objetivo teórico, esto: el de aportar una conceptualización suficientemente amplia para servir al discurso científico.

Entonces comienzan a adquirir sustento ciertos principios epistémicos complejos cuya remisión a intuiciones ordinarias sirve de poco o nada. Por ejemplo:

"Una persona S está inmediatamente justificada en creer que le parece ver un F en un momento *t* si y sólo si en *t*: (i) S inmediatamente aprehende un F ostensiblemente presentado y (ii) S cree comprensivamente a la luz de ese evento de aprehensión que a él le parece ver un F" (Moser 1985, p.184).

"*S* está justificado al aceptar *p* en *t* sobre la base del sistema X de *S* en *t* si y sólo si todos los competidores de *p* están vencidos o neutralizados por *S* respecto de X en *t* "(Lehrer 1990, p.148).

La pregunta ante la formulación de tales principios es: ¿Cómo se sostendrían tales principios complejos en las intuiciones preteóricas?.

La cuestión acerca de qué validaría a los mismos puede articularse si se reconoce la amplia extrapolación realizada a partir de los casos iniciales, como lo ha señalado Alston (1993) en *Epistemic Desiderata* (Cfr. p.537) , y se identifica el papel fundamental que cumple la aceptación de la legitimidad de ciertos problemas filosóficos como motores de la formulación de principios epistémicos, así como desempeñando el rol de referentes sustentadores de tales elaboraciones teóricas.

3.- El alcance del desequilibrio reflexivo o el problema de la decepción.

El equilibrio reflexivo consiste en mantener en coherencia ciertos inputs con los principios formulados. Lo que denominamos "desequilibrio reflexivo" se produce precisamente cuando no están determinados con claridad los inputs ha tener en cuenta. El desequilibrio se da cuando frente a los principios formulados no se sabe cuál es el tribunal de apelación de los mismos (hablando de modo kantiano). Si se intenta proporcionarles una base sólo en las intuiciones de casos de justificación seguramente se sentirá que se está pedaleando en el vacío.

Aún mayor es el desequilibrio reflexivo cuando se intenta confrontar teorías sin reconocer que los puntos de equilibrio de ciertas elaboraciones no son para nada los puntos sobre los que intentan equilibrarse otras. Expuesto de otro modo, no hay nada más fácil en la confrontación decir que una teoría es la "mejor explicación" de un problema frente a otra teoría que ni siquiera se planteó tal problema [3] . Mucho de esto ocurre en la abrumadora literatura al respecto, que en ocasiones hace aparecer todas las discusiones sobre el tema de la justificación como un juego trivial de estipulación[4] .

La decepción en la tarea epistemológica tradicional surge en gran medida del escepticismo por llegar a ciertos acuerdos, por observar contraejemplos muy estructurados que no modifican ninguna teoría, por advertir que las elaboraciones de principios están muy alejadas de la base que proclaman los propios filósofos que le dan sustento. El desequilibrio y la decepción van de la mano.

4.-Conclusiones

1. La proclama de la sencillez para detectar casos como puntos de partida no es tal. La máxima a tener presente es: cuidado con la claridad, la intuición, el aceptación de los casos de creencia justificada como punto de partida. Reconozcamos las limitaciones de tal punto de inicio reflexivo.
2. Los filósofos presentan su trabajo como una forma de equilibrio reflexivo bipolar. Un polo son los casos reconocidos con algunas de las características consignadas al principio y por otra parte los principios epistémicos. Es decir, los filósofos se autopresentan como realizando un equilibrio reflexivo en sentido estrecho.
3. La realidad de la reflexión muestra que los inputs más fuertes son los problemas filosóficos y ciertos objetivos teóricos deseados. Hay muchos puntos entre los que se pretende establecer equilibrio.
4. Para no entrar en desequilibrio reflexivo conviene tener claro el conjunto de los puntos a tener en cuenta cuando se pretende formular y validar principios y sobre todo cuando se busca tener claridad en las disputas teóricas a fin de intentar evaluar las alternativas.

Bibliografía:

- ALSTON, William (1989), Epistemic Justification, Cornell Univ. Press, Ithaca.
- ALSTON, William (1993), "Epistemic Desiderata", Philosophy and Phenomenological
- Research, V. LIII, Nº 3, 527- 551.
- CHISHOLM, Roderick (1982), Teoría del Conocimiento, Tecnos, Madrid.

3. Un ejemplo típico de eliminar de este modo teorías rivales es el texto de Moser (1985). La "mejor explicación" de la justificación la proporciona el fundacionalismo, porque el resto de las propuestas alternativas no logran responder al argumento del regreso justificatorio. La cuestión es que ni siquiera se plantean que tal cuestión filosófica sea determinante para la formulación de principios, entonces se comparan resultados que no tienen los mismos objetivos.
4. Un ejemplo de la decepción sobre los resultados de las teorías epistémicas se encuentra en Mark Kaplan (1991).

- HAACK, Susan (1993), Evidencia e Investigación, Tecnos, Madrid.
- KAPLAN, Mark (1991), "Epistemology on Holiday", The Journal of Philosophy 88, 132-
- 154.
- LEHRER, Keith (1990), Theory of Knowledge, Westview Press, Boulder, Colorado.
- MARMOR, A. (1992), Interpretation and Legal Theory. Oxford, Clarendon Press.
- MOSER,Paul (1985), Empirical Justification, Reidel, Dordrecht.
- MOSER,Paul (1993), Philosophy After Objectivity, Oxford Univ. Press, Oxford.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93858
Sig. Top. 1-CON-t.1
Fecha de Alta. 02.03.10

Indice de autores

Abad, Sebastián 363
Acevedo, Yolanda Fernández 533
Agüero, Gustavo A. 585
Ahumada, José 235
Alemian, Carlos 205
Allione, Osvaldo Francisco 183
Álvarez, J. Francisco 28
Aranda Fraga, Fernando 451
Aranda Fraga, Fernando 659
Arbe, Máximo 208
Armada, Margarita 241
Arpini, Adriana 212
Auday, Marcelo R. 127
Bahr, Fernando A. 654
Ballester, Paula 137
Balzi, Carlos 631
Barale, Griselda 425
Barbuto, Marcelo Alberto 662
Bargadi, Daniela 245
Bargardi, Daniela 241
Barrionuevo, Adriana 208
Bass, Alfredo 281
Behnisch, Cristina Helena. 574
Belvedere, Carlos Daniel 118
Benítez G. Laura 33
Berisso, M. Lía 478
Bertorello, Adrian 613
Bianchini, Eduardo Luis 249
Birman, Fernando Ariel 252
Blanco, Gabriel Oscar 437
Bodanza, Gustavo 553
Bonet, Fernanda 332
Bonilla, Alcira B. 187
Britos, Patricia 665
Brunet, Graciela Nelida 668
Calleja, Marianela E. 428
Calvo, Susana 525
Camarasa, Ada 528
Cambiasso, Alicia Irenc 256
Campagnoli, Mabel Alicia 491
Caro, Rubén 675
Carrique, Violeta 103
Castelli, Paula 634
Castorina, José Antonio 465
Cecchini, Gabriel F. 335
Cecchini, Gabriel Francisco 284
Cocco, María Inés 343
Comesaña, Manuel 288
Cornavaca, Ramón Enrique 141
Cornejo, Raquel 291
Costa, Margarita 93
Costa, María Victoria 475
Cragnolini, Mónica B. 616
Cruz, Mariana 505
Da Cunha, Mónica 494
Daguerre, Martín 482
Danón, Laura 335
De Miguel, Jorge R. 190
de Viana, Marta Leonor 291
Di Camillo, Silvana Gabriela 144
Diaz, Esther 389
Donda, María Cristina Solange 401
Donda, María Cristina Solange 458
Elgarte, Julieta Magdalena 589
Esquisabel, Oscar M. 637
Estrabou, Cecilia 309
Fedullo, Liliana 498
Femenías, María Luisa 73
Flichman, Eduardo H. 295
Gabriel, Silvia Cristina 641
Gaeta, Rodolfo 301
García, Pío 235
Genovese, María Cristina 367
Gentile, Nélida 301
Gioia, Flavia Gilda 160
González, Alejo 672
Gonzalo, Adriana. 260
Gramaglia, Paola Fabiana 216
Guiber, Nair Teresa 306
Hasrun, Hipólito 553
Hernán, Miguel 346
Herrera, María Marta 491
Hoffman, Silvia 298
Horenstein, Norma S. 107
Horenstein, Norma S. 309
Hunziker, Paula 675
Iannaccone, Liliana 355
Irazuzta, Luz María 313
Irazuzta, Luz María 557
José, Elena Teresa 407
Jugo Beltrán, María Clemencia 193
Kalpokas, Daniel 371

Karczmarczyk, Pedro D. 375
Karczmarczyk, Pedro D. 84
Kerbs, Raúl 620
La Valle, María Teresa 461
Laiseca, Laura 380
Lamarche, Juan Horacio 196
Legris, Javier 579
Letzen, Diego 569
Lewowicz, Lucía 66
Liendo, María Cristian 216
Lipsitz, Mario 80
Lissandrello, José M. 147
Llarull, Gustavo 87
Lombardi, Olimpia 318
Longhini, Carlos 411
Longhini, Carlos 678
Loparic, Zeljko 56
López, Carla 553
López, Magdalena Leonor 682
Luque, Leticia Elizabeth, 321
Maggi, Adela 256
Maidana, Susana 644
Marcos de Teresa, José 41
Marcos, Gabriela Elena 151
Martinelli, José María 60
Mattar, Beatriz Inés 415
Melamed, A. 440
Melamed, Analía 431
Melamed, Analía 443
Meta, Natalia 154
Moran, J. C. 440
Moran, Julio César 446
Morey, Patricia 273
Moro, Rodrigo 127
Moro, Rodrigo 553
Morroni, Laura Beatriz 491
Mudrovcic, María Inés 508
Mundo, Daniel 383
Norry, María Josefina 537
Nudler, Oscar 386
Orlando, Eleonora 109
Ortín, Roxana 407
Ortiz, Gustavo 325
Ortúzar, María Graciela de 469
Ortúzar, María Graciela 454
Padró, Romina 540
Palacio, Mercedes del V. 415
Palacios, María Julia 99
Palma, Héctor A. 328
Pantalone, Marzio 264
Parente, Diego 544
Peart, Silvia Marcela 198
Pedace, Karina S. 592
Pérez Zavala, Carlos 228
Pérez, Diana I. 598
Pérez, Rocío 494
Poratti, Armando R. 157
Pósleman, Cristina 688
Presas, Mario A. 90
Pringue, Hernán Bruno 647
Prono, María Inés 548
Quesada Gauna, Jorge Luis 332
Quintana, Marta 291
Reyes, Luis Alberto 219
Reynoso, Raúl Mario 419
Rivera, Silvia 389
Robles, José A. 44
Rodrigues Gesualdi, Carlos 163
Rodríguez Bustamante, Martha 96
Rodríguez, Víctor 269
Rojo, Roberto 393
Rossi, María José 434
Roulet, Margarita 502
Rovaletti, María Lucrecia 350
Rychter, Pablo 603
Salazar, Juan Carlos 216
Sánchez Brigido, Rodrigo 519
Sánchez, Sergio 411
Santa Cruz, María Isabel 502
Sanz, María Aurora 692
Sardisco, Ana María 223
Schwartz, Nora 298
Schwarzböck, Silvia 485
Schwarzböck, Silvia 77
Scotto, Carolina 112
Seoane, José 565
Soares, Lucas 167
Solas, Silvia. 446
Sosa, Rosario 404
Sota, Eduardo 335
Sotelo, Julio 607
Speroni, Juan Luis 397
Tatián, Diego 678
Tavitián, Cristian Alexis 170
Tell, Elvio 695
Thiebaut, Carlos 48
Tonti, Silvia L. 174
Torrecillas, Graciela Adelma 650
Trachitte, María Teresa 131
Tula Molina, Fernando 277

Urtubey, Luis 569
Vega Reñón, Luis 17
Velasco, Marisa 269
Viale, Claudio 624
Videla, Juan Daniel 512
Villagra Diez, Pedro Luis 177