Actas

X CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Tomo II

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 8 y 7 - 1er. subsuelo
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Actas

X Congreso Nacional de Filosofía

Tomo II

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. 93859
Sig. Top. 1-CON-T 2
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.

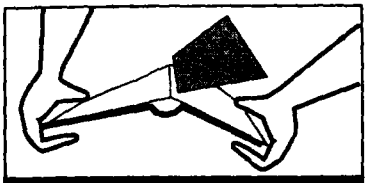
El primer desafío, entonces, se ha cumplido. El segundo, el de ingresar al debate de ideas presupuestas en las estrictas doctrinas economicistas, será posiblemente lo que nos permitirá crecer junto al país, o contemplar cómo se disminuyen paulatinamente los recursos del Estado, afectando el futuro de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

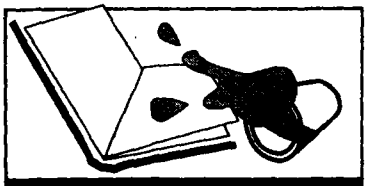
El *X Congreso Nacional de Filosofía* en Córdoba y esta publicación han sido posibles gracias al trabajo solidario de muchas personas: los secretarios quienes se ingeniaron para encontrar soluciones a problemas que nunca habían enfrentado, los evaluadores que leyeron cientos de ponencias en poco tiempo, 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

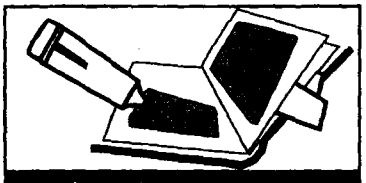
Seamos amables con los libros



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

Comisión: 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
Universidad de Buenos Aires

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniss
Goethe

Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en la segunda *Intempestiva*, Nietzsche adjudica una gran relevancia cultural a los mitos. En el primer libro, elucida el modo cómo éstos derivan de la música —en tanto lenguaje de la voluntad— a partir de un proceso de simbolización. Pero no se trata en este contexto sólo de la inicial derrota del mito en manos del intelectualismo socrático. Sobre la base de una tipología de las culturas articulada en los subtipos trágico, budista y alejandrino, Nietzsche aborrece el "alejandrinismo" de la cultura de su tiempo, es decir, su carácter de pastiche derivado de la función del saber "histórico". Como resultado de dicho diagnóstico, entra en escena la conocida exhortación a un wagneriano renacimiento de la tragedia, que, como paliativo y antídoto, restablecería el poder fundador y re-encantador de la música y el mito al igual que su homónima griega.

También la segunda *Intempestiva* plantea una crítica a la cultura socrático-alejandrina que, según Nietzsche, caracteriza al *Historismus* de su tiempo. La crítica apunta en ese caso a señalar que una cultura basada en el conocimiento histórico acaba por convertirse en puro reservorio, así como por anular la memoria en cuanto momento necesario para la acción. La respuesta de Nietzsche ante los problemas que halla en su tiempo adquiere una forma relativamente similar al caso de *El nacimiento de la tragedia*: la condición para que una cultura se libere del exceso de sentido histórico consiste en la aplicación del antídoto de las fuerzas no-históricas y suprahistóricas, como la religión y el arte entendidos en su dimensión mítica, es decir, con abstracción de la incorporación que éstos pudieran hacer de discursos críticos (históricos, evaluativos). Sin embargo, a partir de su alejamiento de Wagner y de la filosofía schopenhaueriana, Nietzsche acaba por abandonar el proyecto de un renacimiento de la tragedia y modifica radicalmente su posición sobre el valor del rendimiento cultural de la música y del mito. En lo que se refiere a los escritos publicados, ya *Humano, demasiado humano* revela una posición "ilustrada": allí se hace hincapié en la función de la ciencia, al tiempo que desaparece el papel central que antaño se asignara al artista. ¿Deriva simplemente esta posición del alejamiento de Nietzsche de Wagner y Schopenhauer? Lejos de negar la importancia de estas figuras, este trabajo intenta reconstruir la relación que se establece en *El nacimiento de la tragedia* entre la música y el par mito/símbolo, para luego señalar la crisis que sufre esta conexión en *Humano, demasiado humano* a la luz del escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

II

Podría decirse que *El nacimiento...* ilustra de alguna manera el topos romántico de lo indecible, presente en la tradición del idealismo alemán, aunque la indecibilidad de que aquí se trata no es otra que la del fundamento metafísico de los entes en términos schopenhauerianos: la voluntad. Según Nietzsche, ésta aparece simbolizada en el mito en virtud de la experiencia dionisíaca de autoalienación. De ese modo "quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar"1 o, para decirlo en otras palabras, la facultad apolínea como instancia de esquematización de la apariencia queda referida a su suelo metafísico.

La posición del Nietzsche romántico supone que una cultura erigida sobre un mero fundamento apolíneo, intelectual, acaba por degenerar en una superfetación de lo lógico, dado que su hilo conductor es más bien la ciencia que el arte. La ciencia es sinónimo de Ilustración: y ello vale tanto para Sócrates como para los histo-

1. Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Colli Giorgio, Montinari Mazzino (Hrg.) Berlin, N. York, 21988, [*KSA*] Band 1, p. 145.

ricistas del tiempo de Nietzsche. Por el contrario, si la cultura ha de tener un significado metafísico, sólo puede fundarse en la preponderancia del arte. Como es sabido, Nietzsche adopta sin más la peculiar conexión schopenhaueriana entre música y voluntad, citada in extenso en el parágrafo 16 de *El nacimiento...*2. La doctrina de Schopenhauer consiste a grandes rasgos en la separación de la música de toda otra forma artística, por el hecho de que aquélla no constituye un reflejo, una figura, copia o imitación de la apariencia, sino "imagen (*Abbild*) inmediata de la voluntad"3.

La música produce el mito desde su seno, pero dado que éste es lenguaje, y por ende apariencia, la significación metafísica sólo adviene a la cultura cuando tiene lugar la "simbolización visible de la música (*sichtbare Symbolisirung der Musik*)",4 es decir, el "proceso de descarga de la música en imágenes (*Entladung der Musik in Bildern*)"5. En efecto, la música es, en cuanto reflejo inmediato de la voluntad, irreductible a un discurso articulado, pues el lenguaje pertenece a la esfera en que rige el *principium individuationis*, cuya vigencia se cancela para la cosa en sí. El *medium* del lenguaje es el ámbito de la representación, al tiempo que su función es, también en el seno de ese ámbito, la articulación. Partiendo de estas premisas, muy difícilmente podría el lenguaje "traducir" o expresar de forma acabada ya sea la cosa en sí, ya sea el delgadísmo hilo que en que ésta se roza con el plano de la apariencia. La "decibilidad" del fundamento es sólo simbólica.

Que el mito sea *ejemplo* singular de la absoluta universalidad de la voluntad indica, pues, que ésta puede ser mostrada, pero no enunciada. Al interpretar bajo esta luz la figura del héroe trágico, dice Nietzsche:

> ... es en los ejemplos individuales de [...] aniquilación donde se nos hace comprensible el fenómeno dionisíaco [...] La alegría metafísica por lo trágico es una transposición de la sabiduría dionisíaca instintivamente inconsciente al lenguaje de la imagen: el héroe, apariencia suprema de la voluntad, es negado, para placer nuestro, porque sólo es apariencia, y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación6.

Esta voluntad, dice en otro lugar Schopenhauer, es "conocida por nosotros en la más inmediata consciencia, y muy de otro modo que el mundo exterior"7. El conocimiento del mundo exterior es precisamente aquel saber que puede ser volcado representativamente. La representación es coextensiva con la decibilidad. Por el contrario, el ingreso al *topos* de lo no-decible supone para Nietzsche el descentramiento del sujeto de la representación: esta experiencia, que recibe el nombre de autoalienación, corresponde al estado dionisíaco de la embriaguez. Acceder al fundamento significa, pues, perderse en cuanto sujeto individual. Pero esta apuesta arroja un resultado fundamental. Como lo muestra el ejemplo de Arquíloco, tras la identificación del artista dionisíaco con lo uno-primordial, se produce la "réplica (*Abbild*)" o "reflejo (*Wiederschein*) a-conceptual y a-figurativo del uno primordial en forma de música". En virtud del reflejo acontece a su vez el símbolo: "segundo reflejo especular (*Spiegelung*) en forma de símbolo único o ejemplo"8.

Así pues, entra aquí en juego una serie de planos complejamente articulados. En primer término, inconmovible, el uno primordial. En segundo lugar, la música, que por mediación del artista dionisíaco se constituye en un lenguaje que replica inmediatamente el uno. Por último, el símbolo, que replica mediatamente, simbólicamente, el uno, y que a la vez es reflejo de la música. De esta manera, la "traducibilidad" o "decibilidad" del uno queda garantizada, aunque más no sea de forma precaria. Esta precariedad se convierte en penuria con la llegada de Sócrates, quien, deseoso de permanecer extasiado en la apariencia, corta el delgado hilo a través del cual la música insufla vida al mito. La confianza de Nietzsche en Wagner es, pues, una apuesta: la música podría crear otros mitos y derrotar al historicismo. Y también es apuesta la devoción por Goethe, en la medida en que "todo lo perecedero no es más que un símbolo"9.

---

2. El pasaje citado por Nietzsche corresponde a Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (hrg. von W. F. von Löhneysen), Franfurt am Main, Insel, 1996, Band I, §52, pp. 365-368. Cf. Taylor, C. S., "Nietzsche's Schopenhauerism", en *Nietzsche Studien*, Band 17 (1988), pp. 45-73; Spierling, V., *Arthur Schopenhauer*, Frankfurt am Main, Reclam, 1998, pp. 139-162.
3. Schopenhauer, A., *op. cit.*, p. 366.
4. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 95.
5. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 50.
6. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 108.
7. Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. H. de M. de Unamuno, Madrid, Alianza, 1994, p. 66.
8. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 44.
9. Goethe, W., *Faust*, (ed. E. Trunz), München, Beck, 161999, Zweiter Teil, Fünfter Akt, vv. 12104-12105.

III

Unos años más tarde, Nietzsche abandona lo que él mismo dio en llamar en el famoso "Ensayo de autocrítica", su "romanticismo". Si en la cuarta *Intempestiva* se puede sospechar una retirada, la posición de *Humano, demasiado humano* es clara y contundente. Aquí, lejos de las misiones sagradas, el tono irónico e ilustrado arremete contra todos los dogmas de juventud. El primer dogma que se descarta es el carácter de universalidad de la música:

> *No* es precisamente la música un lenguaje universal, que traspase el tiempo, como con tanta frecuencia se ha dicho en su honor, sino que corresponde a la medida de sentimiento, calor y tiempo que lleva en sí como ley interna una cultura individual determinada, limitada espacial y temporalmente: la música de Palestrina sería de todo punto inaccesible para un griego10.

Un segundo dogma de juventud cae también hecho pedazos, cuando Nietzsche invierte la primacía de la música respecto de la simbolización. Fiel a su nuevo temple ilustrado, intenta mostrar cómo el significado profundo de la música deriva de una posición o proyección de sentido. En verdad, es el intelecto que, merced al acoplamiento de poesía y música, puede hallar en ésta una instancia originaria: "...mientras que al principio la música, sin danza ni mimo (lenguaje gestual) explicativos, es ruido vano, en virtud de una larga habituación a esa yuxtaposición de música y movimiento, el oído es entrenado en la interpretación consecutiva de las figuras sonoras..."11

Este último pasaje es interesante para comprender el *páthos* que anima el método de Nietzsche. Una "química de los conceptos y sentimientos"12 disuelve en primer lugar toda construcción compleja en la que pudieran coexistir diversas capas de sentido. Nietzsche distingue, así, la música de la poesía y el simbolismo. Privada de su sobredeterminación simbólica, la música no posee significación, y menos aún significación metafísica. Lejos está ya de esforzarse "por dar a conocer en imágenes su esencia propia".13

Por último, Nietzsche sacrifica el más preciado artículo de fe, a saber, la creencia de que la música habla directo a lo interior y proviene de lo interior. Carece ahora por completo de sentido decir que alguna clase de música sea en sí misma profunda y significativa, o que hable de la voluntad o de la cosa en sí.14 Ahora bien, la destitución de la música como generadora de símbolos y como lugar de la verdadera universalidad derivan de que ésta ya no vale más para Nietzsche como "réplica" del uno primordial. De esta manera, el movimiento que destituye la cosa en sí reformula al mismo tiempo, quizá no la noción de lenguaje como actividad de simbolización, pero sí al menos el lugar que ésta ocupa.

Las condiciones de posibilidad de esta ruptura se hallan en un escrito póstumo, difícil y oscuro, llamado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En términos muy generales —no es éste el lugar para emprender un análisis— podría decirse que uno de los hilos conductores del texto es la reconducción de la noción de verdad como correspondencia a su basamento retórico-lingüístico. Según esto último, la "trascendencia" del lenguaje no se funda en una estructura que garantizaría el desvelamiento de las cosas, sino en un complejo proceso de transferencias entre diversas esferas: estímulo nervioso, imagen, signo.

El punto de vista (la decisión) que se asume en el texto se afinca en el nivel del juego de significación, desde donde resulta harto difícil inferir el acceso posible a una instancia de sustancialidad exterior a él. Aun así, los "juegos de lenguaje" referenciales o denotativos suponen en algún sentido, al menos en lo que se refiere a su estructura, la posibilidad de la correspondencia. Para Nietzsche, esta posibilidad resulta de la solidificación de la actividad metafórica o juego de significación, o para decirlo según el famoso pasaje, del olvido de la potencia creadora de la metaforicidad. Si bien el hombre puede, en efecto, "diluir las metáforas

10. Nietzsche, *KSA* 2, p. 450.
11. Nietzsche, *KSA* 2, pp. 176-177.
12. Nietzsche, F., *KSA* 2, p. 23.
13. Nietzsche, F., *KSA* 1, p. 108. Cf. además *KSA* 1, pp. 50-51.
14. Nietzsche, F., *KSA* 2, p. 175.

vivaces en [un] esquema"15, "el endurecimiento e inmovilización de una metáfora no garantiza nada acerca de la necesidad y derecho exclusivo de esta metáfora"16.

Como puede comprenderse, esta posición tiene que dar por tierra con la adopción de la cosa en sí según las matrices schopehauerianas. Esta noción sólo sería comprensible como un cierto objeto concebido con abstracción de la dimensión simbólica del lenguaje. Si incluso la suposición de la existencia de un objeto empírico deriva del aquietamiento de las metáforas, la idea misma de una cosa en sí sería cabalmente una reificación del juego de significación. Pues bien, si dicha reificación no ha tenido lugar aún, ello se debe a que una fuerza cuyo sentido se opone a tal endurecimiento opera en el lenguaje. Nietzsche llama a esta fuerza "pulsión de metaforización".17 Esta pulsión, empero, no debe ser concebida como una facultad subjetiva, sino en todo caso como *instancia* subjetiva de metaforización. Al oponerse al endurecimiento de las metáforas, la pulsión desemboca en el mito y el arte en general, concebidos aquí como invención de nuevas metáforas o como reordenamiento de las que se han solidificado.

De esta manera, al centrarse Nietzsche en el lenguaje como dimensión básicamente retórica, la cosa en sí y su reflejo musical se vuelven superfluos cuando se trata de explicar el mito. Concebido el lenguaje como metaforización y simbolización, se entiende más claramente la posición de *Humano...*, según la cual es el simbolismo el que otorga significado a la música, y no a la inversa. La simbolización adquiere la forma de un proceso inmanente al lenguaje, y no de un efecto de la música logrado en virtud de la autoalienación dionisíaca. Más aún, en *Sobre verdad...* sólo se hace velada referencia al sueño, representante del "mundo artístico" apolíneo18.

En conclusión, mientras que en *El nacimiento...*, un Nietzsche anti-ilustrado teme que el mito desaparezca si no es revivido por el influjo de la música, la concepción ilustrada y desencantada de *Humano...* da por tierra con la relación fundamento/fundado entre música y mito. La paradoja de esta posición ilustrada reside en que su concepto de lenguaje contagia en última instancia a todo discurso verdadero de la epidemia mítica. Desde este punto de vista resulta comprensible que Nietzsche anuncie más tarde la existencia de una mitología en el lenguaje, cuya erradicación, empero, sólo podrá dar lugar a otro mito.

15. Nietzsche, *KSA* 1, p. 881.
16. Nietzsche, *KSA* 1, p. 884.
17. Nietzsche, *KSA* 1, p. 883.
18. Nietzsche, *KSA* 1, p. 26.

"El estilo de pensamiento antitético en las propuestas hermenéuticas de Richard Rorty y Humberto Eco"

Genovese, María Cristina
Universidad Nacional de San Juan

1

Este trabajo procura demostrar que los planteos teóricos y metodológicos acerca de la hermenéutica, en el caso de Richard Rorty y Humberto Eco, están regidos por cierta forma de pensamiento que Hegel denomina "entendimiento reflexivo" y explicitar, además, las dificultades que provoca esta forma de reflexión.

Ambas teorías sobre la interpretación se construyen sobre la base de categorías opuestas entre sí: la "iniciativa del intérprete" o la "fidelidad a la obra". Según Hegel, cuando la contradicción se establece no se puede proceder sino abstrayendo, se opta por una a costa de desalojar la contraria sin que haya modo de incluir lo dividido en una unidad que lo integre. La prevalencia de la oposición entre ellas, como si constituyesen dimensiones que se repelen, impiden en ambos autores una comprensión más lograda de la interpretación. A su vez se sostiene que una visión crítica que vehiculice la relación entre autor-texto-intérprete, debe ser leída como un intento de proseguir la discusión.

Se requiere, en consecuencia, una presentación de los rasgos característicos de este modo de pensar.

De acuerdo a Hegel, el entendimiento es una fase en el despliegue del espíritu. En este movimiento, de carácter progresivo, el espíritu va alcanzando nuevas formas, cada una de las cuales supone la ruptura con los hábitos de las etapas anteriores, conciliando todo lo que aquellas han determinado unilateralmente como incompatible. La figura del entendimiento es la que *"... determina y mantiene firmes las determinaciones..."*1. Es la que *"... ve en la diversidad tan sólo la contradicción."*2. Decretar lo antitético es el hábito propio de esta forma de pensar, que establece la contradicción como un resultado sin vuelta e inevitable. Por otro lado, merced a un principio de consistencia en la reflexión, sólo una de ellas a de alcanzar la dignidad de concepto verdadero.

Surge, pues, una cuestión ineludible, Hegel estaba convencido que el espíritu puede alcanzar una conciencia más lucida y concebir la contradicción como una imperfección propia de esta forma del pensar. Pero hoy, en que desde diversos frentes se ataca la creencia hegeliana, nos preguntamos: ¿Qué sentido tiene leer la tradición hermenéutica desde Hegel?. Sin desconocer la existencia de categorías hermenéuticas en su pensamiento, nos limitaremos a demostrar que la manera antinómica de pensar, fuera del contexto metafísico en que Hegel la coloca, está presente en el discurso hermenéutico de los autores propuestos.

Afirmamos que desde este hábito de pensar se sostienen distinciones tales como, texto-lector, interpretación-uso, coherencia textual-propósitos del lector, economía textual-apertura del sentido, conducentes a una visión polarizada de la práctica interpretativa que opta por uno de los polos de la dicotomía acudiendo a las certezas que le brinda esta condición.

2

En el artículo "La Historiografía de la Filosofía: cuatro géneros" R. Rorty, da cuenta del dilema en el que se encuentran los historiadores de la filosofía *"... o bien leemos las filosofías del pasado en forma tal que se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas transformándolas, en la medida de lo posible,...; o bien nos tomamos el cuidado de leerlas en sus propios términos, de modo tal que aparezcan en el presente como un conjunto de piezas de museo"*3. Esta distinción trazada se corresponde a

1. Hegel, F., *Ciencia de la Lógica*, Bs. As., Hachette, 1956, pp. 38.
2. Hegel, F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1987. pp.45.
3. Rorty, R., "La Historiografía de la Filosofía: cuatro géneros" en Rorty, R., y otros *La Filosofía en la Historia*, Bs. As., Paidós, 1990, pp.49.
4. Rorty, R. *¿Esperanza o Conocimiento? Introducción al Pragmatismo*, Bs. As., FCE, 1997, pp.45.

dos modalidades de la indagación histórica-filosófica: la "reconstrucción racional" y la "reconstrucción histórica".

Rorty enfatiza el contraste entre ellas y opta por la primera. Desde esta visión, la tradición filosófica europea aparece encasillada dentro de una concepción clausa de la filosofía. El pragmatismo ve que *"... contagiada por el virus de la metafísica, otorgó los máximos poderes a la razón para que pensara de antemano "el mejor de los mundos posibles", de acuerdo al cual se ajustarían las acciones de los hombres"* 4. Un pragmatista está limitado a ofrecer tales respuestas, pues no cree que haya una manera en que las cosas realmente son. Su imprecisión principista es la manera norteamericana de hacer lo que Heidegger denominó "ir más allá de la metafísica" y la "nueva metafísica" es la democracia como deseabilidad, como futuro esperado. Este elemento de esperanza, este deseo de sustituir la verdad por la imaginación, responde al intento de instalar una nueva supremacía: la nueva Norteamérica pragmatista por la vieja Europa metafísica.

El modo antinómico de concebir la función del conocimiento filosófico se reproduce en las prácticas historiográficas. La intención de reemplazo de la "reconstrucción histórica" de la tradición metafísica, por la "reconstrucción racional", responde a los intentos de desviar la mirada desde lo eterno hacia el futuro. Para ello es preciso liberarse de la idea de una filosofía cuya función es "poner al descubierto", por un tipo filosófico donde la interpretación funcione para lidiar con los problemas a medida que surgen. Esto explica por qué la opción de interpretar los textos filosóficos en sus propios términos. La cuestión es ¿qué tienen para decirnos respecto a nuestro problemático presente que nos ayude a cambiarlo?. Por el contrario, sostener que la historia debe reconstruir el pasado filosófico tal cual fue, significa asumir el carácter inalterable de las respuestas filosóficas, desconociendo que el mundo que habitamos tiene otras necesidades y prioridades.

De acuerdo con Rorty, hay que deponer el trabajo racional justificatorio de la filosofía por una hermenéutica que ceda el puesto a la "imaginación" de mundos alternativos. La interpretación, por consiguiente, debe ser juzgada sobre la base de la utilidad que prestan los textos para ciertos propósitos.

Este programa de americanización de la filosofía trabaja sobre estructuras binarias distintas y opuestas a las europeas, a las que intenta reemplazar. Realidad - apariencia por la distinción entre pasado y presente poco satisfactorio - futuro más satisfactorio; verdad, vs. opinión, por la distinción entre descripciones más y menos útiles del mundo y de nosotros mismos; orden vs. incertidumbre por autoconfianza y esperanza; crecimiento en lugar de emancipación.

3

Con notable parecido a este debate, Humberto Eco nos dice en "Interpretación y Sobreinterpretación"(5), que en el campo de la Literatura la controversia entre las teorías de la interpretación ha girado también en torno a posturas antitéticas.

Cabe recordar que, si bien Eco fue uno de los teóricos que en la década de los 60` y 70` hicieron importantes contribuciones para reconocer el papel del lector en la producción del sentido, es interesante atender ahora a su rechazo a quedar enrolado en lo que podría caracterizarse como prácticas de la deriva infinita. Ello significa tener en cuenta el inestable equilibrio entre iniciativa del intérprete y fidelidad a la obra y tomar los recaudos del caso.

Su tesis parte de la idea peirceana de "semiosis ilimitada" la cual no significa que la interpretación carezca de criterios. Postula que la imposibilidad de saber cuál interpretación es la correcta no impide saber cuáles son incorrectas. La estrategia semiótica consiste en reconocer la "intentio operis", que actúa como fuente de sentido y a la vez como barrera que restringe el libre juego de la "intentio lectoris", sin apelar a la superada "intentio autoris". Frente a la dificultad de que un lector pueda recuperar las intenciones del autor, solo queda la alternativa de reconstruir conjeturalmente las intenciones del mismo. De las que no necesariamente una debe ser la correcta, sino que *"... un texto puede prever un lector con derecho a intentar infinitas conjeturas"* 6.

---

5. Eco, H. *Interpretación y Sobreinterpretación,* [en colab.], USA, Press Syndicate of de University of Cambridge, 1995. Cap. I-II-III.
6. Ibid, pp. 69

Aceptar la tesis del desplazamiento infinito del sentido implica acompañarla de reglas que la delimiten, de lo contrario se cae en los excesos de interpretación.

La lógica analógica que subyace en esta teoría, sustenta como uno de sus principios: *"... el intérprete tiene el derecho y el deber de sospechar que lo considerado como significado de un signo es en realidad signo de un significado adicional"* 7. Esto quiere decir que cada vez que un lector crea haber descubierto una semejanza, ésta señalará otras sin garantías de que el proceso se detenga. Para Eco resulta indiscutible que pensemos en términos analógicos, pero sin desconocer que manejamos criterios para distinguir semejanzas ilusorias de aquellas que son significativas. A este criterio lo denomina "criterio de economía textual". El mismo se pone en funcionamiento cuando se ejerce una moderada dosis de escepticismo respecto de otorgar a ciertos elementos semejantes las mismas propiedades causales. En su lugar es preciso reconocer que podrían explicarse de otro modo. Cuando este límite está ausente el efecto es descubrir significados que no responden al texto, sino a las expectativas del presunto lector.

La noción de texto que maneja Eco, consecuentemente, es la de dispositivo cuyo fin es producir su lector modelo capaz de hacer conjeturas que coincidan con la intención del texto. Para Eco, entonces, la práctica semiótica orientada al lector no resulta totalmente descalificada, defiende su papel activo, pero con cierto margen. En este sentido, Eco distingue entre "interpretar" y hacer "uso" del texto. El criterio de economía textual orienta la interpretación hacia el descubrimiento de lo que el texto dice en virtud de su "coherencia textual". Ello significa avanzar hacia una posición de equilibrio donde lo que se negocia es la inevitable competencia del lector y la que ese texto postula, es decir, los marcos culturales y lingüísticos desde de los cuales ese texto es leído y fue producido. De este modo, el lector modelo competente de las "convenciones" preestablecidas por la cultura en la que ese texto fue producido, evitará transponer sentidos de su época a otra pasada o ajena, o según fines personales.

4

Las distinciones entre lo que Eco llama, "coherencia textual interna" y "los incontrolables impulsos del lector", "interpretación" y "uso", permiten presumir los términos de la polémica entre él y Rorty. En "El progreso del pragmatista"(8), Rorty presenta su desacuerdo con estas distinciones. Suponer que la coherencia de un texto preexiste al lector y es el patrón de medida para evaluar la corrección de las posibles conjeturas, implica una postulación metafísica de la interpretación, para Rorty inconciliable con la imagen de texto como "resultado" y "productor" de un lector modelo. La metáfora de las infinitas posibilidades de significación de un texto se vacía si la práctica semiótica manifiesta lo que está de antemano, pero oculto. La coherencia textual reside en que alguien descubra en él algo que le ayude a cambiar sus propósitos y así su propia vida.

Para Eco esto representaría un caso de apropiación perversa de la noción de "semiosis ilimitada" conducente a un tipo de lectura donde los textos resultan sobreinterpretados.

La divergencia entre ambos autores es evidente, sus puntos de vista teóricos alternan entre el par de opuestos, texto-lector, interpretación-uso, coherencia textual-própositos del lector, economía textual- apertura del sentido. No obstante estas diferencias teóricas encontramos razones para afirmar un punto en común. El momento metodológico de la reconstrucción del contexto es ineludible, aunque disientan respecto a qué contexto se refieren.

La búsqueda de Eco de la "intentio operis", requiere la descontextualización del intérprete a fin de respetar los límites que el texto impone. Los presentistas promueven, por el contrario, descontextualizar al autor o texto del pasado para aprender de ellos lo que al lector le preocupa en este presente.

En estos discursos, se pone en juego el complicado ejercicio de la función "historización-deshistorización", como la ha llamado A. A. Roig9, entre otras del lenguaje. En el primero, el "sujeto eludido" resulta ser el intérprete, y en el segundo resultará deshistorizado el texto del pasado y su creador.

7. Ibid, pp. 50
8. Rorty, R., "El progreso del pragmatista", En Eco, Ibid, pp.104-105.
9. Roig, A. A., *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, F.C.E., 1981, pp. 178-179.

A modo de conclusión, advertimos que este modo antitético de reflexión se ve impedido de establecer relaciones entre las dimensiones significativas de su objeto. Porfía en mantenerlas escindidas sin advertir que constituyen parte de un único objeto que requiere de ambas.

Una actitud crítica al respecto implicaría reconocer que el autor, en el proceso de producción, es al mismo tiempo intérprete; está inmerso en la historia con la que se comunica desde una toma de posición valorativa ante ella. Situación que reproducen inversamente sus potenciales lectores. El lector que enfrenta un texto, también lo hace a partir de una posición axial respecto de su época. Y si bien, en su primera aproximación al texto reconoce los sistemas codales de su autor, tiene derecho a coincidir o disentir con ellos. En este sentido todo texto está abierto a infinitas descodificaciones.

Bibliografía

- Hegel, F., *Ciencia de la Lógica*, Bs. As., Hachette, 1956.
- Hegel, F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1987.
- Rorty, R. y otros (comp.) *La filosofía en la Historia*, Bs. As., Paidós, 1990.
- Rorty, R. *¿Esperanza o Conocimiento? Introducción al Pragmatismo*, Bs. As., FCE, 1997.
- Eco, H. *Interpretación y Sobreinterpretación*, [en colab.],USA, Press Syndicate of de University of Cambridge, 1995.
- Rorty, R., "El Progreso del pragmatista", en Eco, H., *Interpretación y Sobreinterpretación*. USA Press Syndicate of de University of Cambridge, 1995.
- Roig, A. A., Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano, México, FCE, 1981.

¿Etnocentrismo o relativismo?

Kalpokas, Daniel
Universidad de Buenos Aires. CONICET

En las discusiones actuales Rorty suele ser caracterizado como un pensador relativista, y ello a pesar de que en repetidas ocasiones el mismo Rorty ha intentado desprenderse de esa calificación1. A tal fin, ha establecido una distinción entre el mero relativismo y lo que él llama "etnocentrismo". Asevera que las críticas al primero no afectan a su pragmatismo etnocéntricamente transformado. En este sentido, Rorty pretende hacer valer al etnocentrismo como una vía intermedia entre el objetivismo y el relativismo. Su lema es "disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las apropiadas responsabilidades"2, esto es, pretende evitar el relativismo y al mismo tiempo dar cuenta de las intuiciones liberales de las sociedades occidentales sin postular estándares transculturales de racionalidad y validación. En este trabajo quisiera examinar esta pretensión a fin de sostener, aunque de un modo más matizado que sus críticos, la tesis de que el etnocentrismo rortyano, en la medida en que pretende escapar del universalismo, no puede evitar recaer en el relativismo que en un principio quiere superar.

Rorty pretende escapar del falso dilema que representa el debate entre realistas y anti-realistas haciendo valer al pragmatismo como una filosofía anti-representacionista. Ya sea que se plantee la idea de que elementos no lingüísticos vuelven verdaderos o falsos los enunciados, o que se aluda a la mente o al lenguaje como una fuerza que modela los hechos a partir de una masa indeterminada, en ambos casos se presupone que es posible escapar de nuestras prácticas sociales, saltar fuera de la mente, para acceder a una realidad desnuda, no-humana, en palabras de James. Frente a ello, Rorty sostiene que no podemos formular en modo alguno una prueba independiente de la exactitud de la representación -de la referencia o correspondencia con una realidad previamente determinada3. Este es el núcleo de la queja anti-representacionista que Rorty encuentra ya formulada en los clásicos del pragmatismo. Entiende por "anti-representacionismo" una explicación que "no concibe el conocimiento como una cuestión de aprehender la realidad correctamente, sino más bien como una cuestión de adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad"4. De acuerdo a ello, Rorty sostiene que nuestro vínculo con el mundo no es representacional, sino causal. Ninguna prueba distinta del éxito sirve para explicar nuestros logros cognitivos. Desde este enfoque, las creencias son vistas como adaptaciones al entorno, en lugar de cuasi-imágenes de él. En consecuencia, Rorty sustituye las nociones de "objetividad" y "trascendencia" por las de "intersubjetividad" y "apertura al diálogo". La concepción conversacional del conocimiento desplaza la imagen de la mente como espejo de la naturaleza. Así se desecha la cuestión de cómo la mente entra en contacto con una realidad independiente de ella y se fija la atención en el proceso de argumentación por el cual se validan nuestras creencias. En este punto, Rorty da el salto desde la epistemología hacia la filosofía política. Puesto que la justificación de la creencia es entendida como una cuestión conversacional, de alcanzar un acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible (en lugar de como correspondencia con el mundo), las preguntas relevantes pasan a ser las siguientes: ¿cuáles son los límites de nuestra comunidad? ¿Son nuestros encuentros lo suficientemente libres y abiertos? ¿Hemos sido lo suficientemente receptivos para con las nuevas sugerencias provenientes de comunidades extrañas?5. Así pues, Rorty introduce la noción de "etnocentrismo" para articular el anti-representacionismo con el liberalismo político6. Argumenta que, dado que el anti-representacionismo expresa el reconocimiento de que ninguna descripción del mundo podrá situarse en el punto de vista de Dios, éste también nos priva de todo punto de apoyo

1. Cfr., por ejemplo, "Solidarity or Objectivity?" y "Postmodernist Bougeois Liberalism" en Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, "Relativism: Finding and Making" (una versión traducida al castellano puede encontrarse en Palti, E.J., *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bs As, Univ. Nac. de Quilmes, 1998 y "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" en Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982
2. Rorty, R., "The Priority of Democracy to Philosophy", *ORT*, p. 176
3. Rorty, R., *ORT*, p. 6
4. *Ibid.*, p. 1
5. *Ibid.*, p. 13
6. *Ibid.*, p. 2

con el cual escapar del etnocentrismo producido por la aculturación7. Con todo, según Rorty, la cultura liberal ha encontrado la manera de evitar las desventajas que se siguen de ello incentivando una actitud abierta hacia otras actuales y posibles culturas y haciendo de esta apertura el rasgo central de su auto-imagen. Si bien no podemos saltar fuera de nuestra mente, sí podemos modificar y ampliar nuestra cultura contraponiendo vocabularios y creencias entre sí. De ahí precisamente el valor que Rorty concede al pluralismo y tolerancia liberales, y el énfasis en las virtudes socráticas del diálogo y disposición a escuchar a los demás8. Así llega Rorty a su definición de etnocentrismo como aquella posición que sostiene que "nada puede decirse acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos familiares de justificación que una sociedad dada *-la nuestra-* utiliza en una u otra área de indagación"9. El etnocentrismo intenta terciar entre el objetivismo y el relativismo. Frente a ambos la respuesta es la misma: sostiene que no hay modo de elevarse por encima de nuestro lenguaje, nuestra cultura o nuestra tradición y, por tanto, reconoce que no tenemos más remedio que razonar a partir de la red de creencias y deseos que somos, de la comunidad con la que nos identificamos. Rorty concede que la afirmación relativista de que "cualquier comunidad es tan buena o racional como cualquier otra" no sólo se refuta a sí misma, sino que, además, presupone el punto de vista del Ojo de Dios. Frente a ello, ser etnocéntrico significa aceptar a la propia cultura o lenguaje como el punto de partida de todo entendimiento e indagación y aceptar que las creencias sugeridas por otras culturas deben ser testeadas intentando retejerlas con las que ya poseemos. La diferencia con el relativista estriba, pues, en que para el etnocentrista no cualquier creencia, lenguaje o estándar de racionalidad es tan bueno como cualquier otro. Sólo aquellas creencias que pueden entrelazarse exitosamente con las que ya poseemos resultan de recibo10. De aquí Rorty extrae una "justificación" etnocéntrica del liberalismo aduciendo que, puesto que no podemos apelar a ninguna instancia exterior a nuestro lenguaje, no podemos liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido11. Con todo, la utilización argumentativa que Rorty hace de esta formulación del etnocentrismo es ambigua, pues se vale de ella para referirse indistintamente al anti-representacionismo y a la identificación con la comunidad de pertenencia12. Pero una cosa es afirmar, a mi juicio correctamente, que no podemos saltar fuera de *todo* lenguaje o teoría a fin de alcanzar una realidad no contaminada por lenguaje alguno (llamemos a esta tesis E1), y otra bien distinta es sostener, falsamente, que no podemos salir de *éste* o *aquél* vocabulario particular (E2). Del anti-representacionismo (E1) no se deriva necesariamente una versión contextualista del conocimiento (E2); pues del hecho de que no tengamos más remedio que empezar a pensar a partir del vocabulario en el que estamos inmersos no se sigue que debamos también terminar en él13. Las creencias nuevas no sólo pueden ser asimiladas y entrelazadas con las que ya disponemos, sino que también pueden hundir nuestros procedimientos de justificación vigentes. Esto quiere decir que dichos procedimientos de validación no pueden tener la última palabra acerca de la verdad o la racionalidad. Rorty no distingue suficientemente estas dos instancias y por ello concluye, de su rechazo del objetivismo, una "defensa" del etnocentrismo (E2)14. Así pues, sólo equiparando E1 y E2 puede Rorty contraponer objetividad a intersubjetividad, y unificar en un mismo impulso el anhelo de escapar de la propia comunidad con la pretensión de acceder a una realidad no interpretada15.

---

7. *Ibid.*, p. 13
8. Por razones de espacio no puedo considerar aquí la política reformista que Rorty deriva de esta concepción anti-represetacionista del cambio de creencias.
9. Rorty, R., "Solidarity or Objectivity?", *ORT*, p. 23
10. Cfr., la "Introducción" a *ORT*, "Solidarity or Objectivity"? y "Postmodernist Bourgeois Liberalism", específicamente p. 212
11. Cfr., Rorty, R., *ORT*, p. 13.
12. En la "Introducción" a *ORT* Rorty reconoce explícitamente que hasta entonces no había distinguido claramente dos sentidos de "etnocentrismo": uno que alude a una condición insoslayable, y otro que se refiere a un ethnos particular, el liberalismo, pero todavía no ha sacado las consecuencias que se siguen de ello.
13. Esta idea me fue sugerida por la lectura de las críticas de Moretti a Davidson. Cfr., Moretti, A., "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo", Nudler, O., y Klimovsky G. (comps) *La racionalidad en debate. I: Racionalidad y conocimiento, la racionalidad en la ciencia*, Bs As, Centro Editor de América Latina, 1993, p. 113.
14. Esto le permite a Rorty decir cosas como las siguientes: "No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar", Rorty, R., "Cosmopolitanism without Emancipation", *ORT*, p. 212-213
15. Obsérvese que el rechazo de la objetividad y su sustitución por la intersubjetividad, esto es, de la ampliación del "nosotros" tanto como sea posible, plantea una asimetría básica entre "nosotros" y "ellos". En efecto, puesto que nosotros no podemos saltar fuera de nuestra comunidad, lo único que nos queda por hacer (si es que pretendemos ampliar el marco de la solidaridad) es

De acuerdo a los contextos de discusión, Rorty ha esgrimido E1 y E2 según si sus adversarios eran realistas metafísicos o si, rechazando esta forma de realismo, sostenían, sin embargo, un concepto normativo de verdad (Peirce, Habermas, Putnam). Frente a los primeros, aduce que no podemos saltar fuera de nuestra mente; frente a los segundos, que no podemos escapar de nuestra comunidad y, por tanto, que es imposible sostener una noción transcultural de racionalidad y un concepto idealizante de verdad. Sin embargo, una vez que Rorty deriva de su anti-representacionismo (E1) su versión contextualista del conocimiento y de la verdad (E2), ya no puede esquivar el relativismo. Esto se muestra tan pronto como nos preguntamos si la tesis etnocéntrica (E2) debe entenderse, ella misma, en un sentido etnocéntrico. Hay aquí dos posibilidades: si la respuesta es afirmativa, entonces la imposibilidad de elevarse por sobre el propio vocabulario habría que achacársela exclusivamente al pragmatismo de Rorty, pero no a otras filosofías. En este caso, sus críticas contra los realistas y los kantianos carecerían de objeto. Sus respectivos vocabularios finales les permitirían hacer lo que el de Rorty no, a saber, salir de sus propias redes de creencias y deseos. Por el contrario, si la tesis de Rorty ha de entenderse en un sentido universalista, el etnocentrismo no puede ser verdadero. Una afirmación, al menos, no ha de ser etnocéntrica, si es que pretendemos sostener que ningún individuo o grupo de individuos puede sustraerse de su propia cultura16. Ahora bien, aceptado esto puede demostrarse que el etnocentrismo rortyano termina siendo un simple y llano relativismo, ya que, si por definición "nosotros" no podemos salir de nuestra cultura, deberá concederse también que "ellos" (cualquiera sea la comunidad de que se trate) tampoco pueden hacerlo. También "ellos" estarán condenados a ser etnocéntricos. Pero esto significa que tanto "nosotros" como "ellos" consideraremos nuestras respectivas perspectivas sobre el mundo como las mejores de acuerdo a nuestros estándares de racionalidad. Y esto no es otra cosa que el relativismo que, en un principio, el mismo Rorty se proponía exorcisar17. El etnocentrismo rortyano se torna indistinguible del relativismo protagórico que ya Platón criticara en el *Teeteto*. La tesis de Protágoras del *homo-mensura* se traduce, en el vocabulario de Rorty, como que la propia cultura o el propio juego de lenguaje es la medida de todas las cosas. En efecto, aunque Rorty, siguiendo a Davidson, rechaza la idea de esquemas conceptuales inconmensurables18, sostiene, sin embargo, una concepción contextualista de la justificación de la creencia. Rechaza la idea de justificación universal, es decir, frente a toda comunidad posible, para restringirla a la propia comunidad o aquellas comunidades que comparten con nosotros un número suficientemente grande de otras creencias19. Pero entonces, la verdad entendida como afirmación justificada pasa a depender radicalmente de los lenguajes, creencias, intereses y deseos de cada comunidad (se descarta, por ende, la idea de verdad como punto de convergencia de, en principio, cualquier comunidad). Sin esta noción (o alguna por el estilo) el concepto de verdad pierde su carácter normativo y, con ello, se abren las puertas al relativismo. Ciertamente, Rorty podría aducir que un acuerdo universal sobre un tópico particular no puede ser descartado *a priori* y que ésta es una tarea por realizar, pero no algo asegurado por la naturaleza del sujeto de conocimiento o de argumentación. Sin embargo, esta respuesta presenta, en el planteo de Rorty, al menos dos problemas: 1) no puede explicar satisfactoriamente cómo se producen los cambios de creencia implicados en los pasajes de un vocabulario a otro. Aunque en *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty presentaba la cuestión en términos de discursos normales y anormales, y, posteriormente, en términos de vocabularios o juegos de lenguaje relativos a intereses y deseos, la constante en todos estos casos es la imposibilidad

extender nuestra comunidad sobre comunidades nuevas que no forman parte de la nuestra; sólo que entonces se suscita la siguiente cuestión: acaso pueden "ellos" hacer lo que "nosotros" no, a saber, salir de su propia comunidad para dejar de ser uno de "ellos" y convertirse en uno de "nosotros"? Para una crítica de este modelo asimilativo del diálogo intercultural de Rorty puede verse Habermas, J., "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces", especialmente p. 173 y ss, Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.

16. Esta parece ser la tesis de Rorty, Cfr. "Solidarity or Objectivity?", *ORT*, p. 23, 28, 29 y 30

17. En mi opinión, diversas afirmaciones de Rorty atestiguan este relativismo protagórico. Por ejemplo: "El anti-antietnocentrismo no dice que estemos atrapados en nuestra mónada o nuestro lenguaje, sino meramente que la mónada con ventanas en la que vivimos no está vinculada más estrechamente a la naturaleza de la humanidad o a las exigencias de la racionalidad que las mónadas relativamente carentes de ventanas que nos rodean", Rorty, R., "On ethnocentrism", *ORT*, p 204, y "Los anti-antietnocéntricos sugieren que los liberales (...) deberían desechar la distinción entre juicio racional y sesgo cultural", *Ibid.*, p. 207-208. En "The priority of Democracy to Philosophy" Rorty dice: "Lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo frente al cual pensamos que debemos justificarnos a nosotros mismos -al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia de la palabra 'nosotros'", *ORT*, p. 177.

18. Sobre la elaboración que Rorty hace de esta tesis de Davidson, Cfr. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, cap. VI y "The World well lost", *CP*.

19. Rorty, R., "Solidarity or Objectivity?", *ORT*, n. 13, p. 30-31

de motivaciones racionales para los cambios de vocabularios. En este sentido, el argumento de Rorty siempre ha sido el mismo: puesto que no hay premisas comunes a todo juego de lenguaje, cada comunidad debe partir de las creencias y estándares de racionalidad particulares propios de su lenguaje. De ahí que, cuando de cambios de vocabularios o lenguajes se trata, no quepa plantear la cuestión en términos de buenas razones. Como dice Rorty: "Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia"20. En este caso, ya no es posible explicar la dinámica interna que motiva las crisis y los cambios de vocabulario. Estos son entregados simplemente a la contingencia de la historia21. 2) Rorty tendría que explicar cómo es posible tal ampliación de la intersubjetividad particular22. Si tal acuerdo resulta fácticamente posible, Rorty debería aclarar las condiciones indipensables de tal acuerdo. Pero esto, a sus ojos, resultaría una recaída en el objetivismo. Toda forma de universalidad dada, esto es, no construída concientemente por un acuerdo intersubjetivo, le parace sospechosa de esencialismo. Pero no es claro que haya buenos argumentos en favor de esta tesis. Sólo si asumimos equivocadamente E2 la postulación de una noción transcultural de racionalidad parecerá una recaída en el objetivismo23. Sin embargo, si distinguimos los dos sentidos de "etnocentrismo" arriba mencionados, podemos quedarnos con el anti-representacionismo de Rorty y, al mismo tiempo, con una versión más modesta del programa epistemológico por excelencia, a saber: el proyecto de buscar condiciones universales de posibilidad para el conocimiento y la validación de creencias24. Con ello se evitaría realmente el objetivismo, por un lado, y el relativismo, por el otro. Esta es, pues, otra consecuencia del pragmatismo que, a pesar de Rorty, habría que reconsiderar.

20. Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 50

21. No es casual, pues, que Rorty sustituya la perspectiva interna de la epistemología, por la perspectiva del observador. En efecto, las revoluciones paradigmáticas (para utilizar el concepto de Kuhn) no son, para Rorty, susceptibles de una explicación epistemológica (pues no hay manera de saltar fuera de todo lenguaje para verificar su correspondencia con el mundo) sino únicamente de una histórica o sociológica, esto es, de una descirpción "externa" de los cambios de vocabulario que se verifican a través del tiempo en una sociedad dada.

22. Esto es particularmente acuciante para Rorty cuando se trata de cuestiones ético-políticas. En efecto, Rorty considera que el rasgo distintivo de las sociedades liberales radica en su apertura hacia otras comunidades y en el intento de ampliar mediante la persuación el "nosotros" liberal tanto como sea posible. Ahora bien, sin un concepto normativo de verdad Rorty tiene que conceder que la justificación es una cuestión estrictamente contextual y, por ende, que las creencias aceptadas en nuestras comunidades bien pueden resultar inaceptables para comunidades extrañas. Más específicamente, debería reconocer que la verdad es relativa al "nosotros" de que se trate en cada caso. En ese caso, con qué derecho habríamos de ampliar los límites de nuestra comunidad? Puesto que Rorty no puede dar cuenta de las intuiciones universalistas a partir de su etnocentrismo, sería conveniente que renunciara a los principios morales de la cultura liberal, o bien, que renunciara a su etnocentrismo. Unos y otro no pueden sostenerse coherentemente al mismo tiempo.

23. Creo que esto es particularmente evidente en las críticas de Rorty a Putnam. Cfr. "Solidarity or Objectivity?", *ORT*, p. 25, 26 y 27.

24. La necesidad de superar el contextualismo puede plantearse desde otro lado: puesto que Rorty rechaza la tesis de la inconmensurabilidad de los esquemas conceptuales, debe aceptar también que las creencias sustentadas por cada camunidad particular, por más disímiles que sean, deben referirse a un único y mismo mundo. Ahora bien, si esto es así, cómo se explica el contextualismo de Rorty? No resulta realmente inconsistente la aceptación de la premisa de que todas las comunidades hacen frente a un mismo mundo con la idea rortyana de que cada una de esas comunidades puede sostener, de acuerdo a sus propios estándares de racionalidad, creencias diferentes y hasta contradictorias sobre ese mismo mundo?

Juicio y aplicación en Gadamer

Karczmarczyk, Pedro D.
Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo propondremos los lineamientos generales para una lectura de *Verdad y método* basada en el análisis de los problemas vinculados a la facultad de juicio, un análisis ubicado al comienzo de esta obra y generalmente desatendido1. La elección de esta perspectiva nos permite obtener una visión coherente de un conjunto de problemas interpretativos que se presentan a lo largo de toda la obra, relacionados con el concepto de aplicación, y tiene además otras ventajas, como por ejemplo tender un puente que pueda clarificar similitudes y diferencias entre las posiciones de Gadamer y las posiciones del segundo Wittgenstein.

Un primer paso en nuestra interpretación pasa por considerar seriamente la intención trascendental que Gadamer expresa en la introducción a la obra. De este modo las abundantes descripciones de comportamientos que aparecen en el excurso histórico de la primera parte de la obra, donde Gadamer recupera una serie de conceptos que operaban en la tradición humanista (formación, tacto, gusto, sentido común, y juicio), adquieren la dimensión de un *factum* sobre el que se ejerce una reflexión trascendental.

Se trata entonces de explicar cómo es posible aquello que se supone ocurre en estos comportamientos. En nuestra exposición no podemos abarcar toda la variedad de ejemplos. Bajo el supuesto de que hay un rasgo común y una cierta progresión en estas descripciones2, centraremos nuestro análisis en el momento que nos parece condensar todos los problemas que están en juego: la capacidad de juicio.

Conviene sin embargo hacer una excepción y considerar, como una primera muestra de los problemas que nos ocupan, el análisis de la noción de tacto. Gadamer presenta esta noción del siguiente modo:

> Bajo "tacto" entendemos una determinada sensibilidad y capacidad para la percepción de situaciones así como para el comportamiento en las mismas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado respecto a principios generales. En este sentido pertenece esencialmente al tacto el carácter de lo inexpresado e inexpresable (*Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit*)3

Lo que Gadamer destaca aquí es que el tacto es una capacidad para establecer distingos y efectuar evaluaciones. Lo importante del caso es que estos distingos no presuponen la posesión ni la existencia de un criterio, y que estas evaluaciones prescinden de una norma general.4

La eficacia de esta descripción del tacto requiere, de parte del lector, el experimento de indagar en su perspectiva de agente si se cumple el hecho de que él mismo realice distingos o evaluaciones sin consideración explícita de una norma o criterio general. Nos parece que este punto se puede conceder plenamente. Pero alguien podría alegar que cuando no operamos en base a la *disposición* de criterios o principios generales, por medio de una referencia explícita a criterios, operamos empero con criterios *inconscientemente*. Si esta objeción fuera justa debería decirse que el tacto es sólo inexpresado pero no inexpresable.

En el análisis de la capacidad de juicio hay, en germen, una respuesta a esta objeción. La capacidad de juicio nombra según Gadamer formas de la sociabilidad referidas a la peculiaridad de una comunidad, similares al gusto, al sentido común, o al tacto. Pero además de este aspecto con el juicio se nombra la actividad de

---

1. Una muestra de esta tendencia puede tomarse a partir de dos libros que reúnen artículos críticos de los más importantes especialistas en la obra de Gadamer: *Gadamer and Hermeneutics* H. Silverman (ed.) y *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. Hahn (ed.).
2. Como rasgo común hay que destacar el hecho de que estas nociones refieren a una serie de capacidades humanas que no pueden concebirse como dotaciones naturales, sino que presuponen un trato social específico, es decir una formación (*Bildung*). Otro rasgo común en estos conceptos recuperados de la tradición humanista es que son capacidades, es decir modos en los que los hombres saben o pueden *hacer*. Característicamente son capacidades para establecer distinciones o reconocer similitudes. Lo fundamental del caso es que estas capacidades no se resuelven en la posesión de un criterio conceptual por referencia al cual las distinciones o las similitudes quedaran justificadas.
3. *Verdad y método*, p. 45 *Warheit und Methode* (13/14) 22, entre paréntesis la paginación de la primera edición, trad. retocada.
4. Gadamer señala que: "...tal conciencia [el tacto] se conduce con la inmediatez de los sentidos, sabe en cada caso distinguir y valorar con seguridad, aún sin poder dar razón de ello." *Verdad y método p. 46*

referir un concepto o una representación general a situaciones particulares. En ella se basa, entonces, el uso del método.

El análisis de la capacidad de juicio, conduce a Gadamer a una conclusión más fuerte que aquella que señalábamos para el tacto. No se trata ya de los casos en los que no disponemos de un regla general, sino de que incluso allí donde disponemos de una generalidad conceptual, qué hacer con ella, cómo aplicarla a la realidad, no es una cuestión de método:

> ... la actividad del juicio, consistente en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla no es lógicamente demostrable. Ésta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación. Como atinadamente observa Kant, para poder seguir este principio haría falta de nuevo una capacidad de juicio. Por eso ésta no puede enseñarse en general sino sólo ejercerse una y otra vez, y en este sentido es más bien una aptitud al modo de los sentidos. Es algo que en principio no se puede aprender porque la aplicación de reglas no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual.5

Recapitulando: hay ciertos comportamientos que establecen distinciones, evalúan podríamos decir, sin referencia a una generalidad conceptual: tacto, sentido común y gusto. Un contraargumento podría señalar, como vimos, que esta falta de referencia es sólo aparente, que la referencia a la regla o criterio tiene lugar de modo inconsciente. Sin embargo la fuerza de este contrargumento parece descansar en el supuesto de que una diferencia o similitud sólo puede destacarse por referencia a una regla o criterio, supuesto que es severamente puesto en cuestión por el análisis de la capacidad de juicio. Incluso allí donde una generalidad conceptual se encuentra disponible esta no es suficiente, ya que la capacidad de juicio no es demostrable. Gadamer no abunda en ejemplos, pero el análisis wittgensteiniano de la definiciones ostensivas debería darnos una idea de lo que está en juego. Reconocer el caso de una regla, brevemente, es de un orden distinto que el manejo con representaciones.

De estos análisis se desprenden dos consecuencias fundamentales. Por una parte la respuesta por la posibilidad de estos comportamientos corre por cuenta de la postulación de una capacidad básica6 para percibir las semejanzas, que en algún sentido es previa a la adquisición de los conceptos. Esto es patente en el análisis de la noción de experiencia y de la inducción aristotélicas, un análisis que Gadamer relaciona con el de la adquisición de una lengua y sobre el que vuelve en diferentes textos7.

Por otra parte, uno puede a partir de este análisis generalizar la conclusión fundamental gadameriana según la cual la aplicación no es separable de la comprensión sino más bien el momento en el que ésta se realiza. Si en la comprensión de textos legados tradicionalmente la aplicación se entiende como *apropiación8*, nuestro análisis quiere mostrar cómo opera en unidades menores que los textos y los motivos por los que

---

5. *Verdad y método*, p. 62. *Warheit und Methode* (27/28) 36. Corregimos en la cita una errata de la versión castellana que pone actitud en lugar de aptitud (*Fähigkeit*). La observación de Kant a la que se refiere Gadamer es la siguiente: "...es fácil colegir de la naturaleza de la facultad de juzgar (...) que el hallazgo de un principio peculiar de aquella (...) debe ir acompañado de grandes dificultades (...) Debe ella misma, pues, proporcionar un concepto, a través del cual no sea propiamente conocida ninguna cosa, sino que sólo le sirva a ella propiamente de regla, aunque no una objetiva a la cual pudiera ella adecuar su juicio, porque para ello sería requerible, a su turno, otra facultad de juzgar, para poder discernir si es el caso de la regla o no." Kant *Critica de la facultad de juzgar*, p. 81, véase Abraham Anderson "Juicio reflexionante, superstición y escepticismo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42 y el excelente artículo, por la claridad con la que se interna en terrenos difíciles, de Paul Guyer "Los principios del juicio reflexivo" en el mismo número de *Diánoia*

6. Al postular una capacidad básica Gadamer no quiere postular una capacidad invariante y homogénea para todos los individuos, en el sentido de que todos deberían llegar, en vistas de ella, a los mismos resultados. La capacidad designa la posibilidad de hacer determinado tipo de cosas pero no cuáles. Esta capacidad varía conforme un individuo asimila la experiencia colectiva contenida en la lengua y de acuerdo a su propia experiencia. Esta relación lenguaje experiencia es fundamental para comprender la lingüisticidad de la tradición. De esta variación da cuenta la tensión fundamental en el seno del lenguaje entre una tendencia a la convención y una tendencia a la individuación ("Semántica y hermenéutica *Verdad y método II*). Los rendimientos más exuberantes de esta capacidad pueden apreciarse en los niños (en algo parecido a lo que Piaget llamaba "verbalismo infantil") y en los poetas (ver "Los límites del lenguaje" *Arte y verdad de la palabra*)

7. Ver *Verdad y método* "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" *Verdad y método II* y "Los límites del lenguaje"(1985). La noción de trasfondo en la obra de Searle desempeña, a nuestro juicio una función similar, Véase *Intencionalidad*, Madrid, Tecnos, y *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.

8. Ver Richard Bernstein "De la hermenéutica a la praxis" en su *Perfiles filosóficos*

igualmente ha de sostenerse su necesidad. También creemos que desde esta perspectiva se hace más comprensible la oposición de verdad y método9.

Este punto puede ilustrarse a partir del énfasis puesto en las "imágenes directrices"10 en la recuperación gadameriana de la ética aristotélica. Lo que está en juego en este acento es la idea de seguir un ejemplo. Esta idea podría entenderse como un modelo para comprender la centralidad de la categoría de la aplicación.

Un ejemplo es un individuo señalado en el que se supone que hay algunos aspectos relevantes, digamos su "ejemplaridad"11. Como es sabido, en la definición aristotélica de la virtud se incluye una referencia al hombre prudente12. Es decir, la moral requiere desde el principio una definición *ostensiva*, el señalamiento del prudente, o como dice Aubenque, "la *esencia* de la prudencia presupone, no sólo de hecho (...), sino de derecho, la existencia del hombre prudente y la descripción de esta existencia"13.

Hay un individuo señalado, ¿hay además algo así como el carácter propiamente moral del prudente? Queremos decir ¿cómo llega a ser considerada la "ejemplaridad", los aspectos relevantes que se suponen señalados en la definición ostensiva?

Según Gadamer es posible llegar a una consideración semejante, sólo que esto no depende de un acto contemplativo, sino de las acciones que pretenden seguir su ejemplo, que pretenden, entonces, ser similares en algún sentido con su modelo. Cualquier acción con esta pretensión de similitud, llevará a cabo una labor abstractiva, pondrá el acento sobre algunos aspectos en detrimento de otros. Y pretenderá que entre unos actos determinados, los actos tomados como modelos y los suyos propios hay algo en común, aún cuando uno no disponga de un nombre para ello. Podría también hallarse un nombre, formarse un concepto para esa semejanza, pero esa no podría ser la relación primaria.14 Queremos decir que esta ejemplaridad, el carácter moral, no tiene una existencia independiente, que pudiera ser percibida como tal sino una existencia que depende siempre del sustrato a partir del cual se manifiesta, y esta manifestación depende siempre de una aplicación, o para expresarlo en otros términos, de una trasposición, del paso de un ámbito (o de un caso) a otro. La centralidad de la aplicación para la comprensión implica que la comprensión tiene la forma de la metáfora: percibir lo mismo en lo diferente.

Esto merece dos consideraciones por un lado se trata de algo que no está en el caso, sino de algo que debe realizarse, llegar a ser. Ni la experiencia en cuanto capacidad básica, ni el lenguaje se limitan a constatar lo

9. También es muy sugerente que cuando Gadamer comenta la noción heideggeriana de la comprensión (*Verstehen*) se refiera a un saber hacer práctico *Verdad y método* p. 325 *WuM* (245/246) 264 y *El problema de la conciencia histórica* Madrid, Tecnos, 1993, p. 73

10. Este caso es similar a la referencia del sentido común (*sensus communis*) a una generalidad concreta.

11. Se trata aquí de una situación análoga a la planteada por Kant a propósito de los juicios de gusto, cada juicio de gusto es el ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida, *Crítica de la facultad de juzgar* § 18

12. Señala Aristóteles "Es la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente" *Ética Nicomáquea* 1106 b 35. También "En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes" 1140 a 24.Tomamos esta referencia de Aubenque, Pierre *La prudence chez Aritote* Paris, Quadrige/P.U.F., 1993 (1° ed. 1963) p. 35. El trabajo de Aubenque además de su claridad tiene la virtud de plantear una cuestión fundamental ¿En qué se basa la autoridad del prudente? El carácter descriptivo de la ética aristotélica causó la perplejidad en otro estudioso de Aristóteles, ver Moreau, Joseph *Aristóteles y su escuela*, Bs. As., Eudeba, 1972, p. 206-207

13. Aubenque *op cit* p. 38. Los contornos de esta posición se dibujan más nítidamente si uno la contrasta con las posiciones de inspiración kantiana como lo hace Guariglia al señalar que las reapropiaciones contemporáneas de las posiciones éticas de estagirita, comunitaristas o hermenéuticas se enfrentan a "...a toda especie de razón práctica kantiana, es decir, a toda razón universalista que pretenda fundamentar normas universales basada exclusivamente en sus propios fundamentos discursivos". Guariglia Osvaldo *Ética y política según Aristóteles. Tomo II, El Bien las Virtudes y la Polis*, Bs. As., C.E.A.L., 1992, p. 319.

14. Respecto de la *epagogé* aristotélica Gadamer señala "...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 cuando se produce la unidad del universal" en "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" *Verdad y método II* p. 196 a continuación Gadamer se refiere a la experiencia como una capacidad básica, en "Los límites del lenguaje"(1985) habla de una "capacidad formadora del lenguaje" cuya peculiaridad consiste en "distinguir lo característicamente significativo" (p. 138)

que ya es.15 Por otra parte si los aspectos relevantes dependen de las diferentes consideraciones que de los mismos se hagan, se desprende que los aspectos relevantes están sometidos a una perpetua movilidad, de modo que existe la posibilidad de que en cada caso se comprendan de un modo diferente.

En este punto encontramos que Gadamer se acerca a Wittgenstein. En su análisis de las definiciones ostensivas, establece que una definición ostensiva no define estrictamente, sino bajo la presuposición de un uso común, generalizado de una palabra. Dado que "...an ostensive definition can be variously interpreted in *every* case" (*Philosophical Investigations* §28), en ausencia de tal uso generalizado no existiría medio alguno para distinguir entre una interpretación correcta y una incorrecta. De la misma manera, el modo en que una persona interpreta o "toma" una definición ostensiva no puede determinarse con independencia del uso que hace de una palabra. La similitud entre los distintos casos a los que se aplica una palabra, la intensión de un término podríamos decir, no tiene una existencia propia hasta tanto no existe un uso regular del mismo y no tiene más existencia que en ese uso. El vínculo entre compresión y aplicación nos parece, en el caso de Wittgenstein, evidente.

Con todo estas similitudes entre Gadamer y Wittgenstein reconocen algunos límites. En primer lugar mientras Gadamer reconoce una facultad básica (no reductible a otra cosa) para percibir las similitudes como base para la adquisición del lenguaje16, Wittgenstein pone el acento en el entrenamiento (*training*), lo que conduce a una concepción más pasiva de los sujetos. Para Gadamer implícito en cada aplicación e incluso dependiente de la misma hay algo que se piensa, o incluso algo que se contempla, el recurrente "algo en común" (*etwas Gemeinsame*) de *Verdad y método*. Para Wittgenstein parece haber sólo algo que se hace. Esto podría explicar la diferencia fundamental entre ambos pensadores señalada por Habermas17, según quien mientras para Wittgenstein seguir una regla es seguirla siempre de forma idéntica, para Gadamer existe siempre la posibilidad de variar y revisar la aplicación de la misma.

Las consideraciones anteriores pueden verse ratificadas en la concepción general del lenguaje de Gadamer, a la vez que permiten echar alguna luz sobre la misma. Por ejemplo no será sorprendente que Gadamer considere que en el lenguaje tiene lugar una continua formación de los conceptos, sobre la base de similitudes y trasposiciones que se acreditan en la experiencia y que estos conceptos no sean la repetición de un orden esencial ya dado sino justamente productores reveladores de nuevos aspectos de las cosas18.

Es por esto que Gadamer puede hablar de un metaforismo fundamental del lenguaje, ya que:

> cuando alguien realiza la trasposición (*Übertragung*) de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común (*etwas Gemeinsames*), pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica (*eine Gattungsallgemeinheit*). Por el contrario, en tal caso uno se guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas (*Ähnlichkeiten*) tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que estas puedan tener para nosotros. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental e importa retener que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado (*übertragene Gebrauch*) de una palabra como un uso inauténtico"19.

Sin embargo este metaforismo fundamental por el que tiene lugar esta formación continua de los conceptos no se restringe a la aparición de nuevos conceptos. La aplicación de uno y el mismo concepto no es un acto de mera subsunción, como resulta lógico luego del análisis de la capacidad de juicio, sino que trae aparejado un momento productivo:

---

15. Una argumentación interesante a favor de una tesis de este tipo, característica de una tradición "expresiva-constitutiva" frente a una concepción "instrumental" del lenguaje puede encontrarse en Charles Taylor "La importancia de Herder" y en "Heidegger el lenguaje y la ecología" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997

16. Una posición similar es la del joven Benjamin de "Sobre la facultad mimética" (1914), véase G. Llarull "Gadamer Benjamin y la noción de mímesis" ponencia en las *Jornadas de crítica y teoría literaria* UBA, agosto de 1999.

17. Ver "La lógica de las ciencias sociales" en su *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996, p.

18. *...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" p. 513

19. *Verdad y método* p. 514-515 *WuM* p. 433 (405-406). Para una comparación entre la concepción de la metáfora de Gadamer y la de Ricoeur ver Weinsheimer, Joel "Gadamer's Metaphorical Hermeneutics" en *Gadamer and Hermeneutics*, Silverman Hugh (ed.)

> ...el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece también con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas.20

Bibliografía

- Anderson, Abraham "Juicio reflexionante, superstición y escepticismo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42
- Aristóteles *Ética Nicomáquea*, Barcelona, Planeta-de Agostini, 1995, traducción y notas de Julio Pallí Bonet.
- Bernstein, Richard "De la hermenéutica a la praxis"(1986) en su *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, siglo XXI, 1991.
- Weinsheimer, Joel "Gadamer's Metaphorical Hermeneutics" en *Gadamer and Hemeneutics* , Silverman (ed.) New York, Routledge, 1991
- Aubenque, Pierre *La prudence chez Aritote* Paris, Quadrige/P.U.F., 1993 (1° ed. 1963)
- Gadamer Hans-Georg "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?" (1973) 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 "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo" (1990) en Koselleck, Reinhart y Gadamer Hans-Georg *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997
- Gadamer Hans-Georg "Los límites del lenguaje" (1985) en su *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998
- 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.
- Guariglia Osvaldo *Ética y política según Aristóteles. Tomo II, El Bien las Virtudes y la Polis*, Bs. As., C.E.A.L., 1992.
- Guyer, Paul "Los principios del juicio reflexivo" *Diánoia* año XLII (1996) nº 42
- Gadamer, Hans-Georg (1957) *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, traducido por Agustín Domingo Moratalla, prólogo por el traductor: "Historia y filosofía en H.-G. Gadamer"
- Habermas, Jürgen "La lógica de las ciencias sociales" en su *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996,
- Kant, Immanuel *Crítica de la facultad de juzgar,* Caracas, Monte Ávila, 1991, trad. de Pablo Oyarzún
- Kusch, Martin *Language as calculus and Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989
- Moreau, Joseph *Aristóteles y su escuela*, Bs. As., Eudeba, 1972,
- Polanyi, Michael *Personal Knowledge. Towards a Post Critical Philosophy*, Routledge and Keagan Paul, London and Henley, 1978
- Searle, John *Intencionalidad. Un ensayo de filosofía de la mente* Madrid, Tecnos, 1992
- Searle, John *La construcción de la realidad social,* Barcelona, Paidós, 1997
- Taylor, Charles "Seguir una regla"; "La importancia de Herder"; y "Heidegger el lenguaje y la ecología" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997
- Wittgenstein, Ludwig *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, (trad. por G. E. M. Anscombe) Oxford, Basil Blackwell, 1953.

20. p. 514 (405) 432-433. Las posición de Gadamer en este punto resulta enteramente semejante a la de Michael Polanyi quien presenta a la denotación como un arte véase su *Personal Knowledge* p. 81

Nietzsche y Wagner. Apuntes de un desencuentro

Laiseca, Laura
Universidad Nacional del Sur

La separación de Wagner constituye la pérdida más importante que Nietzsche viviera no sólo en el plano intelectual, sino también en el afectivo. En *Ecce homo,* a pesar de los años transcurridos, el "destino de la música" se presenta todavía como una "herida abierta" de la cual Nietzsche quizás, nunca pudo sanar. Porque hablar de esta herida es hablar de sus sueños de juventud en el que creyó en Wagner, en el que quiso ver la esperanza del renacimiento de una cultura agonizante, superficial. Pero a sus ojos, Wagner lo traicionó, se volvió más "alemán", más antisemita, más cristiano y hipócrita para consigo mismo que nunca. La sagrada "flauta de Dionisos", nacida para transfigurar el mundo, se convirtió en la música de la decadencia. Nietzsche mismo admitiría al final: "El culto a Wagner se paga caro".

A través de la música wagneriana, Nietzsche creyó que sería posible el resurgimiento del espíritu trágico-dionisiaco, al modo de un renacimiento de la antigüedad clásica en Alemania. Wagner es presentado como el genio salvador que ha de operar la transformación tanto en el plano ético como en el cultural. En un curioso fragmento de la *Consideración intempestiva IV* dedicada a Wagner, Nietzsche confiesa algo que jamás admitiría tiempo después, a saber haber encontrado en *El anillo de los Nibelungos,* "la música más moral que conozco..."1. En este primer período, el drama musical ha de tener una función educadora en el plano ético y transformadora de la sociedad en el plano político. Wagner se perfila como el genio salvador de la nación, el paradigma del artista no atado a los convencionalismos del arte burgués y conformista, la personalidad que habría de dar forma en su arte a la metafísica de Schopenhauer, combinada con el espíritu dionisiaco del antiguo ideal trágico.

En esta primera etapa, la música wagneriana se presenta como el lenguaje de la "pasión" que aúna en el drama musical todas las artes: la poesía, el teatro, la creación del mito, las artes plásticas y por supuesto, la música. En ella convergen el *pathos* de Dionisos y el *ethos* de Apolo: la tendencia que desea la fusión con la unidad originaria y los individuos, necesarios para la conformación del Estado. Retomando la interpretación de Schopenhauer, la música tiene el rol protagónico al ser la expresión más acabada de la voluntad universal, del "en sí" del mundo. La música wagneriana se identifica con "la historia secreta de nuestra voluntad" a través de una técnica nueva. Wagner cambia el sistema diatónico, excesivamente racionalista, por la gama cromática que al ser más sutil e insinuante, es más apta para expresar la angustia, la inquietud y la inestabilidad de los estados de ánimo humanos. Por otra parte, la melodía que se separa y vuelve continuamente al *leitmotiv* dominante, refleja la vida humana cambiante en sus pasiones, la voluntad humana que aspira a una y otra cosa para volver siempre a la voluntad universal. Desde el punto de vista de la metafísica de Schopenhauer, el *leitmotiv* expresa lo Uno primordial, dominante, intercalado entre una diversidad de melodías que representan lo múltiple de los individuos en el juego de sus deseos, pasiones y aspiraciones. La música de Wagner significa un "puente" entre el "*Principium individuationis*" y lo Uno primordial. El drama musical se reviste de una dimensión metafísica, transformadora a su vez de la *physis*: "Esta música es retorno a la naturaleza, a la vez que purificación y transmutación de la naturaleza; pues en el alma de los hombres más henchidos de amor ha surgido la necesidad de este retorno y en su arte suena la naturaleza transmutada en amor."2

Pero la música, también posee un poder transformador de la *polis*, al igual que en el antiguo ideal clásico, donde la tragedia era una de las instancias más altas de la enseñanza ética y política. En el contexto de su tiempo, Nietzsche ve o quiere ver en Bayreuth, un centro de oposición contra la pseudoilustración al servicio del Reich, contra el espíritu militarista y colectivo, reivindicando los derechos del individuo en una comunidad estética de artistas e intelectuales, que restaurarían la "conciencia trágica", donde se sitúa "una esperanza y una garantía para el porvenir de la humanidad" y la perduración de "lo humano en sí".

---

1. Las obras de Friedrich Nietzsche se citarán por la siguiente edición: *Kritische Gesamtausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York, 1967ss. A partir de ahora se indicará como: *KGW*, mencionando luego el tomo, la página y el tomo. La traducción al castellano me pertenece. IV 1,10,16.
2. *KGW*,IV 1,28,15 (*CI IV*)

Nietzsche revela su más grande expectativa en el resurgimiento del mito trágico, del verdadero espíritu dionisiaco que acabaría de una buena vez con los valores del cristianismo. La renuncia a este extraordinario destino es lo que Nietzsche nunca le perdonará a Wagner, cuando éste deje de ser "ateo" y vuelva al seguro regazo del cristianismo. Pero la separación no ha de ser fácil. No por nada, Nietzsche ha de confesar tras la muerte de Wagner: "He amado y respetado a Richard Wagner más que a ninguna otra persona... Teniendo en cuenta por anticipado que no quería mezclar sus cosas y las mías, se necesitó una buena medida de autosuperación antes de aprender a separar, con debidos cortes, lo 'suyo' y lo 'mío'... el mejoramiento del teatro no me concierne, su mezcla con la Iglesia menos aún, la propia música de Wagner no me pertenece lo suficiente... Lo que me resultó más extraño de él fue la alemanización y la conversión a medias a la Iglesia de sus últimos años"3.

Si comparamos esta primera etapa con sus conclusiones de 1876, fecha en que oficialmente Nietzsche comienza a separarse de Wagner, constataremos que su visión cambiará totalmente volviéndose más y más radical con el correr de los años, hasta admitir en 1884: "Todo lo que dije sobre Richard Wagner es falso. En 1876 encontré que todo en él no es verdadero, y lo que es verdadero se esconde o se decora. Es un actor en el sentido bueno y malo de la palabra."4 Tres años después, se repiten los mismos conceptos sólo que en un tono mucho más irrespetuoso. Al igual que Víctor Hugo y otros románticos, Wagner cumple con las dos condiciones para el éxito: la "charlatanería" y el "virtuosismo".5.

La música wagneriana no sólo no representa el resurgimiento del espíritu trágico, sino su negación. Nietzsche ha despertado de su sueño romántico, viendo que esta música tiene como antecedente doctrinario al pesimismo y como espíritu a la "mística romántica", ambos movimientos que se identifican con el nihilismo pasivo.6 "Hoy en día se da un músico pesimista, aún entre los que no son músicos... El wagneriano *pur sang* es antimusical, se somete a las fuerzas elementales de la música... Si se sopesa los medios de que se vale Wagner con preferencia para el efecto (los cuáles en su mayor parte y por primera vez, han tenido que ser inventados por él): la elección de los movimientos, los colores sonoros de su orquesta, el horrible apartarse de la lógica y de la cuadratura del ritmo, lo furtivo, lo vago, lo secreto, el histerismo de su 'melodía infinita', se parecen de una forma extraña a los medios mediante los cuáles el hipnotizador logra su efecto"7.

Conceptos todavía más extremos encontramos en diversos fragmentos de preparación para su *Nietzsche contra Wagner*, un escrito que Nietzsche mismo decidió no publicar, a causa de su dureza para con el otrora amigo y maestro. Allí se cataloga al típico wagneriano como una "naturaleza cuadrada", creyente devoto de un Wagner "cuadrado", "alemán" que en realidad nunca existió, dado que todos los grandes alemanes, Beethoven, Goethe, Bismarck y Wagner, no fueron alemanes en su espíritu, sino la excepción a la regla. En primer lugar, Wagner no sería un "músico", sino un actor, donde la música es el medio para el fin que es el drama. "La música de Wagner como tal es insoportable: se necesita del drama para salvar esta música... Wagner no piensa nunca como músico... quiere un efecto, piensa desde la óptica del teatro..."8. En sí misma, la música de Wagner sin el apoyo del teatro es "mala música", razón por la cual deberá ocultarse en la multiplicidad de la escena wagneriana. En esta etapa, el romanticismo es desenmascarado como una forma tardía de nihilismo, como un movimiento que viene a redescubrir la edad media en su gusto por lo oscuro, indeterminado, desmedido y terrible, por un mundo donde todo son sentimientos y pasiones sin freno. El drama musical no sólo no significa más una forma de arte superior, sino la decadencia de la música con respecto a los siglos anteriores.

Pero por cierto, lo que jamás Nietzsche le podrá perdonar a Wagner será su vuelta al cristianismo, su caída en el ideal cristiano, su renuncia al ideal de Sigfrido para "redimirse" con Parsifal. En 1885 confiesa en un póstumo: "En lo que concierne a Richard Wagner: no he podido superar la desilusión del verano de 1876, la magnitud de lo imperfecto en la obra y en el ser humano me resultó de una vez por todas demasiado grande. Me fui... Que se había vuelto viejo, que se había transformado, no me importa: casi todos los románticos de

3. *KGW*, VIII 1,78,16,2[34].
4. *KGW*, VII 2,152,23,26[22]
5. *KGW*, VIII 2,100,21,9[171].
6. Cf. *KGW*, VIII 1,56,20,1[228].
7. *KGW*, VIII 2,209,10[155]
8. Cf. *KGW*, VIII 3,197ss.,15[6].

su tipo terminan bajo la cruz. Yo amé sólo al Wagner que conocí, es decir, a un ateo sincero e inmoralista, que inventó la figura de Sigfrido, la de un hombre muy libre..."9. La misma comparación aparecerá en el último pasaje citado de *Más allá del bien y del mal* : "... la figura de Sigfrido, aquel hombre muy libre, el cual acaso sea de hecho demasiado libre, demasiado duro, demasiado jovial, demasiado sano, demasiado anticatólico para el gusto de los viejos y marchitos pueblos civilizados. Tal vez ese Sigfrido antilatino haya sido incluso un pecado contra el romanticismo: ahora bien, ese pecado Wagner lo ha expiado abundantemente, en los días confusos de su vejez, cuando - anticipando un gusto que entre tanto se ha convertido en política - comenzó, si no a recorrer, sí al menos a predicar, con la vehemencia religiosa que le era peculiar, el camino hacia Roma", a través de la historia de redención de Parsifal10.

Precisamente el último Wagner es aquel que ha caído en las redes del ideal ascético, en la autonegación de la "castidad incondicionada", de la "fidelidad incondicionada" y de la autoinmolación. De una vez por todas, el artista romántico muestra su filiación al pesimismo y su "voluntad de negación del mundo" en pos del más allá. Wagner había desaprendido la libertad y el espíritu dionisiaco que tuvo o que Nietzsche quiso ver en sus obras de juventud. Había desaprendido que "el arte no puede ser otra cosa que afirmación del mundo", que el sagrado decir sí a la vida que Nietzsche opondrá en toda su trayectoria, tanto contra Schopenhauer como contra Wagner11.

Y para terminar una última confesión: "Lo que yo valoré de Wagner fue su buena parte de anticristo, que él representó con su arte y con su modo (¡Oh tan inteligente!) Soy el más desilusionado de todos los wagnerianos, pues en el momento en el cual era más decoroso que nunca el ser pagano, él se hizo cristiano... Nosotros los alemanes, partiendo de que nos hayamos tomado en serio con respecto a cosas serias, somos ateos alemanes y burlones al mismo tiempo: Wagner también lo era"12.

9. *KGW*, VII 3,211,34[205].
10. *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 216-217. Cf. VIII 3,209,15[15].
11. Cf. "Pesimismo del artista", *KGW*, VII 3,392,40[60].
12. *KGW*, VIII 2,34,9,9[65].

La lectura inútil.

La tensión entre la literatura y la existencia

Mundo, Daniel
Universidad de Buenos Aires

El problema de la libertad, hasta qué punto o en qué medida el hombre puede ser libre o actuar libremente, la libertad, es un tema tan antiguo como la misma actividad de pensar, y suele confundirse con ella. Hasta hace muy poco tiempo el pensamiento aparecía como el espacio privilegiado en el que se desplegaba la libertad. Esta concepción, que hace cincuenta años el movimiento existencialista descartó de modo terminante, aún tiene vigencia en el sentido común y en el periodismo. Kant, y con Kant la tradición de la ciencia moderna, tanto de las ciencias físicas como de las ciencias humanas, planteó lo ilimitado del acto de pensar, la libertad absoluta con la que cuenta nuestra razón en el momento de pensar, mientras que la sensibilidad, que permite conocer el mundo, no puede asir ni experimentar la libertad. Esto se debe a la contradicción entre nuestra conciencia, que afirma que somos libres, y la vida cotidiana, en la que siempre actuamos determinados por el principio de causalidad, sea por motivaciones internas o sea por condicionamientos sociales. La sociología ha enseñado que el individuo que piensa como el sujeto que conoce lo hacen enmarcados por condiciones culturales; la filosofía, por su parte, ha intentado mostrar que son estas condiciones precisamente las que permiten la realización de la libertad, y que esta realización tiene, en las condiciones de vida actuales, características peculiares.

En la actualidad las ciencias sociales y la filosofía han abandonado casi totalmente la vieja creencia de que los acontecimientos humanos obedecen a un destino, y que por este motivo pueden parangonarse con los hechos físicos. Nadie sostendría hoy como método de análisis y de exposición válido para las ciencias humanas el método propio de las matemáticas o de las ciencias naturales. Sin embargo, la idea de verdad de estas ciencias tiene una presencia fuerte tanto en las ciencias humanas y sociales, como en el periodismo. Kant había mostrado que los hechos humanos, a diferencia de los hechos naturales, no estaban determinados por causas mecánicas, ya que en ellos es posible romper la serie necesaria de un ciclo preestablecido e inaugurar un sentido nuevo. Pero esta visión que de modo anacrónico podemos denominar probabilística de la historia debe ir acompañada con la concepción teleológica de la historia que rigió durante una buena parte de la época moderna, tanto para el pensamiento conservador, para la visión liberal como para la persepectiva marxista. Los hechos que hacen los hombres o que pueden no hacer, aparecen como momentos que se acercan o se alejan del curso necesario que va a seguir la humanidad, momentos más o menos imprevisibles y que sin embargo obedecen a una estrategia que el intelectual debe descubrir, para rectificar, o para profundizar. La tesis de que la humanidad progresa hacia mejor tiene vigencia aún hoy, no importa si para lograr ese objetivo es necesario cambiar las condicones de producción o garantizar las "libertades formales".

"La humanidad avanza", ésta era y es la consigna de la filosofía del progreso. El surgimiento de la conciencia es contemporáneo al nacimiento del trabajo, el alejamiento del mundo y la mediación con la naturaleza, el primer gesto desacralizador, para Hegel, se da tanto por el poder de la consciencia de nombrar las cosas como por la transformación de la mano en instrumento. Desde esta perspectiva, cada innovación técnica ahonda este primer extrañamiento: la escritura objetiva la memoria; la imprenta conduce a la lectura silenciosa y a la transformación del poder de escucha con el que el hombre se mueve en el mundo; la reproducción de las imágenes plantea una devaluación de la experiencia y en último término puede conllevar a la homogeinización del gusto. La revolución tecnológica que se inicia durante la Segunda Guerra Mundial continúa este extrañamiento del hombre con respecto al mundo. Y lo hace, básicamente, por el ahondamiento de las condiciones de vida propias de la modernidad, y también por la profundización de la manera de pensar de la época moderna. La razón instrumental del conocimiento científico, por un lado, que va de la mano con la lógica de la invención técnica; y por otro lado, la necesidad de seguir identificando socialmente al hombre por su relación con la actividad del trabajo y la dificultad de proporcionarle al trabajo el lugar central que había ocupado en la cultura moderna hasta ese momento.

La modernidad hizo del trabajo un factor imprescindible para definir al hombre. Esto acarreó, por un lado, la profundización del utilitarismo, y lo hizo hasta el punto de convertir al fin último de todas las cosas en

un simple medio para desarrollar la producción y lo que Tocqueville denominó el "bienestar material". En la sociedad moderna se privilegia la comodidad del hombre por sobre el hombre. Y si el hombre se debe liberar lo debe hacer en pos de poder hacer lo que quiere. En esto consiste la libertad, en que una vida confortable, asequible a todos por igual. Por otro lado, se ahondó el borramiento entre las distintas actividades que el hombre puede realizar, confundiendo todos los tipos de actividades bajo la única catergoría de trabajo. El trabajo, además, se volvió una actividad imprescindible para sobrevivir. No sólo la política se profesionalizó, hablar, pensar, escribir, la ciencia y la filosofía también lo hicieron. No voy a indicar aquí los distintos tipos de actividades que se agrupan bajo la denominación de trabajo; sólo quiero indicar que aún hoy es posible imaginar una actividad ajena al mundo del trabajo y que se relaciona con el arte. No me refiero al artista ni a la obra de arte. La cotización de la obra de arte, de la pintura o del libro, es similar al valor que asumen las acciones en la bolsa de comercio. Tampoco estoy pensando en esa actividad que es el pensar y que desde Agustín, y antes con los estoicos, hasta nosotros, sigue emparentándose con la idea de la libertad, como si el pensar, la meditación, fuera aquello que me permite ser libre aun si las circunsatancias me hacen vivir como esclavo. La vida interior es la más plena, pero a la vez es la más pobre de mis vidas posibles porque el sentido de lo humano, el sentido de lo que hago y de lo que digo no surge de mí sino que surge del otro, de aquello que comparto con otros. A lo que me refiero, entonces, es a cualquier actividad que precisamente no tenga valor, a cualquier actividad inútil. Un tipo de actividad que la época moderna no sólo desprecia sino que trata de erradicar, y lo hace hasta el punto en que funda su productividad en lo que supuestamente se sustrae a ella, el ocio y el consumo. Lo inútil, lo que no tiene más sentido que su propia realización, lo desinteresado, no es entonces *necesariamente* una obra de arte, pero se relaciona con el arte. Es una experiencia subjetiva que deviene o puede devenir un fenómeno social, y que reniega de lo social porque no puede ser homogeneizable.

Fue Marcel Mauss el que a principio de siglo demostró que el primer tipo de intercambio entre los seres humanos no consistió en el trueque de bienes con vistas a la acumulación, sino que estuvo sustentado sobre la pérdida. Podríamos decir, entonces, que la pérdida es aquello sobre lo que se realizó la represión originaria, y que la época moderna y el capitalismo, como mostró Bataille, se sustentan sobre este olvido primigenio. Esto, que aparece como una variable económica, debe ser tomado como un dato antropológico. Un dato que nos permitiría suponer que lo que caracteriza el surgimiento de lo humano no es el trabajo ni la conciencia, sino que es lo que el trabajo y la conciencia hacen olvidar, lo otro de la palabra y del trabajo, la nada como parte constitutiva de lo que es, lo inútil como gesto de transgresión y que se presenta adosado a la pérdida, a la perdición del yo y de lo que soy.

Para Arendt la acción política, la *praxis* como una actividad ontológicamente distinta a la *poiesis*, supone este sentido de pérdida que implica su realización. Habría que diferenciar, entonces, dos tipos de obras de arte. Por un lado aquéllas que respetan el modelo de fabricación del artesano, ya que se objetivan en un libro, un poema o una pintura, y más que sustraerse se suman a los objetos culturales que ya pueblan y hacen habitable el mundo. Por otro lado, aquel otro tipo de obras que podríamos llamar interpretativo, como puede ser la música o el teatro, en las que si bien hay un texto escrito o una partitura, su principal sentido radica en la interpretación, en el plus que le agrega el músico a la interpretación. Esta sería una primera diferencia, que ahora habría que matizar. Si bien lo que hace el escritor o el pintor se materializa en un objeto, digamos un libro o una pintura, y esto lo emparenta con el hacer del artesano, el objeto producido por el artista, a diferencia del confeccionado por el artesano, es complejo, y lo es de modo sumo. Es verdad que el artesano, en tanto trabajador, era tan solo una entre otras varias causas que participaban en la confección del objeto, aunque era la causa privilegiada ya que en él radicaba el poder de cuidar que lo producido respetara el *eidos* o la forma que el objeto debía reproducir. Ahora bien, ese artesano que aparentemente sólo cumplía la función de cuidador, aún ese artesano que simplemente era una especie de *medium* entre la naturaleza y la cultura, se realizaba en el objeto que producía. El objeto producido completaba la falencia constitutiva del hombre. A la obra de arte sin duda la podemos ver bajo esta misma luz, y también, sin duda, la podemos representar como la materialización de lo que el artista "nos quiso decir", la obra representaría su mensaje como la palabra hablada reproduciría el pensamiento del que habla. Pero con este tipo de caracterizaciones desconocemos la crítica radical que el existencialismo le realizó a esta visión humanista de los acontecimientos históricos. Ni el que habla domina sus palabras ni podemos suponer que el que escribe sabe, cuando se sienta a escribir, qué es lo que quiere decir, y que de hecho logra expresarlo. El artista no cifra en la obra un mensaje que el espectador debería decodificar. No hay tal decodificación porque lo dicho y lo escuchado, no preexisten a la comprensión. La obra de arte, como el objeto de un artesano, completa una falencia. La diferencia radica en

que en la obra de arte la completud implica el ensanchamiento de la falencia, no su supresión momentánea. La obra de arte es una obra inacabada. Cuando el escritor se sienta y escribe, cuando se lee y a uno lo invade el miedo, cuando las letras pierden su fisonomía y nos introducimos en las imágenes del relato, lo que se busca no es mejorarse o ilustrarse, ni es tampoco liberar la conciencia de sus falsas creencias; se busca el olvido de los saberes que se poseen y de las obligaciones que se tienen, olvidar la propia identidad y comenzar a ser lo otro del otro que uno es. ¿Quién lee cuando yo me siento y leo? ¿Quién actúa sobre el escenario cuando el actor representa un personaje? El actuar demuestra que la libertad supone que en lo que hago he perdido mi consciencia y mi voluntad: no soy alguien que quiere actuar o que quiere ser Ricardo III. Soy, en ese instante, él. Tomar una decisión, comprometernos, actuar, no deja de ser un acto de locura que nadie toma aunque alguien debe asumir. El sujeto es el devenir de una decisión que nadie tomó, y la lectura, que nadie hace, aparece como una de las pocas actividades que en la sociedad del confort y de la superproducción aún pueden imaginarse como inútiles.

Estrategias Filosóficas

Nudler, Oscar
Universidad nacional del Comahue

En contraste con la ciencia, la cual, al menos según la concepción clásica, se caracteriza por un único método - *el* método científico- , la filosofía presenta una gran cantidad y variedad de métodos. Se podría incluso sostener que hay un método distinto por cada filósofo o filósofa aunque, más prudentemente, se puede afirmar sin temor a exagerar que hay por lo menos uno por cada escuela o tradición filosófica. Pero lo más significativo no es esta pluralidad en sí misma sino su carácter aparentemente irreductible. En verdad, también puede hablarse de una pluralidad de métodos en el ámbito de la ciencia (el método experimental, el método estadístico, etc.), pero todos ellos pueden considerarse como extensiones o aplicaciones de una misma pauta o modelo más general, a saber, el método cientifico. Nada de esto parece ocurrir en filosofia. Asi, para tomar tan sólo algunos ejemplos, el método de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, el método de la construcción de lenguajes artificiales de Carnap, el método de la deducción trascendental de Kant o el método de la reducción fenomenológica de Husserl no parecen subsumibles bajo ninguna pauta común.

Rótulos como "método analítico", "método hermenéutico", "método dialéctico" podrían considerarse sin embargo como frenos a tal proliferación metodológica. Pero estos términos, que apuntan a distinguir entre tradiciones y comunidades filosóficas en base a características metodológicas, han sido interpretados de modos tan diversos que su significado ha llegado a ser excesivamente borroso. Una clasificación interesante es la que trazara Strawson (1959) entre metafisica descriptiva y metafísica revisionista. En tanto la primera describe la estructura de nuestro pensamiento, la segunda pretende producir una estructura mejor. Por su parte, Russell (1912) distinguió entre las filosofías que siguen un impulso lógico y las que están guiadas por un impulso místico. A su vez, Kant (1960, 1781) introdujo un "doble concepto" de filosofía: el de filosofía como *Weltbegriff*, que intenta trascender los límites del conocimiento científico para entender el mundo como totalidad, y el de filosofía como *Schulbegriff*, filosofía rigurosa que se atiene a una función crítica del conocimiento. Inspirándome parcialmente en estas clasificaciones, propondré una clasificación propia de las estrategias filosóficas1 Distinguiré entre tres tipos de estrategias filosóficas: la descriptiva, la constructiva y la crítica. La estrategia descriptiva intenta describir, tomando la caracterización mencionada de Strawson, la estructura de nuestro pensamiento o, para evitar connotaciones psicologistas, procura mostrar cómo funcionan ciertos términos filosóficamente "cargados" en el lenguaje ordinario. La estrategia constructiva se propone ir más allá del nivel descriptivo para desarrollar teorías acerca del lenguaje o directamente acerca del mundo, como en el caso de los sistemas metafísicos. Por último, la estrategia critica va también más allá del nivel descriptivo aunque sin pretender construir teorías. Su objetivo es más bien el de descubrir los límites de nuestras facultades o capacidades, en especial las vinculadas con el conocimiento. Por esta razón alguna vez apliqué a esta estrategia el nombre de "filosofía del límite o de los limites" (Nudler, 1995, 1996).

En lo que sigue me ocuparé de esta última estrategia, no sólo por razones de espacio sino porque es la que a mi juicio ha sido menos explorada. Desarrollaré el tema haciendo uso de ejemplos de filósofos que a mi juicio entran dentro de esta categoría. El primer ejemplo que quisiera considerar es el de Sócrates. Algunos estudiosos de los diálogos socráticos, en particular Vlastos (1991), han sostenido que existe una diferencia nítida entre los diálogos socráticos tempranos y los del período medio. Se supone que tal diferencia se debe a que en los diálogos socráticos tempranos Platón estaba aún bajo la fuerte influencia de Sócrates, y se hacía por tanto eco más o menos fielmente del pensamiento de su maestro, en tanto que en los diálogos posteriores las opiniones del personaje "Sócrates" representan en realidad sus propios puntos de vista, los cuales llegaron a ser, según Vlastos, diametralmente opuestos a los de aquel. De acuerdo con Vlastos una de las diferencias cruciales entre el Sócrates del primer período y el del período medio sería que el primero, si bien busca el conocimiento a través del diálogo, critica y refuta sistemáticamente todas las tesis propuestas, en tanto que el segundo "busca un conocimiento de-

1. Prefiero en este contexto el término "estrategia" al de "método" porque en filosofía, si bien es posible "atacar" un problema es extremadamente raro que se lo pueda "resolver" de un modo que genere un elevado consenso, algo que la palabra "método" parece prometer.

mostrativo y confía en haberlo encontrado." Tendríamos aquí pues, usando nuestra terminología, un pasaje desde un método filosofico critico a uno constructivo.

La estrategia socrática está estrechamente asociada, como es sabido, con su pretensión de ignorancia, que no es una pretensión de ignorancia total sino, como señalara Woodruff (1992), de carencia de conocimiento filosófico. A su vez, esta pretensión está en la base del *elenjos*, diálogo refutatorio cuyo objetivo es lograr que los interlocutores abandonen la convicción de saber aquellas cosas que en realidad no saben.. Pero Sócrates, dada su ignorancia, no puede enseñarles a distinguir entre sus creencias verdaderas y sus creencias falsas. Sólo puede ayudarles a extraer las consecuencias lógicas de sus distintas creencias y, cuando aparece una contradicción, invitarlos a abandonar una de las creencias contradictorias. Por este camino se va produciendo a través del diálogo socrático una reorganización en el cuerpo de creencias de los participantes: ciertas creencias, las que implican la posesión de un conocimiento filosófico, son abandonadas y otras creencias, pertenecientes a lo que podríamos llamar conocimiento ordinario, son hechas explícitas y aceptadas. De este modo se va construyendo progresivamente un límite entre el territorio de lo que se sabe y de lo que se ignora.

Comparemos ahora la estrategia socrática con otras estrategias filosóficas, Tomemos por empezar el caso de la duda cartesiana, Al igual que en Platón, aparentemente tendríamos también en Descartes dos momentos sucesivos: el primero, que podría considerarse como el momento crítico, sería el de la duda hiperbólica, y el segundo, que sería el constructivo, se configuraría a partir del cogito y la eliminación de tal duda. Sin embargo, como se ha sostenido, la duda cartesiana no parece ser en realidad una estrategia crítica sino una estrategia retórica para combatir el escepticismo mediante una inflación artificial de la duda de modo que ésta se refute a sí misma. (pero cf. Gaukroger, 1995). Si pasemos ahora a la estrategia kantiana, su carácter crítico es ciertamente más obvio. Kant, al distinguir entre aquello que se puede conocer y aquello que está más allá del alcance de nuestras facultades cognoscitivas, establece, al igual que Sócrates, un límite a nuestro conocimiento. Sin embargo, hay una diferencia importante con la concepción socrática. El límite entre lo que puede conocerse y lo que no puede conocerse, el pretendido conocimiento metafísico, no se va construyendo *progresivamente* como en el diálogo socrático sino que es trazado de una vez, como resultado de una consideración teórica acerca de nuestras facultades cognoscitivas. En otras palabras, si bien tanto la filosofía socrática como la kantiana se concentran sobre los límites de nuestros conocimientos, lo hacen de maneras distintas, una los traza como resultado de una reflexión a priori y la otra los va mostrando en el desarrollo del diálogo.

Una diferencia similar existe entre el primer Wittgenstein y el segundo. A semejanza de Kant, el autor del *Tractatus* se propone como tarea central trazar un límite entre dos regiones. En el prefacio de esa obra declara que su objetivo es "marcar un límite al pensamiento o, más bien, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos" (Wittgenstein, 1921, 1961, p.3). El límite al que se refiere es, como es conocido, un límite entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse sino sólo mostrarse.

En las *Investigaciones Filosóficas* no hay un abandono de la idea de límite sino una reinterpretación de la misma. Sólo que ahora no es *el* límite, establecido *a priori* a través de un análisis de la estructura lógica del lenguaje, sino que son *los* límites del lenguaje con los cuales choca la filosofía y que no son ya *a priori* sino que se van trazando a medida que se enfrentan y disuelven los enigmas filosóficos.. Tales problemas no serían sin embargo simples malentendidos sino que son "inquietudes profundas; sus raíces son tan profundas como las formas de nuestro lenguaje" (Wittgenstein, 1958, 111).

Con el segundo Wittgenstein nos aproximamos mucho más a la estrategia socrática. Por una parte, reaparece implícitamente el estilo dialógico ya que en las *Investigaciones* subyace un diálogo con un interlocutor implícito que va planteando objeciones en defensa de las posiciones criticadas por el autor. Y, por otra parte, el derrotero de las *Investigaciones* implica, como en Sócrates, una demolición progresiva de las pretensiones a un conocimiento filosófico, aunque ahora se realice procurando mostrar que el conocimiento que los filósofos dicen poseer es sólo producto de una confusión lingüística. Pero no es ésta una confusión que pueda desaparecer de una vez y para siempre, como supusieron distintos interpretes de Wittgenstein, desde los positivistas lógicos hasta Rorty, sino que, como lo entiende Putnam, resurge continuamente porque proviene de la naturaleza misma del lenguaje.

Para concluir, quisiera señalar que el énfasis puesto hasta aquí sobre la estrategia filosófica que he denominado "crítica" no implica que considere que las otras estrategias son inadecuadas. Toda estrategia tiene un carácter instrumental y su adecuación o inadecuacion depende de los propósitos perseguidos. Y tales propósitos puede ser complementarios. Veamos por ejemplo la relación de cada una de las estrategias con el conocimiento científico. La estrategia descriptiva, en la medida en que suministra una descripción de las estructuras basicas del lenguaje y

el conocimiento ordinario, permitiría una comprensión de las fuentes de las que emana, y con las que eventualmente choca, el conocimiento científico. La estrategia constructiva, en tanto busca construir teorías sobre el mundo entra en colisión con el conocimiento científico pero ello no ocurre en la medida en que se propone obtener sólo un conocimiento de segundo orden. En este último caso puede ser continua con la ciencia. Así, por ejemplo, en la concepción de Sellars (1971) la filosofía se caracteriza por no tener un tema especial sino por tomar en cuenta los temas y objetos especiales de las disciplinas científicas. A su vez, la estrategia crítica, en el sentido de un pensar sobre los límites del conocimiento, si bien no es continua con la ciencia puede ayudar a delimitar su dominio. En la ciencia también existe obviamente una conciencia de los límites del conocimiento. Es justamente esa conciencia uno de los motores más poderosos del proceso de investigación científica destinada a reducir el territorio de nuestra ignorancia. Pero se trata de otra clase de límites. Como señalara Wittgenstein "aunque se hubiera dado respuesta a *todas* las cuestiones cientificas *posibles*, los problemas de la vida (es decir, los problemas filosóficos) quedarían intactos." (Wittgenstein, 1921, 6.52). El filósofo crítico apunta a cierta zona de lo que no sabemos pero lo hace no con el propósito de conquistar ese territorio a la manera del científico sino con la finalidad paradójica de constituir una sabiduría basada precisamente en el reconocimiento de su inaccesibilidad.

En definitiva, en este ejemplo las tres estrategias se complementan al contribuir, respectivamente, a una comprensión filosófica de las fuentes, potencialidades y límites del conocimiento científico.

Referencias Bibliográficas

- Gaukroger, S., *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Losada, 1960 (1ra. edición de *Kritik der reinen Vernunft*, 1781).
- Nudler, O., "Sócrates: Filósofo en el Límite", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXI, N° 1, mayo 1995.
- Nudler, O., "Problemas filosóficos y filosofías del límite", *Cadernos de História e Filosofia da Ciencia*, Centro de Lógica, Epistemologia e Historia da Ciencia, Unicamp, Brasil, Série 3, Vol. 6, número especial, jan-dez. 1996.
- Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Galaxy Book, New York, 1959 (1ra. edición 1912).
- Sellars, W., *Ciencia, Percepción y Realidad*, Madrid, Tecnos, 1971
- Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959.
- Vlastos, G., Socrates: *Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1991.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, London, 1961 (1ra. edición, 1921).
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958.
- Woodruff, P. (1992), "Plato's Early Theory of Knowledge", en Benson, H., *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York, 86-106.

La deconstrucción de la representación: hacia un ejercicio posfilosófico

Diaz, Esther
Rivera, Silvia
Universidad Nacional de Lanús/Universidad de Buenos Aires

Concebir la lógica como revelación de la estructura del *ser verdadero* es la máxima ilusión metafísica

Massimo Cacciari

Introducción

A pesar del carácter abierto de los textos wittgensteinianos, y de la separación que a veces se traza entre distintos momentos de su obra, es posible encontrar líneas constantes que atraviesan su pensamiento. Entre ellas se encuentran como dos aspectos de una misma cuestión la crítica del lenguaje y la crítica de la metafísica. Porque para Wittgenstein la metafísica se consolida siempre sobre la base de sinsentidos que tienen su origen en confusiones lingüísticas. Wittgenstein nos dice en el *Tractatus* que estas confusiones se originan en la falta de comprensión de la lógica del lenguaje (Cf. Wittgenstein, 1979, 4.003)1, en tanto que años más tarde son presentadas en las *Investigaciones Filosóficas* como el producto del girar en el vacío del lenguaje, a la manera de un mecanismo cuyos engranajes se encuentran dislocados (Cf. Wittgenstein, L, 1988, 133).Y esto ocurre cuando las expresiones son aisladas de su juego de lenguaje específico. En muchos pasajes de los textos citados Wittgenstein alienta la identificación entre metafísica y filosofía, de modo tal que la crítica de la primera alcanza a la tradición filosófica occidental en totalidad. De todos modos el uso que hace Wittgenstein de la palabra filosofía es ambiguo e impreciso, por eso es necesario, para evitar confusiones, especificar primero estos usos para establecer luego cual de ellos es el que se identifica con la metafísica. A partir de aquí es necesario encarar el análisis de los supuestos metafísicos de la concepción del lenguaje sobre la que se articula el discurso filosófico y desplegar la crítica que Wittgenstein les realiza. Teniendo en cuenta que esta crítica, por su radicalidad, efectiviza la deconstrucción del pensamiento filosófico en general.

Los límites de la representación

En todos sus escritos Wittgenstein contrapone dos conceptos de filosofía: la filosofía dogmática o metafísica que nos encadena a una concepción limitada del lenguaje y la verdad, y la filosofía positiva concebida como actividad. Y esta actividad se practica sobre el lenguaje. En el *Tractatus* la filosofía en su sentido positivo es caracterizada como la actividad de esclarecimiento de las proposiciones que contribuye a precisar los pensamientos que de otro modo serían opacos y confusos (Cf. Wittgenstein, 1979, 4.112). En las *Investigaciones Filosóficas* la filosofía positiva o terapéutica es presentada como un ejercicio de descripción de los diferentes juegos de lenguaje, que tiene como objetivo la revinculación de las palabras con su contexto de uso específico. "*Nosotros*, -dice Wittgenstein- reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano" (Cf. Wittgenstein, 1988, 116).

En ambos casos el objeto de la actividad de la filosofía positiva o crítica es el discurso espurio de la metafísica tradicional. Y este discurso, más allá de ciertas particularidades específicas, se construye sobre un eje que lo articula y que es posible presentar a través de una sola palabra: "representación".

Esta categoría, que se encuentra presente ya en el comienzo griego de la filosofía, hace referencia a la capacidad del lenguaje de dar cuenta del orden del mundo y del pensamiento, y sirve de base a la teoría de la verdad como correspondencia, que nos ubica en un plano de análisis semántico del significado y la verdad. La ilusión metafísica que denuncia Cacciari, en la cita que inicia este artículo, puede descomponerse en di-

1. Con el objetivo de recurrir a criterios únicos que unifiquen las distintas ediciones, las citas del *Tractatus* se realizan teniendo en cuenta el número de la proposición, en tanto que las citas correspondientes a las *Investigaciones Filosóficas* toman en cuenta el número de parágrafo.

versas afirmaciones que convergen en la palabra "representación". En primer lugar, se trata de la afirmación de la existencia de un orden a priori en el mundo y en segundo lugar, de la existencia de una conexión profunda y esencial entre lenguaje y mundo considerados en su aspecto estructural. La Modernidad agrega a estas afirmaciones una tercera, la de un sujeto universal de la representación, ubicando en la subjetividad el fundamento del conocimiento. Sin embargo la relación semántica se mantiene, en tanto la esencia misma del lenguaje se ubica en su poder referencial que le permite transponer en el orden del discurso las relaciones entre los objetos que componen los hechos del mundo.

En el *Tractatus* Wittgenstein muestra los límites del concepto de representación desde el interior mismo de la concepción semántica del lenguaje que critica. Se trata de una crítica interna, que modifica definitivamente la relación que esta concepción establece entre el lenguaje y el mundo. El análisis que realiza Wittgenstein de la proposición concebida como "Bild" pone de manifiesto el carácter configurador del lenguaje, que a través de su unidad mínima de sentido – la proposición- realiza un recorte de las situaciones complejas de la realidad para hacer de ella un "mundo totalidad de hechos". (Wittgenstein, 1979, 1.1). Dos cuestiones básicas dan cuenta de modo eminente de la distancia que separa a Wittgenstein del realismo del atomismo lógico y estas son, por una parte, su original teoría de los nombres, tal como se presenta en la proposición 3.3 del *Tractatus,* y por la otra, su reformulación de los términos del cotejo que se establece entre proposición y mundo con el objetivo de determinar el valor de verdad de la primera. Tal como lo expresa la proposición 4.05 del *Tractatus* "La realidad es comparada con la proposición". La proposición es "modelo", en tanto regla utilizada para medir el grado de adecuación que se establece con el mundo.

En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein continúa la desconstrucción del concepto de "representación", pero esta vez el camino elegido lo ubica en otro nivel de análisis del lenguaje: el de la pragmática. Este camino se inicia con la constatación de la sobredimensión del juego de lenguaje nominativo propia de la filosofía y las ilusiones metafísicas que esta sobredimensión genera. Los momentos centrales de este recorrido crítico a través de la relación semántica de significado se encuentran en el análisis de las proposiciones matemáticas y de las proposiciones que expresan sensaciones, por considerarlas paradigmáticas en tanto la relación nominativa entre palabras y objetos se inviste en ellas de un privilegio especial, que se utiliza para garantizar su certeza y fundar sobre ella su verdad. Sin embargo, se sigue de la especial descripción que en este libro Wittgenstein realiza de distintas situaciones de habla, la imposibilidad de fijar la referencia de un nombre si la acción de nombrar no se entrelaza con una serie de acciones que definen un particular juego de lenguaje, siempre en el marco general de una forma de vida dada.

Pero a la hora de establecer alternativas la crítica interna del *Tractatus* resulta insuficiente. Por eso es importante tener en cuenta que las afirmaciones presentes en las *Investigaciones Filosóficas* nos ubica en un contexto más amplio que se construye sobre la base de una concepción diferente del lenguaje y de la relación de este con el mundo. A partir del manejo de nuevas categorías conceptuales entre las que se destacan las de "juegos de lenguaje" y "formas de vida" el lenguaje es presentado como una práctica social. Y esto supone, una redefinición de los criterios que establecen el significado: "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (Wittgenstein, 1988, 43). De este modo la relación lenguaje-mundo se complejiza y se enriquece con la diversidad y multiplicidad de situaciones concretas de uso de las palabras.

La radicalización del pragmatismo, como ya lo ha señalado Rorty (Cf. Rorty, 1991, p.x y ss.) problematiza la continuidad de la filosofía tradicional o metafísica al modificar la concepción del lenguaje que posibilita la centralidad del concepto de "representación" y de los supuesto contenidos en él. La imposibilidad de un acceso a una realidad independiente del lenguaje, que se pueda constituir en criterio objetivo para la determinación de la verdad nos sumerge de lleno en una práctica teórica dedicada a la descripción de usos de lenguaje históricos. Es esa "filosofía terapéutica" que nos presenta Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* y que comienza una vez que el ejercicio crítico realizado sobre el lenguaje de la metafísica, propuesto en el *Tractatus,* decreta la clausura de la filosofía. En un cierto sentido es posible afirmar que la filosofía terapéutica anticipa la era post-filosófica. Pero esta anticipación se realiza aún desde el interior del discurso filosófico, que si bien es llevado por Wittgenstein hasta sus límites, no logra quebrar la abstracción y generalidad de la filosofía clásica. A pesar de instarnos a descender al suelo áspero de la práctica lingüística cotidiana las descripciones de los juegos de lenguaje que Wittgenstein nos presenta en sus últimas obras se revisten de una curiosa ahistoricidad.

Wittgenstein clausura una modalidad de práctica teórica que durante siglos determinó la modalidad del pensamiento occidental, y al mismo tiempo prepara el camino para un nuevo ejercicio teórico que podemos llamar "post-filosófico" y que se consumará, de modo eminente, en los trabajos de Michel Foucault.

La representación del a representación

Las prácticas sociales y los discursos del comienzo de la modernidad posibilitaron el acaecer de una nueva categoría de análisis que, en tanto hegemónica, llegó a ser el Modo (con mayúscula) de conocer la realidad. Pero durante la modernidad no se tenía conciencia de que se trataba de un "modo" de acceder a la realidad. Se creía, que la realidad es tal como se la representa. Mejor dicho, como la "reconstruye" el conocimiento (cuyo paradigma comienza a ser el conocimiento científico) en el cual la representación no sólo es el sujeto principal de la reflexión, sino también el objeto a través del cual se revela el mundo.

Michel Foucault analiza el a priori histórico y la consolidación de la categoría de *representación*, a partir de la hipótesis de que en el pasaje de una época histórica a otra existen discontinuidades en las prácticas sociales, esto es, en la episteme que le sirve de soporte conceptual. Cada nueva episteme se produce a partir de un re-acomodamiento del orden que configura el saber de una época y responde a nuevos dsipositivos sociales. En *Las palabras y las cosas* se analizan las condiciones de posibilidad (o episteme) de las ciencias sociales en el nivel de los discursos que las hicieron posibles (Cf. Foucault, 1968, p. 51). Por el contrario, en *Vigilar y castigar,* se estudia el surgimiento de la prisión como idea regulativa de una época (la moderna) que se representó el orden de la sociedad como un panóptico. También aquí la representación aparece como organizadora del mundo, pero en este caso a nivel de las prácticas (formas de vida). Se muestra como desde la justicia penal se construye la representación del alma como aquello que se intenta "curar", "reformar", "enderezar" a partir del control y el castigo de los cuerpos. Y, al mismo tiempo, se muestra como se va construyendo un diagrama panóptico cuya representación se reitera en distintos dispositivos sociales tales como cárceles, hospitales, cuarteles, escuelas o lugares de espectáculos público.

El análisis de Foucault realiza una especie de "pinza" teórica. Desde la arqueología de los discursos, muestra como a nivel del conocimiento - en la época moderna - es más importante la representación que lo representado o, dicho de otra manera, la "esencia" de las cosas se capta a través de la representación de las mismas. Y desde la genealogía muestra, asimismo, como esos discursos interactúan con prácticas imprimiendo su impronta en acontecimientos sociales y conductas. Esta inteacción se realiza a partir de una categoría conceptual entronizada como garantía de verdad: la representación.

Foucault realiza un análisis del cuadro Las Meninas, de Velázquez, para señalar – paradigmáticamente- el papel soberano de la representación como nueva manera de ver el mundo. En este cuadro se produce la novedad pictórica (y epocal) según la cual, la presencia del objeto a considerar se impone por su ausencia. Aquello que da fundamento al cuadro (el Rey) casi desaparece en el juego de representaciones que el cuadro, también él representación, representa.

La realidad del cuadro, su verdadero objeto, el Rey Felipe IV (acompañado de su esposa Mariana) sólo está representado en un espejo casi perdido en el fondo del cuadro. El marco del espejo está instalado entre otros marcos que se niegan a mostrar sus respectivas representaciones. Y tal es la negación de mostrar el objeto privilegiado del cuadro, que hay un cuadro dentro del cuadro (es el que está pintando el pintor) que nos da la espalda. Mientras la mayoría de los personajes representados en el cuadro real miran con asombrado respeto al objeto del cuadro que pinta el pintor. Hasta el pintor mira allí (obviamente, hacia el modelo). Pero no lo muestra, sólo lo representa en la lejana traslucidez de un espejo. Casi todos los personajes, pintor incluido, miran "hacia fuera" del cuadro. Es decir, hacia nosotros, los espectadores (que no estamos en el cuadro) o hacia el modelo, que sólo está representado (en las miradas respetuosas, en el difuso espejo) dentro del cuadro que, obviamente, es a su vez una representación.

El cuadro *Las Meninas* muestra la entronización de un orden epocal que dispone que la realidad debe ser representada para ser aprehendida. Pero el cuadro dice aún más, porque el verdadero centro de la composición está fuera del cuadro. Ese centro, según Foucault, tiene una función triple. "En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones 'de vista' se confunden en un punto exterior al cuadro:

es decir, ideal en relación con lo representado, pero perfectamente posible, en tanto hace posible la representación" (Foucault, 1968, p.73).

Este cuadro de Velázquez define metafóricamente el espacio epistémico de la modernidad. Intenta representar todos los elementos de la realidad, pero se despliega en el vacío (o la ausencia) del objeto de la representación. Lo que fundamenta la representación desaparece. El sujeto ha sido suprimido y liberándose de relaciones que lo encadenarían a algún tipo de realidad, puede darse (mostrarse) como pura representación.

Este análisis puntual realizado por Foucault del cuadro de Velazquez agrega referencias históricas a la crítica wittgensteiniana del concepto de representación. Y entonces además de mostrar sus límites, cosa que ya había hecho Wittgenstein, muestras las condiciones históricas de producción de este concepto. Pero además es posible ver en el caso puntual del trabajo arqueológico sobre las *Meninas* la expresión de una nueva modalidad de análisis teórico, que remite los conceptos a la materialidad de las prácticas de los diferentes dispositivos históricos. De este modo se quiebra definitivamente la generalidad y abstracción del discurso filosófico tradicional. Es por esto que el trabajo de Michel Foucault sí puede ser calificado, sin reservas, como un ejercicio post-filosófico.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1968), *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- RORTY, R. (1882), *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1979), *Tractatus logico-philosophicus* (edición bilingüe) Madrid: Alianza.
- WITTGESNTEIN, L. (1988), *Investigaciones Filosóficas* (edición bilingüe). Barcelona: Crítica.

La acción y la experiencia primitiva en la filosofía de Wittgenstein

Rojo, Roberto
Universidad Nacional de Tucumán

En la profusa bibliografía consagrada al análisis de la filosofía del segundo Wittgenstein escasamente es rozado el sentido que tiene en la configuración de su pensamiento la condición natural del hombre, la acción y el sentido de la experiencia primitiva. El hecho es notable si se compara con los abundantes y minuciosos estudios sobre el lenguaje privado, las reglas, la forma de vida, los juegos del lenguaje, las sensaciones y la conducta, la definición ostensiva, la índole de la filosofía.

Conforme con ello, en este trabajo argumentaré a favor de la tesis de que a la acción y a la experiencia primitiva les cabe no meramente una posición relevante sino la condición de factor determinante de la concepción filosófica de Wittgenstein con relación al lenguaje y a la mente llegando inclusive a constituir el límite de cualquier forma de vida posible. Representa, en suma, lo que podía llamar un *a priori natural* al postular como tal determinadas condiciones de posibilidad.

La experiencia natural

Una de las cuestiones y fundamentales es la de la irreductibilidad humana , referida no sólo al pensar, sentir y querer- como lo muestro en otro trabajo- sino la que remite a una experiencia anterior, previa, primitiva, una *protoexperiencia,* en suma, que pemitiría diferenciar la conducta humana de la de los animales y encontrar justificación para problemas como los tocantes a la particularidad o universalidad de las formas de vida. Esta protoexperiencia constituye así la justificación más allá de la cual no se puede ir, esto es, representa lo que podríamos llamar la última apelación justificadora. Hay algunos textos en los cuales se hace constar esta convicción, no suficientemente tenida en cuenta.

Para empezar diré que la experiencia primigenia está representada claramente por la idea de la *historia natural* del hombre tal como queda expresada en las siguientes palabras. *1* (*IF* § 25): "Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra *historia natural* como andar, comer, beber, juzgar". Hay aún una constelación de textos en los cuales se configura cada vez más nítidamente la preeminencia justificadora que exhibe la instancia primitiva. De esta manera es el comportamiento primitivo *(primitive Verhaltung*) y no una consideración racional el que nos lleva a "atender la parte afectada cuando alguien siente dolor". (Z § 540). *2.* Esta preeminencia de lo primitivo, su carácter apriorístico y configurador queda enmarcado en el aforismo que proclama:

> ¿Pero qué quiere decir aquí la palabra "primitivo"? Sin duda que este 1tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego del lenguaje se basa en él, que es el prototipo de un modo de pensar y no el resultado de pensar. *(Z* § 541)

Este *a priori prelingüístico* es el que da cuenta de la uniformidad de las acciones y reacciones básicas del hombre permitiendo la comprensión de formaciones culturales pertenecientes a distintas y, en muchos aspectos antagónicas formas de vida. Por todo ello juzgo que no es la forma de vida el último fundamento de la filosofía de Wittgenstein, como brillantemente sostiene Conway. *3-* entre muchos intérpretes, sino la conducta primitiva, *la conducta prelingüística que de esta forma se erige- kantianamente hablando- en condición de posibilidad de la forma de vida y, por ende, del lenguaje.* Está, en efecto, como *a priori,* más allá de lo que se entiende por verdadero o falso, más allá de la concordancia *(Übereinstimmung*) propia de la forma de vida porque la conducta prelingüística es anterior a toda convención, sin ser ella misma convención alguna. No brotó así el lenguaje de una fuente racional, de una experiencia conceptualizada. sino de la experiencia primitiva del hombre en virtud de su condición de ser natural, tal como se desprende de un aforismo de *4 Über* Gewissheit*: (§ 475)*

> Quiero considerar aquí al hombre como un animal, como un ser primitivo al cual se atribuye instintos pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. (...) El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.

Si los juegos del lenguaje tienen su origen en la conducta primitiva, prelingüística y carecen, por ende, de autonomía desde el punto de vista de su última fundamentación, las formas lingüísticas de cada uno de ellos resultan ser figuraciones directas o lejanas de la conducta originaria. Si "lo primero es el instinto; lo segundo el razonamiento" *5*, si la conducta instintiva es el substrato último de los distintos juegos del lenguaje hay, como dice J. Schulte, *6* una relación tal entre la conducta convencional y la conducta natural que puede hablarse de diferentes grados de armonía existente entre ambas.

Esto no significa, con todo, que el origen primitivo del lenguaje aproxime demasiado el hombre a las formas de la conducta animal porque la falta de lenguaje impone insuperables restricciones. Como dice Glock *7*.

> Y sólo un ámbito restringido del pensamiento puede ser expresado en una conducta no lingüística. Un perro puede pensar que su amo está en la puerta, pero no que volverá en una semana.

Cuán amplio es el campo de la experiencia natural como recurso de justificaciones se revela particularmente en su carácter determinante de la índole de los conceptos, esto es, en la institución de la relación que Wittgenstein establece entre los conceptos y los hechos naturales, entre la gramática y la naturaleza

> Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de los naturales ¿no debería interesarnos entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? (*IF* II, § XII, p. 523)

Papel de la acción

Si nos apartamos de la experiencia originaria y proyectamos nuestros interés a las más próximas advertimos el papel decisivo que Wittgenstein confiere a la acción o actividad *(Das Tun,die Tat, die Handlung, die Reaktion)* en los juegos del lenguaje , en el ejercicio concreto de las reglas y en las prácticas que conducen a las variadas formas del aprendizaje. Y a veces es la *reacción* la forma que adquiere la acción en la constitución no sólo de los juegos del lenguaje sino también en la de la *causa*, dando así una visión de ésta muy particular, alejada de la de Hume que compartió una vez.8.

Estas y otras referencias a la acción nada tiene de accidental ; muy al contrario Wittgenstein acude a ellas de un modo insistente y claro de suerte que todos estos textos permiten alcanzar una estimación bien justificada del papel fundante de la acción en la formación de los juegos del lenguaje. No son pocos los textos que se mueven en esta línea cosa , tal como lo muestra éste y los siguientes, formulados de manera inequívoca: " Diré que es una característica de nuestro lenguaje el que surja sobre el fundamento de la firme forma de vida, del hacer regulado" (*Occ p.* 390 (21.10) " También es importante la relación existente entre la reacción del lenguaje primitivo y las formas complicadas que se constituyen a partir de dicha *reacción* p. 394 (21-10) Y como síntesis del papel trascendental de la acción, de la actividad, de la reacción cita la famosa frase del *Fausto* de Goethe : "En el comienzo fue la acción" *(Am Anfang war die Tat)*, convertida en emblema de gran parte de su pensamiento,

También en las *Investgaciones Filosóficas* es clara la relación que se establece entre la acción y los juegos de lenguaje:

> Llamaré también juego de lenguaje al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido. (§ 7)

> La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad (*Tätigkeit*) o forma de vida.(IF.§ 23

Desde esta perspectiva, tema que exige un estudio especial es el de la regla y de la cual sólo diré aquí que el constituirla, el seguirla –dar una orden, jugar una partida de ajedrez -se conecta íntimamente, con un forma de la acción y el dominio de una técnica, con usos y costumbres (IF §199). En efecto, como dice Schute9.

> El concepto de seguir una regla está conectado inseparablemente con la idea de un modo práctico de actuar Sería un mal uso de la palabra "regla" decir que alguien sigue las reglas de un juego del que no tiene conocimiento práctico.

La Justificación última

De esta suerte, la justificación del lenguaje que hablamos, de la forma de vida en la que estamos insertos pensando, creyendo, obrando, amando halla su término en la acción y en la condición natural del hombre, la justificación última más allá de la cual no podemos avanzar; es el límite puesto a toda explicación expresado de modo conciso en la metáfora de la roca dura contra la cual choca todo intento de horadarla.

> Si he agotado los fundamentos he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir": Así es simplemente como actúo" (*IF* § 217)

Si es la experiencia la que nos enseña a juzgar de cierta manera, ello constituye ella el fundamento *(Grund)* del cual no tenemos fundamento para busca el fundamento)

ÙG, § 130) Esta idea de la justificación que desemboca en " así es como actúo" la expresa también Wittgenstein en el caso particular de la búsqueda de la justificación para la corrección de un cálculo matemático.

> El peligro aquí, creo, es el de dar una justificación *(Rechtfrtigung)* de nuestro procedimiento allí donde no hay justificación y debiéramos simplemente decir: *así lo hacemos (so machen wir's) 10*

Podemos espigar aún más textos reveladores de este límite insuperable, de ese inevitable detenerse ante lo que obstruye nuestro vano intento de avanzar. " El juego del lenguaje primitivo que aprendimos originariamente no requiere justificación. *(OFP*, II, § 453). No se trata de una simple constatación de que no es necesaria justificación alguna sino de un resuelto rechazo a todo propósito tendiente a ir más allá: " y debemos rechazar todos aquellos intentos erróneos de justificación que se nos imponen" (*OFP*, II, I § 453) En otros textos expresa Wittgenstein lo mismo (*IF*, XI, p. 461) al declarar que rechaza todo intento de justificar el juego del lenguaje primitivo que se enseña a los niños. Llegamos siempre a un punto irrebasable, y esto está vinculado , en alguna medida, con los modos de la acción. No se trata de alcanzar una presuposición sin fundamento sino modos de acción que no pueden ser ya fundadas (*Aber das Ende. ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise*, (U G §119)

En síntesis, más allá de las acciones en que están entretejidos los juegos de lenguaje, más allá de las reglas que rigen las actividades públicas, más allá del aprendizaje hay algo más originario a que apunta la metáfora de la roca dura contra la cual se estrellan los tenaces golpes de la pala. Y esa roca, ese límite, ese fundamento, ese "ser así", " ese hacer así" es la experiencia primitiva, la acción, la condición natural del hombre en una suerte de esbozo de una antropología naturalista que, por cierto, Wittgenstein no elaboró pero de la cual trazó algunos rasgos nítidamente perfilados.

Bibliografía

- Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Universidad Autónoma de Mexico, 1988, edic. bilingüe. trad. de A. García Suárez y Ulises Moulines.
- Wittgenstein, *Zettel*, Berkeley, University of California Press, 1967, edic. bilingüe alemán –inglés.
- Gertrude D. Conway, *Wittgenstein on Foundations*, Atlantic Highland, Humanities Press International,1989
- Wittgenstein, *Über Gewissheit,* Oxford,Blackwell,'1960, edic, bilingüe alemán-inglés
- Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, Universidad Autónoma de México, 1997, II § 689
- J. Schulte, *Experience and Expression*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p.16 y sig.
- H..J.Glock,"Thought-Thinking" en *Wittgenstein Dictionary*, Oxford, 1996,p. 361.
- Ver Wittgenstein,"Ursache and Wirkung. Intuitives Erfassung" en *Philosophical Occasions 1912-1951,* edited by James Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1993, pp. 380 (apàrtado 15.10) y 394 (apartado 21.10).
- Joachim Schute, *Wittgenstein. An Introduction,* State University of New York, 1991, p,119
- Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematiken*, Massachusetts, THE M.I.T, 1967,II §74,p.9

Kant, Heidegger y la finitud del hombre como fundamento de la filosofía

Speroni, Juan Luis
Universidad Nacional del Sur

1. La interpretación heideggeriana de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica

Oponiéndose al neokantismo, en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger interpreta la *Crítica de la razón pura* de Kant no como una teoría del conocimiento, sino como una fundamentación explícita de la metafísica.1 Nos muestra cómo Kant no realiza de la nada la fundamentación de la metafísica, sino a partir de una tradición que le brinda las posibilidades de partida. En la metafísica, señala, se efectúa un "traspasar" ("Überschritt") de lo que la experiencia nos ofrece, es decir traspasando lo sensible se procura aprehender al ente suprasensible. Ahora bien, el problema de la posibilidad interna de la metafísica nos lleva a una cuestión más general: la posibilidad de que el ente como tal se haga patente. Cualquier intento de ampliar su conocimiento pasa a segundo plano hasta que se pueda arrojar luz sobre su propia posibilidad interna. De este manera, fundamentar la *metaphysica especialis* significa determinar la esencia de la *metaphysica generalis*. Fundamentar la metafísica quiere decir entonces determinar la posibilidad interna de la ontología. "La experiencia del ente se guía siempre a su vez por una comprensión ontológica del ente que se hará accesible mediante la experiencia según un 'dirigir la vista' determinado... La verdad óntica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Esta es, en un nuevo sentido, la interpretación legítima del sentido de la 'revolución copernicana'. Con esta revolución empuja Kant hacia el centro el problema de la ontología"2.

Decir que la razón humana puede conocer sólo los fenómenos es afirmar que la razón humana es finita, y no sólo decirlo, que esto no sería lo relevante, sino resaltarlo como algo fundamental. Como va a señalar Heidegger, la razón humana es finita porque el hombre es finito y no a la inversa. Además, la metafísica es parte de la naturaleza humana finita. Por consiguiente, para Kant, fundamentar la metafísica es, en cierto sentido, fundamentar al hombre. Precisamente por esta razón es que Heidegger afirmará que el verdadero resultado de la fundamentación kantiana se basa en la pregunta por la finitud del hombre.3 La tarea consistirá entonces en abordar el problema de cómo ha de preguntarse por la finitud del hombre.

En este punto, en donde Heidegger intenta una "repetición" de la fundamentación kantiana, vemos claramente, reconocido explícitamente por él mismo, cómo se interpreta la *Crítica de la razón pura* dentro del horizonte planteado en *Ser y Tiempo*4. La pregunta por la finitud del hombre no es una mera investigación de las características del hombre, sino que viene exigida por la tarea de la fundamentación de la metafísica. Lo que se deberá mostrar ahora es la conexión esencial entre la pregunta que interroga por el ser y la pregunta por la finitud del hombre. Para esto será necesario comprender que difícilmente podamos preguntar por el ser mientras no sepamos por dónde podemos esperar la respuesta. Por lo tanto, la tarea de la fundamentación de la metafísica, se transforma en "la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser"5.

Entre todos los entes, afirma Heidegger, el hombre no es un ente más. Viviendo en medio de otros entes puede saber el ente que él mismo es y el que él no es. Este modo de ser llamado existencia es en sí mismo finitud, más aún, es el íntimo fundamento de la finitud del ser-ahí y sólo es posible sobre la base de la comprensión del ser. Por lo tanto, la pregunta acerca del ser-ahí, en tanto que la esencia de éste es su existencia, es la pregunta "existenciaria", es decir una pregunta metafísica y no antropológica.6 De esta manera, la fun-

1. Cf. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1991, p. 271. Traducción al castellano de Gred Ibscher Roth: *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2° ed., 1981, p. 208. (En adelante *KPM* y entre paréntesis la traducción citada)
2. *KPM.*, 13-17. (22-25).
3. Cf. *KPM.*, 205. (174).
4. Cf. *KPM.*, XIV. (7).
5. *KPM.*, 226. (190).
6. Cf., Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Halle (Salle), Niemeyer Verlag, 1949, p. 42. Trad. al castellano de José Gaos: *Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 5° reimp., 1977, p. 54.

damentación de la metafísica se transforma en una "metafísica del ser-ahí". "La revelación del ser del ser-ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como elemento decisivo para posibilitar la comprensión del ser"7.

2. Kant y la razón práctica como fundamentación de la metafísica

Con respecto a la interpretación heideggeriana "... adondequiera que nos lleve este resultado, hay que reconocer que no se trata ya de un resultado kantiano".8 En el núcleo de su interpretación, Heidegger procura presentar a la imaginación trascendental como el centro configurador de toda la *Crítica de la razón pura*. Siguiendo la primera edición de la *Crítica*, afirma que en realidad para Kant no hay tres facultades del conocimiento diferentes y separadas, sino que están unificadas en una "facultad radical". De este modo va a considerar la imaginación trascendental como la "raíz", es decir el fundamento, de la sensibilidad y del entendimiento. La finitud del hombre se manifiesta, dado que todo conocimiento humano depende de la intuición y toda intuición es receptiva, en contraste con la idea del conocimiento divino infinito. Mientras éste es *intuitus originarius*, es decir, no depende de que le sea dado un objeto, sino que en el acto de intuir crea al ente mismo; por el contrario el conocimiento humano siempre es "derivado", lo que significa que se dirige hacia un ser ya existente9. Según la tesis heideggeriana no sólo el entendimiento está ligado a la sensibilidad, sino también la razón pura teórica y la razón pura práctica (en el sentimiento de responsabilidad)10.

Ahora bien, en un artículo en el cual se analiza el libro de Heidegger sobre Kant, Cassirer, luego de señalar los aspectos importantes de dicho libro, procura mostrar la arbitrariedad y la violencia para con la obra kantiana de la interpretación heideggeriana. Por un lado, afirma que es verdad que la razón teórica, al intentar ir más allá de los límites de lo empírico, no intenta superar el entendimiento, sino dar unidad y plenitud sistemática a sus conocimientos11. Sin embargo, esta relación se modifica en relación con la razón práctica, dado que "... con la 'incondicionalidad' de la idea de libertad, se ha dado el paso definitivo en lo puramente 'inteligible', lo suprasensible y lo supratemporal"12.

Como señala Cassirer, al referir todas las 'facultades' del conocimiento a la imaginación 'trascendental', sólo queda como campo de referencia el campo de la existencia temporal. La diferencia entre 'fenómeno' y 'noumeno' se nivela, dejando a un lado uno de los pilares sobre el que se apoya el edificio conceptual de Kant. En ningún lado Kant representa un 'monismo' de la imaginación de este tipo, sino que insiste en un radical dualismo entre mundo sensible y mundo inteligible13. Así como en la *Crítica de la razón pura* al plantear que sólo podemos conocer los fenómenos, se está exaltando la finitud esencial del hombre, en la *Crítica de la razón práctica*, al señalar la ley moral como "factum" de la razón, se está exaltando la libertad esencial de hombre.

Con estas palabras concluye Kant la *Crítica de la razón práctica*: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto...: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral sobre mí. Ambas cosas no he de buscarlas... ante mí las veo... El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos

7. *KPM.*, 232. (195).
8. Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3° reimp., 1992, pp. 14-15.
9. Cf. *KPM.*, 130. (115).
10. Cf. *KPM.*, 146-160. (128-139).
11. Cf. Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bände (Kritik der reinen Vernunft)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, tomo IV, B435 y ss. Trad. al castellano de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1999, 16° ed. También cf. Cassirer, Ernst, "Kant und das Problem der Metaphysik" en: *Kant-Studien 36*, Heft 1/2, Berlin, 1931. Traducción al castellano en *Humanitas 8, 1957*, p. 179.
12. Cassirer, Ernst, *ib.*, p.179 y cf. *KrV.* B430.
13. Cf. Cassirer, Ernst, *ib.*, p.182

en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito"14.

Por un lado, el primer espectáculo revela nuestra finitud esencial y nuestra imposibilidad esencial de poder conocer el cómo y el por qué. Sólo podemos conocer que tenemos una materia, pero no podemos saber cómo; sólo podemos saber que la tendremos por un tiempo, pero no podemos saber por qué. Ante ese imponente "fenómeno" quedamos perplejos, sin poder llegar al "noumeno" de la cuestión. Esta primera experiencia "poéticamente" narrada de la finitud del hombre, llevó a Kant a expresarla "críticamente" en su *Crítica de la razón pura.*

Por otro lado, el segundo espectáculo, nos eleva del mundo animal y de todo el mundo sensible. La ley moral nos revela nuestra esencial libertad y de esta manera nos autoriza a traspasar el límite de la sensibilidad permitiéndonos el paso de fenómeno al noumeno y el acceso a lo infinito. La libertad del hombre, que se hace patente por la ley moral y es a su vez la condición de la ley moral, se erige como "la piedra angular de todo el edificio de una razón pura, incluso la especulativa...", puesto que los demás conceptos (Dios, alma), que permanecían sin apoyo en la razón especulativa, adquieren con el concepto de libertad realidad objetiva15. Podemos decir que esta segunda experiencia es la que llevó a Kant a escribir su *Crítica de la razón práctica.*

Aquí tenemos los dos pilares de la fundamentación kantiana de la metafísica. En primer lugar tenemos que comprender que la metafísica está en crisis, entre "meros tanteos", porque pretende filosofar sin contemplar la finitud del hombre. Por lo tanto, una fundamentación de la metafísica, debe comenzar por realizar un análisis crítico de las posibilidades de la razón humana. Sin embargo, aquí no termina la fundamentación kantiana. En segundo lugar, ante dicha situación, el hombre no debe resignarse, sino por el contrario tiene que encontrar un fundamento acorde a su naturaleza finita que le permita superar sus propios límites, y la razón especulativa no puede dar ese fundamento. "La observación teorética sólo puede comprobar que en todo su progreso ella misma está determinada por la ambición, nunca realizable, de traspasar su propio horizonte... la vida del conocimiento, en toda su extensión está condicionada por el impulso ético hacia el mundo suprasensible, impulso que la vida misma jamás podrá satisfacer. Esto es lo que Kant ha llamado el primado de la razón práctica sobre la teorética, y lo que demuestra con mayor claridad tanto la íntima unión de sus opiniones científicas como la de sus opiniones personales"16.

3. Finitud y Filosofía

Hemos pretendido simplemente mostrar lo valioso de la interpretación heideggeriana, y al mismo tiempo las arbitrariedades de la misma; señalando de este modo el horizonte en común de ambos pensamientos y las diversas perspectivas de las que parten, así como el destino diferente de ambos caminos recorridos.

A modo de epílogo nos preguntamos: ¿Qué es el hombre? Kant nos responde: el hombre es el ser finito y libre. Por lo tanto, dada su finitud debe humildarse y dada su libertad debe hacerse responsable de sí mismo y de su mundo e ir más allá de su finitud, hacia los ámbitos de lo infinito.

¿Qué es el hombre? Heidegger nos responde: el hombre es el "ser" (Sein) finito que es "ahí" (da), en su finitud. Siendo en su "ahí", es decir, siendo en su finitud, el hombre olvida su esencial finitud. "La finitud del ser-ahí -la comprensión del ser- yace en el olvido... por lo tanto el acto ontológico fundamental de la metafísica del ser-ahí es un 'recuerdo' "17. En su "ahí", es decir en el recuerdo de su finitud, el hombre (Da-sein) se reconoce a sí mismo y accede a la verdad del Ser. Así podríamos resumir el legado heideggeriano de *Kant y el problema de la metafísica*: recordarnos la olvidada pregunta por el sentido del Ser y señalarnos el "recordar" la finitud originaria del hombre, como el camino a la respuesta de la pregunta que interroga por el Ser.

14. Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bände* (*Kritik der praktischen Vernunft*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, tomo VI, A289 y ss. Trad. al castellano de Manuel García Morente: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 223-224.
15. *Ib.*, p. 12.
16. Windelband, W., *Historia de la Filosofía Moderna*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1951, p. 88.
17. *KPM.*, 233. (196).

Un enfoque crítico de la enseñanza de la filosofía

Donda, María Cristina Solange
Universidad Nacional de Córdoba

El propósito del presente trabajo es destacar la importancia de un enfoque de la enseñanza de la filosofía en el ámbito universitario que se haga cargo de la problematización del propio discurso filosófico y su actualidad; una enseñanza crítica de la filosofía que intente tematizar la racionalidad vigente.

Los filósofos de las más variadas tendencias coinciden en la observación de que ni la Ciencia ni la Filosofía constituyen hoy los *fundamentos últimos* de la realidad. La mayoría asume que corresponde a la Filosofía propiciar y establecer relaciones de cooperación, mediación y trabajo con las ciencias empíricas y humanas, de modo tal que esta última tarea acerque a la Filosofía al ideal incumplido de interdisciplinariedad.

No son pocos los que han diagnosticado que la actividad filosófica abandonó o, al menos, puso entre paréntesis, su antigua pretensión de fundamento absoluto, de "acomodadora" (Platzanweiser) y juez de las ciencias. "Como dirá más tarde Max Weber, cuando la filosofía separa las esferas axiológicas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica en función de rasgos formales, al tiempo que las legitima en sus respectivos límites, se comporta como la instancia judicial suprema y no sólo frente a las ciencias, sino frente al conjunto de la cultura".1

Foucault, a su vez, hace derivar la filosofía, como actividad intelectual que aspira a la "universalidad" del conocimiento, de una figura histórica bastante particular: el hombre de justicia, el hombre de ley, quien opone al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, la universalidad de la justicia y la equidad de una ley ideal.

Frente a los diferentes procesos de multiplicación de la razón -lógica, instrumental, estratégica, normativa, comunicativa- y el desplazamiento de la relevancia otorgada alguna vez a la fundamentación filosófica, queda en pie la urgencia por responder a dos cuestiones de importancia: una, la de si esa razón objetivada de manera multívoca y escindida en sus momentos puede aspirar a alguna forma de unidad; otra, si esa misma razón puede establecer una mediación entre cultura de expertos y prácticas cotidianas.

La filosofía como actividad fue casi siempre patrimonio de una élite intelectual. Sin embargo, las formas de organización de la actividad filosófica y la estructura social de sus destinatarios -como dice Habermas- se ha transformado a lo largo de su historia; pero de hecho, y como debido a su propia autoconcepción, la filosofía ha estado reservada, desde sus comienzos a los que gozan de ocio, a los liberados de un trabajo productivo. Este modo de ver las cosas revelaría. según Habermas, el prejuicio de la aristocracia de espíritu; el supuesto de que la mayoría estaría, por naturaleza, incapacitada para el conocimiento filosófico. Esta perspectiva se habría extendido, al menos, hasta Hegel, con la temporaria excepción de la Ilustración, que habría intentado derribar este prejuicio, aunque su programa careciera de un sistema de enseñanza general. Hasta Hegel también, la unidad de la enseñanza filosófica y la tradición, en el sentido de una transmisión de legítima autoridad, no habría sido cuestionada, manteniendo hasta entonces su función de ciencia primordial.

Desde su perspectiva, Foucault confronta la tradición como despliegue del fundamento que se perpetúa; la filosofía se pone en cuestión, tematiza la constitución y el estatus del saber, pone en acto la relación saber-poder, problematiza la adjudicación de verdad de los discursos "verdaderos", se hace crítica.

Si es cierto que la gran tradición ha llegado a su fin y también la producción filosófica ligada al saber individual y la representación personal, como dice Habermas en particular, es importante preguntar por las tareas que conciernen en la actualidad a la actividad filosófica.

Habermas sugiere que la reflexión filosófica se ha movido en una dimensión en que la forma de exposición no es extrínseca a las ideas filosóficas. Así, la unidad fáctica de razón teórica y práctica -expresada a través de aquel modo individual de reflexión- "exige una comunicación no sólo en el plano de contenidos proposicionales, sino de igual manera al nivel metacomunicativo de las relaciones interpersonales. En este

1. Cfr. HABERMAS,J. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa.* Madrid, Península. 1985.

sentido nunca ha sido ciencia la filosofía: invariablemente ha permanecido ligada a la persona del profesor filosófico".

El desplazamiento en la enseñanza de la filosofía de toda cuestión que hiciera referencia a la aplicación en el mundo de la vida, enfatizó la correspondiente autonomía respecto de esa clase de intereses. Así, "... las escuelas se sienten obligadas a la tradición doctrinal y quieren cultivar algo así como una filosofía "pura". A la par, aquellos movimientos de pensamiento que en el ámbito académico han logrado desprenderse de esa pretensión de autonomía de la "filosofía originaria que apela a los fundamentos últimos" manifiestan, de diverso modo, un interés práctico por la ilustración y la guía de la vida racional y, en algún sentido, se ligan a una "teoría normativa" de la actualidad".

En ese ámbito de contraposiciones, la política de la verdad -según propone Foucault- es un aspecto que entraña un interés especial si acordamos en que "el problema político esencial para el intelectual, no es criticar sólo los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer lo preciso para que la práctica científica esté acompañada por una ideología justa, sino saber si es posible una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la "conciencia" de la gente, o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad".

Esta cuestión primordial señala un punto de inflexión por el que se nos urge a tener en cuenta que la verdad es de este mundo y se produce gracias a múltiples coacciones, detentando "efectos regulados de poder", de modo tal que cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad; es decir, cada sociedad habilita determinados tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos; establece formas determinadas para sancionar unos y otros; valora técnicas y procedimientos para la obtención de la verdad; fija el estatus de quiénes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

Desde esta perspectiva, aquello que caracteriza a la "economía política de la verdad" es su centramiento en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen: necesidad de 'verdad' tanto para la producción económica como para el poder político; objeto de una amplia difusión y consumo: circulación de la verdad en aparatos de educación o de información, cuya extensión está relativamente extendida en el cuerpo social, a pesar de algunas limitaciones estrictas; producida y trasmitida bajo el control no exclusivo pero dominante de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, prácticas médicas ...)

En definitiva, se trata de mostrar que la verdad-poder tiene un rol estratégico en la producción de realidad y en la articulación de los mecanismos de producción de realidad -como construcción social, como cualidad existencial y como proceso social-.

Se trata, según este punto de vista, de ver los procesos de socialización de la verdad en la praxis cotidiana, en una cultura general y en varias subculturas regionales, locales, institucionales, viendo cómo el sujeto reproduce, continúa, reacciona o rompe esta relación según su praxis concreta. Cada realidad existencial o social es una configuración selectiva de sentidos y de praxis, creída y vivida "de suyo y básicamente inconciente".

En definitiva, nuestra propuesta destaca dos tradiciones que, de algún modo, pueden sintetizar la posición del filósofo y la 'realidad': una, la 'analítica de la verdad' que pretende establecer los protocolos de la verdad, las condiciones que permiten afirmar la verdad del discurso filosófico, su legitimidad; otra, la que enfatiza la pregunta por el presente, y que se inscribe en la tradición del pensamiento crítico, la que pregunta qué (nos) pasa.

La tradición filosófica que pregunta qué es, se ha apoyado, sobre todo, en el presupuesto de la existencia de un sujeto; e.d., dentro de la tradición clásica del pensamiento filosófico se intentó determinar el ser del hombre partiendo de los conceptos del yo y de la autoconciencia.

El problema de la filosofía clásica comienza por la determinación conceptual de ese 'yo', el cual debe constituir el lugar y el fundamento de la verdad teórica y práctica de la razón. Este problema filosófico del yo se hace agudo en este siglo por la crítica radical a que sometió Nietzsche el concepto tradicional de verdad. Se cuestionó, bajo su influencia, el carácter supuestamente primigenio del yo afirmado como condición y conciencia de sí, minando de esa manera, la fundamentación cartesiana de la Filosofía Moderna.

La otra pregunta filosófica que indaga por el qué pasa, intenta no legitimar lo que ya se sabe, sino saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo. Y en este pensar de otro modo se hace a un lado la

presuposición de la existencia de un sujeto autoconciente y constructor de la realidad. El sujeto aparece aquí como un emergente de la correlación entre los saberes que fijan al sujeto de un modo determinado, como objeto de conocimiento; los sistemas de normalización que establecen en relación a los sujetos lo permitido y lo prohibido, lo normal y lo anormal; el tipo de prácticas que los sujetos realizan sobre sí mismos para llegar a ser de un modo determinado. El énfasis de la pregunta por el qué pasa recae sobre aquello que tiene sentido en el presente para la reflexión filosófica: el sujeto se historiza.

El otro modo de filosofar (representado por Descartes), expresa la deshistorización de la filosofía; en Descartes el sujeto se constituye como Razón Universal; la deshistorización de la filosofía se articula simultáneamente con el desarrollo intemporal de la razón en busca de la verdad. Esta tradición filosófica es la tradición de la filosofía de la conciencia, la que fija la prioridad de la conciencia como razón. Este desplazamiento del *qué es* al *qué pasa*, significa la primacía de la práctica sobre la teoría y, al propio tiempo, implica el traslado de la atención de la conciencia a la cultura y la sociedad. Así, carece de sentido que hablemos del privilegio del conocimiento y la representación *sobre* los valores y las normas -privilegio concedido, en general, por la filosofía occidental. El conocimiento es entendido como producto social. Las oposiciones clásicas entre hecho y valor, teoría y práctica empiezan a quebrarse porque hay presupuestos prácticos, normativos en cualquier actividad social, incluida la teorización. Desde la perspectiva de aquella pregunta, las prácticas epistémicas deben ser comprendidas, al igual que otras prácticas, en sus contextos socio-culturales.

De ninguna manera queremos decir que dentro de la reflexión filosófica no haya habido con frecuencia alguna referencia al presente. Así por ejemplo, como afirma Foucault, cuando Descartes, al comienzo del *Discurso del Método*, relata su propio itinerario y el conjunto de decisiones filosóficas que ha tomado, a la vez, para sí y para la filosofía, se refiere en verdad de manera explícita a algo que puede ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de la época. Pero, como sigue diciendo Foucault, en ese género de referencias siempre se trata de hallar en esa configuración designada como presente, un motivo para la decisión filosófica. En la pregunta qué pasa, no se indaga sólo por aquello que en la situación actual puede determinar la decisión de un filósofo, sino qué es lo que en el presente le da sentido a una reflexión filosófica. Se trata de mostrar en *qué* y *cómo* quien habla en tanto pensador, científico, filósofo, forma parte él mismo de ese proceso, como elemento y actor.' "Y por eso vemos que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia al presente, ya no será de ninguna manera, la cuestión de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la de su pertenencia a un cierto 'nosotros', a un nosotros que se remite a un conjunto cultural característico de su propia actualidad.2

En definitiva, un enfoque crítico de la enseñanza de la filosofía intenta hacerse cargo del diagnóstico sobre su actividad no para legitimar lo que ya se sabe sino para ver cómo sería posible pensar de otro modo y aspira a explicitar la correlación que pueda establecerse entre actividad filosófica y actitud de interrogación respecto de su propia actualidad, y la puesta en problema del discurso de las ciencias humanas, que pretenden hacer del hombre un objeto de saber posible.

2. Cfr, FOUCAULT, M. "Qué es la Ilustración" 1983. Córdoba. Ed. Alción. 1996.

Filosofía y democracia en la comunidad de indagación

Sosa, Rosario
Universidad Nacional de Salta

Todo educador, en algún momento, se plantea cuál es el mejor tipo de educación moral que debe impartir, para permitir a los estudiantes, construir una sociedad auténticamente democrática. De este modo, la primera cuestión a dilucidar es qué se entiende por "auténtica democracia".

Si analizamos la expresión "auténtica democracia", observamos que existen distintos modelos, y compete averiguar cuál –entre los distintos modelos- es el moralmente deseable y técnicamente viable. Ahora bien, esto tiene un condicionante que se formula como pregunta: ¿qué educación es necesario adoptar para configurar una sociedad que "logre" un modelo de hombre "deseable?" Este es uno de los temas más debatidos en la filosofía moral y política, pero aquí nosotros no podemos adentrarnos y profundizar los conceptos para no perder el hilo conductor que nos lleva al cómo alcanzar y crear el escenario adecuado para que se desarrollen los ciudadanos miembros de una sociedad realmente democrática.

Lo único que queremos especificar, es que no podemos contar –para construir dicha sociedad- con individuos técnica y socialmente diestros, sino que tal sociedad debe sustentarse en valores como espíritu crítico, autonomía y solidaridad, para los que la racionalidad instrumental es totalmente ciega. Si lo que pretendemos es individuos diestros que sepan manejarse para lograr su bienestar o individuos autorrealizados, debemos aclararlo porque no son lo mismo. Para conseguir lo primero, basta con las destrezas, para obtener lo segundo, es necesario una educación moral en sentido amplio.

En síntesis, los que nos proponemos plantear es, en primer lugar, especificar el término "democracia" ya que es uno de esos conceptos que sirven de bandera para luchas de distinta índole. La intención de analizar este término no partirá de una historia pormenorizada de la democracia, sino aclarar algunas acepciones para poder comprender qué es lo que Mathew Lipman, el creador del Programa de Filosofía para Niños, defiende del sistema democrático. En segundo lugar, investigar las relaciones que se pueden establecer entre filosofía y democracia. Y, finalmente, qué implica que la comunidad de indagación, eje del Programa Filosofía para Niños, presupone un espíritu democrático.

El término democracia puede significar tanto un estilo de vida como una forma de gobierno. En el primer caso significa: que "es un modo de vivir basado en el respeto de la dignidad humana, de la libertad y de los derechos de todos y cada uno de los miembros de la comunidad" (Alexandre, 1985, p.10). Y más adelante especifica: "Tiende a crear un ordenamiento social, político, económico y cultural que posibilite y facilite al hombre su desarrollo integral por asunción de responsabilidades, realización de iniciativas y ejercicio de libertad."(idem).

Dentro de la clasificación de democracia en directa e indirecta, nos interesa hacer algunas especificaciones sobre la primera: es la única forma pura en donde el pueblo encuentra auténticas posibilidades de ser protagonista en la conducción del gobierno; asegura la intervención del pueblo en forma directa y con el presupuesto de que todos los miembros de la sociedad participan activamente. Pero esta forma de democracia no tiene posibilidad práctica de ejercerse en la actualidad porque la amplia mayoría de las poblaciones supera los diez mil habitantes. Sólo se dio en algunos lugares y épocas de la historia. El ejemplo más conocido es el de la *polis* griega, en la que el pueblo se reunía en asamblea para decidir cuestiones importantes como declarar la guerra, designar magistrados, etc.

En síntesis y en forma concisa, las principales características de la democracia moderna son la libertad individual, que proporciona a los ciudadanos el derecho a decidir, la responsabilidad de determinar sus propios asuntos y trayectorias; la igualdad ante la ley, el sufragio universal y la educación. Características que han sido proclamadas en documentos históricos como la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Para investigar y comprender algunos aspectos fundamentales de la relación entre Filosofía y democracia, nos parece interesante partir de las palabras con las que Mauricio Langón comienza el capítulo "Filosofía y Democracia" en el libro **Materiales para la construcción de cursos de filosofía:** "La filosofía en sentido estricto y la democracia tienen un origen común en la Grecia clásica. Y hoy sigue siendo problemática la

relación entre filosofía y democracia, entre reflexión, comunicación, diálogo, crítica, debate, creación, soledad..."(Langón, 1997, p. 49).

A este respecto, consideramos insoslayable la publicación de Roger-Pol Droit que se denomina **Filosofía y democracia en el mundo** que surge como resultado de una encuesta que elaboró la UNESCO sobre el lugar que ocupa actualmente la filosofía en la educación y en la cultura; y las relaciones existentes entre filosofía y democracia.

En el prólogo de este libro, Mayor(Director General de la UNESCO) coloca un título sugerente que muestra una característica importante: "Una escuela de libertad" condición que comparten, tanto la filosofía como la democracia. Y a continuación da una serie de argumentos al respecto. Este autor destaca –algo que todos sabemos lamentablemente- que en ningún momento la Humanidad tuvo tal poder de destrucción (y de autodestrucción) como en la actualidad. En tales circunstancias, cabe preguntarse, junto a Mayor, si la filosofía conserva algún papel; y él dice que sí, que su rol es esencial para comprender el presente y construir el futuro. Y brinda dos razones para cuidar las acciones de la UNESCO, pero nosotros agregaríamos que son razones de peso para defender la filosofía en cualquier otro espacio o situación: por un lado, un inmenso patrimonio filosófico de la humanidad con una multitud de instrumentos intelectuales que nos permiten comprender los cambios. Estos instrumentos: conceptos e ideas no deben ser entendidos como respuestas sino como una especie de herramientas para realizar nuevos análisis acordes con la época en la que estamos viviendo. Y recuerda que la filosofía fue el escenario natural de los trabajos de reflexión interdisciplinaria y, en este sentido se puede decir que es una escuela de libertad, porque provoca siempre nuevos pensamientos.

Y, el segundo motivo, esta relacionado directamente con la educación: si la enseñanza de la filosofía se imparte en forma generosa, accesible y pertinente, contribuye a la formación de ciudadanos libres. Esto es posible porque -entre otras cosas- invita a juzgar por sí mismo, a confrontar argumentaciones diferentes, a respetar la palabra de los otros y, principalmente, a someterse a la autoridad de la razón. Todas estas características hacen incuestionable que la filosofía se constituya como una escuela de libertad: el aprendizaje práctico de los derechos fundamentales conduce al descubrimiento de lo universal, ensanchando las capacidades de reflexión y el pensamiento al comprender puntos de vista extraños.

Concluye Mayor el último párrafo diciendo que, el elemento común que aproxima más a la filosofía y a la democracia, es la capacidad crítica de sí misma. La relación entre ambas no es superficial, no se encuentra en el juego que entablan las diversas opiniones, sino en el hecho fundamental de que alientan la crítica, partiendo del respeto por la dignidad del otro. Las otras personas tienen el derecho a ejercer su capacidad de juicio, a elegir por sí mismas el modo de organización social y política de su preferencia, a encontrar sus valores, en resumen, a ser y ejercer la libertad.

Para finalizar este tema de la relación entre filosofía y democracia tomaremos los puntos de parentesco que encuentra Roger-Pol Droit entre ambas y, aclara que mantienen una relación fundante con respecto a:

1. la palabra, porque todo pensamiento para ser tal debe ser expuesto, sometido a discusión y crítica, a los argumentos de los otros. Y esto es válido tanto en el ámbito filosófico como en el político,
2. la igualdad, se parte del supuesto de que todos están en igualdad de condiciones y lo único que deben hacer es hablar y argumentar,
3. la duda, para poder investigar la verdad y entablar la discusión sobre lo justo, deben abandonarse las certezas, las respuestas y las creencias; abriendo el camino de las preguntas,
4. la auto-institución, la fuerza reside en ellas mismas y no se encuentran sometidas a ninguna autoridad externa.(Cfr. Pol Droit, 1995, p.30).

Ahora es importante citar la relación que establece el propio Lipman, entre filosofía, educación y democracia. Y aclarar, que aquí el significado de democracia no es el que se da comúnmente en los países de Occidente, como democracia indirecta o plebiscitaria, sino que postula para la comunidad de indagación, una auténtica democracia directa en donde todos los miembros tienen y ejercen su derecho a participar y hacerse escuchar. Entonces, realizada la salvedad, podemos resumir algunos aspectos y condiciones importantes.

Para este autor, por un lado, la calidad de una democracia depende del grado de reflexión que existe entre los ciudadanos y, a su vez, esta reflexión está determinada por la adopción de una enseñanza para un razonar

conversacional en el aula. Por el otro, debe existir un pensamiento distribuido que se incrementa en relación a un concepto de educación como cuestionamiento e investigación. Este tipo de educación será posible cuando los temas a discutir se presenten como incompletos o problemáticos. Todo lo dicho anteriormente, desencadenará lo siguiente: los actos mentales que surgen del diálogo forman conexiones lógicas entre sí, mientras que quienes son los protagonistas de tales actos, forman relaciones sociales entre sí. La investigación que se lleva a cabo busca la completitud de sentido y significado, y conlleva una solidaridad en la comunidad. Los participantes internalizan el pensamiento distribuido en el grupo y luego lo externalizan. Por lo tanto, para producir una sociedad democrática de calidad, debe haber un fortalecimiento, no sólo del razonar, sino de la capacidad de juzgar. Ésta florece donde hay conceptos mal formados, pero importantes para examinar y, que son en sí mismos problemáticos. Y, finaliza Lipman estas condiciones que hemos parafraseado, diciendo con sus palabras: "Las condiciones que se han especificado se alcanzan mejor cuando la filosofía forma parte integral del proceso educativo en su conjunto(cfr. Lipman, 1997,p.349,350).

Lo que es imprescindible en este programa es que los miembros de la comunidad de indagación internalicen la estructura y el progreso del diálogo filosófico como una herramienta que permite elaborar el propio pensamiento a partir de las contribuciones de los otros. En este ámbito se debe valorar, desde el punto de vista pedagógico, el desarrollo y afianzamiento de las habilidades cognoscitivas, hábitos y actitudes que se promueven y que trascienden el dominio estrictamente filosófico y que participan de distintas áreas y situaciones de la vida cotidiana.

En la comunidad de indagación hay muchos elementos y condicionantes que se entrecruzan y tornan muy complejo el análisis y la explicitación de los mismos en forma teórica. Recordemos que la mejor manera de entender qué es la Filosofía es filosofando y justamente la comunidad de indagación representa, un modelo democrático, el escenario ideal donde un grupo de niños y niñas ejercen su derecho a pensar sobre la realidad (estando insertos/as en ella), a pensar sobre la sociedad (dentro de relaciones sociales), a pensar sobre el pensar(usando estrategias de pensamiento) y a pensarse y sentirse respetados y estimados como personas.

Para finalizar este trabajo, queremos citar dos fragmentos, que nos parecen pertinentes, de la **Declaración de París por la Filosofía:**

Subrayamos que la enseñanza filosófica favorece la apertura del espíritu, la responsabilidad cívica, la comprensión y la tolerancia entre los individuos y los grupos,

Juzgamos que el desarrollo de la reflexión filosófica, dentro de la enseñanza y en la vida cultural, contribuye de manera importante a la formación de los ciudadanos, ejercitando su capacidad de juicio, elemento fundamental de toda democracia,(UNESCO, 1995)

Bibliografía

- Alexandre, M. *Instrucción Cívica.* Bs. As, Ediciones Civismo, 1985.
- Berttolini, M, Langón, M. et al. *Materiales para la construcción de cursos de Filosofía.¿Qué es filosofía?,* Montevideo, A-Z editora, 1997.
- Lipman, M. *Pensamiento complejo y educación.* Madrid, Ediciones de La Torre, 1997.
- Lipman, M."Notas acerca de la relación entre filosofía, educación y democracia" en *¿Qué es Filosofía para Niños?* Bs. As, Oficina de publicaciones del CBC: UBA, 1997.
- Droit, Roger-Pol. *Filosofía y democracia en el mundo.* Una encuesta de la Unesco. Bs. As, Ediciones Colihue, 1995.

Filosofía en el Polimodal: ¿Qué pasa con la Reforma Educativa?

José, Elena Teresa
Ortín, Roxana
Universidad Nacional de Salta

I. Reforma educativa en las sociedades contemporáneas.

> *"Es un hecho harto constatado el profundo abismo que separa al pensamiento producido en las escuelas del pensamiento requerido para tomar decisiones en el mundo real. Y también somos plenamente conscientes del peligro que supone la adquisición acrítica del conocimiento que vamos asimilando"*
>
> (Lipman, Matthew. ***Pensamiento complejo y educación***, Madrid, Ediciones La Torre, 1997, p. 172)

Comenzamos este trabajo con la cita de Lipman, ya que compartimos su opinión y pensamos de que a pesar de los esfuerzos por cambiar la educación, continúa habiendo un divorcio entre la escuela y lo que la sociedad demanda.

La mayoría de los países democráticos, han emprendido reformas educativas, todas tendientes a consolidar este sistema y a preparar a los estudiantes para el mundo del trabajo.

Como se sabe, Argentina comenzó formalmente el proceso de reforma, a partir de la promulgación de la Ley 24.195 en el año 1993.

Consideramos que el sistema educativo argentino requería de cambios, en la medida en que no daba cuenta de las profundas transformaciones producidas en el campo del conocimiento, de lo político social y de la tecnología. Sin embargo, las modificaciones originadas en nuestro país por la Reforma no cuentan con el beneplácito de la mayoría de la comunidad educativa, ya que se advierte una generalizada actitud de resistencia, rechazo o desgano manifestada por los docentes respecto a las reformas que surgen a propósito de la ley.

Entre las frecuentes críticas que se hacen es común la que caracteriza al cambio como parte de una retórica reformadora. Cambios formales para que todo siga igual, es decir mal, ya que hay evidentemente, un divorcio entre lo que dicen los documentos y la realidad.

Al respecto, creemos que los docentes somos conscientes de la progresiva desjerarquización que nuestra profesión ha sufrido en este siglo. Ello se pone de manifiesto en nuestros salarios, en las condiciones de trabajo, en la actitud negativa de los estudiantes respecto al valor de la educación formal.

Por otra parte, las expectativas de movilidad o progreso social a partir del ejercicio docente son escasas. Además, se torna incierto el futuro laboral en cuanto a que la permanencia y la estabilidad no responden ya a los anteriores criterios. En muchos casos, a partir de los nuevos Proyectos Educativos Institucionales se plantea la reconversión o reubicación de algunos docentes en ámbitos para los cuales no tienen una formación específica. Hay un desconcierto acerca del futuro laboral.

Estos son algunos de los rasgos que permitirían explicar la actitud de los docentes, sobre todo cuando en el contexto señalado se les pide que tengan actualización científica y tecnológica, que sean capaces de transmitir los conocimientos de su disciplina, que puedan integrar éstos en áreas y a la vez tener en cuenta los conocimientos previos de los alumnos; que sean capaces de manejar los distintos ritmos de aprendizaje de los estudiantes, los diversos intereses o motivaciones; se les pide también que sean educadores o formadores, es decir que no sólo enseñen su disciplina, sino que además transmitan modelos de conducta y valores éticos.

Consideramos como rasgos sobresalientes de la nueva ley, la extensión de la obligatoriedad escolar y también el énfasis que se pone en la capacitación y actualización docente. De acuerdo a ello pensamos que es necesario encontrar el modo de acceder a una capacitación que nos permita la actualización permanente en

los distintos campos del conocimiento y un análisis de nuestra práctica docente, pero de modo gradual, no en este frenesí compulsivo que pone plazos perentorios.

Nos preguntamos ahora el papel que juega la Filosofía en esta Reforma.

II. Pertinencia de la Filosofía respecto de los objetivos señalados en la Ley Federal de Educación del año 1993.

El artículo 6° que fija los objetivos de todo el sistema educativo nacional dice:

> "El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y la mujer, con vocación nacional, proyección regional y continental y visión universal, que se realicen como personas en las dimensiones cultural, social, estética, ética y religiosa, acorde con sus capacidades, guiados por los valores de vida, libertad, bien, verdad, paz, solidaridad, tolerancia, igualdad y justicia. Capaces de elaborar, por decisión existencial, su propio proyecto de vida. Ciudadanos responsables, protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad, a través del amor, el conocimiento y el trabajo. Defensores de las instituciones democráticas y del medio ambiente".

Sostenemos que no podrá haber *"formación integral"* ni *"visión universal"* sin la Filosofía, conocimiento totalizador por excelencia. También observamos que la conceptualización teórica de lo cultural, social, estético, ético y religioso es propia de la Filosofía, como así también el estudio de los valores desde la Etica.

Al decir esto estamos apuntando a la necesidad de que los actores involucrados en el proceso educativo, tengan una formación filosófica. Esta consideración no implica sostener la postura ingenua o falaz que postula que sólo el que tenga una formación filosófica interpretará bien los objetivos e instrumentará los medios para alcanzarlos. Pero estimamos que la claridad en las ideas acerca de un conocimiento ayuda a plasmarlas en la práctica, por una parte, y por otra, que el sistema educativo no es una *entelequia* , sino una organización compuesta por personas (estudiantes, docente, directivos, padres, comunidad, etc.) que, en la medida en que tengan más claros los conceptos, se comprometerá más conscientemente con una opinión y acción crítica de los objetivos que se pretenden alcanzar.

Respecto de *"ciudadanos responsables, protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad"*, desde la Filosofía se desarrolla un área llamada justamente "Pensamiento crítico" o "Lógica del discurso argumentativo" o "Lógica Informal", que constituye un campo de conocimiento tendiente a desarrollar en los alumnos capacidades cognitivas (reflexión y análisis de la información); afectivas (seguridad y autoestima por la capacidad para argumentar) y de inserción social (tolerancia y respeto por la opininión de los demás), lo que permitirá en gran medida satisfacer objetivos señalados para la Educación General Básica.

Con relación a este punto tampoco creemos que para razonar bien hay que aprender lógica, pero sí acordamos con Lipman que:

> "Se suele admitir que es necesario mejorar el pensamiento en las escuelas y que hay que desarrollar instrumentos curriculares y pedagógicos que sean capaces de obtener tal fin. Innumerables estudios han abordado la forma en que piensan los estudiantes, cómo enseñan los profesores, el modo en que los hombres de negocio toman decisiones y la manera en que los científicos preparan y desarrollan sus experimentos; pero pocos de dichos estudios han mostrado cómo deberían enseñar y pensar los profesores para mejorar el pensamiento de sus alumnos. De la misma manera que un lector de Edgar Allan Poe en **La carta robada** remarcó, el lugar más obvio es aquel que se pasa por alto más fácilmente. Así, la disciplina más implicada en el desarrollo de la racionalidad a través de la mejora del razonamiento y de la formación conceptual es aquella que precisamente se consultaría en último lugar. Mejorar el pensamiento en el aula significa primordialmente mejorar el pensamiento en el lenguaje y ello supone la necesidad de enseñar el razonamiento, tradicionalmente una subdisciplina de la **filosofía**". (Lipman, Matthew , ob. cit., p.70).

En cuanto a los objetivos del Polimodal, los incisos a) y b) desarrollan aspectos señalados en el artículo 6° respecto a la formación del ciudadano/a como agente de cambio positivo en su medio social y natural, para lo cual es relevante desarrollar un pensamiento crítico y creativo.

Para el logro de estos objetivos, la Etica, la Lógica y la Filosofía en general ofrecen elementos a fin de preparar al ciudadano para el uso responsable de la libertad, respetando el pluralismo con tolerancia y com-

prometiéndose con un cambio social que tienda a la consecución de derechos universales y a la consolidación de la democracia.

Asimismo, los restantes incisos tienen pertinencia para ser enfocados principalmente desde el área Epistemológica, ya que apuntan especialmente a una reflexión crítica acerca de las ciencias empírico naturales y sociales, como así también respecto de la tecnología.

Los objetivos de la Ley innegablemente responden a una concepción democrática de educación que apunta a la formación de una persona libre, autónoma, crítica y creativa.

En este aspecto, la Filosofía –enseñada y aprendida con un enfoque crítico- es una actividad que provee de herramientas conceptuales para la tematización y el ejercicio de la libertad, en cuanto privilegia la actitud crítica.

III. Los CBC del Polimodal aprobados en 1997 y el Documento A-17.

En este momento se está trabajando en la implementación del Nivel Polimodal. Nos preocupa cuál va a ser el lugar que ocupará la Filosofía y cómo se va a organizar su enseñanza. Es por ello que analizaremos dos documentos: los CBC del Polimodal aprobados en 1997 y el posterior documento A-17 de 1998, sólo en lo que se refiere a la Formación General del Fundamento.

En el primero se definen los contenidos obligatorios para todo el país y en el segundo se configuran los espacios curriculares.

En primer lugar, advertimos que se establecen diferencias entre los dos documentos.

Los CBC se organizan en 10 capítulos. Encontramos contenidos filosóficos de modo explícito en los de "Formación Etica y Ciudadana" y en el de "Humanidades", que es distinto al de "Ciencias Sociales".

En el documento A -17, se plantea una fusión que da lugar al capítulo de "Humanidades y Ciencias Sociales", lo qué va en detrimento de la Filosofía ya que se la propone junto a otras cuatro disciplinas (Historia, Geografía, Economía y Psicología) para ser organizadas en tres o cuatro espacios curriculares, lo que da la posibilidad que, según el criterio que se aplique en los diseños curriculares provinciales, la Filosofía quede excluida en todas las modalidades, excepto la de Humanidades.

En ambos documentos, figura "Formación Etica y Ciudadana", como un capítulo separado al de Humanidades.

Como se sabe, los contenidos de Formación Etica y Ciudadana, están integrados por "Filosofía", "Psicología" y "Derecho Constitucional" por lo que se presenta el problema de que no hay un profesional formado específicamente para este capítulo, ya que tradicionalmente nuestra formación docente es disciplinar. De manera que el espacio de la Filosofía allí es compartido y el profesor de Filosofía deberá competir para su desempeño laboral, con otros de distinta especialidad

Respecto del capítulo de Humanidades en los C.B.C., integrado por Filosofía y Psicología, aparecen respecto a Filosofía, las siguientes temáticas: Lógica Formal e Informal y Epistemología y Problemática Filosófica que incluye Antropología, Gnoseología, Metafísica, Etica.

Si conjugamos estos contenidos de los C.B.C. con los espacios curriculares que determina el A-17, apreciamos que la presencia de nuestra materia puede reducirse notoriamente.

IV. Conclusiones

De lo dicho hasta aquí podemos concluir:

a. Los contenidos básicos recomendados siguen tan o más enciclopédicos que antes de la Reforma: Lógica formal; Epistemología; Antropología; Etica; Metafísica; Gnoseología. Ahora se agrega Lógica Informal.

b. La incidencia que tendrá en la curricula "Filosofía" con un espacio propio y por ende el campo laboral de los docentes, dependerá del diseño curricular de cada Provincia (ya restringido por el A-17) y de los criterios de la Institución para confeccionar su plan de estudio. Recordemos que la institución cuenta con un 20% de espacio de contenidos diferenciados. Además dependerá de las modalidades de Polimodal

que existan. Por razones de demanda pensamos que habrá más Polimodales en Ciencias Naturales; Economía y Gestión de las Organizaciones; Producción de Bienes y Servicios y Comunicación, Artes y Diseños que en Humanidades y Ciencias Sociales. Son más tentadores en este modelo neocapitalista donde prima la lógica del mercado.

c. La pertinecia de la filosofía respecto de los objetivos también dependerá del modelo de enseñanza de la filosofía que se adopte. No necesariamente la Filosofía ni los filósofos estuvieron forzosamente y por naturaleza del lado de la democracia, ni siempre se la enseña de un modo deseable.

Al respecto, dice Antonio Linares Fernández ("Filosofía y Reforma" en Cuadernos de Pedagogía, Barcelona, España, marzo de 1996) refiriéndose a lo maltratada que está la Filosofía en el secundario en España:

> "Por decirlo de un modo castizo, creo que no se ha sabido vender la burra [por la Filosofía]. Se insulta al personal, [se refiere a la comunidad educativa] diciéndole que la burra les va a enseñar a pensar. Y temo que la burra haya sido un aborto invendible; montón de dogmas y exorcismos del pasado –pura doxografía-, con cuya retención memorística y desconectada de la vida se tortura a un alumno al que previamente se ha convencido de que lo que 'tiene salida' es la retención memorística y desconectada de la vida de ese otro montón de dogmas y exorcismos que se necesita para 'hacer' Económicas, Empresariales o las carreras técnicas, al que se da el público nombre de Ciencias. O dicho de otro modo: qué duda cabe de que existen unos saberes valiosos llamados Ciencias, llamados Ciencias, Humanidades y Filosofía; pero ¿dónde se los enseña? Lo que lleva, querámoslo o no, a plantear la cuestión: ¿qué demonios pretendemos aportar a nuestros alumnos al enseñarlas Filosofía? Y mi respuesta es: trato de aportarles el folleto explicativo, el mode d' emploi, de la libertad" (Las aclaraciones entre corchetes son nuestras).

Coincidimos con el autor que la enseñanza de la Filosofía debe ser una escuela para la libertad. Pero en un contexto social donde los encomiables documentos de la Reforma no estén tan divorciados de una cruda realidad que hace tan difícil llevar a cabo esos postulados.

Filosofía y literatura: aportes y especificidades. El teatro de Shakespeare, ensayos y posibilidades para la enseñanza de la filosofía.

Longhini, Carlos
Sánchez, Sergio
Universidad Nacional de Córdoba

A través del presente trabajo queremos transmitir y compartir los aspectos centrales de este "ejercicio" que consistió –fundamentalmente– en trabajar en paralelo ciertos *motivos* literarios y filosóficos presentes en Maquiavelo y en Shakespeare1. Ante todo queremos aclarar que la inclusión de algunas obras del teatro de Shakespeare no han sido escogidas, necesariamente, porque vengan a *ejemplificar* nociones presentes en *El Príncipe*, sino porque reconocemos que a través del lenguaje poético –en este caso la dramaturgia– se articulan y expresan de una manera singular algunas de las problemáticas generales la filosofía del Renacimiento y, en este caso particular, de Maquiavelo.

Uno de los caminos por el que se puede abordar *El Príncipe* es el de la investigación de la noción de *virtud*2 y, a través de ella, comprender otras nociones importantes tales como las de *política*, *autoridad*, *poder*, *soberanía*, *justicia*, etcétera. Se ha insistido, y con acierto, en que en la noción maquiaveliana de "*virtù*" confluyen la fuerza viril, el éxito y la perfección, que se ilustran, sobre todo en el príncipe, a través de la gran empresa exterior. En el muy comentado capítulo XVIII es en donde se puede hallar gran parte de lo que, pensamos, es clave para entender su idea de virtud. El principal consejo se dirige a advertir al gobernante que debe saber pelear con dos armas: con la fuerza y con la astucia, recomendación que se hizo famosa por la graficación de las conductas del león y de la zorra3. En las respectivas características de las consideraciones antropomórficas de estos dos animales, están implícitas las determinaciones posteriores porque fuerza y astucia son categorías explicativas de las acciones y son, también, la celebración de la exterioridad (que para la figura del príncipe va a ser clave). Si bien los ideales clásicos de la virtud no son descartados, deben complementarse -en el ámbito político- con las técnicas del manejo combinado de la fuerza y el engaño. La violencia de la animalidad, la sutileza de la astucia, la legalidad como forma de violencia, la fuerza como derecho del más fuerte a ser usado según la circunstancia, son los ingredientes principales que conforman el aparentemente contradictorio actuar virtuoso del príncipe. Precisamente, la plasticidad y la variedad en sus formas de presentarse son esenciales a la virtud, una *cierta* exteriorización en relación a su objetivo. Estas características ponen en evidencia el carácter instrumental que se asigna a la virtud, de manera tal que las acciones virtuosas son tales no por guardar relación con algún tipo de contenido material que se considere virtuoso sino por sus resultados: la obtención de fama y de gloria que vienen a ser algo así como la esencia de la figura del príncipe y la meta de la virtud. Por ejemplo, "hacer grandes cosas" no posee ni un valor intrínseco ni tampoco una grandeza por algún tipo de relación determinada por una escala de valores, sino que está ligada a que pueda traducirse en gloria y alabanzas para el príncipe. Cada afirmación es signo del incremento de la potencia del príncipe y sólo desde esta perspectiva tiene un significado, revelando que el príncipe no es tal por la virtud, sino que antes bien, ésta lo es por el príncipe.

Esto va a ser determinante en su consideración de la política, siendo su verdadero y único fin la delineación del hombre que domina el orden de las cosas y de los hombres y que logra que todo revierta en un aumento de su gloria y de su fama. El fin de sus exhortaciones, el objetivo de las reglas no es la construcción de un estado organizado, no se habla del estado: se afirma la figura del príncipe y su mantenimiento4. El

1. Básicamente se ha utilizado *El Príncipe* en lo atinente a Maquiavelo; *Hamlet, Macbeth, Ricardo III, Rey Lear*, en lo concerniente a Shakespeare.
2. La política en Maquiavelo se reduce completamente a la virtud, no siendo *El Príncipe* ninguna teoría del estado sino una profusa descripción-exaltación de la habilidad del estadista, y por otra parte una cierta pedagogía de un tipo humano ideal que -debido a las condiciones históricas y a los datos de la situación política- se encarnará en la figura del príncipe.
3. Esta imagen es utilizada por Cicerón (*Tratado de los deberes*) y en Maquiavelo esta consideración en torno a la necesidad de luchar con la ley y la fuerza, hace que su pensamiento -respecto a la virtud- se distancie considerablemente del pensamiento político humanista (la virtud moral definía al *vir* y la virilidad -en gran medida- consistía en eso).
4. Es claro que Maquiavelo no está diseñando una tipología política en el sentido clásico; en su lugar articula cierta hipótesis heroica.

estado -al igual que los hombres, los sentimientos y las creencias, la fe y el comportamiento moral-, son simultáneamente medios e ilustración de la grandeza del príncipe. Si éste es virtuoso se servirá de todo para incrementar su poder. Que el estado sea signo del poder, y que el poder y la gloria sean la esencia del príncipe, se puede deducir del hecho de que entre las posibles configuraciones que puede asumir la virtud, no se contempla la posibilidad de un retiro del príncipe por el bien de la comunidad: su virtud es habilidad de dominio y sólo se explica en su ejecución efectiva, fuera de esto es nada.

La estima y los ejemplos constituyen las coordenadas de la dimensión espectacular del poder. La exhibición vale por aquello que *hace* ver, no por aquello que manifiesta. La estima se basa en un reconocimiento imaginario porque no representa objetivamente algo, se sostiene en una relación que -sustancialmente- es de simulación y disimulación en la que aquello que se ve no revela lo que es5.

En gran medida, esto es avalado por el hecho de que para Maquiavelo en la política estamos siempre en el área de la opinión, de los movimientos y de los efectos superficiales e inmediatos, de las creencias útiles permanentemente alimentadas, y de las apariencias convincentes preparadas con arreglo a poder producir un determinado fenómeno en los súbditos. Al no haber nada sustancial ni originario en la idea de naturaleza humana que Maquiavelo asume como fuente de sus convicciones, no ve ningún rasgo de ulterioridad en el príncipe, ninguna indicación que vaya más allá de la gloria, el honor, la fama, la reputación.

El príncipe no es un héroe político y su función no es política en sentido propio ya que no existe una conexión orgánica entre él y el estado, no siendo éste ya más considerado como un *organismo* sino exclusivamente como el ejercicio del dominio sobre un grupo de súbditos (muchedumbre). El estado es absorbido en la figura del príncipe y funciona sólo como expresión legal de su poder, proveyéndole cierta pseudo cobertura jurídica a su fuerza, peligro de una situación que ya había sido advertida en la historia del pensamiento filosófico-político6. Si bien es cierto que hay una consideración del pueblo que en autores anteriores era difícil de hallar, el pueblo no es el fondo sobre el cual se extiende -y participa de- la gloria del príncipe sino que más bien se retrata su perfil gregario que contribuye a exaltar la figura del príncipe. El pueblo es comparado con una fortaleza (cap. XX) y este parangón es elocuente por sí mismo ya que grafica su función instrumental por lo que el centro de todo sigue siendo el príncipe: la seguridad debe ser sólo para él y, si el pueblo le es favorable, entonces está en la más segura de las fortalezas. El pueblo siempre será valorado en relación a algún tipo de utilidad porque no sólo le provee de seguridad sino que también lo mantiene al margen de sorpresas si es que logra un consenso efectivo. El consenso guarda relación con la apariencia en tanto a través de ella se produce cierta aparente legitimación de la fuerza que ejerce el príncipe.

Maquiavelo no considera nada que escape al halo de luz de lo político. Con ello no niega que haya algo más de valor... pero esto no le interesa: respecto de ello guarda silencio.

Para Shakespeare es claro, en cambio, que el destino de lo humano, su cumplimiento, no puede limitarse a la sola esfera política. Personajes como Ofelia y Hamlet (dos extremos: inocencia y lucidez), Ricardo acosado por los fantasmas de quienes asesinó, Macbeth igualmente atormentado... todos estos personajes no con comprensibles si no se piensa en una trascendencia de la esfera política. La conciencia moral no es sofocada ni silenciada en Shakespeare (pero a la vez no se expresa más que por medio de interrogantes), tema sobre el que volveremos más adelante.

El tema de la virtud está presente en Hamlet en regímenes de significación más complejos dado el carácter de la obra. En primer lugar, la tragedia que se abre con el diálogo de Bernardo, Horacio y los guardias acerca de la aparición del espectro en la explanada de Elsinor, es seguida por una escena en el salón del palacio real en el que el rey despacha una embajada para apaciguar al joven Fortimbras. El contraste espacial muestra dos realidades que según el decurso de la obra, se cargan de una significación contrastante: en los márgenes del espacio del poder circula la evidencia de que dicho poder no es legítimo puesto que está asentado en un doble crimen: el fratricidio y el incesto. Sin embargo el rey, Claudio, es un "buen" rey si la califi-

5. En este respecto hay una interpretación más o menos generalizada que sostiene que en Maquiavelo se contempla esta estructura de lo que "es" y lo que "aparece", sin embargo para nosotros gran parte del carácter novedoso de su pensamiento radica en que lo único que hay -en definitiva- es lo que aparece, esto dicho en el sentido de que para la política lo que importa es el efecto que produce, y en esto vale cómo puede el gobernante *hacerle* aparecer determinados fenómenos a los gobernados.

6. San Agustín, *Ciudad de Dios*, IV, 4, 1-15: "Sin justicia, ¿qué será en realidad un reino sino una banda de ladrones? ¿Y qué son tales bandas sino pequeños reinos?"

cación se entiende en el sentido de la *efficacitas* política: en efecto, el resultado de su embajada será positivo. Es en esta segunda escena donde también se presentará el tema de la apariencia confrontado con la verdad, en este caso, la verdad de los sentimientos: cuando los reyes se dirijan a Hamlet preguntando por la razón de su melancolía que evidencia su ropaje de luto, éste replicará:

> Hamlet: "...No sé lo que es "parece". No es sólo mi capa entintada, buena madre, ni las acostumbradas vestiduras de negro solemne, ni los vanos suspiros de forzado aliento, no, ni el abundante río de los ojos, ni el aspecto abatido del rostro, junto con todas las formas, modos y aspectos del dolor que me pueden mostrar como verdadero. Esas cosas verdaderamente parecen, porque son acciones que un hombre puede representar, pero yo tengo adentro lo que va más allá de la apariencia..." (Acto I, esc.1).

Así, Claudio y los cortesanos representarán la conducta política que, atenta a los fines de obtener y conservar el poder, no escatiman los medios para lograrlos, así esos medios exijan la total inescrupulosidad, como lo prueba el asesinato cometido por Claudio contra su hermano, el rey Hamlet, y más adelante, los planes para vigilar, alejar de Dinamarca y asesinar a Hamlet, usando como instrumento para ello a otros hombres, sobre todo a Laertes, cegado por el dolor de la muerte de su propio padre. El cortesano por excelencia es Polonio, presentado en la obra como fiel e ingenuo (hasta la estupidez) servidor del rey. Polonio no duda en simular, espiar, "montar escenas" para descubrir las razones de la locura de Hamlet. Representa el "sentido común", la moral compartida de los cortesanos caracterizada por una "representación" ya naturalizada. Esto puede advertirse con toda claridad cuando envía a servidores suyos a espiar a su propio hijo y les pide que finjan de modo tal de probar si los consejos que previamente le ha dado a Laertes son seguidos por él.

Hamlet, por su parte representa a quien ha tomado distancia de la esfera del poder al intuir y luego comprobar su corrupción. Hamlet es el personaje que escapa al cálculo del poder, en tanto no se involucra con las reglas de juego que propone el mismo. Por lo tanto, es loco. Para el rey es peligroso. La extravagancia de la melancolía de Hamlet, se convertirá —una vez que el personaje sepa la verdad— en una locura fingida, "metódica", para desenmascarar al rey, para tener la evidencia de su culpabilidad, y luego, en odio, otro tipo de locura que destruye hasta lo más amado, Ofelia, único vestigio de inocencia en la obra.

En otro plano, puede verse cómo toda la obra es un juego de representaciones en la representación: todos, o casi todos fingen, esconden, simulan, pero no todos tienen conciencia de este hecho. Hamlet es quien goza de una lucidez más aguda al respecto de sí mismo y del resto. Le sigue el rey. La mayoría está tan enteramente involucrada en el juego que nada advierte del carácter artificioso del mismo, de su banalidad o carencia de sentido. El tópico de lo artificial como un orden de la realidad que ya no puede ser distinguido de la misma en tanto algo sobrepuesto a ella, está presente todo a lo largo de la obra en las múltiples "escenas" que montan los distintos personajes (Polonio manda a Ofelia a que se encuentre con Hamlet, el rey manda a Rosenkrantz y Guildenstern a que averigüen qué trama Hamlet; éste les pide a los comediantes que representen una obra de argumento análogo al asesinato real ya ocurrido, el rey "arregla" una competencia de esgrima entre Laertes y Hamlet para asesinar a este último, etc.).

En cuanto a la banalidad y a la ausencia de sentido, es importante la escena en que Hamlet le relata a Horacio que ha visto, cuando volvía de Inglaterra, cómo miles de soldados marchaban a morir por una franja de tierra que nada les interesaba, mientras él era incapaz de vengar a su padre. La conciencia le impide actuar, y es que para Hamlet verdad (más allá de las apariencias a las que todos están abocados) y horror coinciden: por esto amenazan a la acción o la vuelven imposible. Hamlet no actuará mientras no quede ofuscada su conciencia que lo es del "fondo terrible de las cosas", mientras esté preso de la mirada de la Gorgona. Y cuando se libere se precipitará *ciegamente* a la acción. No hay término medio. Si hay acción ésta se basa en un alto grado de ceguera (inconciencia moral, inconciencia de la complejidad, etc.). Si hay conciencia, nada vale el esfuerzo de una acción: *nada se puede si se ha visto*... .

También es importante para este tema la confrontación Hamlet-Laertes: el primero necesita absoluta certeza para vengarse y por eso no lo hace inmediatamente. Laertes, cuyo padre también ha sido asesinado, se precipita a la venganza, deja que la pasión lo comande y termina siendo manipulado por el rey, quien en este sentido toma distancia.

El tema de la conciencia contrapuesta a la acción es también uno de los principales en M*acbeth*. Al comprobar que dos de las profecías de las brujas (*wird sisters*: hermanas fatídicas) se han cumplido y que la condición para que se cumpliera la tercera es el asesinato del rey, dice, en un aparte: "*...Mi pensamiento, donde el crimen es sólo fantasía, agita de tal forma mi condición de hombre que ahoga en conjeturas toda forma de acción, y nada existe más real que la nada."* (Acto I, esc. 4).

En *Ricardo III*, la conciencia aparece cuando Ricardo sueña antes de la batalla y lo acosan los fantasmas de quienes ha asesinado. Por su parte, en *Macbeth* el asesinato del rey mata al sueño:"*...Creí escuchar una voz que gritaba 'No volváis a dormir, que Macbeth mata al sueño', el inocente sueño, el sueño que teje sin cesar la maraña de las preocupaciones, la muerte del ir viviendo cotidiano, baño de la fatiga, bálsamo de las heridas de la mente, plato fuerte en la mesa de la naturaleza, principal alimento del festín de la vida."* (Acto II, esc.2). Lady Macbeth, al final de la obra, padecerá de sonambulismo y su gesto será el de restregarse las manos.

Es decir, en Shakespeare, el crimen se vuelve en contra de quienes lo perpetran. Una especie de justicia natural castiga a los culpables. De hecho, los mismos fantasmas que acosan a Ricardo son los que alientan a Richmond, su oponente en la batalla final y, en *Macbeth,* el bosque de Birnam es el que avanza hacia su castillo. Cuando se derrote a Macbeth, el sol, largamente oculto a partir del momento del asesinato del rey Duncan, volverá a aparecer.

El estudio interrelacionado de *El príncipe* y alguna o algunas de las obras de Shakespeare que hemos elegido para ejemplificar los términos de significación del conflicto entre acción-conciencia, locura-cordura, verdad y representación, ofrece la posibilidad didáctica de proponer a los alumnos un marco contextual con eje en el Renacimiento y, más precisamente, en el conjunto de ideas producidas en torno a la relación –vuelta problemática en esta época- entre ética y política. Asimismo, permite establecer esclarecedoras vinculaciones entre un *corpus* teórico y una "interpretación" suya en términos de creación literaria, todo lo cual contribuye a que las obras de los clásicos sean presentadas a los alumnos de manera atractiva y aceptable, sin simplificar y violentar la riqueza de las mismas al tener que satisfacer los requerimientos didácticos de la claridad y accesibilidad de los textos.

"El fundamento pragmático del significado de "educación eficaz en valores"

Palacio, Mercedes del V.
Mattar, Beatriz Inés
Universidad Nacional de San Juan

Acerca de la eficacia de la Educación Moral

El Sistema Educativo Nacional necesitaba, una reforma con relación a la importancia que la escuela tiene en la construcción de valores. Resulta difícil aceptar el desafío que le propone al docente la reforma educativa bajo el rubro de Formación Etica y Ciudadana. ¿Cómo generar un proceso de aprendizaje acerca de una temática sobre la que los adultos nos sentimos desorientados?, *¿Tiene derecho el maestro a inculcar su concepción ética de la vida o su escala de valores?, ¿Se puede legitimar tal procedimiento?, "1.* Estas preguntas y otras más son las que tendrá que abordar la reflexión sobre la educación moral.

Recordemos que "la escuela es el primer espacio de la vida pública en que las niñas y los niños pueden aprender los códigos básicos de la vida de la comunidad y de la vida pública democrática".2 Allí se forma la conciencia histórica, social y moral, a fin de que aquellos sean capaces de construir sus conocimientos, prácticas y gestos, de tal manera que el proceso de enseñanza – aprendizaje no quede sólo en la mera transmisión de contenidos curriculares, sino que avance hacia la generación de estilos de convivencia democrática, dentro del marco de una eticidad vivida y asumida.

El objetivo de la Educación Moral centrada en los valores, es "ayudar a los niños y jóvenes para que puedan experimentar la necesidad de las normas, su función de cuidado..."3

En el caso de la Formación Etica es indiscutible que lo actitudinal "es la maduración final de un aprendizaje ético", 4 aunque es necesario también atender a contenidos conceptuales y procedimentales, pues la adquisición de una actitud, implica el aprendizaje de conceptos y procedimientos para poder ejecutarla con una fundamentada convicción. De acuerdo con Obiols, el espíritu de la propuesta para la Educación Etica y Ciudadana apunta a la construcción racional y autónoma de valores, es decir, se apoya en dos principios: *"la autonomía del sujeto y la razón dialógica"5.* La sociedad plural de fin de siglo exige un modelo de educación moral que favorezca la convivencia justa, y que potencie la construcción de criterios racionales y valorativos. Un modelo de estas características permitirá *"crecer en autonomía y a la vez, reconocer en el otro, también su derecho a ser y crecer en autonomía"6.*

El modelo ofrecido en la Reforma Educativa para la Educación Etica y Ciudadana procura una educación opuesta a la idea de someter a los alumnos a la incorporación acrítica de valores o pautas de conducta, tratando que los mismos, según sus posibilidades madurativas y evolutivas, puedan analizar conceptos morales, construir razonamientos y juicios de valor fundamentados.

Una educación ética eficaz buscará, hacer uso de los aportes de la lógica y del análisis filosófico para cultivar habilidades intelectuales aplicadas a la consideración de los problemas morales, sociales y políticos contemporáneos, tal como lo afirma Victoria Camps. El resultado de esta educación moral será entonces un

1. De Zan, Julio, *Etica y Profesionalidad docente,* en base a Cortina, Adriana, *Etica,* p.177
2. McyE, *Acerca de la transversalidad de los contenidos,* p.10/11.
3. Onetto F. –Martiñá R., *Tejiendo Redes,* p.15
4. Onetto –Martiñá, p.16.
5. Obiols G., "Enfoques, Inserción Curricular y Metodología para la Educación Etica y Ciudadana" en *La Formación Etica y Ciudadana en la EGB,* p.21.
6. Martinez, Miguel, *Educación Moral: El Estado de la cuestión,* p.100

ciudadano comprometido con los valores básicos,7 "capaz al mismo tiempo de someter a examen dichos valores y el mundo todo del valor"8

Estimamos necesario partir del análisis precedente para detenernos en el trabajo con docentes de una escuela rural San Juan. 9 El objetivo general consistió en la realización de una experiencia de transversalización de educación en valores (Primer Ciclo de la E.G.B.)

Los docentes trabajaron con sus alumnos, desde un modelo educativo de corte heterónomo, tendiendo a decidir lo que esta bien y lo que esta mal y ante situaciones de conflicto moral, se inclinaban a establecer la norma a cumplir, alejándose del modelo basado en la construcción racional y autónoma de valores. Se advirtió además que hubo poco impulso para desarrollar en los alumnos habilidades intelectuales para identificar, comprender, y construir desde el sí mismo, conceptos morales, juicios de valor y razonamientos, y a desarrollar disposiciones y actitudes involucradas en las prácticas escolares y extra-escolares.

Las actividades de aprendizaje con leve acompañamiento de análisis critico, mostró, que tendían a significar "educación eficaz en valores", como "cambio de conducta", generado desde un marco normativo externo y objetivado en la elaboración de un Reglamento de Convivencia. Aunque en las instancias finales de la construcción del Reglamento, los alumnos participaron en algunas oportunidades, sin embargo predominó, el criterio selectivo y organizativo establecido por el docente10.

La preocupación siguiente de los docentes, fue preguntarse: "¿cómo hacer para mantener los cambios de conducta alcanzados y ajustados al Régimen de Convivencia?".

De esta manera, nuestras observaciones nos llevaron a inferir que "educación eficaz en valores" equivalía para los docentes a "cambio de conducta y sostenimiento de la misma a un patrón de comportamiento standard".

Fundamentación pragmática y estructura argumentativa

Ante la significación precedente nos preguntamos: "¿cuál es el tipo de fundamentación que subyace en los discursos y prácticas de los docentes?". El estudio de los registros fue conduciéndonos a la construcción de una hipótesis interpretativa orientada hacia el pragmatismo filosófico como teoría sustentadora, aunque el Pragmatismo como doctrina filosófica incluye un conjunto de afirmaciones que trascienden ampliamente, los elementos que aparecen en el discurso docente.

Cuando sostenemos que ellos significan la "eficacia en el aprendizaje en valores" desde una perspectiva pragmática, lo hacemos porque encontramos algunas ideas que corresponde a dicha perspectiva filosófica por el tipo de estructura argumentativa que utilizan para fundamentar sus opiniones. Pareciera que comparten el principio de que *el significado de un pensamiento solo es comprensible con relación a la práctica*, pues ellos operan reclamando constantemente "la receta" sobre cómo concretar la educación ética en la práctica áulica. Sin embargo no nos parece que comprendan el alcance global de aquel principio pragmático, puesto que el significado del mismo es que, para tener una comprensión completa de lo que un objeto es, es necesario preguntarse sobre los efectos prácticos que dicho pensamiento puede tener.

Se advierte que adhieren a una actitud empirista y utilitarista asociadas al pragmatismo, ya que se aproximan a los hechos concretos y se alejan de *"... abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales,... Se vuelven hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio de un temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista"*. 11 Sin embargo, el análisis final de sus discursos y prácticas áulicas, fue revelando una tendencia a fundamentar su acción pedagógica en un conjunto de afirmaciones de tipo absolutas.

Resultó interesante el análisis de sus estrategias argumentativas a través de las cuales justificaron su decir y hacer. Interpretamos que aquí aparece una vuelta al matiz de significación pragmática.

7. Salmeron F., *Enseñanza y Filosofía*, p.89
8. Obiols, G,. p. 23.
9. Proyecto realizado entre el Instituto de Filosofía e IDICE, FFHA, UNSJ, (1997- 1999)
10. Coincidentemente con Obiols, p 16
11. James, William, *Pragmatismo*, p.33

Recordemos que el argumento pragmático es un tipo de argumentación no formal, *basada en la estructura de lo "real",12* en el cual se establece un enlace de sucesión causal entre un juicio de valor admitido y otro que se intenta promover.

Para fundamentar el "avance en el aprendizaje en valores" y la presencia de indicios de "eficacia de la formación ética y ciudadana", los docentes utilizaron principalmente argumentaciones de estructura de enlace pragmático.

Un argumento pragmático es aquel que "... permite apreciar un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables... algunos han querido ver en ello el esquema único que posee la lógica de los juicios de valor; para apreciar un acontecimiento es preciso remitirse a los efectos." *13*

Los docentes asignaban el valor "eficacia" a su acción pedagógica" (causa), en función del valor "cambio de conducta" en el accionar de los niños (efecto).

La relevancia del uso de esta estructura argumentativa, radica justamente en que para al campo de la acción es absolutamente válida, sin necesidad de ningún otro tipo de justificación.

Correlativamente, como estrategia contra-argumentativa, cuando necesitaban romper el nexo de transferencia valorativa, entre acción pedagógica y conducta, ante la presencia de algún "caso imposible" (conducta contraria a lo esperable), se derivaba la culpabilidad a la incidencia de otros factores, principalmente la referencia a "estilos familiares" o "abandono familiar".

La presencia de una constante estructura de argumentación pragmática, es el más claro indicador, de que la significación docente de aprendizaje en valores, queda reducida a "acción ajustada a normas", dentro de un marco relativamente pragmático, aunque restringido a las observaciones teóricas anteriormente señaladas.

Conclusión

La identificación de la *educación eficaz en valores como cambio y sostenimiento de una conducta ajustada a normas*, a partir del análisis del discurso explícito de los docentes, configura la base de nuestra interpretación de que la misma está impregnada de un matiz parcialmente pragmático y contradictorio. Destacar la fuerte presencia de una estructura argumentativa pragmática, junto a un pensamiento débilmente fundado en los principios básicos de la filosofía pragmática, creemos que indica, más que una contradicción teórica, la real situación de conflicto entre la que se debaten los docentes ante la Formación Etica y Ciudadana. Teorías y hechos, Obligaciones y derechos, Normas y Libertades, Instituciones y contextos sociales, Escuela y Familia, Conflicto y Convivencia etc.; son algunas de las múltiples situaciones de conflicto que enfrentan en su práctica cotidiana.

El estudio realizado llegó a desembocar en una reflexión sobre el "poder formador del docente". Al respecto resulta importante destacar que al comienzo de la experiencia, los docentes manifestaban una especie de "impotencia" para incidir, desde la escuela sobre la educación moral de los niños, pues argumentaban que era la familia quien marcaba las pautas de *conducta* en este orden. Posteriormente, comenzaron a expresar cierto "poder de incidencia" para lograr cambios de conducta en los alumnos, aunque siempre ajustados al marco reglamentario preestablecido.

Finalmente, no se avanzó hacia la concepción de una formación integral de la persona, ni hacia una ética vivida y fundamentada.

Queda abierta la posibilidad de profundizar y completar la vertiente encontrada, como así también abrir la búsqueda de nuevas perspectivas que enriquezcan la comprensión del problema, objeto del presente trabajo.

Bibliografía

- Boggino, Norberto, Globalización, Redes y Transversalidad de los contenidos en el aula, Rosario Homo Sapiens, 1996

12. Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación.*". en Perelman lo "real", no tiene un sentido "ontológico" sino que tiene el sentido de "opiniones sobre lo real".
13. Perelman y Olbrechts-Tyteca, p. 409

- Burnét, Graciela, Hablemos de Etica, Buenos Aires, Homo Sapiens, Aula, Año II, N° 7,1996
- Cevallos de Padoan, M., Formación Etica y Ciudadana, Córdoba, Yammall, 1998
- Cortina, Adriana, Etica, Madrid, Akal, 1995
- Coll, Pozo, Sarabia, Los contenidos en la reforma, Buenos Aires, Santillana, 1994
- Dewey, J., La reconstrucción de la Filosofía, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1955
- De Zan, Julio, Etica y Profesionalidad docente, Buenos Aires, M.C.E, 1995
- James, William, Pragmatismo, Argentina, Hyspamérica, 1984
- Lipman, M., Sharp A.M. y Oscanyan, *La Filosofía en el aula,* Madrid, Editorial de la Torre, 1992
- Martinez Martin, Miguel, *Educación Moral: El Estado de la cuestión*, Barcelona, Cuadernos de Pedagogía, N° 201, 1992
- Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, *Acerca de la transversalidad de los contenidos,* Buenos Aires, 1997
- Obiols G., "Enfoques, Inserción Curricular y Metodología para la Educación Etica y Ciudadana" en *La Formación Etica y Ciudadana en la EGB*, 1996
- Onetto F. –Martiña R., *Tejiendo Redes,* R.F.D.C., Buenos Aires M.C.E, 1996
- Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación. La nueva Retórica",* Madrid, Gredos, 1989
- Rockwell, Elsie, *Para observar la escuela, caminos y nociones,* DIE, Vol 2, 1987
- Salmeron F., *Enseñanza y Filosofia*, México, F.C.E., 1991
- Jose, Elena, *Formacion Etica y Ciudadana,* Salta, UNSalta, 1998
- Cullen y otros, Jornadas de Formacion Etica y Ciudadana, UNSalta, 1996
- Mattar, B.- Palacio, M., Reflexiones sobre la funcion del docente en la educacion en valores, UNSJ, 1999
- Mattar, B.- Palacio, M., La Escuela formadora de valores, UNSJ, 1999.

Formación Ética y Ciudadana y sujeto educativo

Reynoso, Raúl Mario
Universidad Nacional de Córdoba

Formación Ética y Ciudadana, como integrante del campo de la filosofía práctica, se perfila como un espacio disciplinar que puede generar un ámbito propicio de crítica y reflexión respecto de los diferentes modos de entender *cómo habría de ser vivida una vida humana*. Esta reflexión reclama, entre otras cosas, la atención a los sujetos en quienes se intenta promover el interés por un cierto tipo de problemas, que conforman un universo teórico-práctico en el cual éstos se constituyen.

En tal sentido, el presente trabajo intenta centrar la atención sobre los modos cómo se constituye el sujeto alumno en situaciones socio-escolares. La constitución del sujeto desde el punto de vista de la ética compromete un modo de relación que ese sujeto establece consigo mismo y que incluye la pregunta acerca de cómo los códigos de conducta y los comportamientos efectivos de la gente inciden en aquella relación.

Comentaremos, en primer término, algunas cuestiones referidas al origen social de lo que podríamos denominar *persona*; seguidamente nos referiremos a la noción de cultura escolar; finalmente revisaremos algunos puntos que nos parecen centrales para el análisis del tipo de sujeto que se constituye en las escuelas.

Las nociones a que refiere el término sujeto nos permiten delimitar un objeto de análisis en el campo de la microsociología del centro escolar. En la constitución del yo o sujeto intervienen por lo menos dos tipos de identidad: *la identidad social*: aquella por medio de la cual nos concebimos como miembros de grupos y sociedades cuyas propiedades y funciones compartimos con otros sujetos que suponemos se encuentran en la misma situación que nosotros, y *la identidad personal:* aquella por la cual nos concebimos como individuos únicos e incanjeables biográficamente.

Una identidad plenamente constituida debe poder resolver la realización de los propios deseos, que entran en conflicto con las expectativas ajenas, de modo tal que no resulte dañada ni la pertenencia a los grupos sociales importantes, ni tampoco la autoimagen propia. La identidad se conforma en una serie de situaciones en las que asumimos las expectativas de otros importantes para nosotros, las interpretamos y construimos nuestra propia identidad única. Así, Mead sostiene que "El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social en cuanto un todo, al cual pertenece"1.

Un elemento central en el análisis de la mecánica de la *institución educativa* es el "conjunto de regulaciones, dispositivos organizativos o acciones estandarizadas con las que el personal docente intenta vigilar, controlar y sancionar los comportamientos del alumnado".2 Llamamos a estos micro-dispositivos *mecanismos disciplinarios*. Estos elementos de control y de asignación de valoraciones se hacen presente para modelar el yo del alumno; el sujeto "aprende" las conductas requeridas ante una cantidad de situaciones de interacción bajo las que se encuentra mientras permanece en el centro escolar. Plantear la posibilidad de constitución del sujeto sin la consideración de qué clase de valores le sirven de criterios a la hora de decidir las acciones, nos daría una versión incompleta del problema. Estos valores pueden actuar en dos niveles: en un *nivel no consciente*: actuar bajo las directivas del hábito, sin hacer una evaluación crítica, y en un *nivel* que podríamos llamar *de deliberación*, en el que, previo a la acción, hay una evaluación de alternativas posibles con sus respectivas líneas de consecuencias. Esta evaluación se realiza, por supuesto, con las armas conceptuales y relatos de experiencias con que cuenta el sujeto.

Por otra parte, los significados sociales son establecidos en gran medida a partir de la negociación constante entre los participantes de lo que podría denominarse "juego social". Para Mead, la significación tanto de los elementos simbólicos como de las acciones "surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo dado y la subsiguiente conducta de dicho organismo ... Si el gesto indica efectivamen-

1. Mead, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1953, pág. 170.
2. Gómez, M. F., *Sociología del disciplinamiento escolar*, Buenos. Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pág. 115.

te a otro organismo la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado, entonces tiene significación."3 Como se puede apreciar, Mead indica la significación en la acción que sigue al gesto emitido, y la repetición de acciones ante un estímulo determinado sedimentan y, en algunas ocasiones ocultan la relación originaria entre símbolo y acción, quedando "marcado" el carácter del sujeto a través del hábito generado por la repetición. Así, Mead expresa que "la significación es dada o expresada en términos de reacción"4.

La forma en que es posible decodificar las acciones tiene una relación directa con la cultura en la que esas acciones se llevan a cabo. La noción de cultura hace referencia a los patrones integrados de pensamiento y conducta que cohesionan a los miembros de un grupo. Insistir sobre el aspecto cultural de una comunidad es señalar las cosas compartidas por la mayoría de los integrantes de esa comunidad. Así, los miembros de una comunidad pueden compartir una lengua o un dialecto, valores e ideales semejantes, hábitos y expectativas similares, un sentido de identidad, formas parecidas de entender el mundo, etc.

Las *culturas de la enseñanza* comprenden creencias, valores, hábitos y formas de hacer las cosas asumidas como correctas por los grupos de docentes, con las que éstos afrontan exigencias y limitaciones similares en el transcurso de muchos años. La cultura "transmite", a sus nuevos integrantes, las soluciones históricamente generadas y compartidas de manera colectiva por el grupo. Esto configura un marco de referencia tanto para el aprendizaje ocupacional de los nuevos docentes que ingresan a las escuelas como para las interacciones que el docente establece con los alumnos5.

Así, Hargreaves afirma que "Las culturas de enseñanza contribuyen a dar sentido, apoyo e identidad a los profesores y a su trabajo. ... Las culturas de los profesores y las relaciones entre ellos están entre los aspectos más destacados de su vida y trabajo, desde el punto de vista educativo. Constituyen un contexto vital para el desarrollo del profesor y para su forma de enseñar. Lo que sucede en el interior del aula no puede divorciarse de las relaciones establecidas fuera de ella"6. Es decir, que la posibilidad de "eficiencia en la acción educativa" puede ubicarse en una interrelación de todos los sujetos que integran la escuela, de tal modo que habría que poner atención a factores múltiples que se encuentran fuera de las aulas al momento de considerar la posibilidad y la calidad del aprendizaje.

En las culturas docentes pueden señalarse dos dimensiones importantes: *contenido* y *forma*. El *contenido* de las culturas de los profesores radica en las actitudes, valores, creencias, hábitos, supuestos y formas de hacer las cosas fundamentales y compartidas por un grupo considerable de ellos. Podemos apreciar el contenido de las culturas de los profesores en lo que éstos piensan, dicen y hacen7.

La *forma* de la cultura de los profesores reside en los *modelos de relación y formas de asociación* características entre ellos, es decir, de qué manera articulan los profesores sus relaciones, qué esquemas de asociación se ponen en práctica; "A través de las formas de las culturas de los profesores se realizan, reproducen y redefinen los *contenidos* de las distintas culturas"8. Es decir, que la manera de poner en práctica un valor -contenido de la cultura- tendrá que ver con estas formas de asociación. Estas culturas consisten en las distintas maneras de ver el mundo e interpretar los hechos en los que se ven comprometidos. Comprender las formas de las culturas de los docentes es entender muchos de los límites del cambio educativo.

Se puede pensar tanto en una cultura en el aula como en una cultura de la organización escuela; igualmente podemos hablar de distintas *modalidades culturales* que cada profesor impone en su hora de clase o al menos que predispone a los alumnos a construir cierto *modo cultural*. La cultura final de la escuela es producto de la interacción de todos los integrantes de la misma. En definitiva, todos y cada uno de los sujetos del centro escolar contribuyen a crear la cultura de la escuela, es por eso que cualquiera puede contribuir, también, al cambio cultural; se trata de establecer las alianzas adecuadas, encontrar la estrategia correcta y aplicarla en el momento justo. Al respecto, Bolívar Botía afirma que "... Lo que hace eficaz al centro [escolar] es su combinación específica, que configura un determinado clima, cultura o misión diferenciada, que

3. Mead, G. H., 1953, pág. 114.
4. Mead, G. H., 1953, pág. 115.
5. Cfr. Hargreaves, A., *Profesorado, cultura y postmodernidad*, Madrid, Morata, 1996, págs. 189-90.
6. Hargreaves, A., 1996, pág. 190.
7. Cfr. Hargreaves, A., 1996, pág. 190.
8. Hargreaves, A., 1996, pág. 191.

posee una «visión» clara de los fines del centro, compartida por los demás miembros de la comunidad educativa, lo que les da una identidad."9 Así, la cultura de la escuela organiza el significado del trabajo escolar de modo análogo a como la gramática organiza el significado en la lengua10.

Un factor que incide significativamente en la cultura de la escuela es el conjunto de determinaciones que el Estado impone a la misma. Así, Bolívar expresa que "La regulación estatal de la escuela como ha visto Habermas, tiene una naturaleza ambivalente. Si bien pretende por una parte implantar los principios del Estado de derecho en los diferentes ámbitos (reconocer derechos o garantías), conlleva a la vez la burocratización de ámbitos del mundo de la vida, dentro de los que se encuentra la escuela. La sobreregulación de los currículos, «conduce a fenómenos como la despersonalización, la inhibición de las innovaciones, la supresión de la responsabilidad, el inmovilismo...». Esta colonización jurídica del sistema escolar o juridificación de este espacio del «mundo de la vida», hace que ámbitos sociales regulados por valores, normas y procesos de entendimiento «queden a merced de los imperativos sistémicos de los subsistemas Economía y Administración»"11.

Sostengo, a pesar de esta última afirmación, que las escuelas pueden constituirse en ámbitos culturales propicios no sólo para introducir a los alumnos en los logros intelectuales de la humanidad, sino también para ejercitar una relación de carácter comunitaria en la que se discuta y defina *cómo habría de ser vivida una vida humana..*

La *constitución del individuo* en la situación escolar se da a partir de la cultura que el grupo escolar tiene y también de las relaciones que establecen entre sí los participantes de la institución. Vale destacar aquí la importancia de estos elementos a la hora de considerar al "sujeto alumno". Éste está en una singular etapa de formación de su personalidad y de asunción de los valores que el grupo le propone. La situación de interacción es de gran importancia, rescatándose de ella la interacción lingüística, como un aspecto de la *interacción simbólica.* En todo acto de lenguaje todo interlocutor supone un conjunto de condiciones básicas bajo las cuales se expresan los actos de habla: veracidad, sinceridad, intelegibilidad, corrección. Habermas se refiere a estas competencias como "La referencia reflexiva a aquello que Kant había determinado en el cuadro de las realizaciones constitutivas del sujeto, como lo decimos hoy, la reconstrucción de presupuestos universales y necesarios bajo los cuales los sujetos capaces de hablar y de actuar se entienden acerca de algo que hay en el mundo"12.

Pensamos que el marco teórico aquí presentado permite pensar a la escuela tanto con una normatividad que cumple funciones de restricción, coacción y obligación para el individuo, como posibilitadora, al mismo tiempo, de la realización de una socialidad creativa sirviendo al individuo como fuente de expansión y liberación del yo. En tal sentido, la asignatura *Formación Ética y Ciudadana* -como así también *Formación Ética y Humanidades*, o cualquier otra materia que nuclee los contenidos de Ética- puede tornarse en el eje que permita tanto la discusión acerca del complejo normativo que regula las interacciones de los actores escolares, como también el cambio del mismo complejo normativo, atendiendo a las necesidades y expectativas de todos los sujetos que integran la escuela. En este trabajo institucional no debería quedar afuera el cuerpo de preceptores ya que éstos cumplen una función central en la formación en valores de los alumnos, además, de manejar aquellos un flujo informativo importante a partir del lugar funcional que ocupan en el centro educativo, relacionando distintos estamentos y grupos.

Definitivamente es necesario aceptar que las diferencias son parte de los grupos humanos, habría que partir de la base que lo que constituye a los individuos como tales es la diversidad, que cada sujeto pretende llevar adelante su propio proyecto. Entonces, al momento de construir la base normativa del centro escolar, el consenso tiene que funcionar como meta ideal –lo cual no significa tomarlo como una utopía- y no considerarlo un supuesto sin el cual es imposible la concertación de los actores institucionales.

9. Bolívar, "El lugar del centro escolar en la política curricular actual. Más allá de la reestructuración y de la descentralización" en Pereyra, M., García Mínguez, J., Beas, M., Gómez, A. (comp.) *Glabalización y descentralización de los sistemas educativos*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1996, págs. 245.
10. Cfr. Bolívar, 1996, pág. 249.
11. Bolívar, 1996, pág. 242, lo subrayado aparece así en el texto citado.
12. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996, pág. 140; el subrayado es nuestro.

Bibliografía

- Bolívar, Antonio. "El lugar del centro escolar en la política curricular actual. Más allá de la reestructuración y de la descentralización" en Pereyra, M., García Mínguez, J., Beas, M., Gómez, A. (comp.) *Glabalización y descentralización de los sistemas educativos*, Barcelona, Ed. Pomares-Corredor, 1996.
- Brumlick, Micha y Holtappels, Heinz Günter, "Mead y la perspectiva de los actores escolares - Aportes interaccionistas a la teoría de la escuela". *Revista Educación*, Volumen 40, Tübingen.
- Gómez, M. F., *Sociología del disciplinamiento escolar*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, , 1993.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996.
- Hargreaves, A., *Profesorado, cultura y postmodernidad*, Madrid, Morata, 1996.
- Mead, George Herbert, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1953.

Comisión: Estética y Filosofía del Arte

Kitsch y autoritarismo

Algunas expresiones en Tucumán

Barale, Griselda
Universidad Nacional de Tucumán

Lo kitsch (mal gusto) es un modo de expresión estético, y aún ético, que podemos captar inmediata e intuitivamente pero que se resiste a explicaciones o descripciones breves o a la reducción de sus procesos -de producción y fruición- a recetas simples y rígidas. "Kitsch" -sustantivo- o "kitsch" -adjetivo-, es una palabra alemana que se comenzó a usar en Munich a mediados del siglo XIX pero, en las primeras décadas del siglo XX, ya es usado fuera de los límites de Alemania. Hoy, sin que se respete el uso de mayúscula o minúscula cuando es sustantivo o adjetivo respectivamente, es frecuentado por literatos, críticos, estetas y filósofos de habla alemana, francesa, española, italiana, etc. y aparece con frecuencia en textos periodísticos.

Su etimología es un tanto incierta, según el **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,** Straburgo 1883, se deriva de la palabra inglesa *sketch* (esbozo) mal pronunciada por los artistas de Munich que la aplicaban para referirse a imágenes baratas que los turistas americanos compraban como *souvenirs*; de allí que se utilice para nombrar la vulgar pacotilla artística consumida por aquellos que buscan experiencias estéticas fáciles, no comprometidas, etc.

En otros idiomas "kitsch" tiene sus equivalentes, sin embargo el término adoptado de manera casi universal es "kitsch", quizá por ser el más extenso en su significado ya que parece abarcarlos a todos, claro que, como contrapartida de su extensión nos encontramos con su ambigüedad.

Es kitsch lo carente de originalidad, también es lo sentimental en su peor forma, es decir lo sensiblero, azucarado, etc., y, como lo cursi, es ridículo, ostentoso y de mal gusto. Es propio de los objetos pero también del hombre. Hay kitsch en el campo de la arquitectura, la ornamentación y la decoración; en el cine y el teatro; en la pintura y escultura; en gestos de la vida cotidiana y pequeñas expresiones lingüísticas; en cuentos breves, aforismos o largas novelas; etc..

Es el estilo de las sociedades opulentas -aunque no exclusivamente-, de los nuevos ricos preocupados por mostrar su poderío económico y un estilo que no poseen, por lo que también el kitsch es el estilo carente de estilo, es copia, sustituto y mezcla de estilos.

El kitsch es arte de efectos, el productor del kitsch no está preocupado en hacer un buen trabajo sino en hacer un trabajo agradable, sobrecargado de significados -que finalmente terminan anulándose unos con otros- nunca va más allá del término medio, del código compartido y aceptado. Falsificar para aparentar o para tapar aquello que no debe verse, puede ser el lema de algunas de sus formas.

El espectador o fruidor del kitsch es poseedor de un hedonismo trivial, se complace con los efectos, con lo sentimental, sensiblero o heroico, le gustan las recetas repetidas y evita los grandes cambios.

El kitsch suele ser el estilo predominante en una ciudad, el de Las Vegas, por ejemplo, o puede invadir a la ciudad en ciertos momentos especiales de su vida festiva o política. Esto último es lo que ocurrió en San Miguel de Tucumán en dos momentos de su historia. Me refiero a un tipo especial de kitsch que ha sido llamado "kitsch guerrero"1 cuyo máximo exponente en nuestra ciudad han sido esculturas y, por otro lado, un afan permanente de aparentar y de disimular o tapar lo bochornoso.

Unidas por un hilo invisible pero muy fuerte, aparecen en la ciudad de Tucumán esculturas kitsch. Destaco dos momentos: la dictadura militar de los 70 y, recientemente, años 97 y 98. Me refiero a los adefesios de la Avenida de los Próceres; el monumento al soldado en la intersección de las Avdas. Coronel Suarez y Benjamín Araoz; a las enclavadas en Avda. Belgrano y Camino del Perú; a la ubicada en la rotonda camino al Aeropuerto, continuación de la Avda. Gobernador del Campo. Dos momentos para un mismo modelo cultu-

1. Nicolás Casullo,(compilador) La remoción de lo moderno, Vaclav Belohrdsky, "Fuga hacia la ley, crisis del saber impersonal y posmodernidad centroeuropea". Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1991.

ral que exalta la lucha, la "virilidad de la guerra", los gestos y poses marciales, la autoridad no racional sino impuesta por la fuerza, la homogeneidad de los uniformes, la espada, el fusil y la sangre derramada.

En la Avenida de los Próceres se levantan patéticas esculturas, producidas en escaso tiempo (en plena dictadura) por mandato de la autoridad, de prohombres tucumanos munidos de espadas y cubiertos sus cuerpos deformes de uniformes militares, elementos indispensables del kitsch guerrero. Perdidos entre ellos y no menos deformes, el Obispo Colombres y Juan Bautista Alberdi

El uniforme constituye un tema clave para este tipo de kitsch. Es mucho más que una preferencia estética, es una conducta de protección y fuga ante lo inestable, diverso, variopinto de la vida; es un refugio ilusorio y banal en significantes siempre estables, inamovibles, seguros. El uniforme militar levanta una barrera entre lo que no se discute, lo infalible, la obediencia ciega y lo que siempre vuelve sobre sí mismo, lo que cuestiona y autocuestiona, la persuasión racional y la falibilidad. Con el uniforme puesto no hay peligro de ser invadidos por una energía vital que puede hasta derrotar la fuerza de la más armada autoridad. La fragilidad humana, las dudas, la tierna intimidad y la compasión pueden ser convenientemente tapadas, disimuladas y limitadas por esta máscara de fuerza.

> "(...) un verdadero uniforme permite separar netamente la propia persona del mundo circundante; es como una rígida vaina contra la cual el mundo y la persona chocan violentamente y netamente se distinguen; el verdadero deber del uniforme es indicar y establecer el orden en un mundo y eliminar el aspecto incierto y fluido de la vida, así como esconde lo que de incierto y blando presenta el cuerpo humano. Cubre la piel y la ropa blanca e impone al centinela ponerse los guantes blancos. El hombre que en la mañana cierra su uniforme hasta el último botón adquiere en realidad una piel más espesa...empieza a olvidarse de las prendas más íntimas, y la incertidumbre de la vida, incluso la vida misma, se aleja."2

La identidad dada por el mero uniforme, ese parece ser el mensaje alegórico de la escultura ecuestre de la Avenida Perón y Camino del Perú. Nadie sabe quién es ese personaje, pero para este modelo cultural no tiene demasiada importancia, su indumentaria muestra que es soldado y merece ser recordado en una escultura. ¿Pero a qué o a quién conmemora? La escasa calidad formal y la redundancia simbólica y vacía hacen de esta pieza una muestra del mal gusto y estrechez de miras: un acabado espécimen del kitsch guerrero.

A escasos metros del desconocido, justo al frente, han colocado un grupo de esculturas seudoclásicas, especie de burdas imitaciones de algún original lejano. Aquel grupo parece destinado a preparar el ánimo para llegar a un lugar -contiguo- de características indefinidas: no es un paseo, ni un bosque, tampoco una plaza y mucho menos un jardín, llamado -según rezan los carteles- "Parque del Rey". Sito Camino del Perú, a la derecha, yendo de sur a norte. ¿A qué rey se referirán? ¿a qué monarquía? ¿existió? Trivial alusión a la autoridad, al prestigio, a lo pomposo. Seudourbanización para dar marco al seudoarte en una provincia donde la democracia es parodia.

En el extremo este de la ciudad, quienes llegan desde el aeropuerto o de poblaciones vecinas, tienen el raro privilegio de encontrarse, frente a frente, con una enorme escultura de características peculiares. Algunos dicen que es San Jorge, otros simplemente enmudecen. A esta escultura no le falta nada, es un inmenso mamarracho pretencioso y solemne. Guerrero con casco, como burda cita del arte *pompier*, espada y alas que ha vencido al demonio que yace enroscado y asqueroso bajo los pies del gigante. Es el paradigma de este kitsch guerrero y escultórico que nos invade. No sabemos a qué demonio ha vencido este centinela de nuestra ciudad. Sabemos, sin embargo, que no ha sido el de la corrupción, ni el de la mentira; tampoco el de la pobreza con su secuelas la enfermedad y el analfabetismo y, como es obvio, no fue el del mal gusto.

Este modelo cultural que se expresa a través de un seudoarte imitación y nostalgia de lo clásico, combinado con lo guerrero, no es original de estas latitudes, fue el lenguaje del nazismo y el fachismo, que entusiasmó a las masas con música heroica, saludos, pasos, uniformes, cortes de pelo y golpear de tacos de exaltado estilo guerrero.

Pero Tucumán ha sido, también, escenario del kitsch como expresión de lo falso; la falsificación ha excedido la sustitución de un objeto por otro, para convertirse en el estilo de nuestra provincia. Veamos algunos ejemplos: en la dictadura Bussi construyó metros y metros de muro rematado con tejas coloniales para tapar

2. Broch, 1960, citado por Vaclav Beloharadsky, Op. cit. Pag. 107.

la pobreza. El partido e Bussi ha tenido como lema: "Fuerza Republicana, la fuerza moral de los Tucumanos". El hijo de Bussi para ser legislador ha falsificado documentos públicos puesto que no tenía suficiente tiempo de residencia para ser elegido. Se han inaugurado espacios normes -antes propiedad del ferrocarril- para eventos deportivos y culturales, donde sólo cantó el dúo Pimpinela. Un funcionario judío, justamente miembro de la corte de este militar sangrientamente antisemita, organizó -con gran eficiencia- el Septiembre Musical 98 y 99 -evento tradicional de nuestra provincia- que se llevó a cabo, con cantantes, músicos y bailarines de primera calidad, mientras, los empleados municipales, en la plaza principal, reclamaban el pago de sus salarios atrasados e tres meses y pedían dinero para la olla popular.

Esculturas, obras ferrourbanísticas, parques fantasmas y música en San Miguel de Tucumán hacen comprensible aquella frase de Broch:

El kitsch es un mal en el sistema de valores del arte. La maldad que supone una general falsificación de la vida.3

3. H. Broch, Kitsch Vanguardia y arte por el arte., Barcelona, Tusquets Editor, 1977.

El problema de la ambivalencia del tiempo en la música

(ensayo para una definición del tiempo musical como tiempo creado)

Calleja, Marianela E.
Universidad Nacional del Sur

"Esa forma hermosa no la tenía la piedra,
sino que estaba en el artífice antes de pasar al mármol.
Y no pasa entera, sino que continúa en la mente del artífice,
y en el mármol no resulta pura,
ni tal como la imaginaba el artífice,
sino en cuanto la materia ha obedecido al arte..."

Plotino, *Enéadas,* V. 8. 1.

Introducción

El tiempo musical es un tiempo creado1, que si bien comparte muchas de sus propiedades con el tiempo real, posee sus propias características específicas2, de modo que la presente investigación, pretende describir en primer lugar el fenómeno de la conjugación de un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo en el tiempo musical y su consiguiente delimitación con respecto al problema del tiempo en la filosofía.

El análisis de cómo la música se desarrolla y organiza en el tiempo, es de fundamental importancia para la tarea del intérprete, ya que podría derivar en la adquisición de una herramienta estratégica, a la hora de decidir sobre una determinada interpretación de estilo, aumentando la percepción de aquellos elementos puestos en juego en la obra. De este modo, la investigación se orientaría a compensar el problema de la vaguedad del sistema tradicional de notación musical, por la vía de un análisis de la estructura temporal de la obra. Pero esto último no sería posible, sin que previamente nos interroguemos sobre la naturaleza del tiempo con el que opera la música. Precisamente ésta es la propuesta central del artículo.

Cabe aclarar que para los fines de la investigación nos limitaremos sólo al aspecto rítmico, por ser éste el elemento directamente ligado al aspecto temporal, dejando de lado los demás denominados elementos primarios de la música como ser: el sonido, la melodía y la armonía, aunque sin que por ello se entienda que los elementos de la música constituyen compartimentos estancos. Por el contrario, veremos cómo la segunda noción de tiempo musical dada hacia el final del artículo asume la indisolubilidad de dichos elementos.

El análisis se dividirá en dos secciones: la primera expondrá las dos tesis filosóficas acerca del tiempo objetivo y subjetivo; la segunda intentará interpretarlas a la vez que conciliarlas bajo la idea de un tiempo específicamente musical y señalar sus limitaciones.

La pregunta fundamental que sostiene la investigación, es la de qué especificidad revela el tiempo musical con respecto al tiempo estudiado por la filosofía. Creemos en respuesta a este interrogante que tiempo objetivo y tiempo subjetivo se reúnen ambos bajo la idea de *tiempo musical* siendo los dos polos complementarios de un mismo fenómeno, es decir, que el tiempo de la música no es ni la discontinuidad estática reflejada en la notación musical, ni un acto de puro dinamismo o fluir de la conciencia, sino ambas cosas3, y

1. La música es "tiempo experimentado a través del sonido" según Stockhausen, K., en 'Estructura y tiempo vivencial', Revista Lulú, Buenos Aires, 1992, N° 4, pág. 10.
2. Rowell, L., Introducción a la filosofía de la música, Barcelona, Gedisa, 1996.
3. El análisis que sigue a continuación, no es aplicable desde el mismo punto de vista (del intérprete) a la etnomúsica (música tribal, oriental y folklórica), ya que en ellas no surge la dificultad de la interpretación por no ser música escrita; tampoco a las tendencias contemporáneas (entre ellas, música concreta y electrónica puras), porque si bien estas sí se hallan escritas, no requieren de un agente mediador entre el compositor y el oyente. Las primeras, hacen caso omiso al aspecto objetivo del tiempo, las segundas, al subjetivo. Todo esto no excluye la posibilidad de que sí sea aplicable a toda la música en general, la definición de tiempo esbozada hacia el final del artículo. Véase Locatelli de Pérgamo, A. M., Historia de la música I (La música tribal, oriental y de las antiguas culturas mediterráneas), Buenos Aires, Ricordi, 1980; y Brindle, R. S., La nueva música, Buenos Aires, Ricordi, 1993.

que este tiempo, según veremos más adelante, tiene la peculiaridad de presentarse en forma de estratos múltiples por ser una especie de tiempo creado.

I. Tiempo filosófico

La filosofía ha intentado abordar el problema de la realidad del tiempo. Existen dos grandes vías de análisis filosófico acerca del tiempo: una, la del tiempo objetivo, cuyo máximo representante es Aristóteles, la otra, la del tiempo subjetivo, presentada por San Agustín.

La tesis del tiempo objetivo, fue sostenida por Aristóteles quien relacionó el tiempo con el concepto de movimiento. El tiempo no es movimiento4, ya que podemos percibir movimientos rápidos o lentos sin por ello cambiar el carácter del tiempo5. El tiempo es "el número del movimiento según el antes y el después"6 y el movimiento "el acto de lo que está en potencia en tanto que tal"7. El 'antes' y 'después' de la definición se refieren al antes y después de un determinado 'ahora' o instante, límite escurridizo entre lo que ha dejado de ser y lo que todavía no es. Y este 'límite' se le presenta como una verdadera aporía para el pensamiento8.

Aristóteles advirtió asimismo, la necesidad de pensar en una 'realidad numerante' sin la cual no habría tiempo, a menos que comprobáramos que éste se numerara a sí mismo. En este punto, donde surge la idea de una conciencia que numera, es donde adquiere relevancia el pensamiento de Agustín, quien introduce la tesis del tiempo subjetivo en la filosofía.

Según Agustín, lo que denominamos las dimensiones del tiempo, como ser presente, pasado y futuro, no serían sino tres dimensiones del presente: el presente de las cosas pasadas (memoria), el presente de las cosas presentes (percepción) y el presente de las cosas futuras (expectativa). Sólo la conciencia aprehende la distancia temporal o διαστημα. El tiempo vivido, no el día astronómico, sino la duración del día, es una distancia psíquica, una *distentio animi*. El alma tiene la experiencia del tiempo, porque su duración no se concentra en un instante, sino que se distiende o ensancha en la expectativa y en el recuerdo9.

Concluido el análisis sobre el tiempo, Agustín ofrece un ejemplo musical para aclarar lo que ha venido exponiendo: "Supongamos que me dispongo a cantar una canción que aprendí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a toda ella. Pero, una vez comenzada, lo que quito de aquella expectación para el pasado hace extender mi recuerdo en la misma medida. De esta manera se extiende la vida de esta acción mía en la memoria por lo que acabo de cantar, y en la expectación por lo que todavía me queda por cantar. Pero mi capacidad de atención sigue presente y por ella pasa lo que era futuro para convertirse en pasado. Mientras se repite esto, tanto más se reduce la expectación cuanto más se alarga el recuerdo, hasta que la expectación llegue a reducirse por completo, cuando acabada mi acción pase a la memoria"10.

II. Tiempo musical

Los símbolos de la música no tienen una connotación absolutamente fijada y dejan un amplio margen a la interpretación. Una ley para la estética musical, es que la verdad artística no coincida nunca con la verdad objetiva, que existan pequeñas desviaciones de lo exacto y nunca una reproducción mecánica del signo.

4. Esta diferenciación en el orden del tiempo real, adquiere una configuración similar en materia de tiempo musical. Según LaRue, J., en Análisis del estilo musical, Barcelona, Labor, 1993, si bien el ritmo contiene una mayor proporción de efectos rítmicos específicos de duración, mientras el movimiento contendría una proporción mayor de las generalidades resultantes, ritmo y movimiento en el crecimiento (elemento coordinador que controla y combina los elementos de sonido, armonía, melodía y ritmo) se relacionan íntimamente.
5. Aristóteles, Física, Buenos Aires, Planeta- DeAgostini, 1996 , IV, 218 b 10-15, pág. 200.
6. Cfr. (5), IV, 219 b 1-3, pág. 203.
7. Cfr. (5), VIII, 251 a 9-11, pág. 356.
8. García Astrada, A., Tiempo y eternidad, Madrid, Gredos, 1971; Ross, D., Aristóteles, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
9. Letizia, F., Problemática filosófica agustiniana, Mendoza, Facultad de ciencias económicas, 1984; Moreau, J., 'El tiempo y la creación según San Agustín', Revista Espíritu, , 1964, T. 13, N°. 50.
10. Agustín, Confesiones, Madrid, Alianza, 1990, XI, 28, pág 343. Luego dirá, que lo mismo que ocurre con la canción, ocurre con toda la historia de la humanidad. De allí que autores como Marrou en L' ambivalence du temps de l' histoire chez Saint' Agustin, París, Vrin, 1950, hayan hablado de una 'concepción musical del tiempo de la historia' en Agustín.

Precisamente el fraseo y la articulación musical11 consisten en la toma de estas atribuciones. Entre la variedad de licencias o recursos expresivos que se utilizan, el *'tempo rubato'* (recurso que consiste en la variación del ritmo y del *tempo* cuando son sentidos por el intérprete) es el que nos interesa para los fines de nuestra investigación. Dicho recurso nos sugiere la existencia de una doble temporalidad en la música: la de un tiempo cuantitativo y un tiempo cualificado.

La división tradicional operada en la filosofía entre tiempo subjetivo y objetivo, correspondería a la división hecha en música entre *ritmo* y *metro*. El ritmo es el tiempo vivencial, el metro, el tiempo racionalizado; una cosa son 'las pulsaciones vivientes del ritmo', otra, 'los esquemas métricos del tiempo'. Sin embargo, el tiempo de la música requiere de su complementariedad. Todo esto equivale a decir que el tiempo metronómico o del compás no coincide con el tiempo rítmico, aunque no deba entenderse por ello que, al menos en materia de música tradicional, deba salirse de los límites que ofrece la notación en la partitura.

Llegado este punto, es necesario esbozar una definición más amplia de tiempo musical, que abarque todas las manifestaciones musicales existentes. Para ello será necesario el siguiente rodeo. Según LaRue, el ritmo es un fenómeno estratificado, es decir, que posee acentuaciones ambivalentes que generan tensión, pero que debe ser concebido junto a otros elementos (sonido, melodía y armonía) que confirman el mantenimiento o no de dicha tensión. Finalmente, "el ritmo surge de las combinaciones cambiantes de tiempo e intensidad a través de todos los elementos y dimensiones del crecimiento"12.

Esta definición de ritmo puede llevarnos a ensayar una definición de 'tiempo musical' como tiempo multidimensional, es decir, como fenómeno que se ofrece en una multiplicidad de estratos reuniendo en su marcha todos los denominados elementos primarios de la música, lo que constituiría su distinción y peculiaridad.

Conclusión

En primer lugar, el tiempo de la música no puede ser definido sólo en términos de una de las dos tesis filosóficas mencionadas. La tesis que concibe al tiempo como objetivo, daría cuenta sólo del aspecto de la notación, y el tiempo de la música dista mucho de ser un tiempo metronómico. La segunda tesis, según la cual la conciencia imprime el carácter temporal, dejaría de lado el aspecto objetivo, sin el cual se volvería caótico el discurso y se sustraería toda posibilidad de transmisión y enseñanza de la obra.

A partir de la segunda definición esbozada, una de las consecuencias que podemos extraer, es que el análisis que debe hacer el intérprete de la obra ya no podrá reducirse al mero análisis armónico-tonal, sino que la música debe encararse como un fenómeno dinámico en crecimiento. De este modo, el presente trabajo se orientaría asimismo a fundar filosóficamente la teoría contemporánea del análisis musical13.

Finalmente y como el presente artículo halló su motivación en la praxis de la música, sólo cabría añadir parafraseando a Plotino que "esa forma hermosa no la tenía la piedra..." y tampoco el papel donde yace la obra. Es necesario que el arte del intérprete someta ese cúmulo de signos vacíos que es una partitura. Toda la reflexión anterior cobra sentido a partir de este único *desideratum*.

11. Keller, H., *Fraseo y articulación,* Buenos Aires, Eudeba, 1964.
12. Cfr. (4), pág. 68.
13. Scarabino, G., 'Aproximación al análisis schenkeriano', Revista *Lulú*, Buenos Aires, 1992, N° 4.

Nota a pie de página sobre la conciencia recreadora del crítico

Melamed, Analía
Universidad Nacional de la Plata

"Peregrinaciones"[1] es un texto que reproduce parte del prólogo que Proust escribiera para su traducción de *La Biblia de Amiens* de Ruskin[2]. El artículo se encuentra desdoblado por numerosas notas al pie en las que comenta o hace referencias a otros libros de Ruskin, y que por su extensión casi conforman otro texto. Pero, de acuerdo a su estilo de explicarse a sí mismo y de decir lo importante de modo intrascendente, una de esas notas en particular justifica este recurso de acotaciones. Es un párrafo en el que sintetiza sus puntos de vista acerca de los propósitos de la tarea del crítico y evalúa hasta qué punto ha cumplido en el artículo con sus objetivos, en la medida en que se presenta como crítico de Ruskin. Lejos de ser incidental, de esta aclaración se desprenden una serie de caminos que llevan en distintas direcciones, aunque finalmente convergen. Pretendemos, luego de exponer brevemente este aparente subtexto, esbozar un mapa de las regiones de la obra y de los temas proustianos a los que remite y sobre todo rodear el punto capital en el que lo caminos se encuentran: el crítico es un recreador que contribuye a que haya una conciencia de la obra sin la cual esta se oscurece. Es decir, que la concepción de la tarea del crítico apunta a ciertos aspectos receptivos de la experiencia estética vinculada fundamentalmente con la visión de la obra de arte que el autor desarrolla a lo largo de toda su obra y particularmente en la *Recherche.*

Dice Proust en la nota: "Si a lo largo de este estudio he citado tantos pasajes de Ruskin sacados de otras obras suyas que no son *La Biblia de Amiens*, he aquí la razón. No leer de un autor más que un libro es no tener con este autor más que un encuentro. Ahora bien, charlando una vez con una persona se puede discernir en ella rasgos singulares. Pero sólo por su repetición en circunstancias diversas se pueden reconocer esos rasgos como característicos o esenciales. Tratándose de un escritor, como de un músico o un pintor, esta diversidad de circunstancias que permite discernir (...) los rasgos permanentes del carácter, es la diversidad de las obras." Agrega un poco más abajo: "he intentado proveer al lector de una especie de memoria improvisada". De modo que, estos ecos de otras obras de Ruskin que despiertan en Proust *La Biblia de Amiens* no concurrirán para el lector "como una memoria que se ha hecho ella misma...esos ecos no tendrán que atravesar, para unirse a la palabra presente cuya semejanza los ha atraído, la resistente dulzura de esa atmósfera interpuesta que tiene la extensión de nuestra vida y que es toda la poesía de la memoria". La misión de todo crítico debe, en consecuencia, en primer término, poner ante los ojos del lector los rasgos esenciales del genio de un escritor. Pero el oficio del crítico debe aún llegar más lejos y procurar reconstruir la vida espiritual del artista para determinar esas realidades especiales que lo obsesionan y que constituyen la meta y el criterio desde los que se evaluará su talento y sus logros artísticos.

Del nivel más general de examen del pasaje se deriva una concepción de la tarea del crítico que habrá de contrastarse en la totalidad de la obra proustiana al menos en dos planos: Proust como crítico y la visión de los críticos en su obra. En el primer aspecto encontramos que en los textos sobre el teórico de la estética, Proust, desempeña nítidamente este papel del crítico prescrito antes: en el trabajo sobre las diversas obras de Ruskin, sobre sus traducción y distintos textos que a su vez lo analizan, se confirma la coherencia con su concepción de la crítica por él expuesta, esto es, retratar su vida espiritual, inspirar el deseo de conocerlo y de emprender el peregrinaje hacia las catedrales medievales. En cambio, aunque en algunos artículos y ensayos realiza una tarea semejante con otros autores, sobre todo con su preferido Baudelaire, en realidad ningún otro recibe el tratamiento minuciosos que la admiración por Ruskin le inspira. Sin embargo, hay otro género en el que ejerce esta función del crítico de poner de relieve para el público las características distintivas de un escritor: es el estilo de las parodias. Al tratar al modo de Balzac, Flaubert, Regnier, Michelet o Saint Simon el asunto Lemoine, Proust destaca los rasgos propios de cada autor al imitarlos, lo que permite al mismo tiempo distanciarse de ellos.

1. publicado originalmente en *Mercure de france,* luego incluido en el prólogo de *La bible de Amiens.* En *Pastiches y melanges,* París, Pléiade, 1971, p. 75. *Los placer y los días. Parodias y miscelánea,* Madrid, Alianza Ed. 1975, p. 255 y sgs.
2. Ruskin, John , *La bible de Amiens,* Traducción, notes et preface par Marcel Proust. París, Mercure de France, 1904.

Por otra parte, en cuanto a la presencia de críticos en su obra los hay reales e imaginarios. Entre los reales resulta imprescindible mencionar *Contre Sainte-Beuve*[3], trabajo donde objeta el método del crítico pues este procede en sentido inverso al estipulado por Proust: Sainte-Beuve intenta no buscar los caracteres distintivos en la obra de un escritor ni reconstruir su mundo espiritual, al contrario, pretende explicar ese yo creador a partir del yo que aparece cotidianamente, juzga al poeta por el hombre, ignora que un libro es producto de otro yo que del que se manifiesta en sociedad. Ese mismo enfoque erróneo aparece en la *Recherche* en boca de la marquesa de Villeparisis, la cual juzga a obras según criterios como estos: la de Chateaubriand por su soberbia intelectual, la de Vigny por su supuesto aristocratismo, la de Balzac porque sufre el rechazo de una sociedad y la de Hugo por su vinculación con el socialismo[4].

En la novela los críticos o aquellos personajes que cumplen una función semejante, tienen una presencia recurrente. Así, la apreciación postrera de Bergotte de *La vista de Delft* ha sufrido variaciones de otra anterior: el Vermeer era recordado por el escritor como "más esplendoroso, más diferente de todo lo que conocía"[5], Pero, advertido por la lectura previa de una crítica, en él reconoce ahora otros detalles como el de la pared amarilla. El héroe, por su parte, lamenta no haber escuchado las palabras de Bergotte sobre el arte de la Berma antes de la representación de *Fedra* pues cree que posiblemente hubiera evitado una decepcionante experiencia; tampoco puede apreciar los motivos persas de la iglesia de Balbec hasta que Elstir no le da ciertas explicaciones iluminadoras al respecto. En todos estos casos, como se ve, los personajes ejercen una función que Proust considera propios de los críticos, como es el de ayudar a apreciar aspectos de las obras que de lo contrario permanecerían ocultos para quien, al aproximarse por primera vez a un autor, no estuviese avisado sobre ellos, y, significativamente, la mayoría de quienes realizan esta tarea iluminadora son artistas.

En relación a la tarea específica del crítico, Proust ha dicho que al tratar de revelar el estilo de un escritor, debe crear una memoria improvisada para los lectores. Tal apelación remite a la distinción entre memoria voluntaria e involuntaria y se encadena con su concepción de la lectura expuesta tanto en "Journées de lecture"[6] como en la *Recherche* misma: las obras reflejan y descubren sensaciones, permanecen ligadas al medio básicamente constituido por las impresiones sensoriales del momento en que se realizó la lectura, de modo que el reencuentro con la obra o cualidades semejantes en otras obras puede resucitar esas lecturas y ese pasado. La lectura devuelve la mirada, así, cada uno no es sino un lector de sí mismo. El crítico puede encontrar los rasgos distintivos de un artista porque la percepción de un matiz preciso de la obra actual despierta en él el eco de otra obra leída tiempo atrás, que se entremezcla, además, con sus sensaciones en el momento de leerla. Por tanto, si el crítico crea una memoria improvisada para el público, esto sólo es posible en cuanto, mientras lee una obra, puede leerse también a sí mismo y el poder de evocación que tiene sobre él, permite rescatar de entre "esos horizontes lejanos, generalmente ocultos a nuestros ojos y cuyas diversas distancias han medido nuestra vida día a día"[7] sus ecos fraternos en otras obras.

Por último, estas características de la tarea del crítico implican una determinada concepción de la obra de arte y su recepción. Habría universos propios de cada artista, cuyos rasgos comunes a todas las obras, las enlazan y les otorgan cierta identidad. Los artistas recrean el mundo no de un modo arbitrario, pues el lenguaje y las metáforas que aparecen en sus obras son impuestas por una visión propia, donde aparecen los lazos sutiles, la esencia común que liga a los seres y las cosas y, de este modo, aportan una belleza original: Vinteuil expresa en la música su modo de "oír" el universo; hay un mundo Bergotte y un acento Bergotte; en Elstir son recurrentes ciertas líneas, un estilo personal, sus obras dispersas en casas y museos son parcelas que proyectan el peculiar modo de ver el mundo de su autor. Cada obra forma parte de una unidad mayor, parece el fragmento de una totalidad.

Además, las condiciones artísticas de la recepción de una obra por su público no están dadas de una vez para siempre, sino que su carácter estético se despliega paulatinamente y, como vimos, depende de la conciencia que se tenga de sus cualidades, corresponde a una mirada retrospectiva del artista o del crítico descubrirlas e iluminarlas a fin de mostrar la unidad en la diversidad. Dado que una obra genial rara vez conquista

3. Proust, Marcel, *Contre Sainte-Beuve,* París, Gallimard, 1954.
4. Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido,* Madrid, Alianza, 1975, T. II, p. 82.
5. *Op. cit.*, V, 198.
6. En *Pastiches et Mélanges, Op. Cit.* p. 160 y sgs.
7. "Peregrinaciones", *Op. cit.*, loc. cit.

la admiración inmediata, el crítico se inserta en esa compleja relación de la obra con su público: "ha de ser su obra misma - dice en la *Recherche* - la que, fecundados los pocos espíritus capaces de comprenderla, los vaya haciendo crecer y multiplicarse. Los mismos cuartetos de Beethoven (...) son los que han tardado cincuenta años en dar vida y número al público de los cuartetos de Beethoven, realizando de ese modo, como todas las grandes obras un progreso sino en el valor de los artistas, por lo menos en la sociedad espiritual, en la que entran hoy ya muchos elementos imposibles de encontrar cuando nació la obra, es decir, ser capaces de amarla"[8] Podemos presumir que la tarea que la obra realiza y esta multiplicación de espíritus capaces de comprenderla es acompañada por quienes deberán contribuir a que una obra despliegue sus posibilidades, es decir, quienes la conocen y pueden inspirar el deseo de conocerla y apreciarla.

Finalmente, en la *Recherche* la mayoría de los que ejercen esa tarea reveladora son artistas. Proust mismo realiza sus críticas de Ruskin, Flaubert, Baudelaire, Nerval, sus parodias, desde la perspectiva de un artista. Esto no podría ser de otra manera porque la auténtica comunicación posible sólo se da entre artistas. El crítico debe ser entonces artista a su manera pues realiza una recreación de la obra. Y " si se ha dado cuenta de (los rasgos esenciales de un genio) y ha ayudado a los demás a darse cuenta ha cumplido más o menos su oficio. Y si no se ha dado cuenta, podrá escribir todos los libros del mundo sobre Ruskin (...) todos esos edificios se elevarán quizás a gran altura pero fuera del tema; podrán poner en las nubes la situación literaria del crítico, más para el entendimiento de la obra no valdrán lo que la percepción exacta de un matiz preciso, por leve que parezca"[9].

8. *Op. cit.* II, p. 122.
9. "Peregrinaciones" *Op. cit.*, loc. cit.

El concepto de *obra* en la constitución del arte y la estética.

Rossi, María José
Universidad de Buenos Aires.

1. Constitución del arte y la estética como ámbitos separados.

Con los primeras obras de arte a caballete puede decirse con justicia que nace el arte como ámbito separado. Pero es con Kant, con Schelling y sobre todo con Hegel que la estética se constituye en disciplina filosófica como tal, acompañando el proceso de autonomización de la esfera artística. Con esta transformación el arte ha asumido —al tiempo que se liberaba de ella— las funciones y las ficciones de la religión. El proceso de secularización a que se vio sometido el texto sacro durante el humanismo redundó, por una suerte de inversión especular, en la sacralización de la obra de arte[1]. El arte pudo ofrecerse así como ámbito de unidad, de emancipación y de revelación, funciones éstas que la religión reservaba, poco tiempo atrás, a sus prosélitos y elegidos.

Este es un proceso que —como sugiere G. Vattimo— el mismo cristianismo ha consentido con la dignificación del ámbito de lo sensible[2]. La encarnación representa el primer paso en la secularización del espíritu religioso por el acto de consagración de la materia misma. Pero una vez glorificada la materia —y celebradas las formas por las cuales se expresa (celebración que tiene su punto culminante en el barroco)— amenaza un peligro que el propio movimiento iconoclasta advirtió: la posibilidad de confundir la cara invisible del dios con sus máscaras refulgentes. La sentencia de Nietzsche adquiere así este sentido: sólo con la muerte del dios sobrevive el arte. El arte se vuelve testimonio necrofílico de su ausencia.

Con la huida itinerante del aura religioso a la obra, el arte queda constituido en la modernidad en ámbito autónomo. Ya puede hacer alarde de sus dioses (el genio artístico), la obra es criatura creada —y fruto de inspiración sobrenatural—, tiene sus templos (museos), y sus sacerdotes-mecenas (academias). Por ellas, por sus bendiciones y dádivas, son puestas a circulación las obras que han acreditado ante sus ojos *buen gusto.* Y son ellas las principales responsables de esa particular figura —el esteta— cuya conciencia no conoce parámetro más que el *sí mismo*[3]. Su capacidad se cifra en la posibilidad efectiva de apreciar una obra por sus cualidades específicamente estéticas, obras a las que arranca de su mundo para dignificar las desnudas paredes de los museos. Pero nada daría entidad concreta a la figura del esteta si lo que fundara la autonomía del arte no fuera la propia obra devenida *producto,* contrapartida exacta de la conciencia estética. En otras palabras: es y ha sido la noción de obra, de producto —como unidad de forma y contenido— aquello que fundamenta la autonomía del ámbito artístico. Lo que parece una verdad de perogrullo no lo es. Si lo parece se debe simplemente a que siempre nos hemos referido a las obras de arte como "obras", y nos hemos tomado el atrevimiento de envestir con esa denominación a las que consideramos formas "artísticas" del pasado. Formas que no lo eran y a las que hemos bautizado así por una obstinada manía retrospectiva y continuista[4].

---

1. Como señala A. Wellmer: "Lo bello estaba ligado igualmente a las funciones de lo sacro —y era por ello utilizable para fines religiosos— o de lo profano —y era por ello un elemento de producción artesanal. (...) Al desligarse el arte de los sistemas de finalidades religiosas, del culto, se torna autónomo; simultáneamente, los contenidos religiosos despojados de su poder se trasladan a la obra de arte como <aura> —en expresión de Benjamin—". Cfr. Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad, Madrid, Visor, 1993, p. 113. Con respecto al proceso de secularización del texto sacro, ver: Maurizio Ferraris, Storia dell'ermeneutica, Milano, Bompiani, 1988, pp.29-93, en especial el cap. 4.3: *L'Illuminismo e la secolarizzazione della Bibbia.*
2. Vattimo, G., Credere di credere, Milano, Garzanti, 1996.
3. Para una descripción fenomenológica exhaustiva de la conciencia estética, ver Gadamer, Verdad y Método *I*, Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 121-142.
4. Por ello, según nuestra definición, el arte nace cuando comienza a ser definido como ámbito autónomo, esto es, cuando comienzan a articularse discursos que confieren identidad propia a eso que dará en llamarse "arte". Esto sucede cuando comienza su separación doliente de la religión y del mito. En la medida el que el arte está fundido a otras esferas de la vida, lo que hoy atesoramos en los museos con el nombre de arte, son, a lo sumo, objetos rituales, propedéuticos o simplemente didácticos. La estética como disciplina filosófica destinada a fundamentar la independencia y la legalidad propias del ámbito artístico tiene destino semejante. Lo que la filosofía antigua o la teología medieval realizan —cuando *para nosotros* hacen estética— es una reflexión centrada en la consideración de lo bello en general (en su esencia), sin que lo bello tenga como destino un ámbito propio o par-

Este punto resulta decisivo porque pensar la obra como producto da cuenta del nacimiento de una nueva subjetividad, de una nueva sensibilidad y de una nueva fenomenología en relación a esa conciencia. Una actitud distante, desapegada (los cuadros se "miran", la música se "escucha") y que a la vez sabe "apreciar" (esto es, sabe poner en movimiento los resortes específicos de la sensibilidad estética). Actitud que ciertamente no compartían nuestros antepasados puesto que no sólo no se dedicaban a crear "obras de arte" sino que tampoco habían hecho de sus facultades una especialización. Solamente la modernidad ha hecho posible "obras" de arte. Vale decir objetos, productos, entidades con valor en sí mismas, provistas con valores (estéticos) de que carecen otros productos. Productos adecuados a una sensibilidad especializada en la apreciación de los caracteres estéticos de una obra.

2. Obra, producto, mercancía: el *aura* de la reproducción.

Pero el producto así alumbrado no es cualquier producto. Y para diferenciarlo del producto-mercancía común y corriente es que ha tenido lugar la sacralización de que es objeto la obra, sacralización que se halla presente en los discursos sobre el "aura" de la obra. El arte es la religión del agnóstico desencantado, del mercader con sed de infinito, del religioso con ansia de finitud.

Esta doble atribución aparentemente paradojal del objeto artístico, la de ser un *producto* sagrado, viene a significar que el arte forma parte de una totalidad más amplia que lo priva, en cierto sentido, de poder ostentar leyes completamente inmanentes a él mismo. Y esa totalidad no es otra cosa que un mundo mercantilizado que ha hecho del objeto artístico a la vez *producto artístico* (con lo que asume el carácter de la *singularidad*) y *mercancía* (con lo que asume el momento de la *universalidad*, de la cambiabilidad absoluta). Mercancía que encarna en su perpetuo sustraerse la promesa siempre diferida de la salvación[5]. El verdadero milagro de la mercancía reside en que puede mantener todas las ficciones, sabe apropiarse de todas las promesas. La renovación de la promesa religiosa reencuentra su lugar aquí. El goce que se me niega es un goce posible. El carácter místico del arte satisface así la demanda de permanencia en un mundo que se percibe como efímero. Es de hecho lo esencial, lo infinito, lo ultramundano, frente a un mundo investido con las formas de la contingencia y la inesencialidad[6]. Y si no es posible apropiarse del objeto aurático por excelencia (la obra de arte

ticular. Esto va a ocurrir, en cambio, con las filosofías idealistas. Y en especial, con Hegel. En opinión de Peter Bürger: "With the constitution of aesthetics as an autonomous sphere of philosophical knowledge, this concept of art comes into being. Its result is that artistic production is divorced from the totality of social activities and comes to confront them abstractly. Whereas the unity of *delectare* and *prodesse* had been a commonplace not only of all poetics since Hellenism and especially since Horace but also a fundamental tenet of artistic self-understanding, the construction of a non-purposive realm of art brings it about that in theory, prodesse is understood as an extra-aesthetic factor and that criticism censures as inartistic works with a didactic tendency", Theory of the Avant-Garde, University of Minnesota, 1984, p.42.

5. Es importante referir, en este punto, que la obra de arte no es mercancía en el estricto sentido de la palabra. Como señalara en su momento Ricardo, las obras de arte, en tanto acreditan su doble condición de ser verdaderas y originales, se inscriben en la clase de productos sociales no reproducibles, y por tanto, carentes de valor. En cambio lo que define a la "mercancía", es decir, lo que determina su valor, es la posibilidad de su re-producción (y no en el de su producción). En tal sentido la mercancía no sólo presenta la propiedad de ser útil: es un bien que puede ser cambiable en determinadas proporciones por otros bienes. Dicha proporcionalidad puede ser calculada, pues está ligada a una magnitud: el tiempo necesario para su reproducción. De ahí que la cambiabilidad de una mercancía pueda ser cuantitativamente determinada. No es el caso de las obras de arte. Ellas son, si se quiere, antimercancías. La diferencia entre unas y otras no reside en que éstas carecen de valor. La diferencia está en el valor de uso mismo, que, a diferencia del valor de uso mercantil, carece de toda determinación cuantitativa, o es pura cualidad determinada. ¿De dónde proviene entonces el "valor" relativo, reflejado en el precio, conferido a una obra de arte"? En palabras de Poli: el valor de las obras de arte está determinado por la limitación extrema de la oferta, al límite de su absoluta unicidad. En consecuencia, la valorización de esta "pieza única" depende fundamentalmente del grado de deseo o de poder del adquirente. Se trata de un precio de monopolio, según Marx. Cfr. Poli, F., Il sistema dell'arte contemporanea, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 45-54. Ver también Cfr. Levin, P., El capital tecnológico, Buenos Aires, Cátedra, 1997.

6. "Así pues, al quebrantarse la confianza y romperse la **sustancia del pueblo** en sí, el espíritu, que era el medio entre los extremos inconsistentes, pasa ahora al extremo de la autoconciencia que se capta como esencia. Esta conciencia es el espíritu cierto de sí, que se duele de la **pérdida de su mundo** y que ahora hace surgir su esencia, elevada por sobre la realidad, desde la pureza del sí mismo. En una época así se produce el arte absoluto." (Hegel, Fenomenología del Espíritu, México, FCE, 1966, p.409, subr. mío). Es Hegel, el que, sin duda, dio cuenta del nacimiento del arte "absoluto" como correspondiente a la sociedad mercantilizada. Ciertos pasajes de la *Filosofía del Derecho* resultan asimismo claves para la comprensión de este proceso, pues proveen el contexto desde el que surge el llamado "arte absoluto": la sencillez inmediata y natural de las costumbres -basada en vínculos de familia y de confianza- es eliminada en la sociedad civil, por formas investidas de exterioridad y universalidad formal. Es por eso que allí donde se crean vínculos mercantiles las pertenencias más "naturales" del individuo se descomponen o se pierden. Entre esas "formas", no entran aquí sólo las obstrusas redes del intercambio económico sino también las figuras más refulgentes del

firmada[7]) —como no nos son accesibles los misterios de la divinidad— al menos nos es dado alcanzar sus copias imperfectas, las que conforman pero no sacian y renuevan la siempre atribulada sed de salvación.

La reproductibilidad de la obra de arte ha hecho posible la posesión instantánea a la vez que diferida del objeto deseado. Y la que sella el ingreso definitivo de la obra de arte en el universo mercantil. Pues si es cierto que la obra de arte, por no ser ella misma reproducible, no es de modo inmediato mercancía (tiene la forma, mas no lo es[8]), pone en marcha un proceso de reproductibilidad al infinito (industria cultural) que complica a la obra en ese universo en apariencia tan ajeno a ella misma. Especializados como están, todos los ámbitos parecen compenetrarse. Y si pueden compenetrarse es en virtud de su especialización efectiva. El ámbito religioso queda fundido en el artístico, el mercantil se apropia del artístico, el artístico se separa de lo religioso y lo profano a la vez que se disuelve en ellos. La ilusión de su separación es la verdad de su confusión. Si no apareciera como separado, no podría encarnarse, no podría comprarse. El deseo se crispa con el alejamiento de lo distante[9]. Y la propiedad aurática de las obras es, en palabras de Benjamín, "la manifestación extraordinaria de una lejanía, por cerca que pueda estar".

Es por eso que "...en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta ... Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario"[10]. Lo que sale "al encuentro de cada destinatario" es el *valor expositivo* de la obra, cuya autenticidad es atribución exclusiva de la comunidad artística. Emergencia, por tanto, de un nuevo dispositivo aurático, que nada tiene que ver con el valor intrínseco de la obra, y que merece ser designado como *aura de reproductibilidad*[11].

Mi **conclusión** es que si bien ha sido la concepción de la obra como unidad de forma y contenido aquella que posibilitó la autonomización de la esfera artística, es esta misma concepción (precisamente por implicar la de producto) la que lleva al arte a confundirse nuevamente con otros dominios —el dominio mercantil—, el que a si vez reproduce la atávica complicidad que el arte ha tenido con la religión. La emergencia de una idea como la de "obra" la ha deslindado de la subordinación al relato religioso pero ha consentido su absorción por otra clase de entramado que, a su modo, (y de un modo fatídico esta vez por tratarse de una redención imposible) ha rehabilitado la promesa religiosa.

"altruismo universal", como el Estado moderno y sus instituciones. Hasta aquí Hegel. A esto agregamos que el arte ha contribuido, a su vez, a ensalzar el fetichismo del Estado con la creación, por parte de aquél, de las Academias. Con la estetización de la política el arte queda complicado en una misión que no se agota ni siquiera con la posibilidad de desaparición del Estado, ya que son las empresas del capital diferenciado las que estetizan —de ahora en más— sus propias funciones: "El valor de uso del producto-mercancía del capital diferenciado, en consecuencia, ya no será meramente un valor de uso mercantil, sino que la promesa de felicidad que antes se ofrecía y renovaba en la figura del Estado moderno, la "promesse de bonheur", pasa ahora al producto diferenciado." "...contra el nominalismo del hipotético usuario omnisciente y racional, el encantamiento de la gran marca impone el mana exclusivamente ofrecido por la empresa providencial que posee a la par el privilegio del innovador y el poder monopólico.", P. Levin, op.cit., p.348.

7. Por eso es la *firma* —garante de la individualidad de la obra— el principal objeto de la burla de Duchamp, quien al subscribir en 1913 productos en serie (un urinario, una escurridera) pone al descubierto los resortes inconfesables del mercado del arte, más interesado en valuar la firma (la "marca") que la obra en sí. Cfr. Bürger, P., op.cit., p.51.
8. "Los bienes que poseen **valor** son **productos**, pero de esto no se sigue que los bienes que son productos del trabajo posean valor. El ejemplo ricardiano de la obra de arte, producto del trabajo humano que, sin embargo, carece de valor porque es **irreproducible**, ilustra esa posibilidad, pero sugiere que se trata de un caso excepcional"; P. Levin, op.cit, p.164, subr. mío). Nótese aquí nuevamente el tratamiento de la obra como *producto.*
9. Es la "propiedad" estética lo que confiere valor a una determinada mercancía. En tanto propiedad aparece de por sí incrustada, adherida a una cosa, pero su calidad diferencial puede ser apreciada como tal merced a la separación que funda lo artístico en sí mismo. Y es tal separación la que estimula los resortes libidinales del deseo. De ahí que el deseo diferido de apropiación de la obra pueda satisfacerse —y a la vez reproducirse— con la apropiación de reproducciones.
10. Benjamin, W., Discursos ininterrumpidos, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, págs.22-23.
11. La reproductibilidad involucra un plus que va más allá de la obra misma, plus que le confiere un valor en el seno de un régimen de legitimación: el sistema de las srtes. Este sistema es el que hace creíble —en tanto confiere credibilidad a los objetos del pasado o a los del presente— la circulación de esos mismos objetos, en tanto son dignos de pertenecer a un cierto nivel y a un cierto estatuto en el interior de un régimen cultural vigente. Como instancia legitimadora de la autenticidad de la obra de arte, es el sistema de las artes el que pone en marcha todo el arsenal discursivo que acompaña la obra, la que decide los lugares y el momento en que se habla de ella.

La historia del arte como narrativa

Blanco, Gabriel Oscar
Universidad Nacional de Córdoba

Es propio de la historia del arte disponer las obras de que se ocupa según relaciones de anterioridad y posterioridad temporales. De ese modo, les provee de un espacio en el que tienen asignada una posición relativa por referencia a las que las precedieron y a las que las siguen. Sin embargo, la mera sucesión es apenas el requisito formal de la historia del arte. Lo que podría denominarse su "contenido" se encuentra en el hecho de que una obra (o un conjunto de ellas) contiene de modo incipiente o virtual los rasgos distintivos de algunas de las que le(s) seguirán. Esto es algo que sólo puede comprobar- se *a posteriori*, una vez que el historiador tiene desplegadas ante sí las formas concretas en que se han actualizado las posibilidades de desarrollo preexistentes. Producido éste, el historiador queda constreñido en buena medida a explicar las obras creadas en cierto momento como la afirmación más categórica y definida de cualidades ya prefiguradas en obras anteriores. Aunque los procesos de creación artística se producen en el contex- to de la "historia general"[1], entendida como un tejido denso y continuo, la historia del arte es, antes que nada, historia de las obras de arte, o sea, una historia que tiene que ser pensada como estrictamente coextensiva con su modalidad de obras de arte. Esto significa que la sucesión de los "antes" y "después", condición formal de toda historia, comporta además un desarrollo en el sentido de un desenvolvimiento gradual de rasgos que se presentan primeramente de manera apenas perfilada y que alcanzan su manifesta- ción más completa en las últimas etapas del proceso.

En conformidad con lo anterior puede decirse que la historia del arte tiene una estructura narrativa. Es posible encontrar en ella las características que, según Noël Carroll, "esperamos de cualquier narrativa histórica genuina, a saber, que retrate (por- trays) una secuencia de acontecimientos y estados de cosas pasados cuya ordenación temporal sea clara; que los acontecimientos y estados de cosas que retrata estén conec- tados; y que el relato se comprometa a restituir el pasado exactamente, es decir, que los acontecimientos, los estados de cosas y las conexiones entre ellos que la narrativa pinta (depicts) deberían estar todos presentes (should all obtain)"[2]. Esta caracterización da lugar a la cuestión de si la estructura narrativa de la historia es una propiedad constituti- va de los acontecimientos y estados de cosas mismos, –aquí, de las obras de arte-, o si, más bien, es el efecto de la proyección sobre la "materia" de la historia de un esquema de orden por parte del historiador. Estos dos puntos de vista divergentes han tenido sus defensores entre los filósofos que se ocupan de la teoría de la historia del arte. Podría- mos denominarlos respectivamente, siguiendo a A. C. Danto, "narrativismo *de re*" y "narrativismo *de dictu*". En tanto partidario de este último, David Carrier sostiene que las narrativas histórico-artísticas "nunca pueden representar transparentemente las obras de arte que describen, aparte de las convenciones retóricas que toda escritura debe em- plear"[3]. La verdad de la narrativa del historiador del arte "está definida por las reglas implícitas que gobiernan tales textos y no por la fidelidad a la obra de arte *como real- mente es*"[4]. De ello se infiere que comienzos y fines no son componentes reales de la historia del arte. El narrativismo *de re*, del que es representante el recién mencionado

Danto, piensa poder discernir en ella, en cambio, una configuración evolutiva inmanen- te. Danto lo define como "la creencia de que la historia del arte misma está narrativa- mente estructurada"[5]. Por eso, que la historia del arte "tenga un fin (end) depende en- tonces no de mi propósito sino del suyo"[6].

La clase de relación entre el arte y la historia expuesta al comienzo de este traba- bajo aporta, a nuestro juicio, una justificación al narrativismo *de re*. Para que la historia afecte intrínsecamente al arte, dando lugar

1. El concepto de historia general, tal como se lo presupone aquí, fue elaborado por Maurice Mandelbaum en su *The Anatomy of the Historical Knowledge* (1977). Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, Siglo Veintiuno Editores, México, pp. 317-331.
2. Noël Carroll: Historical Narratives and the Philosophy of Art, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 51, Number 3, 1993, p. 319.
3. David Carrier: *Principles of Art History Writing*, The Pennsylvania State University Press, 1991, p. 239.
4. Carrier 1991, ibid.
5. Arthur C. Danto: Narrative and Style, en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 49, Number 3, 1991, p. 205.
6. Danto 1991, ibid.

así a una genuina *historia* del arte, es preciso que el establecimiento de las secuencias de obras y de tendencias se apoye en el principio de que una obra de arte *es* el cumplimiento de posibilidades contenidas en obras anteriores. Unicamente una mirada retrospectiva sobre un tramo de la historia del arte ya ocurrido lo confirma, y, por lo tanto, no tiene carácter de necesidad. Ese tramo habría podido seguir un curso diferente y la obra en cuestión no derivarse de las que, de hecho, se derivó. Sin embargo, una rectificación imaginaria de la estructura de la secuencia histórico-artística no puede dejar de ser consistente con la de la infinita variedad de facto- res que se anudan en el acontecer histórico total, y de la que aquella recibe su forma concreta. Es esta necesidad fáctica de la historia del arte, fundada en la densidad de la historia general, la que justifica que se le atribuya la modalidad de una narrativa *de re*.

El discernimiento de la condición de obra de arte de un objeto dado, por referencia al lugar que ocupa en una serie evolutiva, es expresión de su naturaleza intrínsecamente histórica. A nuestro juicio, dos consecuencias se siguen de la caracterización de la historia del arte como un narrativa *de re*. En primer lugar, que, mientras más esencial sea a la obra de arte su identificación mediante la historia, menos ocasión habrá para que el espectador se relacione con ella mediante la contemplación o el gusto. Y, en segundo lugar, que toda vez que las historias de creación, tanto en el plano individual como en el estilístico, alcanzan su culminación en obras que presentan de manera plenamente desarrollada los rasgos sujetos a evolución, esas historias concluyen. Es razonable inferir que si el esquema narrativista se hace extensivo a toda la historia del arte, también ésta llegará a su fin. Que ello ya ha sucedido es la tesis sustentada por Danto en su obra "After the End of Art" de 1997[7]. En la última parte de esta ponencia desearía considerar brevemente esa tesis, así como algunas de sus consecuencias con res- pecto a la experiencia de la obra de arte por parte del espectador contemporáneo.

Según Danto, cada uno de los movimientos de que está compuesta la historia del arte pretendió ser la expresión del "verdadero" arte, y descalificó, por esa razón, la misma pretensión en todos los demás. Esta actitud exclusivista y excluyente está ejemplarmente representada en el modernismo. Este, que se inicia alrededor de 1880, fue, en realidad una empresa filosófica consistente en la búsqueda de una respuesta al problema de la definición o de la esencia del arte por medio del arte mismo. Su esfuerzo terminó en un nuevo fracaso, porque el problema había sido formulado desde el interior de una narrativa, y de una particularmente dogmática e intolerante. Con el modernismo terminó también la última narrativa, es decir, el último esquema de progresión estilística al que había que remitirse necesariamente para decidir si un objeto era o no obra de arte. Sólo cuando el arte mismo hubo llegado a un punto en el que fue capaz de producir obras perceptualmente indiscernibles de las meras cosas, pudo formularse de manera apropia- da la pregunta por la esencia del arte. Ese momento, que, según Danto, llega con el ad- venimiento del *pop art*, representado de manera emblemática por el *Brillo Box* de Andy Warhol (1964), implica el reconocimiento de que esa pregunta, de naturaleza filosófica y de extensión universal, no puede ser respondida por el arte, inevitablemente unido a una narrativa particular, sino que es a la filosofía misma a la que le corresponde hacerlo; y, también, que la obra de arte de la era post-histórica no necesita revestir una determinada figura sensible con preferencia a otra.

Digamos, por nuestra parte, que si la historia del arte se comprende en términos del cumplimiento progresivo de posibilidades inmanentes a la obra misma, parece difícil evitar la conclusión de que llega a su fin una vez que esas posibilidades se han realizado. Esto resulta evidente si las posibilidades de que se trata afectan a los fundamentos mismos del arte, como en el caso del modernismo. Después de éste sólo podía seguir el silencio de la historia y, por eso mismo, una concepción y una práctica del arte según las cuales es obra de arte cualquier objeto que el mundo del arte y sus instituciones consideren que lo es. Este resultado es compatible con la lógica del narrativismo *de re*. Pero también es compatible con ella la posibilidad del advenimiento de una modificación de la sensibilidad por la cual la obra de arte singular, finalmente liberada de la carga de la historia, sea percibida como la depositaria de un valor o de una cualidad propios. La posthistoria del arte sería semejante a su prehistoria, es decir, a aquella etapa en la que se creaban obras de arte sin que se supiese que lo eran, porque no había un concepto de arte al que tuviesen que ajustarse para medir su condición de tal. Y, por ello, su destina- tario natural sería el espectador común, no ilustrado, un espectador en el que la percepción no ha sido disciplinada ni el gusto desplazado por la historia, un espectador, en su- ma, provisto de ese imposible "ojo inocente" del que hablaba Ruskin.

7. A. C. Danto: *After the End of Art / Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, 1997.

Sin embargo, una modificación de la sensibilidad semejante no se ha convertido en el denominador común de lo que el arte de la época posthistórica exige del especta- dor. Las obras nacidas del principio de que, en materia de arte, todo es posible desde 1964, requieren de la filosofía para poder ser categorizadas como obras de arte. Es ésta la otra consecuencia alternativa del narrativismo *de re*, y aquella por la que se decide Danto. ¿De qué otro modo si no es con el auxilio de una teoría filosófica se puede discernir una obra de arte de un simple objeto que tiene una apariencia idéntica? Esto, des- de luego, no es lo mismo que decir que la obra de arte *es* idéntica a la teoría que la legi- tima, pero sí que ésta es como su prolongación natural y el marco de referencia del que extrae su contenido. Lo que significa, en realidad, que la historia, que ocupaba el centro de la obra, y gracias precisamente a su consumación, ha cedido el lugar a su antagonista, la esencia, sustrayendo a la obra de arte de la mediación de lo sensible. Las obras de ar- te, una vez más, pero ahora no por efecto de la acción de la historia, parecen no estar en condiciones de justificarse desde sí mismas ni de presentarse ante el espectador como objetos de contemplación y referentes inmediatos del gusto. El arte se ha liberado del "cerco de la historia", –la expresión es de Hegel-, aunque sólo para someterse a la disci- plina de la filosofía. De ahí que nos encontremos ante esta curiosa situación: todo es arte, pero el arte no es para todos. La equiparación de la obra de arte con todo lo que ha- bía quedado excluído de la narrativa tradicional como no artístico o antiartístico, impli- ca que lo insignificante desde el punto de vista de su riqueza sensorial queda exaltado a la categoría de objeto de la justificación teórica o filosófica. Lo más común, lo más pró- ximo a nosotros es, a la vez, tan raro y distante como la reflexión misma. Al extraña- miento de la obra de arte por la historia le ha seguido su extrañamiento por la filosofía.

El fin de la historia trae aparejada, como hemos visto, la consecuencia de que to- do es arte (o, por lo menos, que es arte todo lo que el mundo del arte decide que lo es).

Esto significa también que, a partir del comienzo de la época posthistórica, no puede haber innovaciones, dado que cualquier innovación ha sido ya prevista y, en esa misma medida, efectivizada. Sin embargo, si aún puede distinguirse entre una obra de arte y una mera cosa real, queda por lo menos una posibilidad no actualizada: la de la identificación completa de ambas. Podría conjeturarse que la teoría tiene una función terapéutica transitoria, la de debilitar y finalmente anular el peso de la historia, que todos senti- mos aún sobre nuestra sensibilidad incluso cuando nos ponemos en contacto con una obra de la época posthistórica, y que, una vez cumplida su tarea, nos dejará frente a ella misma, "en persona".Pero es difícil imaginarse como sería una obra así, sin historia, sin esplendor y sin filosofía. De todos modos, sea como sea que pueda concebírsela, forma parte de una historia que todavía no ha sido narrada.

Jean Santeuil de Marcel Proust: esbozo y contraesbozo de la *Recherche*

Moran, J. C.
Melamed, A.
Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Jean Santeuil[1], descubierta y reconstruida por Bernard de Fallois luego de muerto Proust, desde manuscritos que ocultaban una novela aún a la mirada de los especialistas, se aproxima al *Septeto* de Vinteuil de la *Recherche*, recreado de papeles ilegibles tras la desaparición del músico. Sin embargo, la muerte no impide la publicación de *Jean Santeuil*, sino la voluntad del propio autor.

Si bien en la aparente fragmentación de la totalidad de la producción proustiana subyace su unidad, los vínculos entre obras y géneros constituyen un campo de indagación. Así, se contraponen las tesis de Pierre Clarac[2] quien sostiene una continuidad entre *Jean Santeuil* y la *Recherche,* y la de Maurice Blanchot,[3] para quien *Jean Santeuil* constituye un fracaso necesario en el complejo acceso a la plenitud creativa de su autor. Por nuestra parte, rescataremos aspectos de ambas posiciones desde una nueva orientación: esta novela juvenil puede considerarse a la vez y legítimamente, según diferentes perspectivas, tanto esbozo cuanto contraesbozo de la *Recherche*. Sostenemos fundamentalmente que se encuentra en *Jean Santeuil* una concepción del arte opuesta a la desarrollada en la *Recherche*, pero que sin embargo conduce hacia ella. Esta condición de antecedente que se opone, en una relación de continuidad y diferenciación, debe verse desde el ocultamiento o la revelación, según las novelas, de la constitución del artista, lo que depende del alcance de la reflexión de la obra sobre sí misma y de sus recursos ficcionales.

Según Clarac, aunque *Jean Santeuil* queda inconclusa y sus manuscritos presentan fragmentos aislados y superpuestos, en realidad Proust nunca la abandona. Por numerosas coincidencias, encuentra que no hay solución de continuidad entre ambas. Así, sostiene, no es *Contre Sainte-Beuve* el antecedente directo de la *Recherche*, sino *Jean Santeuil.*

En efecto, la posición de Clarac resulta avalada por una indudable comunidad: el beso materno, las figuras de la linterna mágica, los juegos de la infancia, Gilberta y Albertina llamadas María Kosicheff y Francisca, son situaciones y personajes reencontrados. Las mismas constelaciones de artistas resultan mencionadas en ambas novelas. Temas desarrollados en la *Recherche* se hallan en germen: la búsqueda de la verdad; la reflexión sobre la relación arte y vida; el desencanto amoroso y mundano; las reminiscencias. En consecuencia, si por continuidad se entiende la persistencia de ideas, climas, y temas, queda fuera de discusión. Confirmamos, pues, con Clarac, que *Jean Santeuil* constituye la principal vertiente de la *Recherche*. Y, a nuestro criterio, estos encuentros la convierten indudablemente en su esbozo.

Sin embargo, encontramos un breve episodio en *Jean Santeuil* que permite un enfoque distinto. El profesor de filosofía de Jean, Beulier, luego de elogiar los versos de un joven poeta, le aconseja quemarlos, con el argumento de que los primeros y segundos versos de autores consagrados como Leconte de Lisle fueron malos. Aquí esta primera novela poética parece aludir a su propio destino. Destaca, además, a la paciencia como virtud artística, desde la cual Blanchot retoma a *Jean Santeuil.*

Hay en la novela, dice Blanchot, un relato comparable al de la experiencia final de *Le temps retrouvé*: "..en cet instant où une sensation s'est présentée dans le présent comme étant celle du passé, du rapprochement jaillit commo une sensation située hors de la prise des sens et dans le champ de l'imagination (..). Car le plaisir qu'elle nous donne, signe de sa supériorité auquel je me suis suffisamment fié pour ne rien écrire de ce que je voyais, de ce que je pensais, de ce que je raisonnais, de ce dont je me souvenais, pour nécrire que quand un passé ressuscitait soudain dans un odeur, dans une vue qu'il faisait éclater et au-dessus duquel palpitait l'imagination et quand cette joie me donnait l'inspiration.."[4] Encontramos, pues, casi toda la experien-

1. Jean Santeuil précédé de Les Plaisir et les jours. Edición Clarac y Sandre. París, Pleiade, 1971
2. Op. cit. p. 980 y sgs.
3. en "L'expérience de Proust", Le livre à venir. Paris, Gallimard, 1959.
4. Op. cit. p. 400, 401. Blanchot, Op. cit. p. 28.

cia del tiempo perdido: las reminiscencias, la metamorfosis del pasado en el presente, la resolución de escribir para revivir tales instantes. Pero, a pesar de que parece estar ya en posesión de la llave del arte, no vacila en rechazar esta obra, pues *Jean Santeuil*, según Blanchot, enseña el fracaso del relato puro: Proust quiere escribir en respuesta a la inspiración dada por los fenómenos de reminiscencia, se propone ser fiel a las impresiones puras y excluir lo que no sea esos instantes esenciales. Sin embargo, la novela no responde a este ideal. El tiempo está ausente, los instantes de las reminiscencias siguen siendo instantes, estáticos, y la narración no extrae de ellos su movimiento. Agrega Blanchot, con la publicación de *Jean Santeuil,* la escritura de la *Recherche* hubiese sido imposible y el Tiempo extraviado para siempre. Por tanto, sostiene, esta obra constituye un camino hacia la *Recherche* en cuanto el autor lo abandona, a pesar de publicar *Los placeres y los días*, obra menor. Y concluye que *Jean Santeuil* representa el primer término de una asombrosa paciencia.

Desarrollaremos esta última perspectiva. Para ello examinaremos ciertos recursos narrativos para mostrar que trazan en las dos obras recorridos opuestos y, así, establecer el carácter de contraesbozo necesario de *Jean Santeuil*. Esto es, desde una metatrama de la génesis y constitución de la conciencia artística resulta posible señalar cómo precisamente por la disparidad de los procedimientos ficcionales respectivos y por el necesario fracaso del primer intento creativo, se enlaza la continuidad entre ambas obras.

La presencia de artistas y obras imaginarios y en general la ficción dentro de la ficción en la *Recherche* contribuyen a desarrollar la vocación del héroe y develar el modo de ser del arte frente a la contingencia y la nada. En *Jean Santeuil* artistas y obras imaginarias no cumplen ese papel revelador, no tienen fuerza narrativa ni se encadenan entre sí desde la verdad del arte, sino que todavía son construcciones separadas.

La principal utilización de niveles de ficción en *Jean Santeuil* se produce en su presentación como manuscrito ignorado del autor "C", ya muerto. Este comienzo tradicional introduce al primer artista imaginario. El narrador del prólogo decide publicar una novela cuyo autor ha muerto sin darla a conocer, en coincidencia con el destino de *Jean Santeuil*; en ambos casos, la decisión es retrospectiva y no la toma el autor.

Sin duda, el relato en tercera persona, dado el carácter más autobiográfico de la obra, produce un efecto de distanciamiento, tal vez necesario por la menor elaboración estética, donde los personajes actúan la vida del autor[5]. Proust no ha concebido aún su método artístico de condensación y dispersión para construir los personajes que no se reducen a los diversos modelos que los inspiran. Pero fundamentalmente este recurrir a un autor imaginario y anónimo y al relato en tercera persona constituye un ocultamiento de un tema central en la *Recherche*, el proceso del llegar a ser artista por la concreción en obra. En *Jean Santeuil* está ausente una razón de ser de la *Recherche*: la de relatar su propia génesis, que hace confluir la conciencia de artista del héroe con el descubrimiento de la extratemporalidad.

Puede concluirse por tanto que en *Jean Santeuil* subyace una concepción poética: el descubrimiento de instantes maravillosos, que cristalizados se suceden unos a otros. La *Recherche*, en cambio, presenta una concepción con un fuerte alcance de reflexión estética sobre sí misma: abre un universo imaginario que al tratar sobre el itinerario hacia la creación, supone el movimiento constante del relato hacia la obra, la metamorfosis de la vida en arte. Asímismo la falta de unidad de *Jean Santeuil*, destaca, contra lo que sostiene Ortega[6], la importante presencia de una trama que en la *Recherche* sustenta la narración y otorga unidad a lo múltiple y discontinuo. Según Ramón Fernández, en su pretensión de clarificación y resolución completas de aquello sobre lo que habla, la *Recherche* sugiere un estilo filosófico: Descartes, Kant, Comte. Y conforme al prósito de alcanzar una visión totalizadora " ..la phrase proustienne traduit, avec une extraordinaire efficacité, la conscience psychologique d'une interprétation poétique du monde."[7]

Si la *Recherche* por su mayor fuerza ficcional evoca un mundo y crea las condiciones de posibilidad de su propia verosimilitud, la novela juvenil conserva las formas tradicionales de crónica y retrato. Por su menor

5. "Puis-je appeler ce livre un roman? C'est moins peut-être et bien plus, l'essence même de ma vie, recueillie sans y rien mêler, dans ces heures de déchirure où elle découle. Ce livre n'a jamais été récolté. Et ce n'est pas une excuse pour ma paresse. J'aurais pu le protéger des orages, travailler la terre, l'exposer au soleil et, si je peux le dire, mieux situer ma vie. Dès que la vue de la nature, la tristesse, ces rayons qui par moments, sans que nous les ayosn allumés, luisent sur nous, me déliaient pour un instant des glaces de la vie mondaine,..." epígrafe de Jean Santeuil. Op. cit.. Pg. 181.
6. José Ortega y Gasset "Ideas sobre la novela" en Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 1957.
7. Ramón Fernandez. *Proust ou La généalogie du roman moderne.* Paris, Grasset, 1979. Pg. 36.

densidad narrativa, que no logra una síntesis entre géneros, su verosimilitud vacila aún fuera de la obra. Proust busca, sin concretar todavía, la síntesis entre relato y razonamiento.[8] Por eso los comentarios sobre arte de *Jean Santeuil* y el personaje concebido como *amateur* manifiestan una conciencia artística en formación: en general no opuestos, apenas anticipan a los de la *Recherche.*

En suma, el tropiezo narrativo de *Jean Santeuil* deviene de que el descubrimiento de las reminiscencias no basta por sí sólo para construir una novela estética, es necesario desocultar al artista que construye con el desarrollo ficcional la racionalidad de los mundos artísticos y de la comunicación entre artistas. Tampoco se trata de períodos diferentes de la obra de un autor, que si bien pueden tener constantes, están separados entre sí porque cada uno contiene una concepción artística concluida en su plenitud, situación frecuente en el arte histórico y contemporáneo. Sino que sin intentar la asepsia del artista temeroso de su biografía en *Jean Santeuil* no se hubiese conformado la soberanía y la convicción del valor de la obra del artista que se construye a sí mismo y reconstruye al mundo en su novela. Son, pues, dos concepciones del arte diferentes, pero comunicadas por su propia oposición. Pues, como afirma Blanchot, si la publicación de *Jean Santeuil* hubiese impedido la escritura de la *Recherche*: ¿qué hubiera ocurrido con la *Recherche* sin la experiencia de *Jean Santeuil*?. La historia del héroe, de sus dudas y fracasos artísticos, de sus confusiones amorosas, de sus desencuentros de obras y artistas, en fin, la tensión entre las primeras impresiones de ignorancia y sus revaloraciones corroboran que el contraesbozo literario juvenil de Proust fue también un necesario esbozo del que no se ha arrepentido, aunque el ocultamiento de la génesis y condición del artista condujese al desconocimiento de la obra.

Por eso, si en *Jean Santeuil*, Proust alcanzaba la experiencia de la extratemporalidad, ignoraba, sin embargo, la acción del tiempo en sí mismo, en quienes lo rodeaban y hasta en las mutaciones de su propia obra. Esa cualidad artística del tiempo y su labor constante de transformación de los seres y de las cosas es lo que también habría de inspirar su obra maestra.

Toda novela es autobiográfica y ninguna lo es. Se ha insistido mucho en lo que Proust puso de sí mismo en *Jean Santeuil*, pero no en lo que ocultó, nada menos que su vocación artística. Y como el tránsito de la vida al arte, nunca mecánico, no es regido aquí por la ficción que manda sobre la vida, *Jean Santeuil*, en correspondencia con su situación material como manuscrito escondido, terminó por ser, en su esencia artística, una novela que se oculta a sí misma.

8. *Carnet de 1908.* Establecido por Philip Kolb. Paris, Gallimard, 1976.

Nota a pie de página sobre la conciencia recreadora del crítico

Melamed, Analía
Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

"Peregrinaciones"[1] es un texto que reproduce parte del prólogo que Proust escribiera para su traducción de *La Biblia de Amiens* de Ruskin.[2] El artículo se encuentra desdoblado por numerosas notas al pie en las que comenta o hace referencias a otros libros de Ruskin, y que por su extensión casi conforman otro texto. Pero, de acuerdo a su estilo de explicarse a sí mismo y de decir lo importante de modo intrascendente, una de esas notas en particular justifica este recurso de acotaciones. Es un párrafo en el que sintetiza sus puntos de vista acerca de los propósitos de la tarea del crítico y evalúa hasta qué punto ha cumplido en el artículo con sus objetivos, en la medida en que se presenta como crítico de Ruskin. Lejos de ser incidental, de esta aclaración se desprenden una serie de caminos que llevan en distintas direcciones, aunque finalmente convergen. Pretendemos, luego de exponer brevemente este aparente subtexto, esbozar un mapa de las regiones de la obra y de los temas proustianos a los que remite y sobre todo rodear el punto capital en el que lo caminos se encuentran: el crítico es un recreador que contribuye a que haya una conciencia de la obra sin la cual esta se oscurece. Es decir, que la concepción de la tarea del crítico apunta a ciertos aspectos receptivos de la experiencia estética vinculada fundamentalmente con la visión de la obra de arte que el autor desarrolla a lo largo de toda su obra y particularmente en la *Recherche.*

Dice Proust en la nota: "Si a lo largo de este estudio he citado tantos pasajes de Ruskin sacados de otras obras suyas que no son *La Biblia de Amiens*, he aquí la razón. No leer de un autor más que un libro es no tener con este autor más que un encuentro. Ahora bien, charlando una vez con una persona se puede discernir en ella rasgos singulares. Pero sólo por su repetición en circunstancias diversas se pueden reconocer esos rasgos como característicos o esenciales. Tratándose de un escritor, como de un músico o un pintor, esta diversidad de circunstancias que permite discernir (...) los rasgos permanentes del carácter, es la diversidad de las obras." Agrega un poco más abajo: "he intentado proveer al lector de una especie de memoria improvisada". De modo que, estos ecos de otras obras de Ruskin que despiertan en Proust *La Biblia de Amiens* no concurrirán para el lector "como una memoria que se ha hecho ella misma...esos ecos no tendrán que atravesar, para unirse a la palabra presente cuya semejanza los ha atraído, la resistente dulzura de esa atmósfera interpuesta que tiene la extensión de nuestra vida y que es toda la poesía de la memoria". La misión de todo crítico debe, en consecuencia, en primer término, poner ante los ojos del lector los rasgos esenciales del genio de un escritor. Pero el oficio del crítico debe aún llegar más lejos y procurar reconstruir la vida espiritual del artista para determinar esas realidades especiales que lo obsesionan y que constituyen la meta y el criterio desde los que se evaluará su talento y sus logros artísticos.

Del nivel más general de examen del pasaje se deriva una concepción de la tarea del crítico que habrá de contrastarse en la totalidad de la obra proustiana al menos en dos planos: Proust como crítico y la visión de los críticos en su obra. En el primer aspecto encontramos que en los textos sobre el teórico de la estética, Proust, desempeña nítidamente este papel del crítico prescrito antes: en el trabajo sobre las diversas obras de Ruskin, sobre sus traducción y distintos textos que a su vez lo analizan, se confirma la coherencia con su concepción de la crítica por él expuesta, esto es, retratar su vida espiritual, inspirar el deseo de conocerlo y de emprender el peregrinaje hacia las catedrales medievales. En cambio, aunque en algunos artículos y ensayos realiza una tarea semejante con otros autores, sobre todo con su preferido Baudelaire, en realidad ningún otro recibe el tratamiento minuciosos que la admiración por Ruskin le inspira. Sin embargo, hay otro género en el que ejerce esta función del crítico de poner de relieve para el público las características distintivas de un escritor: es el estilo de las parodias. Al tratar al modo de Balzac, Flaubert, Regnier, Michelet o Saint Simon el asunto Lemoine, Proust destaca los rasgos propios de cada autor al imitarlos, lo que permite al mismo tiempo distanciarse de ellos.

1. Publicado originalmente en *Mercure de france,* luego incluido en el prólogo de *La bible de Amiens.* En *Pastiches y melanges,* París, Pléiade, 1971, p. 75. *Los placer y los días. Parodias y miscelánea,* Madrid, Alianza Ed. 1975, p. 255 y sgs.
2. Ruskin, John , *La bible de Amiens,* Traducción, notes et preface par Marcel Proust. París, Mercure de France, 1904.

Por otra parte, en cuanto a la presencia de críticos en su obra los hay reales e imaginarios. Entre los reales resulta imprescindible mencionar *Contre Sainte-Beuve* [3], trabajo donde objeta el método del crítico pues este procede en sentido inverso al estipulado por Proust: Sainte-Beuve intenta no buscar los caracteres distintivos en la obra de un escritor ni reconstruir su mundo espiritual, al contrario, pretende explicar ese yo creador a partir del yo que aparece cotidianamente, juzga al poeta por el hombre, ignora que un libro es producto de otro yo que del que se manifiesta en sociedad. Ese mismo enfoque erróneo aparece en la *Recherche* en boca de la marquesa de Villeparisis, la cual juzga a obras según criterios como estos: la de Chateaubriand por su soberbia intelectual, la de Vigny por su supuesto aristocratismo, la de Balzac porque sufre el rechazo de una sociedad y la de Hugo por su vinculación con el socialismo.[4]

En la novela los críticos o aquellos personajes que cumplen una función semejante, tienen una presencia recurrente. Así, la apreciación postrera de Bergotte de *La vista de Delft* ha sufrido variaciones de otra anterior: el Vermeer era recordado por el escritor como "más esplendoroso, más diferente de todo lo que conocía"[5], Pero, advertido por la lectura previa de una crítica, en él reconoce ahora otros detalles como el de la pared amarilla. El héroe, por su parte, lamenta no haber escuchado las palabras de Bergotte sobre el arte de la Berma antes de la representación de *Fedra* pues cree que posiblemente hubiera evitado una decepcionante experiencia; tampoco puede apreciar los motivos persas de la iglesia de Balbec hasta que Elstir no le da ciertas explicaciones iluminadoras al respecto. En todos estos casos, como se ve, los personajes ejercen una función que Proust considera propios de los críticos, como es el de ayudar a apreciar aspectos de las obras que de lo contrario permanecerían ocultos para quien, al aproximarse por primera vez a un autor, no estuviese avisado sobre ellos, y, significativamente, la mayoría de quienes realizan esta tarea iluminadora son artistas.

En relación a la tarea específica del crítico, Proust ha dicho que al tratar de revelar el estilo de un escritor, debe crear una memoria improvisada para los lectores. Tal apelación remite a la distinción entre memoria voluntaria e involuntaria y se encadena con su concepción de la lectura expuesta tanto en "Journées de lecture"[6]como en la *Recherche* misma: las obras reflejan y descubren sensaciones, permanecen ligadas al medio básicamente constituido por las impresiones sensoriales del momento en que se realizó la lectura, de modo que el reencuentro con la obra o cualidades semejantes en otras obras puede resucitar esas lecturas y ese pasado. La lectura devuelve la mirada, así, cada uno no es sino un lector de sí mismo. El crítico puede encontrar los rasgos distintivos de un artista porque la percepción de un matiz preciso de la obra actual despierta en él el eco de otra obra leída tiempo atrás, que se entremezcla, además, con sus sensaciones en el momento de leerla. Por tanto, si el crítico crea una memoria improvisada para el público, esto sólo es posible en cuanto, mientras lee una obra, puede leerse también a sí mismo y el poder de evocación que tiene sobre él, permite rescatar de entre "esos horizontes lejanos, generalmente ocultos a nuestros ojos y cuyas diversas distancias han medido nuestra vida día a día"[7] sus ecos fraternos en otras obras.

Por último, estas características de la tarea del crítico implican una determinada concepción de la obra de arte y su recepción. Habría universos propios de cada artista, cuyos rasgos comunes a todas las obras, las enlazan y les otorgan cierta identidad. Los artistas recrean el mundo no de un modo arbitrario, pues el lenguaje y las metáforas que aparecen en sus obras son impuestas por una visión propia, donde aparecen los lazos sutiles, la esencia común que liga a los seres y las cosas y, de este modo, aportan una belleza original: Vinteuil expresa en la música su modo de "oír" el universo; hay un mundo Bergotte y un acento Bergotte; en Elstir son recurrentes ciertas líneas, un estilo personal, sus obras dispersas en casas y museos son parcelas que proyectan el peculiar modo de ver el mundo de su autor. Cada obra forma parte de una unidad mayor, parece el fragmento de una totalidad.

Además, las condiciones artísticas de la recepción de una obra por su público no están dadas de una vez para siempre, sino que su carácter estético se despliega paulatinamente y, como vimos, depende de la conciencia que se tenga de sus cualidades, corresponde a una mirada retrospectiva del artista o del crítico descubrirlas e iluminarlas a fin de mostrar la unidad en la diversidad. Dado que una obra genial rara vez conquista

3. Proust, Marcel, *Contre Sainte-Beuve,* París, Gallimard, 1954.
4. Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido,* Madrid, Alianza, 1975, T. II, p. 82.
5. *Op. cit.*, V, 198.
6. En *Pastiches et Mélanges, Op. Cit.* p. 160 y sgs.
7. "Peregrinaciones", *Op. cit.*, loc. cit.

la admiración inmediata, el crítico se inserta en esa compleja relación de la obra con su público: "ha de ser su obra misma - dice en la *Recherche* - la que, fecundados los pocos espíritus capaces de comprenderla, los vaya haciendo crecer y multiplicarse. Los mismos cuartetos de Beethoven (...) son los que han tardado cincuenta años en dar vida y número al público de los cuartetos de Beethoven, realizando de ese modo, como todas las grandes obras un progreso sino en el valor de los artistas, por lo menos en la sociedad espiritual, en la que entran hoy ya muchos elementos imposibles de encontrar cuando nació la obra, es decir, ser capaces de amarla"[8]Podemos presumir que la tarea que la obra realiza y esta multiplicación de espíritus capaces de comprenderla es acompañada por quienes deberán contribuir a que una obra despliegue sus posibilidades, es decir, quienes la conocen y pueden inspirar el deseo de conocerla y apreciarla.

Finalmente, en la *Recherche* la mayoría de los que ejercen esa tarea reveladora son artistas. Proust mismo realiza sus críticas de Ruskin, Flaubert, Baudelaire, Nerval, sus parodias, desde la perspectiva de un artista. Esto no podría ser de otra manera porque la auténtica comunicación posible sólo se da entre artistas. El crítico debe ser entonces artista a su manera pues realiza una recreación de la obra. Y " si se ha dado cuenta de (los rasgos esenciales de un genio) y ha ayudado a los demás a darse cuenta ha cumplido más o menos su oficio. Y si no se ha dado cuenta, podrá escribir todos los libros del mundo sobre Ruskin (...) todos esos edificios se elevarán quizás a gran altura pero fuera del tema; podrán poner en las nubes la situación literaria del crítico, más para el entendimiento de la obra no valdrán lo que la percepción exacta de un matiz preciso, por leve que parezca"[9].

8. *Op. cit.* II, p. 122.
9. "Peregrinaciones" *Op. cit.*, loc. cit.

Del arte al amor: un camino diferente en la concepción proustiana de la pintura

Moran, Julio César
Solas, Silvia.[1]

La Recherche presenta dos personajes que parecieran representar las alternativas del artista: se interna en los recorridos de la vida, el amor entre ellos, como Swann, perdido para el arte, o renuncia a la vida mundana, para encerrarse en la ejecución de su obra, como al fin de la novela, decide hacer el héroe. Hay, de todos modos, algo en común entre ambos: ninguno ha podido alcanzar la felicidad en su amor. Swann finalmente se casa con Odette, ya sin amor. El héroe confirma su vocación artística y decide volcarse a ella completamente, cuando logra olvidar a Albertina. Podría concluirse que arte y amor son incompatibles y seguirse que el amor desvía al posible artista de la concreción en obra. Esta es una primera posición respecto a la relación entre amor-arte, sustentada tradicionalmente.

No obstante, hay una segunda interpretación posible, sobre las coincidencias entre amor y arte en la *Recherche*, referidas al carácter de construcción ficcional, imaginaria, subjetiva, hipotética, perspectivista de ambos. La tesis proustiana de la separación entre artista y hombre avalaría la primera posición, mas esto sólo ocurriría si el amor fuese considerado una experiencia del hombre. Pero la segunda interpretación separa al amante del hombre cotidiano, con lo cual se desenvuelve un circuito de uniones y separaciones, entre artista, amante y hombre,[2] lo que mostraría una transformación de la tesis del *Contre Sainte-Beuve* en la *Recherche.* Esta segunda visión se apoya en la misma doctrina estética de *El tiempo recobrado* que considera al amor, por el dolor que genera, como una condición para la producción del artista.

La tesis de esta ponencia consiste en que en la novela encontramos un modelo de artista pictórico que representa una tercera posibilidad, con carácater de excepción y que iría más allá incluso de los encuentros propuestos en la segunda interpretación. Se trata de Elstir, pintor cuyo atelier es un "laboratorio de la creación" y que puede relacionarse con el Monet imaginario de *Jean Santeuil*, quien pinta "que no se ve"[3]. Elstir, dedicado a su arte, reconocido como artista, aparece, sin embargo, feliz en convivencia con su mujer, muestra de que la realización del amor y la concreción del arte en obra, pueden darse conjuntamente. En efecto, la oposición Swann-héroe, el artista que renuncia al arte por no renunciar a la vida y el artista que renuncia a la vida por el arte, configurarían una visión demasiado rígida para la versión ficcional proustiana sobre el modo de ser del arte. Queda entonces la excepción de que, amor y arte, resulten complementarios, si manifiestan un mismo ideal. Elstir abre así, una perspectiva desde la pintura, diferente de la concepción general del amor de Proust.

> Más adelante, cuando conocí la pintura mitológica de Elstir, también para mí fue bella la señora de Elstir. Comprendí que el pintor había atribuído un carácter casi divino a un determinado tipo ideal resumido en ciertas líneas, en ciertos arabescos que se repetían constantemente en su obra, a un determinado canon, y todo el tiempo que tenía, todo el esfuerzo de pensamiento de que se sentía capaz, en una palabra, toda su vida, la consagró a la misión de distinguir mejor esas líneas y reproducirlas con mayor fidelidad. El culto que semejante ideal inspiraba a Elstir era tan grave y exigente que nunca lo dejaba estar contento, era la parte más íntima de sí; de modo que no pudo considerar ese ideal con verdadero desprendimiento y sacar de él emociones hasta el día que lo encontró realizado exteriormente en el cuerpo de una mujer, en el cuerpo de la que había de ser la señora de Elstir, y ya en ella -como sólo es posible con lo que es distinto de nosotros- le pudo parecer su ideal valioso, enternecedor y divino. ¡Qué descanso tan grande el poder posar los labios en aquella Belleza que hasta entonces había que sacarse de la propia alma con tanto trabajo, y que ahora, misteriosamente encarnada, se le ofrecía para una serie de eficaces comuniones![4]

Queda comprobada otra conexión entre el amor y el artista diferente de la segunda posición sobre la relación entre amor y arte, pues no se trata del amor como esbozo artístico y del dolor amoroso como mediador

1. Corresponde al proyecto de investigación "La concepción del arte y la concepción del amor en Proust".
2. Julio Moran, "Uniones y separaciones en Marcel Proust: el artista, el amante, el hombre".
3. M. Proust, *Jean Santeuil*, Madrid, Alianza, 1971, p. 402
4. M. Proust, *A la sombra...*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1995, p. 420. Pleiáde, II, p. 206

para llegar a ser artista, tal como traza el progreso de la conciencia estética del héroe hacia la obra, sino de una significación diferente que sólo hemos podido rastrear en el pintor: Elstir está enamorado de su mujer porque ha podido encontrar en ella su ideal de belleza, ha logrado sentir un amor artístico y hacer corresponder ideal amoroso y estético. La construcción amorosa se realiza, en este caso, en concordancia con una concepción de la pintura, por lo que la visión artística determina la construcción amorosa. Luego, no solamente no se nos dice que el amor sea un esbozo que anticipa la obra y lleva a ella por el dolor, sino, por el contrario, que la obra nos permite amar a la mujer amada.

Descúbrese entonces un giro fundamental: la dirección no es del amor hacia el arte, sino del arte hacia el amor. Esto se nota primeramente en la recepción del héroe, que va de la obra artística a la belleza de la mujer, que antes no había advertido, pues Mme. Elstir le parecía "(...) aburrida, (...) ordinaria, sin sencillez..."[5]. Y, más importante aún, se advierte en la creación de Elstir, que va del ideal artístico a la mujer como plasmación del ideal, por lo que la belleza de una mujer proviene de la belleza de una obra de arte. Por tanto el proceso de creación coincide con el de recepción.

Se encuentran también diferencias con la concepción de *El tiempo recobrado*. Elstir tenía un ideal artístico concretado en obra, pero encerraba insatisfacción y sólo lo pudo gozar cuando lo encontró realizado en el cuerpo de una mujer. No es el arte el que posibilita superar el dolor que lo origina, sino el amor el que proporciona alegría, distracción y hasta permite entender y valorar mejor al arte. Con lo que el circuito queda así conformado: del arte al amor y del amor al arte. Por única vez se introduce un retorno: lo que el amor tiene que decir sobre el arte concluido y su experiencia. Otra característica importante es que, a diferencia de los monólogos artístico-amorosos del héroe y sus proyecciones subjetivas, acá se establece, también por única vez en la obra, una distinción entre amada y amante, cierta independencia de la mujer que sólo era posible cuando no existía el amor.

Esta nueva posición distingue al arte pictórico y es la desarrollada en *A la sombra de las muchachas en flor,* donde predomina la pintura. Parece clave para esclarecer la situación de la pintura en Proust, la escena del encuentro del héroe con Albertina. El joven, que escapa a los consejos de su abuela quien supone erróneamente que las enseñanzas de Elstir conducirán al héroe por el camino artístico, prefiere rastrear a las muchachas. Curiosamente los desencuentros con éstas, lo llevan a decidir la visita al atelier. Allí se producen tres hechos significativos:

a- El descubrimiento del retrato de Miss Sacripant, pintada por Elstir en su juventud y cuyo modelo resulta ser Odette, la actual mujer de Swann.

b- La aparición, por única vez en la novela de Gabriela, la mujer de Elstir.

c- El encuentro inesperado del héroe con Albertina.

La pintura, enlaza a estos seis personajes, arquetipos de las parejas amorosas. Las tres mujeres están relacionadas con Elstir: Odette, que representa el desvío de Swann por el amor, parece haber sido su amante, según conjetura el héroe al ver su retrato. Albertina, la infortunada amante del héroe, es una constante admiradora de las pinturas de su amigo. Finalmente, Mme. Elstir, a quien el héroe primeramente aprecia como una mujer sin atractivo, lo que pareciera confirmar la ley amorosa de la *Recherche*, según la cual el objeto amado es una configuración del amante, imposible de comprender para un observador externo. Pero pronto y sorprendentemente esa ley queda desmentida por la apreciación de las pinturas de Elstir.

En las tres parejas, Odette-Swann, Gabriela-Elstir, Albertina-Marcel, el arte pictórico está presente en sus respectivas relaciones amorosas: en Swann, porque se enamora de Odette cuando establece una analogía entre la mujer y la *Céfora* de Boticcelli, mientras prepara un trabajo sobre Veermer. Por su parte el héroe se encuentra con Albertina por el pintor y, cuando convive con la muchacha, ella, que siempre se muestra a favor de la pintura de Elstir, decide ponerse a pintar. Por último, Elstir aparece sereno en el amor y en un momento productivo artístico. Los tres ejemplos parecieran significar que la pintura trabaja como un estímulo del amor, pero éste se convalida sólo si proviene del impulso artístico de una obra propia, cosa que no ocurre en Swann, cuyo desvío del arte también se relaciona con su interpretación de la *Sonata* de Vinteuil, ni tampoco con los amores del héroe que tiene una conciencia artística sólo en desarrollo. También la relación

5. M. Proust, *A la sombra...*, Ed. Cit., p. 419. Pleiáde, p. 205.

amor-arte en Swann aparece como invertida, pues su amor por Odette, que tiene origen en la pintura, no revierte en su producción; por lo que se agota, incluso, el amor mismo.

Además mientras Elstir, recluído de los salones, convive armónicamente entre la producción artística y el amor, Swann se vuelca a la vida social. Incluso, es el amor mismo quien ha obrado a favor de la reclusión del pintor, a juzgar por los comentarios de Mme. Verdurin sobre la mujer de Elstir, acusada de haber apartado al pintor del salón. Por el contrario, la convivencia de Swann con Odette, implicaría el triunfo de lo social sobre el arte, pero no a causa del amor, que en ese momento se había extinguido.

Sin embargo, la concepción sobre arte de Elstir, no se aparta, en cuestiones fundamentales, del pensamiento general de la *Recherche*: en la descripción de *El puerto de Carquethuit* se subraya que no es la descripción del mundo lo que el arte realiza, sino contrariamente, su reconstrucción.

Y un importante párrafo caracteriza a Elstir cuando el héroe se decepciona al comprobar que el pintor es el llamado Biche del salón Verdurin, pues Elstir, con resonancias de Kant y Schopenhauer, sostiene que la sabiduría artística no se alcanza con preceptores que enseñan nobleza de alma y que es intransmisible. Contrapone a los "descendientes sin fuerza de gente doctrinaria" que pueden suscribir todo lo dicho en su vida, al artista que no reconoce la imagen de lo que fue en su juventud, la vida que llevó o las palabras que expresó, y, que a pesar de serle todo esto desagradable, no reniega de ello porque es testimonio de que el pintor ha vivido "con arreglo a las leyes de la vida y del espíritu", ha combatido, salido victorioso y de aquel mundo ha producido algo superior[6]. En esto, Elstir anticipa claramente la concepción de *El tiempo recobrado* y el desarrollo del héroe hacia la obra, pero tampoco nos dice nada sobre el dolor amoroso.

En conclusión, la pintura y el modelo de pintor proustiano nos muestran una nueva posibilidad de relación entre amor y arte distinta a la línea fundamental de la novela, la vocación del héroe hacia la obra que transita por el amor, pues con el pintor hallamos la dirección del arte hacia el amor y aún la posibilidad de un retorno del amor hacia el arte. Esto insinúa, al menos en este aspecto, una especificidad de la pintura, que no pareciera poder reducirse a la concepción final del amor y del arte de *El tiempo recobrado*, predominantemente referida a la literatura.

6. M. Proust, *A la sombra...*, Ed. Cit., p. 433. Pleiáde, II, p. 219.

Comisión: 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
Universidad Adventista del Plata

Surgimiento del contractualismo

En varios de sus escritos políticos Ockham declara el origen del gobierno a partir de una transferencia de derechos—de poder, en rigor de verdad—del pueblo al rey o emperador. Con ello, lo que Ockham pretende es criticar al papa a partir de la soberanía (legislativa) sustentada por el pueblo y que éste traspasa al rey mediante un pacto (implícito). Luego se fundamenta el consentimiento en un derecho divino, es decir, mediante una acción divina por la cual Dios otorga derechos al pueblo[1]. Aquí estaría la gran diferencia con Hobbes, y Rawls, obviamente, donde Dios no cuenta para esto, o cuenta cada vez menos si tomamos la evolución del contractualismo, teniendo en cuenta que en Hobbes todavía existe un derecho natural, del cual se responde ante Dios, pero que, por ser de conciencia, no posee penalidad concreta, derecho natural en el cual descansa la "observación de cumplir con las promesas y los pactos contraidos"[2].

Pero la decisión de pactar ordenarse en sociedad y dejarse gobernar, siempre le pertenece al pueblo, porque ellos deciden que así resultará más conveniente para cada uno, a fin de autopreservarse y delimitar pacíficamente sus derechos.

En Rawls, ya ni existe siquiera ningún tipo de planteo que provenga del derecho natural. Los pactantes de Rawls se basan, para elegir los futuros principios de justicia que los han de regir, en tanto están en la llamada "posición original"—¿algo así como una "posición natural"?—en las denominadas "circunstancias de la justicia", que declara Rawls tomarlas de Hume. Estas circunstancias se dividen, primeramente, en objetivas y subjetivas, y se resumen, las primeras, en la existencia de una situación de escasez moderada; las últimas, en que se enfrentan unos a otros a causa de sus conflictos de intereses, que no es ni más ni menos que el egoísmo, para hablar en términos hobbesianos, palabra que Rawls prefiere minimizar, poniendo el acento de tales conflictos de intereses en la propia "situación humana" en que los individuos se encuentran, a causa de su diversidad de creencias religiosas, filosóficas, culturales, etc.[3].

De modo que se puede afirmar que en los tres pensadores mencionados existe el hecho contractual, todos los individuos pactan algo; en Ockham, dar su poder (que les viene dado por Dios) y consentimiento a sus gobernantes sometiéndose voluntariamente a ellos, con lo cual se posibilita una delimitación de los derechos individuales, que es lo único que los hombres respetan, pues a pocos les importa el bien común. Pero para Ockham, quizás basado en Aristóteles, la sociedad es ya un hecho, aunque sí cabe que se establezca en ella algunos controles. De este modo, el pueblo, por derecho otorgado divinamente, es responsable de las leyes que los reyes han establecido para su bien, y debe regirse por ellas.

En Hobbes pactan, no sólo dar su poder (soberanía) a sus gobernantes y el consentimiento de someterse a ellos, sino también unirse en sociedad—puesto que "el hombre es el lobo del hombre" y no hay posibilidad alguna de que cese la guerra sin tal pacto social—, para lo cual necesitan la garantía de quedar mutuamente sometidos, por una promesa fundada en el derecho natural (no ya divino), al gobernante, obedeciéndoles todos a unísono, pues de lo contrario volverían a la pésima condición anterior. La situación producida por el pacto es teóricamente irreversible, y ni siquiera se sabe si alguna vez se dio en algún momento de la historia.

En Hume no hay pacto alguno, no hay un paso de una condición natural, mala, a otra artificial, buena, pero sí hay una concepción de la justicia y del gobierno que se va formando por costumbre y que no deviene por derecho ni ordenación divina alguna. Se va instalando en la sociedad porque así lo ven conveniente—utilitariamente—cada uno de sus miembros; de manera que se da la existencia de ciertas circunstancias de

1. Ockham, Guillermo de, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa. Obra Política I*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 72-80, 89, 113.
2. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, Scientia Verlag Aalen, 1966, Chapter XIII, pp. 117-118.
3. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, pp. 17-22; 126-130.

justicia que requieren la instauración en la sociedad de una concepción artificial, no natural, de la justicia, que permita una sociedad mejor constituida y ordenada, en definitiva, civilizada, donde esté a la orden del día el individualismo natural de los hombres y la concepción utilitarista del bien social, que no es más que la puesta en común del bien individual con el social[4].

En Rawls tampoco hay un pacto histórico, pero sí existe el hecho contractual, un "como sí", un artificio hipotético construido, mediante el cual—velo de ignorancia de por medio—se coloca a los hombres desprovistos de ciertos conocimientos respecto de cómo les irá en el futuro, a fin de que estén en plena condición **imparcial** de elegir principios básicos que determinarán la concepción de justicia por la cual se habrán de regir. Esta posibilidad de crear una condición artificial que ha de controlar todo su futuro y regir las relaciones en la sociedad la tienen los hombres, no por poseer algún tipo de derecho natural o divino, sino meramente porque deciden, por sí mismos, estipular las condiciones para la existencia de una sociedad justa, regida por la imparcialidad y para lo cual sólo se requiere dar cuentas a lo que llamamos "derechos humanos" o "derecho de gentes", en todo lo cual se denota el influjo del concepto kantiano de **"autonomía de la voluntad"**.

Esto no evita la existencia real de ciertos preconceptos asumidos mientras se está en la "posición original", presuposiciones básicas emanadas de una antropología individualista y liberal. Tales presuposiciones determinarán los principios de justicia que habrán de elegirse y estos principios quedan encerrados dentro del marco de una medida igualitaria de libertad para todos y una redistribución de oportunidades en función de los menos aventajados.

Características del pacto o "artificio" en los cuatro autores

En definidas cuentas, la comparación entre los autores mentados que siguen el principio contractualista o artificialista puede resumirse así:

1°) Para Ockham el pueblo pacta que alguien los gobierne y delimite sus derechos, puesto que es soberano desde su origen, porque Dios les otorgó el poder de elegir a sus gobernantes, de manera que indirectamente Dios interviene en la elección, pero ésta queda librada al pueblo. Está claro que el papa es, **regularmente**, una autoridad espiritual y no temporal. El pueblo, una vez transferidos sus derechos al gobernante, debe obedecerle. El rey, o eventualmente emperador, dicta leyes, es decir, en nuestro lenguaje utilizado para establecer la relación entre los cuatro pensadores, determina la concepción de la justicia, pero ésta no es, todavía, artificial, puesto que indirectamente el poder le ha sido concedido por Dios, quien lo otorgó al pueblo para que elija a sus gobernantes, por lo cual se concluye en el razonamiento de que el rey se inspira, al legislar, en el derecho divino o natural (para Ockham es lo mismo). Ockham tiene una concepción natural de la justicia.

2°) Para Hobbes, el pueblo pacta, en primer lugar, asociarse entre sí y formar una sociedad; esto es, no atacarse, y luego coloca al rey como garantía del pacto, consintiendo que éste los gobierne, dicte leyes y delimite sus derechos. Su consentimiento es el mismo que en el caso anterior, porque consienten transferir sus derechos—léase "poder"—a una tercera persona, el **garante**, quien establece su propia concepción—artificial por cierto—de la justicia. Lo que se busca es un árbitro imparcial que dirima justicia entre los súbditos, quienes provienen de un estado natural en donde la justicia, simplemente, no existe.

3°) Para Hume, no hay pacto alguno, sólo hay consentimiento en que la sociedad debe regirse por un modelo de justicia creado artificialmente; un artificio, que resulta conveniente por razones de utilidad, y ante el cual todos se someten voluntariamente, porque así **conviene** a los hombres. También la sociedad se produjo artificialmente, aunque no en un momento del tiempo ni contractualmente, sino por una especie de consentimiento transmitido de generación en generación, porque así ha resultado más conveniente para mantener los intereses individuales al mismo tiempo que los comunes. En definitiva, se ha producido por una costumbre que ha sido aceptada como lo más conveniente y que ya está fuera de todo tipo de discusión. El hecho de que Hume se preocupe en fundamentar por qué no es contractualista no quita el hecho de la artificialidad de la sociedad, en la que él cree, y el tipo de justicia, artificial, que debe regirla, puesto que la sociedad, como la justicia, ha surgido por la costumbre, un **estar de acuerdo** constante entre los hombres.[5]

4. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, London, Penguin Books, 1969, pp. 540-552.

5. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1997, pp. 25-31, 39-45.

4°) Para Rawls hay un contrato explícito que produce criterios absolutamente artificiales, pero **imparciales**, de justicia, por los cuales se han de regir las instituciones, y en definitiva también la sociedad. No existe una justicia natural como fundamento de los principios elegidos por los pactantes. Lo que se pacta no es formar una sociedad, ni tampoco el nombramiento de alguien que garantice su funcionamiento, sino los principios de justicia que han de regir la legislación misma, que es lo único que en definitiva importa en una sociedad en la cual el papel del Estado ha quedado minimizado. Pactan, porque ello ha de redundar, primero, en la obtención de beneficios personales, aunque justos, y segundo, en el logro de una sociedad donde sea posible la cooperación de unos con otros, es decir, pueda desarrollarse la libre competencia y ejercerse el máximo posible de libertades individuales. No existe ningún mandato divino entregado a los pactantes por el cual decidan salir de la posición original en la que están y pasar a una sociedad más justa, sino que el mandato viene dado por esta especie de autoridad inmanente que es la sociedad democrática en que viven y desarrollan sus planes de vida, en definitiva, la democracia liberal y no otra. Los principios de justicia deben asegurar las condiciones básicas de esta democracia liberal, es decir que estarán sustentados en un terreno ya abonado por una cierta concepción liberal de la justicia, artificialmente creada o prefigurada durante los siglos en que se siguió la costumbre de vivir en una sociedad liberal.

Conclusión

En definitiva, Rawls se asemeja mucho a Hume en el establecimiento del artificio de la justicia, porque si bien se establecen nuevas pautas (apenas dos, o tres para hablar con exactitud), tampoco se efectúan grandes cambios sobre lo que ya viene dado y a lo que la sociedad está ya acostumbrada, pues así lo impone la ideología dominante en esa sociedad. Una ideología que tampoco se discute ni coloca en tela de juicio. Por ejemplo, ya sea que el partido Demócrata o el Republicano—y aún los independentistas—norteamericanos, decidieran incluir en sus respectivos sistemas de gobierno los principios de justicia rawlsianos, poco y nada cambiarían en cuanto a su ideología fuerte, de base, puesto que todos los partidos mencionados comparten ciertos supuestos, heredados de la cultura liberal anglosajona—de fuerte base atomista—, que los sustentan, permitiendo que entre ellos no existan grandes diferencias. Luego, esto implica que será mantenido su estilo de vida, básicamente individualista, la libre concurrencia, el Estado mínimo y todo lo demás que ya conocemos de una ideología de la cual Fukuyama, como buen ideólogo que es, ha proclamado viene a constituirse en el cierre de todas las ideologías, con la cual las restantes quedan anuladas o en todo caso, siendo más benévolos, "superadas" por una única y **solitaria**—pero escasamente **solidaria**—ideología de mayor y pleno consenso mundial.

El derecho a la salud frente al desafío de la ingeniería genética.

Ortúzar, María Graciela
Universidad Nacional de La Plata. CONICET

En pos de trazar una línea demarcatoria clara y no arbitraria respecto a las obligaciones en salud que debe cubrir el Estado para favorecer la igualdad de oportunidades frente al desafío de la ingeniería genética, proponemos un examen crítico de los conceptos de enfermedad, necesidades médicas y normalidad dados por Daniels, confrontándolos con otros autores (Gert, Nussbaum y Sen). Nuestra hipótesis general consiste en sostener que toda concepción de salud, enfermedad y necesidades médicas no debe reducirse al aspecto biológico, adhiriendo a un concepto más amplio que resguarde el desarrollo pleno de la persona, el desarrollo de su autonomía en un sentido positivo.

1. Análisis del concepto de enfermedad y necesidades médicas desde teorías de justicia contrapuestas: Engelhardt vs. Daniels.

En los años '80 se produjo una fértil discusión en torno a los conceptos de salud y enfermedad, conceptos que debían definirse con precisión para poder determinar qué necesidades médicas serían atendidas prioritariamente en el sistema de salud. Ésta discusión se enmarcaba en una disputa mayor entre dos grandes teorías de justicia contrapuestas: libertarios (Nozick- Engelhardt) vs. liberales (Rawls-Daniels).

Desde el libertarismo Engelhardt negó la existencia de un derecho a la salud, argumentando que la falta de la misma (enfermedad) no constituye un reclamo legítimo hacia terceros por no pertenecer el problema a la esfera de la justicia: **la enfermedad es un hecho infortunado pero no injusto.**[1]

En contraposición a la concepción conservadora, los autores liberales defienden el derecho igualitario a la atención de la salud. Entre ellos se destaca la concepción de la **salud como un bien especial** de **Norman Daniels,** quien -desde una postura rawlsiana- considera que las **necesidades** de salud presentan una variación más marcada que la de otro tipo de bienes fundamentales. Para determinar de manera objetiva la jerarquía de necesidades que deben atenderse, nuestro autor vincula el concepto de salud al normal funcionamiento de la especie.

Las necesidades que de no ser satisfechas conducen a disminuir el normal funcionamiento del individuo como miembro de la especie constituyen aquellas necesidades prioritarias que el sistema de salud debe proteger para garantizar *la justa igualdad de oportunidades*, restaurando, mejorando o compensando a los que lo necesitan dentro de los límites impuestos por los recursos de cada sociedad particular[2].

En dicho contexto existe entonces una obligación social de cubrir las necesidades de salud provocadas por enfermedad o discapacidad, que disminuyen el rango normal de oportunidades abiertas a los individuos de cada sociedad para alcanzar planes de vida que pudieron tener personas razonables. En tanto la enfermedad genera desigualdad de oportunidades, limitando la capacidad y libertad de los sujetos para proponerse, alcanzar o revisar fines en sus vidas, la salud se inscribe en la esfera de la justicia como derecho.

En relación al concepto de necesidades médicas, tradicionalmente se ha distinguido entre "necesidades médicas" (tratamientos de enfermedades y discapacidades) y "técnicas de mejoramiento" (cirugías estéticas, por ejemplo). No obstante, uno podría cuestionar por arbitraria la distinción entre necesidades médicas y

1. *"En tanto los derechos implican un reclamo legítimo hacia terceros, pertenecen a la esfera de la justicia, de manera que la admisión de un derecho a la salud equivale necesariamente a considerar que la enfermedad es injusta. Sin embargo, el error de esta tesis reside en negar el papel desempeñado por el azar en la fortuna de los hombres".*" Engelhardt, T, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford, 1986

2. Daniels, N, "Health care needs and distributive justice", *In search of equitity*, edit by Bayer, Caplan and Daniels, Plenum Press, 1983, p.12.

terapias de mejoramiento a la luz de la información proporcionada por los exámenes prenatales y de predisposición genética[3], en el marco del desarrollo de la ingeniería genética en línea somática y germinal[4].

Si bien no pretendemos discutir aquí los argumentos a favor o en contra de la terapia génica en línea germinal[5], consideramos importante reconocer que pueden darse casos de terapia génica positiva (implantación de embriones con mejoramiento genético) en los cuales puede intervenirse sin producir modificaciones en la herencia y con el fin de garantizar una mayor igualdad de oportunidades. En consecuencia, la información genética sobre la variación individual brindada por el Proyecto Genoma Humano nos lleva a replantearnos qué entendemos por "enfermedad", "necesidades médicas", "normalidad", entre otros conceptos claves en salud.

2. Implicancias del desarrollo de la ingeniería genética en el derecho a la salud: replanteo de los conceptos de *enfermedad, necesidades médicas y normalidad.*

Retomando la teoría de Engelhardt, dicho autor sostiene que el único derecho a la salud que puede admitirse es el que posee toda persona a no ser dañado, entendiendo la autonomía como no interferencia. Dado que los libertaristas defienden las libertades del mercado y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a políticas sociales -oponiéndose a los planes de redistribución en pos de una concepción de la igualdad-, la beneficiencia se convierte en el único recurso de los pobres. Las necesidades médicas no implicarían derechos debido a que ello permitiría violar la libertad de la persona, es decir el derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones del modo en que crea conveniente. El derecho a la salud, en tanto implicaría reclamos hacia los bienes y servicios de terceros, no estaría justificado. La salud pasa a ser un bien más de consumo regulado por el mercado.

Ahora bien, el argumento principal de Engelhardt para sostener que no existe un derecho a la salud podría resumirse de la siguiente manera: si la **enfermedad** fuera un hecho injusto, entonces existiría un derecho a la salud. Puesto que la enfermedad es resultado de la lotería natural, y **no causa de acciones u omisiones de terceros**, entonces la enfermedad no es un hecho injusto, sino infortunado.[6]

El concepto de salud/enfermedad como resultado del azar o de la lotería natural responde a una concepción no integral y arbitraria sobre la salud. Sostenemos que la misma es una concepción no integral por considerar a la **enfermedad** como producto del azar de la naturaleza, desde una perspectiva unicausal. De esta manera no existiría para Engelhardt responsabilidad ni derecho de terceros frente al desarrollo de enfermedades propias de regiones de pobreza, enfermedades que no responden al azar, debido a que han sido y pueden ser erradicadas con políticas públicas de salud destinadas a tal fin (ej, tuberculosis, malaria, entre otros). En este punto se muestra la debilidad del concepto negativo de autonomía de la persona, bajo el cual se con-

3. Los exámenes prenatales y de predisposición genética indican el porcentaje de probabilidades o riesgo que puede tener un individuo de expresar una determinada enfermedad.Se caracterizan, en la actualidad, por poseer un alto grado de falsos positivos y negativos, un valor predictivo y una certidumbre clínicamente dudosa. En casos específicos de enfermedades por aberraciones cromosómicas los test prenatales son certeros. En ambos casos el uso de la información genética debe estar normado por el Estado para evitar problemas de discriminación social , violación de la confidencialidad y de la privacidad.

4. En líneas generales se distingue entre terapia génica en línea somática, la cual implica la transferencia de genes funcionales en células somáticas, y terapia génica en línea germinal la cual implica el mejoramiento de rasgos a través de la transformación en línea germinal de los genes, con consecuencias para futuras generaciones.

5. Se argumenta prudencialmente a favor de una moratoria en la investigación genética en línea germinal en razón de los riesgos para las generaciones futuras.

6. "*Muchas de las desigualdades entre los individuos son producto de las loterías natural y social. Ambas crean diferencias sin crear obligaciones por parte de terceros. La enfermedad es resultado de la lotería natural: el nacer con una malformación congénita o verse privado de salud durante un período de vida es un hecho infortunado pero no injusto. De modo similar, hay gente que es rica o pobre como resultado de la lotería social, sea porque no ha sido venturoso, sea porque no ha tenido talento o el interés necesario para llevar a cabo las empresas u asociaciones encaminadas al éxito, pero no a causa de omisiones de terceros. En estas ocasiones no puede hablarse de justicia o injusticia, sino de buena o mala suerte*" Engelhardt, T, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford, 1986. (El subrayado es nuestro)

sidera que los únicos derechos que poseen las personas se limitarían a la no interferencia -a no ser dañados-, negando al mismo tiempo que las **necesidades** originen derechos[7].

A partir del desarrollo de la ingeniería genética resulta aún más arbitraria la demarcación entre lo infortunado y lo injusto. **El concepto de enfermedad como un hecho infortunado pero no injusto se encuentra fuertemente cuestionado a la luz del conocimiento genético y la información sobre la variación individual.** Nacer con una malformación congénita ya no sería resultado directo de la lotería natural cuando la información genética anticipada y la terapia génica modificarían dicha situación. En todo caso sería resultado directo de la lotería social, debido a que las posibilidades de acceso a dicha terapia estarían restringidas debido a su costo -por lo menos en una primera etapa- por el nivel socioeconómico. Aquellos que no puedan acceder a la misma sufrirían por las diferencias naturales causadas por las diferencias sociales.

Por lo tanto, el concepto de enfermedad entraría en la esfera de la justicia. El Estado, y no la lotería natural, sería el último responsable por el desarrollo de una enfermedad que podría ser evitada, o por la discriminación en el acceso a la salud producto del uso de la información genética individual. Ej. Si identificamos los genes de la baja estatura podríamos llegar a considerar a los mismos como "genes malos" en referencia al parámetro de normalidad de estatura vigente. En consecuencia, aquellas personas portadoras de dichos genes tendrán derecho a solicitar que sus rasgos sean cambiados, lo cual ocasionaría serios problemas en la distribución de recursos en salud. Por otra parte, cómo podría justificarse éticamente la intervención médica a través de terapias convencionales (hormonas) para corregir la baja estatura y no considerarse el mismo tratamiento en los casos en que dicha corrección responda exclusivamente a la terapia génica positiva. Nos encontraríamos aplicando diferentes tratamientos ante casos similares.

Según Norman Daniels la función de la medicina consiste en permitir a la gente tener capacidades normales, no en generar capacidades igualitarias. Tenemos obligaciones sociales de tratar enfermedades o discapacidades por su impacto en las oportunidades, rechazando barreras sociales o económicas para el acceso a la salud. No obstante, la igualdad de oportunidades no implica igualdad de capacidades. Las capacidades serían para nuestro autor resultado de la lotería natural y social.[8] Por lo tanto, existiría un límite a nuestras obligaciones sociales preestablecido por la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento. No poseemos justificación moral de dejar de tratar las necesidades médicas, debido a que su no tratamiento implicaría no garantizar la igualdad de oportunidades entre las personas. Pero garantizar la igualdad de oportunidades no es sinónimo -para Daniels- de garantizar la igualdad de bienestar o felicidad para todos los individuos. El mejoramiento no constituye una necesidad médica en su teoría.

Sin embargo, Daniels comete el mismo error que Engelhardt al considerar a la enfermedad exclusivamente desde el punto de vista somático, unicausal, natural. El concepto de salud como bien especial y el concepto de enfermedad unicausal de Daniels ha sido criticado exhaustivamente por Graciela Vidiella[9], quien sostiene que la salud-enfermedad es un proceso determinado por la interacción de factores somáticos, síquicos y sociales, razón por la cual las necesidades sanitarias no resisten una prioridad especial respecto a otras necesidades también requeridas para el desarrollo efectivo de las potestades morales. El abordaje integral de las necesidades humanas y no la búsqueda de eficacia terapéutica desde una concepción biológica de la salud, debería ser el objetivo principal que oriente la justa distribución de los recursos en cada sociedad.

Para determinar un criterio objetivo de necesidades Daniels consideró que una línea de base natural, biológica, sería la fundamentación adecuada. Su criterio standard de igualdad de oportunidades parte del hecho de que los talentos y capacidades no están distribuidos naturalmente de forma equitativa, razón por lo cual no constituye la función de la medicina eliminar las desigualdades y diferencias para favorecer las igualdades sociales. El rol de la medicina consistiría -según nuestro autor- en hacer de las personas competidores normales. En este punto Daniels no presenta un criterio claro de **normalidad** al no explicar que debe entenderse por normal funcionamiento de la especie ni cuál es su conexión con el rango normal de oportunidades.

7. Engelhardt sostiene que si reconocemos que las necesidades crean derechos, estaríamos legitimando medidas coactivas del Estado hacia la propiedad y hacia la libertad (impuestos, obligaciones para sustentar el sistema de salud pública, leyes laborales, etc).
8. Norman Daniels argumenta a favor de no eliminar las diferencias entre las capacidades individuales, talentos y habilidades.
9. Vidiella, Graciela, *Justicia distributiva y derecho a la salud*,1995 (inédito)

Dicho concepto, al igual que el concepto de enfermedad, se vería modificado por el diagnóstico temprano de las enfermedades y las técnicas de tratamiento y mejoramiento aplicadas a las mismas. Lo que hoy en día no constituye una enfermedad puede ser modificado por los nuevos descubrimientos genéticos que incrementaría tanto el número de personas que conocerían que poseen condiciones que pueden ser consideradas como enfermedades como el número de condiciones que el día de mañana caerían bajo el concepto de enfermedad (no siendo actualmente consideradas como enfermedades, como por ejemplo el grado de inteligencia o la baja estatura)[10].

Desde la versión de la igualdad ilustrada por A. Sen (igualdad de capacidades), resulta obligatorio proveer atención médica cuando las personas deseen eliminar condiciones que los pongan en desventaja, entendiendo por "desventaja" una noción objetiva que incluye formas de sufrimientos como resultado de carecer de capacidades, talentos y habilidades. Según Sen, existen ciertos rasgos comunes -capacidades básicas en correspondencia con las funciones más importantes del ser humano- presentes en todas las épocas y culturas, que permiten identificar una vida humana y sobre las cuales existe un consenso generalizado. Las capacidades originan derechos en tanto expresan intereses preponderantes que deben ser respetados para que las personas sean reconocidas en su igual dignidad, constituyendo reclamos legítimos de los individuos hacia el Estado[11].

Al respecto nos interesa rescatar que, a diferencia del criterio objetivo de igualdad de oportunidades presentado por Daniels para distinguir entre necesidades (de tratamiento médico) y preferencias subjetivas (de mejoramiento), este nuevo criterio de necesidades no se centraría en la concepción biologicista y unicausal de la enfermedad ni partiría del supuesto de que las desigualdades de capacidad son cuestiones de hecho, resultado de la lotería natural. El nuevo criterio se centraría en el concepto de persona para determinar los funcionamientos mínimos y capacidades que constituyen las condiciones necesarias para el desarrollo de la persona moral, libre, digna e igual, en el marco de una concepción integral y multicausal de enfermedad[12].

Si resulta tecnológicamente factible mitigar los efectos de la desigualdad de capacidades, y más aún, si la desigualdad de capacidades fueran resultado de la lotería natural, entonces no habría razón para mantener la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento, por lo menos si apoyamos que dicha distinción se fundamenta en una línea de base natural, biológica. No sería difícil encontrar razones para justificar terapias de mejoramiento, y por lo tanto ampliar las obligaciones sociales y derechos de salud de las personas, siempre y cuando los mismos no impliquen una perturbación en la herencia para futuras generaciones.

10. Véase el concepto de enfermedad de Bernard Gert."*A person has a malady if and only if he has a condition, other than his rational beliefs and desires, such that he is suffering , or is at increased ristk of sufferenig a harm or an evil -namely death, pain, disability , loss of freedom, loss of pleasure- and there is no sustaining cause of that condition that is distinct from the person". " It also folows from the definiton that a person has a genetic malady if his genetic structure is regarded as being primarily responsible for an increased risk of suffering harms in the future*,Gert et.al., "The concept of genetic malady", en *Morality and the New Genetics*, Jones and Bartlett, 1996, capit.7.

11. No desarrollaremos aquí el criterio para determinar qué necesidades médicas deben cubrirse. Si bien Sen no especifica cuál sería la lista de capacidades básicas de funciones más importantes del ser humano, resulta necesario establecer un criterio normativo de prioridades de necesidades que atienda las capacidades básicas de la persona moral sin discriminar por razones económicas, de edad, cuestiones de mérito u otra índole. Al respecto véase Nussbaum, M,"Human funtioning and social justice", *Political Theory*, vol.20, n.2, mayo1992,p.p.203-246 y Vidiella Vidiella, *op. cit*,p.99, quienes presentan una lista de capacidades mínimas atendibles para el desarrollo de la persona moral.

12. Véase Sen, "Justicia, medios contra libertades", en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidos, 1997; Sen,"Igualdad de qué?", en *Libertad, igualdad y derecho*, Bs.As, Planeta,1994; Dan Brock, "Medidas de calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica", en Sen y Nussbaum, *La calidad de la vida*, FCE, 1981, p.p.135-178; Vidiella, G, "Justicia distributiva y derecho a la salud",1995 (inédito).

El cuerpo: imagen y pertenencia

Donda, María Cristina Solange
Universidad Nacional de Córdoba

El "cuerpo" ha sido comprendido de muy diversos modos, en diferentes contextos históricos y desde las más variadas perspectivas culturales. Olvidado, reprimido, negado o exaltado ha ocupado un lugar de privilegio en la historia del pensamiento humano como instrumento y objeto de indagación.

En tal sentido, la propuesta consiste en pensar el ¨cuerpo¨ como el ¨lugar¨ de un juego complejo con la ley, con los mecanismos histórico-políticos que aseguran su control; el ¨cuerpo¨ y sus modos de pertenencia individual y social, como campo estratégico de fuerzas individualizantes y totalizantes a la vez.

Se ha hablado del "cuerpo máquina", del "cuerpo social", del "cuerpo del loco", del "cuerpo del individuo", del "cuerpo del condenado', del "cuerpo político', de los "cuerpos dóciles', de los "cuerpos disciplinados", del cuerpo como organismo biológico... De qué modo estas formas de objetos¨ de indagación e intervención confluyen en los sujetos y delimitan su modo de percibirse a sí mismos en relación con sus propios cuerpos y las prácticas a las que pueden someterlos.

En la tradición de la práctica médica, en particular, encontramos, de manera recurrente, fuertes principios éticos que regulan su modus operandi; principios tales como "no causar daño"; "hacer el bien", entre otros, trazan límites al uso de conocimientos médicos en relación a determinados fines. Por otra parte, la conformación de un marco deóntico que fija lo permitido, lo prohibido, lo obligatorio, es un fenómeno de regulación generalizado en la práctica médica de todos los tiempos. En algunos casos, estos principios rectores no provenían del ámbito de lo que nosotros entendemos, bajo la influencia de la modernidad, por ética y moral. La prescriptiva del "buen médico", para los más relevantes filósofos griegos de los siglos V y IV a. de C., no era tanto un problema moral sino más bien un problema político: el médico griego cuidaba la fuerza de trabajo del esclavo, por un lado; y el reaseguro del ejercicio de la libertad del hombre libre, por el otro.

De la techné tou biou al poder sobre la vida: ¿cómo deviene la vida objeto de saber?; ¿se inscribe la bioética en el dispositivo del biopoder? El filósofo Michel Foucault comentaba en uno de sus textos que uno de los privilegios del poder del soberano fue el derecho de vida y muerte. Este privilegio no podía ser ejercido absoluta e incondicionalmente; sólo podía serlo en aquellos casos en que el soberano se encontraba expuesto en su existencia misma. ¿Está amenazado por sus enemigos exteriores que quieren derribarlo?, puede entonces hacer la guerra y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado; sin proponerse directamente la muerte de sus súbditos es lícito para él exponer sus vidas. En este sentido, ejerce sobre ellos un derecho "indirecto" de vida y muerte. Este derecho se formula en términos del derecho del soberano a hacer morir y dejar vivir. A este derecho soberano lo simboliza la espada; se ejerce sobre la tierra y sus productos, derecho a apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de bienes, de servicios, de trabajos y de sangre impuestos a sus súbditos.

En Occidente, a partir del s. XVIII, se empieza a conocer la transformación de estos mecanismos de poder sobre la vida: aparece un poder destinado a producir fuerzas, a ordenarlas más que a doblegarlas, obstaculizarlas o destruirlas. La muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el envés, dirá Foucault, del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida y mantenerla. Ese poder de muerte "aparece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales"[1].

Durante los siglos XVII y XVIII, pero sobre todo en los siglos XIX y XX –documenta Foucault- el poder asume como función administrar la vida: se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la 'raza' y de los fenómenos masivos de población. Este poder se desarrolla, desde el s. XVIII, en dos polos: el de la "anátomo-política" del cuerpo y el de la "biopolítica" de la población. En el primero, el poder se centra en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, su integración en sistemas de control eficaces, a

1. FOUCAULT,M. *Historia de la sexualidad.* Tomo I. Siglo XXI Ed. 1988., p. 164.

través de los procedimientos típicos de las disciplinas. En el segundo, el poder se centra en el cuerpo como 'especie', el cuerpo como soporte de los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, la mortalidad, el nivel de la salud, la duración de la vida y la longevidad. En todos estos aspectos intervienen controles reguladores en términos de biopolítica de la población.

El biopoder se manifiesta como un elemento indispensable del desarrollo del capitalismo. Éste no hubiera podido afirmarse sin la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y sin un ajuste de la población a los procesos económicos. La vida ingresa al campo de las técnicas políticas. Una vez concluido el ciclo de las epidemias y el hambre, el hombre occidental va aprendiendo a percibirse en tanto ser viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva; fuerzas que es posible modificar y repartir de manera óptima. Por primera vez lo biológico se reflejaría en lo político: el hecho de vivir ya no es algo inaccesible que emerge de tiempo en tiempo; "pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder". Simultáneamente, el derecho a la vida, a la salud, al propio cuerpo, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades fue la exigencia política planteada a los nuevos procedimientos de poder. El capitalismo, que se desenvuelve a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no opera simplemente por la conciencia o la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Lo importante, para la sociedad capitalista, era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo como una realidad biopolítica y la medicina, como estrategia biopolítica. Es a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando se plantea el problema del cuerpo, de la salud y el nivel de la fuerza productiva de los individuos.[2]

En conjunción con lo anterior, la medicalización de la sociedad ha ganado terreno a partir del siglo XIX al punto que, en la actualidad, casi todas las prácticas relacionadas con la higiene personal, con el cuidado del cuerpo y la "moral" consecuente están siendo controladas y codificadas por la medicina; de modo tal que asistimos a lo que podríamos llamar regulación médica del cuerpo, dice Michel Foucault.

Un filósofo distante de Michel Foucault, como John Stuart Mill, con la intención de poner de manifiesto la necesidad de superación toda sujeción individual, escribió: "... sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano". De este modo, Mill ligaba el señorío sobre el propio cuerpo con el ejercicio de la autonomía. Emergente del discurso burgués, para algunos; exaltación del individualismo para otros. Tales calificaciones no importan demasiado en relación a nuestro propósito: tematizar aquello que se pone en juego a partir de la afirmación de la autonomía humana y, por lo tanto, de la injerencia de cada uno en el dominio de su propio cuerpo.

En nuestros días, el filósofo alemán Jürgen Habermas entiende que en la racionalidad ya no se muestra el hecho de que los hombres se den a sí mismos sus propias leyes, no extraídas ni de la naturaleza ni de la religión, como sostenían los ilustrados, sino en la posibilidad de decidirlas justificándolas a través del diálogo.

Simultáneamente, en la bibliografía bioética se destaca la introducción del concepto de paciente como sujeto moral en tanto dotado de capacidad racional y ejercicio de la libertad, reconocido en su derecho a saber y decidir: sujeto moral autónomo. Aquella razón ilustrada, como mito fundante de la modernidad, nos constituiría aun a través de su programa normativo de autonomía y universalidad éticas. Ese "inacabado proyecto" de la modernidad funcionaría como supuesto normativo-valorativo en el cual todavía nos apoyamos. Esto explica que cuestiones como el consentimiento informado hundan sus raíces en el principio de autonomía. Principio que, por definición, enfatiza el conocimiento como condición de posibilidad para la toma de decisiones, producto de un proceso deliberativo claro, preciso. Desde esta perspectiva, el concepto de autonomía está comprometido con la libertad de autodeterminación sobre el propio cuerpo y espíritu, por decirlo con Mill. Esto significa que alguien es libre cuando decide por sí mismo sobre aquello que le concierne, en lugar de estar sujeto a influencias externas. Esta libertad autodeterminada presenta la exigencia de que el sujeto que debe decidirse por un curso de acción, quiebre el dominio de imposiciones externas y decida por sí mismo[3].

2. Cfr. FOUCAULT,M. "Historia de la medicalización". Segunda Conferencia dictada en el Curso de Medicina Social. Instituto de Medicina Social. Río de Janeiro. Brasil. Octubre de 1974.En *Educación Médica y Salud*. Vol. 11, N°1.

3. Cfr. TAYLOR, Ch. *Ética de la autenticidad*. Barcelona. Ed. Paidos. 1994.

Hasta el siglo XVIII hubiera sido algo insólito afirmar que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano. Desde el punto de vista de su significado moral, expresa que cada sujeto humano es portador de su propia "medida", de forma tal que, ser fiel a uno mismo significa, desde ese punto de vista, ser fiel a la propia originalidad.

En las sociedades modernas desde el siglo XIX, es posible distinguir –como hace Foucault- toda una legislación, un discurso y una organización del derecho público orientados hacia la cohesión del cuerpo social en base a la delegación de derechos por parte de cada individuo. Al mismo tiempo, se da toda una cuadriculación compacta de coacciones disciplinarias que aseguran en la práctica la cohesión de ese mismo cuerpo social. El disciplinamiento de los cuerpos, dentro de las formas de medicalización de la vida, implica procedimientos de normalización, como campo de las ciencias humanas, de un saber clínico. Derecho soberano del individuo y mecanismos disciplinarios son las dos caras de las formas de ejercicio de un saber que funciona al propio tiempo como saber-poder individualizante y totalizante: el individuo que "padece" es una muestra singular y universal a la vez. Tiene derechos soberanos sobre su cuerpo y debe sujetarse, simultáneamente, a los mecanismos de normalización. La moral es una práctica social que nos constituye como sujetos ligados a la propia identidad y, a la vez, sometidos a las coacciones de códigos morales de diverso origen. En medio del juego entre la fuerza del código y la fuerza de cada sujeto para construirse en tanto que singular, con sus propios fines y su propia configuración, el principio de autonomía, como principio moral, compele al individuo a la realización de sí mismo, a cuidar de sí, a evitar toda forma de dominación o restricción externa a su deseo de autoconfigurarse de un modo determinado.

En el ámbito de la práctica médica, que ocupa nuestra atención, cabe preguntar: ¿cuál es el estatus moral actual del PA y del consentimiento informado como "subproducto" de aquél?; ¿con cuáles estrategias de un orden diferente se correlaciona?: ¿qué es un sujeto autónomo en sociedades como las nuestras?; ¿qué aspectos se enfatizan, el legal o el moral?; ¿qué conductas son recurrentes: el respeto por la autonomía como táctica para la (auto)protección legal de la intervención médica o la voluntad de sostener moralmente el proceso de consentimiento?; ¿cuál es la relevancia práctica de preguntas de esta clase?

En relación a la posibilidad de ejercicio autónomo sobre el propio cuerpo, dos alternativas han jugado un papel preponderante en la concepción del cuerpo humano: mercancía o valor. "En la segunda mitad del siglo XX emergió ... una condición de absoluta novedad respecto al pasado. Ella deriva de los progresos científicos que permitieron la extracción, la modificación, el traslado y el uso (sobre todo por motivos sanitarios, pero no solamente), de parte del cuerpo humano, de las gametas, de los embriones. Las aplicaciones abarcan ahora numerosos campos: la clínica, la investigación, la reproducción humana, la producción industrial de fármacos".[4] Como dice Berlinguer, algunas de estas prácticas, como la experimentación sobre embriones. han suscitado reacciones negativas bastante difundidas, motivadas por razones de principios. Otras prácticas -las tranfusiones de sangre y los trasplantes de órganos- no han tenido una hostilidad generalizada.

Históricamente, el comercio de los cuerpos ha estado acompañado, en más de una ocasión, de justificaciones filosóficas, económicas y religiosas. En oposición, fueron sostenidas tanto críticas teóricas como movimientos político-sociales que han intentado minar la idea y la práctica de la compra-venta de los cuerpos. De ese modo, lentamente, se abrió paso a la concepción del cuerpo como valor intrínseco, por diversos motivos: por considerarlo sacro; por considerarlo bajo la tutela laica de los derechos humanos.[5]

Como dice Berlinguer, nos debatimos entre una instintiva repugnancia hacia la compra-venta, en su totalidad o parcialmente, de nosotros mismos o de nuestros semejantes, repugnancia que no existe hacia la donación de sí mismos, motivada por la solidaridad hacia otros individuos próximos o lejanos, que se interpreta, contrariamente, como una actitud digna de alabanza. A la vez, se abriga la esperanza de que nadie se vea jamás obligado a vender -ni otros a comprar- partes o funciones del propio cuerpo por necesidad o supervivencia.

4. BERLINGUER, G. "El cuerpo como mercancía o valor". Revista *Salud, Problema y Debate*. Rosario, 1997.
5. Cfr.BERLINGUER, G. op. cit.

Ambiente y Desarrollo Sustentable: ¿Es Posible Tal Conjunción?

La Valle, María Teresa
Universidad de Buenos Aires

La noción de desarrollo plantea algunos interrogantes. En el uso corriente, implica la necesidad de crecimiento: habrá que preguntarse cuáles son las pautas de medición aceptadas hasta ahora y si deben seguir aceptándose. En cuanto al ambiente: ¿quiénes son los destinatarios de la preocupación: los seres vivos, los seres humanos actuales o también las generaciones venideras?

Trabajo sobre el supuesto de que el ambiente no es un fin en sí mismo y me pregunto cómo se inserta en una visión amplia que concierne al hombre y la sociedad. El tipo de sociedad desde la cual se analizan estas cuestiones determinará los criterios que guíen toda decisión. De hecho, el significado de la noción de desarrollo incide sobre la posibilidad de cumplir con el cuidado del ambiente.

Analizaré dos de las posiciones corrientes sobre este tema. La primera corresponde al Informe Brundtland presentado por la Comisión Mundial para el Ambiente y Desarrollo (1987) a pedido de la ONU. Buena parte de sus políticas se basan sobre estas recomendaciones.

La segunda procede de economistas que pretenden ampliar el espectro de preocupaciones propias de la economía tradicional. Proponen un enfoque interdisciplinario, en el cual la economía no ocupa el lugar central.

Defino **ambiente** como el conjunto de condiciones físicas, químicas y biológicas en y con las cuales se establece la vida de una comunidad de organismos. No es una esfera independiente de las acciones, ambiciones y necesidades humanas. **Desarrollo sustentable**: desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades.

Informe Brundtland

Con el propósito de elaborar una "agenda global para el cambio" se concentró sobre algunos aspectos destacados por la Asamblea de la ONU: estrategias globales a largo plazo, cooperación entre países con distintos niveles de desarrollo y solución de problemas ambientales por parte de la comunidad internacional.

Percibe ambiente y desarrollo como realidades inseparables: cada uno actúa sobre el otro. El deterioro ambiental, visto en un momento como un problema de los países ricos, se ha convertido en parte integral de la espiral de deterioro, ecológico y económico, que aprisiona a los países más pobres. Muchas de las formas de desarrollo de los países industrializados han demostrado ser insostenibles y las decisiones tomadas sobre la base de su poder influyen sobre la capacidad de todas las naciones de sostener el progreso humano en y para el futuro.

Se requiere un nuevo modelo que logre sostener el progreso en todo el planeta con miras a un largo futuro: así, propone el concepto de desarrollo sustentable.

Los efectos de los problemas ecológicos sobre la actividad económica son preocupantes: la actividad industrial exige mayores recursos ambientales y profundiza la degradación. La crisis ambiental se convierte en amenaza para la seguridad nacional y en fuente de tensiones internacionales. El informe requiere ampliar la noción de seguridad para incluir el impacto de la crisis ambiental. Sugiere evaluar la relación costo-beneficio en términos de la seguridad alcanzada y el dinero invertido en armamentos en comparación con los fondos destinados a reducir la pobreza o recomponer un ambiente devastado.

En uno de sus aspectos más cuestionados, el Informe presenta la pobreza como causa fundamental de presión sobre los recursos ambientales.

Asevera que ya no es inevitable; el desarrollo sustentable exige satisfacer las necesidades básicas de todos para lo cual se debe producir una nueva era de crecimiento en aquellos países mayoritariamente pobres. Relega a segundo plano la redistribución y la equidad.

Una faceta central del problema son las **generaciones futuras**. Las consecuencias de la dilapidación del presente comprometen y limitan sus opciones. El desarrollo sustentable requiere no comprometer la capacidad de esas generaciones de satisfacer sus necesidades.

Atribuye especial responsabilidad a los organismos internacionales y su ayuda a los países en desarrollo. Estos últimos, sostiene, deberían tener una capacidad de negociación mucho mayor que la actual para garantizar relaciones de intercambio que tengan en cuenta los problemas ambientales implícitos en el crecimiento. Parece más una expresión de deseos que una posibilidad concreta.

La economía ecológica

Esta corriente llega a un enfoque diferente y, a menudo, crítico del anterior. No se opone a la noción de desarrollo sustentable pero no acepta el tratamiento que le se da a partir del Informe Brundtland.

Considera que la economía neoclásica percibe la realidad económica como un sistema cerrado y no valora correctamente los servicios que le presta la naturaleza. Las producciones e insumos heterogéneos se calculan a partir de los precios pero no se deducen las externalidades negativas: contaminación producida por la agricultura, erosión, pérdida de biodiversidad. Tampoco se calcula la escasez o falta del recurso en el futuro. Cuestiona el Producto Bruto Interno como indicador de bienestar social pues pasa por alto la distribución desigual del ingreso y no incluye servicios y productos no remunerados.

La depreciación del capital y el desgaste o pérdida de los recursos naturales reciben un tratamiento asimétrico. En el primero se aplica una amortización, en el segundo no se aplica ni amortización ni depreciación. Aparece como ingreso debido a un supuesto no cuestionado de la economía clásica: la naturaleza es una fuente inagotable de recursos y el gasto en recursos naturales quedará compensado por el descubrimientos de nuevas reservas. Tampoco se discrimina entre recursos renovables y no renovables.

Estos economistas sospechan de la aplicación de la noción de **capital natural**. Puede responder a la intención de convertir a la naturaleza en una mercancía que ingrese en el circuito del mercado, lo cual iría acompañado por la pretensión de amortizarla. La amortización pierde sentido al tratarse de procesos irreversibles de degradación.

Una alternativa a la amortización es la valoración de servicios y funciones ambientales. La cuestión es cómo hacer este análisis costo-beneficio. Una forma posible toma como unidad de valor la satisfacción producida en las personas. Se propone elaborar instrumentos de medida sofisticados para incluir todas las **preferencias**. La suma de estas preferencias servirá de base a la política ambiental. El análisis debería ofrecer criterios para decidir qué proyectos valen la pena y cómo jerarquizarlos. O'Neill sostiene que, si bien puede incorporar el valor de la naturaleza y las preferencias de las generaciones futuras y los seres no humanos, no les adjudica el peso adecuado. En los hechos, se usa el parámetro económico; la jerarquización se basa sobre el cálculo del beneficio total sobre el costo total. No se analiza la distribución de pérdidas y ganancias. El análisis social sí enfrenta esta cuestión: lo que beneficia a grupos menos favorecidos pesa más que lo que significa una ganancia para los grupos privilegiados. En ambos análisis el valor decrece con el tiempo: se descuenta el futuro.

Dos cuestiones relevantes: ¿qué preferencias se deben tener en cuenta, las que se expresan espontáneamente o las que responden a una opinión "bien informada"? La economía ecológica propone considerar las necesidades y no las preferencias: hoy se puede suponer cuáles serán las primeras, pero no las segundas. ¿Cómo se calcula el valor de los bienes que no se cambian en el mercado? Y cómo se incorpora a los no humanos y las generaciones futuras. La representación y el peso que se atribuye a cada grupo son puntos cruciales.

La **representación** depende de que las generaciones actuales no sean egoístas: que elijan satisfacer sus intereses solamente en la medida en que no excluyan a los demás, sean no humanos o humanos por nacer.

No queda claro sobre qué fundamentos y a partir de qué señales de la realidad sería razonable suponer que las generaciones actuales, que no demuestran mayor preocupación por sus vecinos a quienes ven, estarían dispuestas a deponer una actitud egoísta en pos del bienestar de seres a quienes no ven.

A ello se agrega la práctica del descuento social que se aplica también a los recursos no renovables: se desplaza el daño ambiental hacia el futuro atribuyendo mayor valor al consumo presente.

En consecuencia, nos preguntamos si se debe seguir trabajando con las pautas de medición del crecimiento económico utilizadas hasta ahora y si no convendría cuestionar el modelo de crecimiento que fundamenta esas pautas. Quizá haya que ampliar el concepto de sustentabilidad, el modelo vigente implica la noción de sostenible en las condiciones actuales. No sería aventurado pensar que el proceso de desarrollo actual resultaría insostenible a largo plazo en razón de los problemas sociales y ambientales que él mismo genera.

Con el crecimiento de la economía aumenta el impacto ambiental, muchos indicadores físicos mejoran, pero otros empeoran. La riqueza acarrea mayor emisión de gases tóxicos, residuos domésticos y patógenos, pautas insostenibles de consumo y desperdicio de recursos naturales. Por lo tanto, cuando se afirma que los países ricos son más sustentables, hay que analizar cómo se seleccionan los impactos y la degradación ambientales que acarrea la riqueza. (El informe del PNUD (1991) propone abandonar las políticas que promueven la sobre-explotación de recursos naturales renovables, el empleo incontrolado de plaguicidas y herbicidas y demás. No sólo para evitar los errores cometidos por los países avanzados sino para impedir que éstos exporten sus desechos tóxicos e industrias contaminantes.)

También importa medir el deterioro desde una **visión global**, pues la exportación de recursos naturales agotables afecta la totalidad del planeta. Análisis abarcador que no se encuentra en muchas de las propuestas actuales. De la literatura consultada no surge una medida común para la asignación de valores y la cuestión se agrava cuando se trata de atribuir valores actuales a resultados inciertos o contingencias irreversibles.

Una propuesta sugiere pensar en cálculos a partir de unidades naturales que tomen en cuenta pautas tales como cantidad de energía consumida, materias primas utilizadas, posibilidad de restitución, agentes contaminantes incorporados al ambiente y otras similares. Se mediría el "costo energético" de los bienes expresado en unidades de energía por kg. de producto manufacturado. Tendría mayor valor el bien cuya producción requiere menos energía y materia prima e incorpora menos agentes contaminantes, tanto en la producción como en el consumo.

En parte, la causa de la crisis radica en haber actuado sobre el supuesto de que progreso significa aumento de bienes y ganancias sin preocupación por la naturaleza y la calidad de vida de toda la gente.

Esto nos lleva a preguntarnos si no habría que revisar el concepto de **justicia** en relación con el uso de los recursos naturales. Una justicia que englobe a la totalidad del planeta, que tenga en cuenta el aprovechamiento de los recursos de países pobres por parte de los países ricos sin que los primeros se vean beneficiados a corto ni a largo plazo. A lo cual hay que agregar que nuestras acciones u omisiones de hoy determinarán el tipo y la calidad de vida de las generaciones futuras. La crisis ecológica es una crisis del bien colectivo, presente y futuro.

Cuestionamos la viabilidad de un desarrollo que permite e incentiva una concentración desproporcionada de beneficios, no adjudica valor alguno al deterioro ambiental y termina por empobrecer la calidad de vida hoy y en las generaciones venideras. Nos lleva a dudar de algunas de las propuestas del Informe Brundtland pues parecería indicar que se debe seguir el camino de los países industrializados. Senda poco recomendable ya que se perciben fisuras inclusive en aquellos países que alcanzaron el mayor éxito.

La implementación de estrategias de desarrollo sustentable requeriría como paso previo discutir y decidir qué clase de **sociedad** se quiere establecer. Esto exige considerar la diversidad cultural y las características de la población. Así se definirá la **calidad de vida** que se desea en tanto sociedad y se elaborará una concepción del desarrollo deseado. Creo que solamente cuando se haya cumplido esta etapa se podrá hablar de crecimiento y desarrollo. Supone una sociedad participativa lo cual requiere, indefectiblemente, conocimiento e información. También requiere estados con capacidad de responder a las necesidades de todos los ciudadanos. Para ello debe garantizarse la existencia y el funcionamiento de la democracia participativa. Si se ha de llegar al desarrollo sustentable, deberá tratarse de una responsabilidad solidaria entre la sociedad y el Estado.

Importa no perder la perspectiva global a fin de reconocer la interdependencia entre países industrializados y en desarrollo. Cuesta aceptar las apelaciones a la solidaridad o el arrepentimiento de los países ricos que parecería desprenderse de ciertos pasajes del Informe Brundtland. Antes, creo que es más realista hablar de intereses comunes o de la conveniencia de evitar males mayores para todos.

Bibliografía

- Comisión de Desarrollo y Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, *Nuestra Propia Agenda,* México, BID/PNUD/FCE, 1991
- O´Neill, J., *Ecology, Policy and Politics,* London, Routledge, 1993.
- WCED, *Our Common Future*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

Eliminativismo psicológico, relativismo y enseñanza de las ciencias.

José Antonio Castorina
UBA-CONICET.

Una tendencia influyente en la enseñanza de la ciencia se apoya en la psicología de los procesos cognoscitivo individuales de los alumnos, incluído el mecanismo informacional. Por el contrario, la perspectiva "semiótica" ha centrado sus indagaciones en el contexto del discurso escolar y en la organización social de las clases de ciencia. A través del diálogo educativo, los alumnos acceden al "modo de hablar" de las ciencias naturales, cuyas teorías son patrones semánticos que se reconstruyen por los miembros de una comunidad. Por medio de distintas estrategias, los profesores y los alumnos llegan a compartir un patrón semántico durante el diálogo.

El aprendizaje de la ciencia requiere de las mismas habilidades linguísticas que cualquier otra disciplina: apropiarse de una forma específica de construir con palabras el significado de la experiencia. Los trabajos de investigación describen cuidadosamente los diferentes diálogos, estrategias y tipos de argumenatción durante las clases de ciencia (Lemke,1993; Edwards, 1997).

El desarrollo de los conceptos en el aula depende de las interacciones discursivas y se interpreta como la introducción de los alumnos en el discurso científico con la guía del profesor, quién los ayuda a construir los significados, utilizando recursos retóricos, como la argumentación, las narrativas o el uso de metáforas. Los profesores deberían mostrar la "ciencia real", no su caricatura cientificista en forma de "metodología", y enseñarla como "otra lengua" acerca del mundo.

Ahora bien, tratar la enseñanza y al aprendizaje únicamente en los términos de una negociación social, implica adoptar decisiones teóricas. Básicamente, se asume un "constructivismo social" discursivo, que elimina los procesos mentales del aprendizaje e interpreta relativisticamente al conocimiento científico y a la práctica educativa. Nos proponemos discutir estos presupuestos y su impacto en la enseñanza de las ciencias.

Las tesis epistemológicas.

La eliminación de los fenómenos mentales deriva del rechazo de cualquier psicología cognitiva de las actividades cognoscitivas. Según Edwards (1997), hay que situar los fenómenos mentales en las interacciones sociales, en un sentido radical. Por ejemplo, la formación y la prueba de hipótesis por los alumnos se deben interpretar como clases de argumentos en la comunicación y no como una producción mental. Aquellas se constituyen en las relaciones sociales discursivas, desde la retórica de los desacuerdos hasta la crítica anticipada.

La psicología está comprometida con la construcción social de las descripciones mentales por los participantes de la investigación, pero no con entidades fuera del discurso. Incluso, los participantes del diálogo educativo se preocupan por los estados de aprendizaje, los contruyen interactivamente. A su vez, la realidad física es lo que los participantes en algún discurso tratan como tal, sin suponer nada externo que limitaran esta sabiduría cultural. Los teóricos de la enseñanza concluyen que toda explicación es una construcción social válida únicamente en el contexto de su producción. (Lemke, 1993).

La psicología discursiva y su extensión al mundo educativo se inspira principalmente en el "programa fuerte" de la sociología del conocimiento (Bloor, 1976). Según éste, las creencias están a la par en cuánto a las causas de su credibilidad, indiferentemente de su verdad o falsedad, son igualmente problemáticas (principio de simetría). En esta tradición, los esquemas teóricos que organizan la naturaleza se da dentro de un contexto social y sólo traducen los lenguajes disponibles.

Para explicar el contenido de las afirmaciones científicas se apela al argumento de la infradeterminación: si la evidencia empírica determina insuficientemente la aceptación de las teorías, se concluye que "algo" más interviene en la elección científica. Invariablemente se trata de circunstancias socioculturales y de convenciones socialmente definidas. Así, la justificación de las creencias por los métodos es poco relevante comparada con el consenso social, en todo caso, la evidencia empírica depende siempre del acuerdo social.

Por su parte, Latour (1987) propone estudiar "la ciencia en acción", de acuerdo al precepto metodológico relativista: "Nunca podemos usar el resultado –la naturaleza- para explicar cómo y porqué una discrepancia ha sido resuelta" (pág.99). Es decir, el mundo es estudiado como un producto de la actividad discursiva, aún el "descubrimiento" científico proviene de la práctica discursiva. Más aún, los textos científicos se organizan retóricamente y no como descripciones empíricas del mundo, variando las explicaciones de los científicos según su posición retórica. Para Woolgar (1988) aquella práctica "externaliza" los objetos: los propios científicos al producir los documentos de laboratorio los vuelven interesantes y los consideran ("por splitting") documentos de objetos independientes, a los que representan. Finalmente, dicha exterioridad (por "inversión") borra la agencia del científico.

Este constructivismo social configura una posición relativista. Si las proposiciones científicas dependen centralmente del contexto productivo dónde aparecen, es inaceptable cualquier extensión de su validez fuera del ámbito de su discurso; al postular el principio de simetría de las creencias, éstas quedan siempre sujetas a las demandas e intereses de los sujetos sociales; si la naturaleza es únicamente una categoría discursiva, la evidencia empírica del mundo natural no pone límites relevantes a las proposiciones científicas.

Algunas Críticas

Se pueden evaluar tesis anteriores y sus consecuencias para la enseñanza de las ciencias:

a) La psicología discursiva hizo una crítica justificada a la reducción del aprendizaje a un proceso interior al aparato mental de procesamiento, un efecto del dualismo entre procesos mentales y mundo, entre individuo y sociedad. Pero no es aceptable su "contrareducción" a la trama discursiva: los psicólogos discursivos pasaron de la hegemonía del sujeto psicológico a su "evaporación" en los contextos de interacción comunicativa (Prawat, 1999). De este modo quedaron prisioneros de la estrategia de escisión de los componentes de la experiencia básica con el mundo, originada en la filosofía moderna y utilizada por el cognitivismo que cuestionaron.

Si esta perspectiva orienta la enseñanza de una ciencia, el aprendizaje es interpretado únicamente dentro de la negociación de significados. Es comprensible la disminución drástica de las actividades cognoscitivas de cada alumno o su propia evaluación del saber; y que el docente se ocupe de persuadirle retoricamente que adopte la lengua científica sin importarle las preguntas referidas a las razones de sus creencias o de sus dudas.

Además, la desconfianza en promover dichos procesos cognoscitivos está asociada al relativismo. Cualquier descripción social "correcta" del aprendizaje sólo se testea con otra construcción social, sin suponerle límites provenientes de la existencia de los procesos mentales. Dicha posición es la contracara del objetivismo: al rechazar que haya entidades permanentes que restringen el conocimiento sólo quedan las provenientes de las prácticas discursivas. Esta oposición es posible, quizás, sobre el fondo de la disyunción cartesiana entre el conocimiento estable, definitivamente fundado o la incertidumbre (Bernstein, 1983).

Porqué rechazar esa versión? La tesis de la eliminación de los procesos mentales es teóricamente insatisfactoria porque la estrategia de la escisión y el reduccionismo que involucra es insostenible. Por su lado, los estudios empírico no muestran que los procesos cognoscitivos de los alumnos sean prescindibles. Por el contrario, para una versión relacional en psicología del aprendizaje el intercambio discursivo y la negociación de significados son necesarios, pero no son suficientes para explicar los aprendizajes. Los sujetos-alumnos producen centralmente hipótesis, las reorganizan y cuestionen su propio sentido común ante situaciones problemáticas

b) Respecto del conocimiento de la naturaleza, el principio de simetría y la interpretación de la infradeterminación de la evidencia empírica en el programa "fuerte" implican una posición relativista con efectos educativos.

Según la tesis de simetría, las creencias racionales e irracionales serían igualmente causadas. Por el contrario, se han sugerido diferentes explicaciones: mientras algunas dependen de "razones", otras no estarían mediadas de ese modo (Laudan, 1996). A menos que nuestro razonamiento jamás nos lleve a creer en lo que creemos, deberíamos reconocer el hecho que las creencias fundadas en la reflexión o la inferencia tienen una base causal diferente que las creencias irracionales. La tesis de la simetría supone erróneamente que los procesos de razonamiento no tienen eficacia causal sobre las creencias.

Por otro lado, la infradeterminación justifica "a priori" la determinación social del contenido de las teorías, estableciendo que su elección resulta únicamente de circunstancias sociales. Pero los científicos, ¿superan el problema eligiendo siempre por criterios estrictamente sociales?. Se puede responder negativamente, que disponen de estrategias comunes para preferir la más simple entre dos teorías infradeterminadas, la más fértil o la más coherente (Laudan, 1996; Chalmers,1990). Más aún, en muchos casos, hay teorías que no están igualmente soportadas por la evidencia empírica que su rival (por ejemplo la teoría darwiniana comparada con la teoría lamarkiana). Por tanto, la infradeterminación no parece conducir necesariamente a que sólo los factores sociales intervienen en la elección de teorías.

Se puede afirmar, incluso, que la vida de una ciencia involucra en ocasiones las luchas más despiadadas para apropiarse de un descubrimiento o para imponer simbólicamente las orientaciones. En cualquier caso, las disputas de poder, *la libido dominandi* tienen que pasar por *las reglas del arte del campo científico*, enfrentando una evidencia con otra, una refutación a una demostración. Esta exigencia fundamental es negada por el relativismo (Bourdieu, 1994).

La persistente subestimación de los problemas de validación de los conocimientos en la enseñanza de la ciencia en la versión "semiótica" deriva de la tesis de la irrelevancia de los procedimientos de prueba o de adecuación para los "modelos" en la práctica de las ciencias. Por el contrario, diversos estudios de historia de la ciencia muestran convincentemente que los métodos no son únicos, ni ahistóricos ni asociales, pero ello no les quita significado epistémico. Los científicos han tratado de evitar las fallas empíricas de otras teorías, han tratado de producir explicaciones más satisfactorias o de modificar su campo de aplicación.

Si en la práctica de las ciencia son relevantes la verificación sistemática y la justificación reflexiva de hipótesis, estos aspectos deben ser crucialmente incluídas en la enseñanza de la ciencia.

c) Por último, la interpretación "semiótica" del saber científico y el conocimiento cotidiano impacta sobre la concepción del cambio conceptual en la enseñanza. No se puede evaluar la reorganización del saber cotidiano en dirección al saber disciplinario o el pasaje "de menor a mayor grado de conocimiento", porque se trata de formas de discurso con sus propias reglas de producción incomparables. Se elimina el cambio conceptual en nombre del contextualismo de las prácticas discursivas.

En cambio, otras investigaciones sobre el aprendizaje de las ciencias revelan que bajo ciertas condiciones didácticas, los alumnos producen "rupturas" con ciertos presupuestos ontológicos, conceptuales y epistemológicos de su sentido común. Llegan a reorganizar, por ejemplo, su concepción "naturalizada" e individualista de la política, o sus presupuestos cuasi aristotélices en física, aproximandose progresivamente al saber científico. Es decir, acceden a un modo de plantear los problemas, de producir argumentos y de buscar evidencia empírica más avanzado que los disponibles en su conocimiento común.

Las condiciones contextuales del cambio conceptual, incluídas ciertas reglas discursivas, son diferentes en la vida cotidiana (dónde rige la física aristotélica o la versión benefactora de la política) y allí los conceptos científicos pierden vigencia. Más aún, aquellos presupuestos siguen operando como obstáculos epistemológicos en su vida académica, como ha sucedido con la propia historia de la ciencia, con ulterioridad a una ruptura epistemológica.

Sin embargo, esto último no obliga a una posición relativista. Es plausible que los alumnos conquisten niveles más avanzados de conocimiento, interactuando con las situaciones empíricas, naturales o de laboratorio. Una salida posible es partir de la práctica epistémica –no de la escisión- con los objetos de conocimiento ofrecidos por el docente, de la actividad reconstructiva respecto del saber disciplinario.

Bibliografía.

- Bernstein,R: *Beyond Objetivism and Relativism.* Pensilvania, Philadelphia University Press, 1983
- Bourdieu, P : *Raisons Practiques. Sur la théorie de l´action-* Paris. Seuil, 1994
- Bloor,D : *Knowledge and Social Imaginery*,London: Routledge and Paul Keegan, 1976.
- Chalmers,A: *Science and its Fabrication.* Milton Keynes, Open University Press, 1990
- Edwards, D : *Discourse and Cognition.* London. Sage, 1997
- Latour,B :*Science in Action.* Milton Keynes. Open University Press, 1987

- Laudan,L : Beyond Positivism and Relativism. Oxford. Westview Press, 1996.
- Lemke,J.L: *Talking science: language, learning and values*. Norwood. Albex Publishing Corporation, 1993.
- Osborne,J.F : "Beyond Constructivism". *Science Education*. 80 (1). 53-82, 1996.
- Prawet,R.S : "Cognitive Theory at the Crossroads. Head Splitting, or Somewhere in Between?". *Human Development*.42: 59-77, 1999
- Woolgar,S: *Science: the Very Idea*. Chichester. Ellis Horwood, 1988.

El derecho a la salud frente al desafío de la ingeniería genética.

Ortúzar, María Graciela de

En pos de trazar una línea demarcatoria clara y no arbitraria respecto a las obligaciones en salud que debe cubrir el Estado para favorecer la igualdad de oportunidades frente al desafío de la ingeniería genética, proponemos un examen crítico de los conceptos de enfermedad, necesidades médicas y normalidad dados por Daniels, confrontándolos con otros autores (Gert, Nussbaum y Sen). Nuestra hipótesis general consiste en sostener que toda concepción de salud, enfermedad y necesidades médicas no debe reducirse al aspecto biológico, adhiriendo a un concepto más amplio que resguarde el desarrollo pleno de la persona, el desarrollo de su autonomía en un sentido positivo.

1. Análisis del concepto de enfermedad y necesidades médicas desde teorías de justicia contrapuestas: Engelhardt vs. Daniels.

En los años '80 se produjo una fértil discusión en torno a los conceptos de salud y enfermedad, conceptos que debían definirse con precisión para poder determinar qué necesidades médicas serían atendidas prioritariamente en el sistema de salud. Ésta discusión se enmarcaba en una disputa mayor entre dos grandes teorías de justicia contrapuestas: libertarios (Nozick- Engelhardt) vs. liberales (Rawls-Daniels).

Desde el libertarismo Engelhardt negó la existencia de un derecho a la salud, argumentando que la falta de la misma (enfermedad) no constituye un reclamo legítimo hacia terceros por no pertenecer el problema a la esfera de la justicia: la enfermedad es un hecho infortunado pero no injusto.[1]

En contraposición a la concepción conservadora, los autores liberales defienden el derecho igualitario a la atención de la salud. Entre ellos se destaca la concepción de la salud como un bien especial de Norman Daniels, quien -desde una postura rawlsiana- considera que las necesidades de salud presentan una variación más marcada que la de otro tipo de bienes fundamentales. Para determinar de manera objetiva la jerarquía de necesidades que deben atenderse, nuestro autor vincula el concepto de salud al normal funcionamiento de la especie.

Las necesidades que de no ser satisfechas conducen a disminuir el normal funcionamiento del individuo como miembro de la especie constituyen aquellas necesidades prioritarias que el sistema de salud debe proteger para garantizar *la justa igualdad de oportunidades*, restaurando, mejorando o compensando a los que lo necesitan dentro de los límites impuestos por los recursos de cada sociedad particular.[2]

En dicho contexto existe entonces una obligación social de cubrir las necesidades de salud provocadas por enfermedad o discapacidad, que disminuyen el rango normal de oportunidades abiertas a los individuos de cada sociedad para alcanzar planes de vida que pudieron tener personas razonables. En tanto la enfermedad genera desigualdad de oportunidades, limitando la capacidad y libertad de los sujetos para proponerse, alcanzar o revisar fines en sus vidas, la salud se inscribe en la esfera de la justicia como derecho .

En relación al concepto de necesidades médicas, tradicionalmente se ha distinguido entre "necesidades médicas" (tratamientos de enfermedades y discapacidades) y "técnicas de mejoramiento" (cirugías estéticas, por ejemplo). No obstante, uno podría cuestionar por arbitraria la distinción entre necesidades médicas y

1. *"En tanto los derechos implican un reclamo legítimo hacia terceros, pertenecen a la esfera de la justicia, de manera que la admisión de un derecho a la salud equivale necesariamente a considerar que la enfermedad es injusta. Sin embargo, el error de esta tesis reside en negar el papel desempeñado por el azar en la fortuna de los hombres".*" Engelhardt, T, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford, 1986

2. Daniels, N, "Health care needs and distributive justice", *In search of equitity*, edit by Bayer, Caplan and Daniels, Plenum Press, 1983, p.12.

terapias de mejoramiento a la luz de la información proporcionada por los exámenes prenatales y de predisposición genética[3], en el marco del desarrollo de la ingeniería genética en línea somática y germinal.[4]

Si bien no pretendemos discutir aquí los argumentos a favor o en contra de la terapia génica en línea germinal[5], consideramos importante reconocer que pueden darse casos de terapia génica positiva (implantación de embriones con mejoramiento genético) en los cuales puede intervenirse sin producir modificaciones en la herencia y con el fin de garantizar una mayor igualdad de oportunidades. En consecuencia, la información genética sobre la variación individual brindada por el Proyecto Genoma Humano nos lleva a replantearnos qué entendemos por "enfermedad", "necesidades médicas", "normalidad", entre otros conceptos claves en salud.

2. Implicancias del desarrollo de la ingeniería genética en el derecho a la salud: replanteo de los conceptos de *enfermedad, necesidades médicas y normalidad.*

Retomando la teoría de Engelhardt, dicho autor sostiene que el único derecho a la salud que puede admitirse es el que posee toda persona a no ser dañado, entendiendo la autonomía como no interferencia. Dado que los libertaristas defienden las libertades del mercado y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a políticas sociales -oponiéndose a los planes de redistribución en pos de una concepción de la igualdad-, la beneficiencia se convierte en el único recurso de los pobres. Las necesidades médicas no implicarían derechos debido a que ello permitiría violar la libertad de la persona, es decir el derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones del modo en que crea conveniente. El derecho a la salud, en tanto implicaría reclamos hacia los bienes y servicios de terceros, no estaría justificado. La salud pasa a ser un bien más de consumo regulado por el mercado.

Ahora bien, el argumento principal de Engelhardt para sostener que no existe un derecho a la salud podría resumirse de la siguiente manera: si la **enfermedad** fuera un hecho injusto, entonces existiría un derecho a la salud. Puesto que la enfermedad es resultado de la lotería natural, y **no causa de acciones u omisiones de terceros**, entonces la enfermedad no es un hecho injusto, sino infortunado.[6]

El concepto de salud/enfermedad como resultado del azar o de la lotería natural responde a una concepción no integral y arbitraria sobre la salud. Sostenemos que la misma es una concepción no integral por considerar a la **enfermedad** como producto del azar de la naturaleza, desde una perspectiva unicausal. De esta manera no existiría para Engelhardt responsabilidad ni derecho de terceros frente al desarrollo de enfermedades propias de regiones de pobreza, enfermedades que no responden al azar, debido a que han sido y pueden ser erradicadas con políticas públicas de salud destinadas a tal fin (ej, tuberculosis, malaria, entre otros). En este punto se muestra la debilidad del concepto negativo de autonomía de la persona, bajo el cual

3. Los exámenes prenatales y de predisposición genética indican el porcentaje de probabilidades o riesgo que puede tener un individuo de expresar una determinada enfermedad.Se caracterizan, en la actualidad, por poseer un alto grado de falsos positivos y negativos, un valor predictivo y una certidumbre clínicamente dudosa. En casos específicos de enfermedades por aberraciones cromosómicas los test prenatales son certeros. En ambos casos el uso de la información genética debe estar normado por el Estado para evitar problemas de discriminación social , violación de la confidencialidad y de la privacidad.
4. En líneas generales se distingue entre terapia génica en línea somática, la cual implica la transferencia de genes funcionales en células somáticas, y terapia génica en línea germinal la cual implica el mejoramiento de rasgos a través de la transformación en línea germinal de los genes, con consecuencias para futuras generaciones.
5. Se argumenta prudencialmente a favor de una moratoria en la investigación genética en línea germinal en razón de los riesgos para las generaciones futuras .
6. " *Muchas de las desigualdades entre los individuos son producto de las loterías natural y social. Ambas crean diferencias sin crear obligaciones por parte de terceros. La enfermedad es resultado de la lotería natural: el nacer con una malformación congénita o verse privado de salud durante un período de vida es un hecho infortunado pero no injusto. De modo similar, hay gente que es rica o pobre como resultado de la lotería social, sea porque no ha sido venturoso, sea porque no ha tenido talento o el interés necesario para llevar a cabo las empresas u asociaciones encaminadas al éxito, pero no a causa de omisiones de terceros. En estas ocasiones no puede hablarse de justicia o injusticia, sino de buena o mala suerte"* Engelhardt, T, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford, 1986. (El subrayado es nuestro)

se considera que los únicos derechos que poseen las personas se limitarían a la no interferencia -a no ser dañados-, negando al mismo tiempo que las **necesidades** originen derechos. [7]

A partir del desarrollo de la ingeniería genética resulta aún más arbitraria la demarcación entre lo infortunado y lo injusto. **El concepto de enfermedad como un hecho infortunado pero no injusto se encuentra fuertemente cuestionado a la luz del conocimiento genético y la información sobre la variación individual.** Nacer con una malformación congénita ya no sería resultado directo de la lotería natural cuando la información genética anticipada y la terapia génica modificarían dicha situación. En todo caso sería resultado directo de la lotería social, debido a que las posibilidades de acceso a dicha terapia estarían restringidas debido a su costo -por lo menos en una primera etapa- por el nivel socioeconómico. Aquellos que no puedan acceder a la misma sufrirían por las diferencias naturales causadas por las diferencias sociales.

Por lo tanto, el concepto de enfermedad entraría en la esfera de la justicia. **El Estado, y no la lotería natural, sería el último responsable por el desarrollo de una enfermedad que podría ser evitada, o por la discriminación en el acceso a la salud producto del uso de la información genética individual.** Ej. Si identificamos los genes de la baja estatura podríamos llegar a considerar a los mismos como "genes malos" en referencia al parámetro de normalidad de estatura vigente. En consecuencia, aquellas personas portadoras de dichos genes tendrán derecho a solicitar que sus rasgos sean cambiados, lo cual ocasionaría serios problemas en la distribución de recursos en salud. Por otra parte, cómo podría justificarse éticamente la intervención médica a través de terapias convencionales (hormonas) para corregir la baja estatura y no considerarse el mismo tratamiento en los casos en que dicha corrección responda exclusivamente a la terapia génica positiva. Nos encontraríamos aplicando diferentes tratamientos ante casos similares.

Según Norman Daniels la función de la medicina consiste en permitir a la gente tener capacidades normales, no en generar capacidades igualitarias. Tenemos obligaciones sociales de tratar enfermedades o discapacidades por su impacto en las oportunidades, rechazando barreras sociales o económicas para el acceso a la salud. No obstante, la igualdad de oportunidades no implica igualdad de capacidades. Las capacidades serían para nuestro autor resultado de la lotería natural y social.[8] Por lo tanto, existiría un límite a nuestras obligaciones sociales preestablecido por la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento. No poseemos justificación moral de dejar de tratar las necesidades médicas, debido a que su no tratamiento implicaría no garantizar la igualdad de oportunidades entre las personas. Pero garantizar la igualdad de oportunidades no es sinónimo -para Daniels- de garantizar la igualdad de bienestar o felicidad para todos los individuos. El mejoramiento no constituye una necesidad médica en su teoría.

Sin embargo, Daniels comete el mismo error que Engelhardt al considerar a la enfermedad exclusivamente desde el punto de vista somático, unicausal, natural. El concepto de salud como bien especial y el concepto de enfermedad unicausal de Daniels ha sido criticado exhaustivamente por Graciela Vidiella[9], quien sostiene que la salud-enfermedad es un proceso determinado por la interacción de factores somáticos, síquicos y sociales, razón por la cual las necesidades sanitarias no resisten una prioridad especial respecto a otras necesidades también requeridas para el desarrollo efectivo de las potestades morales. El abordaje integral de las necesidades humanas y no la búsqueda de eficacia terapéutica desde una concepción biológica de la salud, debería ser el objetivo principal que oriente la justa distribución de los recursos en cada sociedad.

Para determinar un criterio objetivo de necesidades Daniels consideró que una línea de base natural, biológica, sería la fundamentación adecuada. Su criterio standard de igualdad de oportunidades parte del hecho de que los talentos y capacidades no están distribuidos naturalmente de forma equitativa, razón por lo cual no constituye la función de la medicina eliminar las desigualdades y diferencias para favorecer las igualdades sociales. El rol de la medicina consistiría -según nuestro autor- en hacer de las personas competidores normales. En este punto Daniels no presenta un criterio claro de **normalidad** al no explicar que debe entenderse por normal funcionamiento de la especie ni cuál es su conexión con el rango normal de oportunidades.

---

7. Engelhardt sostiene que si reconocemos que las necesidades crean derechos, estaríamos legitimando medidas coactivas del Estado hacia la propiedad y hacia la libertad (impuestos, obligaciones para sustentar el sistema de salud pública, leyes laborales, etc).
8. Norman Daniels argumenta a favor de no eliminar las diferencias entre las capacidades individuales, talentos y habilidades.
9. Vidiella, Graciela, *Justicia distributiva y derecho a la salud*,1995 (inédito)

Dicho concepto, al igual que el concepto de enfermedad, se vería modificado por el diagnóstico temprano de las enfermedades y las técnicas de tratamiento y mejoramiento aplicadas a las mismas. Lo que hoy en día no constituye una enfermedad puede ser modificado por los nuevos descubrimientos genéticos que incrementaría tanto el número de personas que conocerían que poseen condiciones que pueden ser consideradas como enfermedades como el número de condiciones que el día de mañana caerían bajo el concepto de enfermedad (no siendo actualmente consideradas como enfermedades, como por ejemplo el grado de inteligencia o la baja estatura).[10]

Desde la versión de la igualdad ilustrada por A. Sen (igualdad de capacidades), resulta obligatorio proveer atención médica cuando las personas deseen eliminar condiciones que los pongan en desventaja, entendiendo por "desventaja" una noción objetiva que incluye formas de sufrimientos como resultado de carecer de capacidades, talentos y habilidades. Según Sen, existen ciertos rasgos comunes -capacidades básicas en correspondencia con las funciones más importantes del ser humano- presentes en todas las épocas y culturas, que permiten identificar una vida humana y sobre las cuales existe un consenso generalizado. Las capacidades originan derechos en tanto expresan intereses preponderantes que deben ser respetados para que las personas sean reconocidas en su igual dignidad, constituyendo reclamos legítimos de los individuos hacia el Estado. [11]

Al respecto nos interesa rescatar que, a diferencia del criterio objetivo de igualdad de oportunidades presentado por Daniels para distinguir entre necesidades (de tratamiento médico) y preferencias subjetivas (de mejoramiento), este nuevo criterio de necesidades no se centraría en la concepción biologicista y unicausal de la enfermedad ni partiría del supuesto de que las desigualdades de capacidad son cuestiones de hecho, resultado de la lotería natural. El nuevo criterio se centraría en el concepto de persona para determinar los funcionamientos mínimos y capacidades que constituyen las condiciones necesarias para el desarrollo de la persona moral, libre, digna e igual, en el marco de una concepción integral y multicausal de enfermedad.[12]

Si resulta tecnológicamente factible mitigar los efectos de la desigualdad de capacidades, y más aún, si la desigualdad de capacidades fueran resultado de la lotería natural, entonces no habría razón para mantener la distinción entre tratamientos médicos y terapias de mejoramiento, por lo menos si apoyamos que dicha distinción se fundamenta en una línea de base natural, biológica. No sería difícil encontrar razones para justificar terapias de mejoramiento, y por lo tanto ampliar las obligaciones sociales y derechos de salud de las personas, siempre y cuando los mismos no impliquen una perturbación en la herencia para futuras generaciones.

10. Véase el concepto de enfermedad de Bernard Gert."*A person has a malady if and only if he has a condition, other than his rational beliefs and desires, such that he is suffering , or is at increased ristk of sufferenig a harm or an evil -namely death, pain, disability , loss of freedom, loss of pleasure- and there is no sustaining cause of that condition that is distinct from the person"." It also folows from the definiton that a person has a genetic malady if his genetic structure is regarded as being primarily responsible for an increased risk of suffering harms in the future*,Gert et.al., "The concept of genetic malady", en *Morality and the New Genetics*, Jones and Bartlett, 1996, capit.7.

11. No desarrollaremos aquí el criterio para determinar qué necesidades médicas deben cubrirse. Si bien Sen no especifica cuál sería la lista de capacidades básicas de funciones más importantes del ser humano, resulta necesario establecer un criterio normativo de prioridades de necesidades que atienda las capacidades básicas de la persona moral sin discriminar por razones económicas, de edad, cuestiones de mérito u otra índole. Al respecto véase Nussbaum, M,"Human funtioning and social justice", *Political Theory*, vol.20, n.2, mayo1992,p.p.203-246 y Vidiella Vidiella, *op. cit*,p.99, quienes presentan una lista de capacidades mínimas atendibles para el desarrollo de la persona moral.

12. Véase Sen, "Justicia, medios contra libertades", en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidos, 1997; Sen,"Igualdad de qué?", en *Libertad, igualdad y derecho*, Bs.As, Planeta,1994; Dan Brock, "Medidas de calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica", en Sen y Nussbaum, *La calidad de la vida*, FCE, 1981, p.p.135-178; Vidiella, G, "Justicia distributiva y derecho a la salud",1995 (inédito).

Comisión: Ética Teórica

El particularismo ético y la defensa del nacionalismo

Costa, María Victoria
Universidad Nacional de la Plata, CONICET

Una de las cuestiones que ha reavivado el debate entre universalistas y particularistas en la última década es la concerniente al valor moral de los sentimientos nacionales, en contraposición a sentimientos cosmopolitas, como modo de realizar los principios de la democracia y la justicia social. Como bien ha señalado Maurizio Viroli, ésta no es una disputa entre los partidarios de principios universales de justicia y libertad frente a los partidarios de una unidad étnica, cultural y/o religiosa proporcionada por la nación, sino más bien de un debate acerca de cómo lograr la democracia y la justicia social.[1] En el marco de este debate, se han declarado cosmopolitas filósofos como Martha Nussbaum, Amartya Sen y Brian Barry. A favor del cultivo de la "emoción del orgullo nacional" se han pronuncido Richard Rorty, Yael Tamir y David Miller. Estos dos últimos autores han realizado defensas filosóficas elaboradas del nacionalismo que intentan compatibilizar una propuesta nacionalista con un marco de derechos y libertades de corte liberal.[2] Según estos autores, la versión del nacionalismo que ellos propugnan sería capaz de remediar serias falecias de las sociedades liberales - como la apatía y la falta de solidaridad - sin caer en las formas agresivas y totalitarias de nacionalismo que ha presenciado nuestro siglo. Ello se debe a que el tipo de organización nacional que defienden sería liberal, igualitaria y democrática con respecto a la organización interna de la nación, así como también respetuosa de los reclamos de autodeterminación de otras naciones. Por razones de brevedad, me centraré en discutir algunas tesis de David Miller en defensa del nacionalismo, que suponen un enfoque particularista de la ética.

La propuesta nacionalista de Miller puede resumirse en tres tesis: 1) la pertenencia a un grupo nacional particular es (o puede ser) parte de la identidad de una persona; (2) las naciones son comunidades éticas y, por ello, los deberes que una persona tiene hacia los miembros de su propia nación son diferentes y más amplios que los deberes hacia los seres humanos en tanto tales; (3) las personas que forman una comunidad nacional poseen reclamos válidos de autodeterminación política que han de realizarse mediante algún tipo de estructura institucional.[3] Miller considera que estas tres proposiciones están unidas de modo tal que no es fácil reconocer la fuerza de una de ellas sin aceptar la de las otras. En otras palabras, él piensa que el hecho de que un grupo de personas compartan una identidad nacional común puede dar apoyo a la concepción de las naciones como comunidades éticas, y como comunidades que poseen reclamos válidos de autodeterminación. También intenta mostrar que la autodeterminación política (real o potencial) puede reforzar el sentido que una persona tiene de pertenecer a una nación y de poseer obligaciones especiales. Sin embargo, Miller no argumenta a partir de la validez de las obligaciones nacionales en apoyo de las otras dos proposiciones. La proposición que sostiene que las naciones son comunidades éticas es la más controvertida de las tres. Conviene aclarar que el autor ofrece otros argumentos secundarios en favor del nacionalismo que no examinaré aquí, argumentos que remiten a funciones útiles que podría cumplir el nacionalismo en sociedades contemporáneas, tales como la promoción de la participación política o de la solidaridad.

La primera proposición en defensa del nacionalismo hace referencia a la identidad personal y establece que el sentido de pertenencia a una nación *puede ser* parte de la identidad de una persona. En otras palabras, según Miller, una persona puede describirse a sí misma como italiana, argentina, o judía cuando se le pregunta quién es. Además, una persona puede sentir una identificación fuerte hacia su nación y puede estar dispuesto a hacer ciertos sacrificios por la misma. La afirmación de que la identificación con una nación constituye una fuente parcial de la identidad personal supone una respuesta a la pregunta acerca de qué son las naciones. Según Miller, las naciones son comunidades imaginarias, constituidas por las creencias de sus miembros. Esto es, grupos de personas creen que comparten cierta identidad con otros miembros del grupo, y de hecho lo hacen al compartir un "carácter nacional" o "cultura pública" común. El tipo de identidad que proporciona la nacionalidad contiene, por supuesto, elementos míticos y encarna cierta continuidad histórica

1. Véase Viroli, Maurizio (ed.), *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.
2. Véase Tamir, Yael, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Miller, David, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
3. Miller, David, "In Defense of Nationality", *Journal of Applied Philosophy* vol. 10 n°1, 1993, p.5.

que une a los miembros actuales con miembros del pasado y con generaciones futuras. Además, la mayoría de las naciones están conectadas con un lugar geográfico, una tierra nacional, y todas poseen un carácter activo, es decir, toman decisiones y obtienen logros por medio de sus representantes (políticos, soldados, deportistas, etc.). Es importante destacar que las naciones no siempre coinciden con los estados soberanos, pero que, cuando lo hacen, la identidad nacional y la identidad ciudadana de las personas se refuerzan entre sí.

La primera proposición acerca de la nacionalidad está planteada de un modo permisivo, ya que Miller admite que ciertas personas no sienten ninguna identificación hacia una nación. Sin embargo, el autor no considera que el sentido de identificación nacional de las personas sea exactamente el mismo que éstas creen poseer, sino algo más fuerte. Debido a que las lealtades nacionales son evocadas en muy pocas ocasiones, éstas tenderían a permanecer "subterráneas" para surgir espontáneamente en ocasiones especiales, como por ejemplo durante competencias deportivas internacionales, o luego de catástrofes naturales. El autor sugiere que mucha gente reprime sus sentimientos nacionales porque los asocia con formas perversas de nacionalismo. Así, los sentimientos nacionales existen, aunque se los exprese rara vez. La primera proposición debería entenderse como estableciendo que la identificación con una nación es parte de la identidad de la mayoría de las personas, con muy raras excepciones.

Aunque Miller no lo menciona, es posible que una persona se sienta identificada con un grupo nacional, y que considere que su pertenencia a ese grupo es una parte importante de su identidad, sin que se sienta dispuesta a hacer ningún sacrificio por su nación o a reconocer obligaciones especiales hacia sus connacionales. Retomando los ejemplos de Miller, los festejos que siguen al triunfo del equipo nacional en una competencia deportiva no suponen necesariamente un sentido de obligación hacia la propia nación. Y si bien la solidaridad en casos de catástrofes naturales puede sugerir un sentido de obligación, los sentimientos involucrados en esos casos no son necesariamente sentimientos nacionales. Esos sentimientos podrían suponer la simpatía con el sufrimiento humano, o un sentido universalista del deber. Lo que me interesa distinguir aquí es que la pregunta acerca de quién soy es diferente de la pregunta acerca de qué deberes siento que tengo hacia otra gente que comparte rasgos nacionales conmigo. Estas preguntas son diferentes a su vez de la pregunta acerca de qué deberes poseo en realidad, en tanto es posible errar en la evaluación de las propias obligaciones.

La caracterización del principio de la nacionalidad de Miller no incorpora una distinción entre la identificación con un grupo nacional y el reconocimiento de obligaciones hacia el mismo. De este modo, el autor admite que una persona puede o no identificarse con una nación, pero si lo hace esto significa que reconoce ciertas obligaciones nacionales. El autor describe a las naciones, utilizando la expresión de Michael Sandel, como comunidades éticas constitutivas, de manera tal que:

"...decir que los miembros de una sociedad están unidos por un sentido de la comunidad no es decir simplemente que una gran cantidad de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue metas comunitarias, sino más bien que conciben su identidad (...) como definida en cierto grado por la comunidad de la cual son parte"[4].

Cuando la pertenencia a una comunidad es constitutiva de mi identidad, yo no puedo describirme a mí mismo, ni entender quién soy, sin hacer referencia a esa comunidad. Y tampoco puedo concebir lo que es bueno para mi sin hacer referencia al bien de mi comunidad. En mi opinión, resulta dudoso que las naciones sean comunidades en un sentido constitutivo fuerte, al menos para la mayoría de las personas. Miller equipara poseer un sentido de pertenencia nacional con dar importancia a la promoción del bien de la nación y con reconocer deberes hacia otros miembros de la nación. Pero hay un salto entre considerar el bien de la nación como propio y reconocer deberes especiales hacia los connacionales. En resumen, la primera proposición implica no sólo que la identidad nacional es parte de la identidad de la mayoría de las personas, sino que lo es de modo tal que el bien de las mismas se define parcialmente en términos del bien de la nación.

Las relaciones planteadas entre identidad personal y pertenencia nacional, bien personal y bien nacional permiten explicar por qué, para Miller, reconocer que uno posee una identidad nacional conduce a admitir que uno tiene ciertas obligaciones especiales. Esta idea remite a la proposición de que las naciones son comunidades éticas. A mi entender, la descripción de las naciones como comunidades constitutivas no es ade-

4. Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; p. 150.

cuada, en tanto el sentido de pertenencia a una nación no puede equipararse con el sentido de obligación hacia la misma. A los fines de evaluar en qué medida Miller está en lo cierto sería necesario reunir información empírica acerca del sentido - reprimido y confesado - de pertenencia nacional de las personas, y acerca cómo incide ese sentido de pertenencia en la disposición de las personas para contribuir con el bien de su nación y a hacer sacrificios por la misma o sus miembros.

De acuerdo con Miller, la identidad nacional proporciona un sentido de pertenencia y de obligación hacia la propia nación, pero el contenido preciso de las obligaciones nacionales no se deriva de los sentimientos de las personas, sino del modo de vida compartido o "cultura pública" de una nación. Esta puede entenderse como un conjunto de significados acerca de cómo conducir la vida común, los que incluyen principios políticos, normas sociales e ideales culturales. Para Miller, el contenido de las obligaciones hacia la propia nación surge de esta cultura pública, de sus interpretaciones que se ven expresadas en los debates públicos. Algunas culturas públicas reconocerían amplias obligaciones entre sus miembros - las naciones con un estado de bienestar desarrollado - mientras que otras serían más individualistas. Una cultura pública no es un fenómeno estático, ya que los debates públicos pueden proporcionar nuevas interpretaciones de la misma, y conducir a la transformación de instituciones y prácticas. Sin embargo, apelar a la cultura pública de una comunidad nacional real para derivar un conjunto de obligaciones puede equivaler a la santificación conservadora del *status quo*. Por ello, Miller sostiene que:

"...en la medida en que las identidades nacionales, y las culturas públicas que ayudan a su conformación, estén moldeadas por procesos de reflexión racional en los cuales puedan contribuir los miembros de la comunidad en pie de igualdad, esta acusación [de santificar el *status quo*] no resulta pertinente. Las obligaciones que reconocemos hoy no son meramente tradicionales, sino que llevan la impronta de las muchas razones que han sido ofrecidas a lo largo del tiempo en el curso de esos debates."[5]

A fin de evitar la santificación de las decisiones adoptadas por las comunidades políticas reales, Miller ofrece una versión idealizada de la cultura pública, de la cual puede derivar obligaciones nacionales moralmente aceptables. Pero entonces las culturas públicas dejan de ser la expresión real de debates públicos y ámbitos conflictivos de luchas por el poder, y pasan a asemejarse a comunidades ideales de diálogo en las que participarían todos en pie de igualdad para establecer normas comunes. En este punto, Miller se ve enfrentado a un dilema, cuyas implicancias no puedo desarrollar aquí, pero sí dejar planteado. Por un lado, si las identidades nacionales reales y las culturas públicas que contribuyen a su formación no están moldeadas por debates racionales, entonces éstas no pueden dar substancia a una comunidad ética legítima. Por otro lado, si las culturas públicas son purificadas por procesos de reflexión racional de modo que puedan garantizar decisiones liberales, igualitarias, democráticas y respetuosas de otras naciones, el fundamento particularista de la propuesta se disipa y pierde relevancia en la justificación de las obligaciones morales y políticas. En conclusión, los recursos teóricos de esta propuesta particularista no resultan suficientes para garantizar la construcción de una auténtica comunidad ética.

5. Miller, *op. cit.*, p. 70.

El principio de la eficacia (óptimo de Pareto)

Un examen ético

Berisso, M. Lía
Universidad de la República (Uruguay),

La formulación primitiva de lo que hoy llamamos el principio de la eficacia, o criterio de optimalidad de Pareto se encuentra en la obra fundamental de Vilfredo Pareto, su *Cours d'Economie Politique* (1897)[1]. La noción de optimalidad que define, ha sido y aún continúa siendo de amplio uso en el estudio de la temática del bienestar social, particular y especialmente por parte de los teóricos de la llamada *economía del bienestar*. El Teorema Fundamental de la economía del bienestar pone en relación los resultados del equilibrio de mercado en situación de competencia perfecta con la optimalidad de Pareto, estableciendo que bajo ciertas condiciones todo equilibrio perfectamente competitivo es un óptimo de Pareto y recíprocamente, si no se consideran economías de gran escala, todo estado social óptimo en el sentido de Pareto, es también un equilibrio perfectamente competitivo con respecto a algún conjunto de precios y para alguna distribución inicial de las dotaciones de las personas.

Aún fuera del marco teórico de la economía del bienestar, resulta un criterio útil de comparación que ayuda al análisis de los problemas de la desigualdad y puede utilizarse no sólo para clasificar resultados definidos con respecto de variables económicas ortodoxas, *inputs* y *outputs* de bienes y servicios poseídos por diferentes personas en el grupo social sino también, como lo señalara Buchanan[2] para clasificar reglas sociales, las cuales fuerzan la conducta de los individuos privados a producir tales resultados.

Traducido a un lenguaje moderno, el criterio podría formularse del siguiente modo:

Sea una sociedad S

Se postulan las siguientes dos reglas de preferencia social:

1) Si dos situaciones sociales alternativas a y b son indiferentes para todos los miembros de la sociedad S, la sociedad S debe ser indiferente, a las dos situaciones sociales alternativas, a y b.

2) Si existe al menos un individuo que pertenece a la sociedad S, para el cual es preferible la alternativa a a la alternativa b, en forma estricta, y para todo otro miembro de S, son indiferentes las alternativas a y b, entonces, la sociedad S debe preferir a a b.

En el primer caso, decimos que la sociedad S es indiferente (según Pareto) a las alternativas a y b.

En el segundo caso, decimos que a es mejor que b para la sociedad S o que S prefiere (según Pareto) a a b.

Podemos ahora definir el **óptimo de Pareto** : Sea X el conjunto de todas las alternativas posibles entre las cuales debe hacerse una elección social. Una alternativa x que pertenece a X será **un óptimo (de Pareto)** si no existe ninguna alternativa x' tal que x' pertenezca a X y x' sea mejor que x para la sociedad S.

Es posible definir formalmente un "espacio del bienestar" para una sociedad dada; cada una de las posiciones accesibles en esa sociedad bajo constricciones, determina un vector en el espacio del bienestar, cuyas componentes serán *inputs* y *outputs* de bienes y servicios asignados a cada individuo en el grupo.

En el espacio así definido, el criterio determina una región, descripta como el conjunto de todos los posibles puntos o posiciones accesibles bajo constricciones que son "óptimos".

Las constricciones que se consideran para delimitar la región de Pareto son básicamente de dos tipos: constriccio-nes técnicas o físicas y constricciones "opcionales", que la sociedad en cuestión ha adoptado como "reglas del juego" con las cuales los individuos toman decisiones y organizan actividades dentro del

1. *Cours d'Economie Politique*, Lausana, Rouge, 1897, Tr.esp. Bs.As., ed. Atalaya, 1945.
2. Buchanan, James M. "The Relevance of Pareto Optimality", *Journal of Conflict Resolution*, vol.6 (1962), pp.341-354.

grupo social[3]. Las constricciones técnicas o físicas son obviamente datos independientes. Todo cambio en las reglas organizacionales que gobiernan la conducta de los individuos en el seno de la sociedad cambiará en forma efectiva la estructura de la región. Cuando se introduce la discusión de la optimalidad de las reglas, es necesario mostrar que ellas producen resultados dentro de la región, la cual está modificada por los cambios en las reglas mismas, de modo que un resultado que sería un óptimo con la estructura anterior puede ahora caer fuera de la región reestructurada.

1

¿Es el criterio de Pareto un criterio "libre de ética" o dicho de otra manera, es un criterio estrictamente técnico y no involucra cuestiones normativas, o bien se implica en la substancia práctica?

Una forma muy simple de expresar el criterio, si bien algo imprecisa, en lenguaje natural, es decir que un estado social es un óptimo en el sentido de Pareto si y sólo sí no puede aumentarse la utilidad de algún(os) individuo(s) de la sociedad sin reducir la utilidad de otro(s).

Con este enunciado es claro que si partimos de una determinada distribución con algunas personas en la más espantosa miseria y otras en la mayor opulencia, en tanto no sea posible mejorar la situación de los míseros sin reducir el lujo de los opulentos, el estado según el criterio de Pareto, será un óptimo. Así, queda al margen el tema de quién prefiere qué y también por qué lo prefiere.

Pueden con cierta facilidad encontrarse ejemplos chocantes: " Si evitar el incendio de Roma hubiese hecho que Nerón se sintiese peor entonces, dejarle incendiar Roma sería un óptimo de Pareto". Como concluye con toda lógica Amartya Sen, de quien tomamos el ejemplo, "una sociedad o una economía puede ser óptima según Pareto y ser no obstante perfectamente indignante"[4].

Esta no correspondencia del criterio con nuestras intuiciones éticas básicas, se vincula con varios aspectos implicados en la formulación. Por un lado, capta únicamente las facetas de eficiencia vinculados con valoraciones basadas en la utilidad; por otro interrelacionado con el anterior, implica una visión de la sociedad como mera agregación de individuos, y los individuos no son tomados en su integridad como personas, esto es no importa quien prefiere qué ni tampoco por qué lo prefiere, sino que en una simplificación empobrecedora, resultan sus preferencias y ellos mismos burdamente intercambiables[5].

El criterio no está "libre de ética", de hecho, implica una postura ética, despersonalizante[6].

El ser "libre de valores" o "libre de ética" se identifica frecuentemente con estar libre de conflicto interpersonal. Subyace la suposición de que si todos están de acuerdo en algo entonces no nos encontramos frente a un juicio de valor en absoluto, sino que se trata de un dato objetivo que surge de la realidad misma.

En esta concepción, el consenso general queda como la única base posible de elección colectiva. Buchanan y Tullock en su análisis de las consecuencias de adoptar la unanimidad como base única de la acción social, señalan no obstante "*el resultado paradójico de que la regla de unanimidad es lo mismo que la regla de minoría de uno*"[7]. Parece una exigencia muy fuerte, y de un conservadurismo supremo, pues todo cambio de las situaciones de injusticia existentes requeriría el asentimiento de los beneficiarios actuales o potenciales de esas injusticias.

Además, desde un punto de vista formal, el criterio parece caer en contradicción con la ley de Hume[8], que establece que los enunciados prescriptivos no pueden derivarse de enunciados declarativos o proposicionales.

---

3. Cf. Frisch, Ragnar "On Welfare Theory and Pareto Regions", *International Economic Papers*, 9 (1959), pp.39-92.
4. Sen, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco /California, Holden-Day Inc. , 1970, tr. esp., Alianza, Madrid, 1976, p.39.
5. Véase Elster,Jon y Roemer, John (eds.) *Interpersonal Comparisons of Well Being*, NY, Cambridge UP, 1991.
6. Por una colección de ejemplos ilustrativos de esta circunstancia, véase Hausman, D. y McPherson, M., *Economic analysis and moral philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, cap. 7.
7. Buchanan y Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, Univ of Michigan Press, 1962, p.259.
8. Tal como la enuncia Hare : "*la imposibilidad de deducir una propósición "debe" de una proposición "es"*, Hare, R.M. *The Lenguaje of Morals*, Clarendon Press, Oxford, [1952] 2a. ed., 1961, p.29.

2. Dificultades técnicas

Una de las limitaciones más fuertes para el uso eficaz del criterio de Pareto es que la relación de preferencia social que establece si bien es reflexiva y transitiva no es completa, ni siquiera en el caso de que todos los individuos del grupo social tengan ordenaciones de preferencias completas. El grado de incompletitud dependerá de si hay o no completitud y en que grado en las ordenaciones individuales, así por ejemplo, si todos los individuos tienen una misma ordenación de preferencia respecto de una alterativa posible, la ordenación social será completa, pero bastará que al menos dos individuos tengan ordenaciones estrictamente opuestas, (aunque y precisamente cuando estas sean completas) para que no sea posible comparar ningún par de alternativas dentro de la sociedad con el criterio de Pareto.

Esta es una dificultad endógena que se salva en parte con una formulación "débil", en la cual no se afirma nada para el caso de que al menos un individuo de S prefiera x a x' y los demás consideren x al menos tan buena como x'[9]. Pero existen además importantes dificultades exógenas:

Una primera dificultad exógena que se presenta es que a menos que se asuma que el observador es omnisciente, la clasificación de una posición como no-óptima no es más que una hipótesis conjetural, que resulta imposible testar.

Para salvar en parte esta dificultad, las decisiones colectivas pueden considerarse en términos de reglas organizacionales o constricciones que se pueden prever a través de una secuencia de resultados.

La clasificación de una regla organizacional como no-óptima puede considerarse como una hipótesis que es susceptible de test conceptual: si una regla que se presume no-óptima no puede ser cambiada por acuerdo unánime de los miembros del grupo, la hipótesis de que es no- óptima queda refutada en la práctica.

Subsisten además otros problemas no menores: El criterio de Pareto, como regla de elección colectiva se basa en ordenaciones individuales sobre descripciones que se supone completas, de estados sociales, los cuales representarían todas las combinaciones posibles de decisiones sobre distintas cuestiones. El estudiar las decisiones colectivas en términos de decisiones individuales implica serios riesgos y esto entre otras razones porque desgraciadamente, la información que se debe manejar para que funcione el mecanismo de elección colectiva resulta tan compleja como las causas de una ordenación de preferencias individual.

Siguiendo a Sen podemos distinguir tres problemas distintos e interdependientes que se presentan, para el uso de funciones del bienestar individual en este contexto.

1) como medir el bienestar individual.

2) como comparar interpersonalmente el bienestar individual.

3) Cual forma asumiría una posible función tal que especificara una relación de preferencia social en el caso de que fuera posible establecer una función de bienestar individual y se cumplieran los supuestos de comparabilidad interpersonal[10].

Estas consideraciones limitan seriamente el uso de "funciones de bienestar social" o "juicios de valor social" en general y en el caso del criterio de optimalidad de Pareto, resultan dificultades que no pueden soslayarse. El problema crucial es el que afecta a la comparabilidad, ya que la cardinalidad por sí misma permite comparaciones de ganancias y pérdidas de cada individuo con valores alternativos para él mismo, pero los juicios distributivos exigen cierta definición sobre ganancias y pérdidas relativas de individuos diferentes y aún de sus niveles relativos de bienestar.

Finalmente, hay una limitación de carácter conceptual que se agrega a todas estas dificultades : la elección social no puede estudiarse solamente en función de las preferencias individuales, es necesario considerar otros factores, por ejemplo el origen de esas preferencias. De hecho, el criterio capta sólo los aspectos de

9. Véase Sen, *Collective Choice*...p. 40 y 44--47.

10. Cf. id., p.147 y ss.

eficacia de las valoraciones basadas en la utilidad, y se encuentra en este sentido afectado por muchas de las críticas de que es objeto el utilitarismo[11].

Como sostiene Sen la naturaleza de la economía moderna se ha visto *"empobrecida sustancialmente por el distanciamiento que existe entre la economía y la ética"*. Creemos que es necesario deslindar el uso legítimo de la terminología y el análisis técnico del uso ideológico de los términos técnicos, con una función legitimadora. Una tarea de la filosofía es develar los procesos reales que el lenguaje pretendidamente técnico-científico encubre. El uso del término eficacia en el discurso político-ideológico neoliberal es un ejemplo claro de la función legitimadora de la ciencia y la técnica en la etapa actual del capitalismo[12].

Las cuestiones económicas se nos presentan despolitizadas, dentro del marco de una despolitización generalizada de la cosa pública. Las decisiones quedan en manos de los expertos "eficaces", en bien de la "eficacia". Ya hemos visto cuan escandalosa puede ser, para nuestras intuiciones morales compartidas una sociedad o una economía meramente eficaz.

No es renunciando a la eficacia sin embargo como avanzaremos en el sentido de la justicia. Hay un territorio de encuentro de eficacia y justicia, siempre reconociendo la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar (Rawls, 1971). Encontrar y demarcar los límites de ese territorio parece una tarea de no escasa importancia.

11. Cf. Sen, Amartya, *On Ethics and economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. Véase también Sen y Williams(eds.), *Utilitarism and beyond*, Cambridge, Cambridge UP, 1982.

12. Véase Hausman, Daniel(ed.), *The Philosophy of Economics*, NY, Cambridge UP, 1984, Parte III.

Discurso normativo y motivaciones para la acción

Daguerre, Martín
Universidad Nacional de La Plata

La relación entre el discurso normativo y las motivaciones para la acción, ha sido objeto de análisis en el libro de J. Habermas *Facticidad y validez*. Allí el autor señala que "esa moral que libremente flota en el plano de la cultura, se refiere a acciones *posibles*; pero de por sí, por así decirlo, ya no mantiene ningún contacto (...) con los motivos, que son los que confieren a los juicios morales la fuerza tractora para convertirse en práctica (...) La referencia a la acción por parte de tal moral que se ha retraído a sí misma al sistema cultural, permanecerá virtual, mientras no sea actualizada por los propios agentes al quedar motivados para ello"[1].

Este "olvidado o reprimido problema" de la impotencia del deber, ha sido retomado, según Habermas, por John Rawls al momento de establecer las condiciones para la aceptación política de su teoría de la justicia.

Dado que las condiciones en que las partes realizan los acuerdos ("posición original") no coinciden con las condiciones bajo las que estamos dispuestos a actuar conforme a convicciones morales, Rawls ha debido recurrir a la fuerza motivacional de una cultura política favorable. Sólo dentro de una tradición constitucional continua encontraremos sujetos dispuestos a actuar en función de la concepción rawlsiana de justicia. La consecuencia desagradable de este planteo es que "la fuerza de convicción *política* de la teoría queda, ciertamente, reducida a algunos pocos contextos, capaces de resonancia"[2].

Según Habermas, es esto lo que ha llevado a R. Dworkin a buscar un apoyo menos contingente en una ética liberal que forme bloque con la política liberal. Habermas sostiene que "Dworkin trata de desarrollar una *ética liberal* que, ciertamente, sea lo suficientemente formal como para ser compatible con el disentimiento que, razonablemente, cabe esperar acerca de las orientaciones preferidas de vida, pero que sea todavía lo bastante *sustancial* como para suministrar a los principios liberales abstractos un contexto de motivación"[3]. Esto, en efecto, es así, pero el tipo de motivación aquí señalado es diferente del que persigue Habermas.

Lo que suministra la ética del desafío[4] a la política liberal es fuerza categórica, la cual no coincide necesariamente con la motivación para la acción. Dworkin distingue el bienestar volitivo (que se obtiene cuando uno consigue lo que, de hecho, desea) del bienestar crítico (que resulta mejorado cuando uno tiene o consigue lo que debería desear). Su ética liberal se concentra en los intereses críticos de las personas. Por lo tanto, Dworkin no deja de moverse en un plano normativo, y posterga el tratamiento de la relación entre la integridad normativa de la ética y la política con la acción.

Dado que de la ética del desafío se deriva una política liberal, quien sostenga tal ética tendrá motivos para actuar conforme a los principios liberales; los principios liberales adquieren así fuerza categórica. Pero de aquí no se sigue que esos motivos sean determinantes a la hora de actuar. Puede que los intereses volitivos sean más fuertes en este sentido. Sólo quien dé prioridad a sus intereses críticos posiblemente adopte en la vida cotidiana el liberalismo político.

Dworkin responde a la acusación de que el liberalismo es inaceptable. El liberalismo es aceptable, dirá, porque se deriva de una concepción formal de la buena vida que posiblemente todos sostengamos. Pero "[e]videntemente, la cuestión de si los principios políticos liberales servirán o no a los intereses volitivos que tiene la mayoría de la gente en una democracia (y si es así, cómo convencerían los políticos liberales a la

1. Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 179.
2. Ibíd., p. 127.
3. Ibíd., p. 128.
4. Dworkin le llama *ética del desafío* al "punto de vista aristotélico de que una buena vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza (...) que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que nuestros intereses críticos consisten en los logros, los acontecimientos y las experiencias que dan testimonio significativo de que hemos superado bien ese reto" (Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 116).

mayoría de que es así) es una cuestión sensible -y políticamente crucial-. Pero nuestra cuestión es motivacional en otro sentido, no tan inmediatamente político..."[5].

Dworkin no responde, entonces, a la afirmación de que el liberalismo no es factible, punto éste desde el que Habermas lo lee.

Pero Rawls sí toca este punto, si bien tangencialmente, en pasajes que Habermas no parece tener en cuenta: "[l]a última dificultad de la que me ocuparé aquí es que un consenso traslapado resulta utópico: es decir, que no existen suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para lograr un consenso traslapado (cuando este consenso no existe), ni para hacer que el consenso sea estable (en caso de que exista)"[6].

Este filósofo considera que ciertos acontecimientos históricos tales como guerras civiles interminables, pueden llevar a los grupos en conflicto a consensuar ciertos derechos políticos y libertades que hacen a los procedimientos de un gobierno democrático. Esta explicación de carácter hobbesiano conduce a que ciertos principios liberales acerca de la justicia se acepten sólo como un *modus vivendi*. Los principios liberales no se adoptan por la fuerza que su contenido normativo ejerce sobre los grupos, sino que se admiten con renuencia como la única opción disponible frente a los sucesos trágicos.

Rawls dirá, luego, que "[l]as instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la razón pública que se manifiesta al aplicarlos -cuando se ha trabajado efectivamente y con éxito durante un tiempo prolongado (como aquí supongo)- tienden a alentar las virtudes de cooperación de la vida política[7] [...] Gradualmente, conforme va afianzándose el éxito de la cooperación política, los ciudadanos irán teniendo más confianza unos con otros"[8]. La aceptación, entonces, de los principios liberales como *modus vivendi* permite la generación de virtudes cooperativas no existentes a la hora de la adopción de los principios. Individuos egoístas llegan a un consenso estratégico que deriva en una modificación de sus preferencias y permite la adopción de los principios desde una perspectiva moral. La fuerza categórica de los principios logra ser fuerza motivacional. Se llega así a un consenso traslapado en el que "la concepción política es afirmada y profesada como una concepción moral, y (...) los ciudadanos están dispuestos a actuar conforme a dicho consenso con fundamento en ideas morales"[9].

Sin embargo, aún el hecho de que existan razones estratégicas, o razones que giren en torno a la satisfacción de intereses volitivos, no garantiza una actividad acorde. En este punto resultan instructivos varios trabajos realizados en el marco de la teoría de la acción colectiva.

La adopción de principios como: "las desigualdades sociales y económicas deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad", generarían un mayor bienestar volitivo para una gran parte de la población. Pero el beneficio colectivo que para estas personas significa la introducción de tales principios en la Constitución, está sujeto a los problemas que ya M. Olson señalara en su clásico libro *La lógica de la acción colectiva*: "[e]l miembro individual de la organización grande típica está en situación análoga a la de la empresa en un mercado perfectamente competitivo o a la del contribuyente en el Estado: sus esfuerzos propios no producirán un efecto perceptible en la situación de su organización, de manera que puede disfrutar de cualquiera de las mejoras conseguidas por otros, haya o no trabajado para apoyar a su organización"[10].

En nuestro caso, los que perciben como un beneficio colectivo la adopción de principios como el mencionado superan ampliamente a los que los ven como un perjuicio. Pero carecen, individualmente, de incentivos para iniciar acciones encaminadas a organizarse para ganar fuerza y lograr su constitucionalidad.

La necesidad de lograr la cooperación en los grupos perjudicados, para obtener bienes colectivos, se debe a la improbabilidad de que tales bienes deriven de la actividad de grupos mejor situados (si, como supongo,

5. Dworkin, Ronald, ob. cit., p. 102.
6. Rawls, John, *Liberalismo político*, México, FCE, 1996, p.158.
7. Ibíd., p. 162.
8. Ibíd., p. 167. En su argumentación está suponiendo que las doctrinas comprehensivas de la mayoría de las personas no son del todo comprehensivas.
9. Ibíd.
10. Olson, Mancur, *La lógica de la acción colectiva*, México, Limusa, 1992, p. 26.

estos se manejan como sujetos maximizadores de beneficios volitivos y ejercen una fuerte presión en los ámbitos de decisión). Es decir, que una sociedad justa, igualitaria, parece depender de la actividad de los peor situados.

Nos encontramos, pues, con la necesidad de lograr la participación de los perjudicados, pero también con los problemas de organización que encierran los grupos grandes.

Ahora bien, si nos concentramos en barrios carenciados, podemos hablar ya de grupos pequeños, con las ventajas que éstos poseen: los costos de organización son menores debido a que éstos están en función ascendente del número de miembros del grupo; el beneficio personal al tener el bien colectivo puede exceder al costo total de proporcionar alguna cantidad de ese bien; la pérdida de un miembro puede aumentar perceptiblemente la carga de otro, de modo que la persona racional puede pensar que, si se retira de la organización, inducirá a los demás a hacer lo mismo; en general, la presión social y los incentivos sociales funcionan cuando los miembros pueden tener contacto cara a cara; los "colados" se pueden detectar y reconocer en un posterior encuentro; dado que el grupo es pequeño y se encuentra en una ubicación espacial permanente, la interacción social se vuelve fluida; la "voz" (en el sentido que le da A. Hirschman) tiene garantías de ser escuchada, por lo que se evita la "salida"[11].

De obtenerse tal tipo de cooperación, podemos esperar que los éxitos sean rápidamente imitados y generen patrones de comportamiento que permitan obtener bienes colectivos de mayor importancia cada vez[12].

De todos modos, hay ciertas dificultades que se dan en los grupos más afectados económicamente. Como ha señalado B. Barry, "creo que tiene importancia para la acción colectiva reconocer que el mejoramiento colectivo que podría resultar de aquella no puede compensar como beneficio material, en el plano individual, el costo material que implica participar en la acción"[13].

Por mi parte, creo que la pobreza puede tornar costoso el ponerse a reflexionar sobre los diversos modos de generar cooperación, con sus respectivos costos de negociación, pero esto no implica que una vez propuesta la manera más fácil de lograr una actividad cooperativa, ésta tenga un costo excesivo en relación a la parte del bien colectivo que le tocará a cada uno. Ahora bien, ¿a quién le corresponde diseñar y proponer las acciones cooperativas más viables? Aquí cobra importancia la fuerza categórica del discurso normativo perseguida por R. Dworkin. Todo aquel científico social que se vea moralmente persuadido por alguna posición igualitaria, tendrá una motivación para generar los mecanismos para obtener las acciones cooperativas más beneficiosas para los peor situados, siempre y cuando, obviamente, tales beneficios coincidan con la teoría de justicia defendida.

11. Ver Hirschman, Albert, *Interés privado y acción pública*, México, FCE, 1986, pp. 72-6 y Ovejero Lucas, Félix, *Intereses de todos, acciones de cada uno*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 17-22.

12. Se puede pensar en los "grupos federados" estudiados por Olson en la obra ya citada.

13. Barry, Brian, *Los sociólogos, los economistas y la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 45. Otra dificultad a tener en cuenta es el de la debilidad de la voluntad. Si el parámetro de actualización de las interrelaciones futuras no es alto, posiblemente no se generará cooperación. Aquí la solución depende de la fuerza de otros factores intervinientes como el grado de sanción social, el tipo de bien colectivo que se esté persiguiendo, etc.

Moralidad e Ilustración: la lectura de Horkheimer

Schwarzböck, Silvia
UBA/CONICET

El Excurso I de la *Dialéctica de la ilustración* (*DA*)[1] se propone interpretar la Odisea de Homero como una protohistoria del sujeto. En consecuencia, las peripecias de Odiseo combatiendo las potencias arcaicas que lo asechan en su viaje serían el antecedente remoto de las luchas del sujeto moderno e ilustrado por conservar el control sobre sí mismo y no ceder a la presión de su parte natural.

El Excurso II va a descifrar el carácter burgués de ese sujeto, determinando sobre todo los rasgos que empalman con la moralidad, reemplazando a Odiseo por Juliette, el personaje de Sade. La operación por la cual esta figura literaria se convierte en paradigma del sujeto es la paradoja de la razón neutral: la impotencia de una razón formal y vacía frente a lo que no pertenece a su órbita (los fines objetivos) la hace volverse tan controladora, represiva, planificadora y totalitaria sobre sí misma como sobre lo que quiere controlar y escapa a su control. Ese vacío, que sólo puede llenarse en vano con más planificación, es el estigma de los personajes sadianos, tan burgueses como Odiseo, y tan condenados como él a ser los pioneros de una idiosincrasia todavía en ciernes: los vicios privados en Sade son la historiografía anticipada de las virtudes públicas en la era totalitaria. Sin el nazismo como corolario, los aportes de Sade a la leyenda negra de la ilustración sólo hubieran sido materia de escándalo para la literatura, pero no para la filosofía práctica.

Para Horkheimer, el nazismo encarna una paradoja equivalente a la que plantea Adorno sobre el sujeto: así como el que quiere el dominio tiene que autodominarse tanto como lo que quiere dominar, el nazismo libera a sus súbditos de observar cualquier disciplina moral, sometiéndolos a una disciplina de hierro. En otras palabras, para poder tratar a los hombres como cosas (esto es, para actuar en perfecta concordancia con la razón) hay que poder tratarse a uno mismo como una pura cosa (es decir, renunciar a cualquier tipo de amor propio o sentimiento moral que resguarde la propia integridad). Es tal vez por eso que Horkheimer elige a Juliette como heroína sadiana y nunca a Justine (su hermana y contrafigura): porque es Justine la que -en nombre de su verdugo- se pregunta: "¿y si la suerte cambia?", pensando correctamente que la máxima del egoismo absoluto es insostenible, porque en algún momento puede revertir en perjuicio de uno mismo. Juliette, en cambio, es capaz de ser esclava de la lógica que la protege del miedo, diciéndole a uno de sus iguales: "prométeme que alguna vez seré tu víctima", sabiendo que el mejor recurso de un egoísta es su capacidad de anticiparse para hacer el mal antes de que se lo hagan.

En Sade, entonces, se revela como ilusoria la dualidad de la razón que Kant dejaba sin resolver. Más allá de sus buenas intenciones, el error de Kant, tristemente corregido por Sade, es que -a pesar de la ambigua relación que dejó trazada entre el yo trascendental y el yo empírico-, no comprendió a la razón en su doble sentido: como yo trascendental supraindividual, que implica la idea de una libre convivencia entre los hombres (en la cual las disputas entre razón pura y empírica sean superadas en la solidaridad conciente del todo), y como instancia del pensamiento calculador, que organiza el mundo en función de la autoconservación y opera de modo excluyente, convirtiendo todo contenido sensible en material de usufructo. Por eso, la utopía de la razón, la de la buena universalización a través de la búsqueda del bien común, deriva -sin que Kant se dé cuenta- en su antítesis: el "intelecto sin la guía de otro", el sujeto burgués liberado de toda tutela, ejemplificado en la obra de Sade. Así y todo, Kant es el primer ilustrado que se percata de la indeductibilidad de la moral respecto de la razón, un supuesto que permitía a la filosofía de la ilustración pactar en la praxis con las mismas fuerzas que habían condenado en la teoría. Esto es, los mismos filósofos ilustrados que exigían teorías duras y coherentes, condescendían –pese al tono rigorista- con doctrinas morales sentimentales y propagandísticas. La apelación kantiana a las fuerzas morales como un *factum* es la prueba de ello. Kant, por eso, es el primer ilustrado que se hace cargo de esa dualidad y se comporta abiertamente como un filósofo de la burguesía. Con la apelación a la moral como un hecho, su intención pretende ser la contraria de la de Hobbes: fundar el cuidado y el respeto a la ley –sin los cuales no habría civilización- sobre *otra cosa* que el interés material y la violencia. Pero su proyecto no puede ser más paradójico: si la moral no es deducible de la razón, es porque lo que se deduce de ella no es otra cosa que la guerra de todos contra todos. De ahí que el

1. El Excurso I y el ensayo sobre la industria cultural fueron escritos por Adorno, el resto, por Horkheimer.

optimismo kantiano para proponer una moralidad basada en la razón no tenga otra base que el horror ante el peligro de recaer en la barbarie. Leyendo entre líneas el Excurso, podría decirse que la dualidad de la razón, presupuesta por Kant al partir de la moralidad como indeductible de ella, pasa a ser olvidada a la hora de evaluar los beneficios de regirse por sus dictados, que son benéficos justamente en función de su vacuidad. La universalidad que la ilustración deja entrever como su utopía (la búsqueda del interés común entendida como la recuperación de lo verdaderamente humano, de lo no alienado del hombre) choca irremediablemente con la otra universalidad, con la mala universalidad que la realidad histórica ha efectivizado, y que se hace tangible en la clasificación de los sujetos por tipos, una operación que revela claramente las marcas de la cosificación efectiva.

Pero así como la indeductibilidad de la moral no se revelaba hasta Kant, este vuelco dialéctico de la razón ilustrada recién se vuelve evidente con el fascismo, que al ahorrarle a sus súbditos los sentimientos morales y enseñarles a tratar a los hombres como cosas, favorece un acuerdo tácito y completo con la razón pura. De este modo, la barbarie tan temida por Kant encuentra en la razón su principal aliado.

Pero como los rasgos de una moral formal y vacía no pueden ser otros que los del sujeto que es capaz de ella (así como el sujeto moral es el mismo que el sujeto a secas), esa moralidad confunde a la virtud con el autodominio y a la voluntad con la apatía. La razón ilustrada se prepara para su vuelco dialéctico (la sinrazón) al mostrar su impotencia para hallar un criterio que le permita medir un impulso en sí mismo y distinguirlo de los otros. Si en la acción moral la razón es neutral respecto de los impulsos, sean éstos bondadosos o malignos, la buena conducta del burgués –tan impecable como vacua- no podrá ser sino autodestructiva, en la medida en que presupone haberse resistido a todo lo que la cosificación aun ha dejado intacto, incluyendo al que sería el material de los mejores sentimientos morales. Pero el problema para Horkheimer no es tanto esta pérdida del material arcaico del sujeto moral –como sí lo es claramente para Adorno-, sino el hecho de que –con el desarrollo del sistema económico- esta razón con la que hay que regirse a priori no es otra (porque no hay otra) que la que se vuelve idéntica con la autoconservación, entendida como el instinto objetivado del individuo burgués. Y este vuelco dialéctico resulta ser irreversible, porque diluye la tendencia antiautoritaria que caracterizó a la ilustración, esa misma que le impedía prestar al dominio aquellos servicios que siempre prestaron las ideologías (y que se comunica subterráneamente con la utopía implícita en el concepto de razón, esa que le permitía a Kant sobreponer a lo empírico lo trascendental como la buena a la mala universalidad y en la que Horkheimer todavía parece confiar). Es ese vuelco el que no prevé Kant y el que comprenden tristemente Sade y Nietzsche con su elogio irrestricto de los poderosos y su burla blasfema hacia la compasión con los oprimidos. Bajo la mirada atenta de ambos, la compasión pasa a ser una debilidad de la que no se puede estar orgulloso, igual que para Kant, que tampoco le reconocía el rango de virtud. Los pares de Juliette, cultores de la apatía burguesa aun cuando sean aristócratas decadentes, alaban constantemente su propio estoicismo, esa calma de las pasiones que les permite hacer y sobrellevar cualquier cosa sin la menor emoción. Esto es, entregarse al placer para no contradecir a la razón, y no para seguir un instinto. El placer libertino, entonces, es negación de la naturaleza y afirmación de la razón, porque –en términos estrictos- la naturaleza ignora al placer, la satisfacción en ella siempre es satisfacción de una necesidad impostergable.

Pero Horkheimer va a terminar haciendo un mesurado elogio de los enemigos de la piedad, así como va a terminar reivindicando a los ilustrados que fueron capaces de concebir la mitad oscura de la ilustración. Quien desenmascara la piedad está indirectamente a favor de la revolución, aunque los fascistas hayan convertido el rechazo a toda inclinación piadosa en rechazo a la indulgencia política y en apelación a la ley marcial. Pero Horkheimer tiene razón en que postular a la compasión como virtud sería aceptar que los hombres merecen ser compadecidos, haciendo que la víctima pague con la opresión el precio de que la verdad esté de su lado. El problema que Horkheimer no resuelve es que la sensibilidad impotente de quien no tolera que el hombre sea compadecido se invierte desesperadamente en elogio del poder, aunque en la práctica se aparte de él toda vez que se le presente una posibilidad de acceso. Y para este dilema Horkheimer no se atreve a proponer un vuelco dialéctico, probablemente porque los elogios correctos del poder siempre están tan lejos de él como de la posibilidad de alcanzarlo. Sí, en cambio, se atreve a concluir su Excurso abiertamente a favor de Sade y de Nietzsche y secretamente en contra de Kant: "... Al proclamar la identidad de razón y dominio, las doctrinas despiadadas son más piadosas que la de los lacayos de la burguesía ..."[2]. La elección

2. DA, p. 140

nunca podría haber sido al revés: no hay que olvidarse que la *DA* es también una de esas doctrinas despiadadas.

Ahora bien, a mi juicio, interpretar la neutralidad de la razón respecto de las inclinaciones (incluidas las buenas) como equivalente a la apatía burguesa de los sujetos sadianos no vuelve evidente ni lógico un vuelco dialéctico a la sinrazón. En todo caso, sólo revela la monstruosidad (no la irracionalidad) de un vacío que sólo puede ser llenado con planificación. Como el control de la naturaleza externa exige el de la interna, la razón debe vaciarse y el único medio por el que puede llevarse a cabo ese vaciamiento es la escisión entre lo que pertenece a su esfera (lo racional) y lo que pertenece al pasado (que no es irracional, sino bárbaro). Escisión y dominio, entonces, pasan a ser rasgos esenciales del sujeto y, por ende, se convierten en condiciones de una moralidad formal. Esos rasgos sólo dejarían de existir si mediara la emancipación humana.

Por eso mismo, la conexión Kant-Sade quedaría mejor explicada si no se sugiriera ningún vuelco dialéctico hacia la sinrazón (respecto del cual, no obstante, el texto es bastante ambiguo), esto es, mostrando simplemente que por esa renuncia a la naturaleza la razón sólo interpreta como placer lo que a ella le está prohibido. Eso prohibido no es otra cosa que lo que está fuera de su dominio. Pero como lo que está fuera de su dominio (y, por lo tanto, está conminada a dominarlo) es todo –incluso ella misma-, su voracidad es tan infinita como su campo de acción. La razón neutral, entonces, se mantiene eternamente insatisfecha. Una vez que agota su objeto, debe pasar a otro, tal como ocurre con las figuras que diseñan los sujetos sadianos, condenados hasta la muerte a volver a empezar. De haberse elegido este camino, la conexión con Nietzsche hubiera sido imposible (en el texto tal como está es desde ya excesiva y algo injusta), sobre todo porque la forma de ser despiadado que propone este filósofo no es la de un ilustrado oscuro (como Mandeville o Sade), sino directamente la de un crítico de la ilustración. La conexión Nietzsche-Sade que releva la *DA* fue, en todo caso, una de las tantas libertades que se tomó el nazismo.

Bibliografía

- M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en: T W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997

Comisión: Género y Filosofía

Género y Filosofía.

Revisión crítica de la categoría de Género

Campagnoli, Mabel Alicia
Herrera María Marta
Morroni, Laura Beatriz

Este trabajo colectivo se enmarca en el denominado "trabajo teórico colaborativo"[1]Nuestro artículo está motivado por un doble atrevimiento.

El primero, nos inscribe en el espacio abierto como propio, en el campo de la filosofía, por las mujeres que introdujeron el "género" en la Academia; es decir, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires[2], hace unos diez años aproximadamente. En este sentido nos declaramos preocupadas tanto por la teoría de género como problemática filosófica, así como por la conciencia de género en la lucha cotidiana.

El segundo, nos ubica frente a la necesidad de leer constructivamente a nuestras predecesoras para poder apropiarnos del presente y del por-venir. En este sentido queremos reconocer una cierta genealogía, un "espacio discursivo y conceptual que media efectivamente entre mujeres, permitiéndoles un reconocimiento en lo simbólico"[3]. Esta tarea no implica la repetición automática del legado teórico sino que conlleva el esfuerzo de revisarlo críticamente. Por tal motivo, nos detendremos en el artículo: "Aportes para una crítica de la teoría de género"[4].

Anudando estos dos desafíos, lo que intentamos en este trabajo es revisar la categoría de género a la luz de algunas cuestiones problemáticas, a saber: su relación imaginaria con el sexo, la interpretación del sistema sexo/género (como patriarcado universal), la conciencia de género y por fin, el género en tanto experiencia personal.

En el artículo citado, las autoras consideran que es legítimo sostener la posibilidad, o mejor aún, la necesidad de una teoría de género como una problemática filosófica, siempre y cuando se dote de significado a la noción de género. En tal sentido pues, luego de un exhaustivo análisis por diversas posturas teóricas, concluyen que la categoría analítica de género posee determinados caracteres: 1) está ligada sólo en forma imaginaria al sexo; 2) es relacional; 3) es histórica; y 4) es posicional.

Así entonces, entienden por género "la forma de los modos posibles de asignación a seres humanos en relaciones duales, familiares o sociales de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo"[5].

En principio, esta comprensión del género como cultural, sujeto a las variaciones histórico-temporales, parecería superar la comprensión de la femineidad y la masculinidad como formas unívocas y esenciales al ser humano. Pero, en cierta medida las autoras sostienen la "naturalidad" del sexo en contraposición al carácter cultural del género. En la organización social, se toman en cuenta las diferentes significaciones y/o valoraciones que permiten perpetuar una determinada noción de lo femenino y de lo masculino pero basándose en las innegables diferencias anatómicas y biológicas entre varones y mujeres.[6]

---

1. Bach, Ana Ma; Femenías, Ma Luisa; Gianella, Alicia; Roulet, Margarita y Santa Cruz, Ma Isabel: "Pactos entre mujeres" *Mujeres y Filosofía*, CEAL, Bs. As., 1994, p. 21: "no se lo puede explicar como la suma de los aportes individuales de cada una sino como el fruto consensuado de muchas horas de discusión apasionada filosófica".
2. A partir de 1999, el Área de Estudios Interdisciplinarios de Género de la UBA se ha transformado en Instituto: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras.
3. De Laurentis, Teresa: "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, EEUU y Gran Bretaña" *Debate Feminista*, Año 1, vol. 2, 1990, p. 93
4. En *Actas de las 1ª Jornadas Nacionales de Filosofía y II° Congreso de AFRA*. Universidad Nacional de Salta, Salta, 1991. A continuación se citará la versión publicada en *Mujeres y Filosofía*, I, Bs. As., CEAL, 1994.
5. *Op.cit.* p. 51
6. *OP.cit.* p. 49

Comprender al sexo como natural implica, siguiendo el análisis de Judith Butler, sostenerlo en un estadio prediscursivo, anterior a la cultura. Así pues, el género se constituye en el medio discursivo y cultural que va conformando los diversos significados sobre los cuerpos política-discursivamente neutros. De esta manera, al situar al sexo en el ámbito de lo prediscursivo, de la naturaleza, no se puede escapar a la estructura binaria del sexo y por ende, hacerla coextensiva al género;

Con respecto a este punto, consideramos que se puede superar este binarismo natural, si seguimos algunos de los aportes teóricos que con respecto a la sexualidad nos ha dejado Michel Foucault[7]. En efecto, para este filósofo, la sexualidad no es nada dado de antemano sino enteramente construida de acuerdo a los propósitos políticos de los discursos hegemónicos. La sexualidad no es algo originalmente fijo, existente en los cuerpos de los seres humanos sino "el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de una tecnología política compleja"[8]. Creemos que este particular acercamiento ofrece la posibilidad de deslindar al género del sexo en forma binaria y por lo tanto sí sostener la relación imaginaria con y entre ellos. Los rasgos anatómicos de varones y mujeres son ciertamente reales. La percepción, actualización y valoración que de ellos nos hacemos, que nos presentan o que nos permiten representarnos son los constructos múltiples que conforman las identidades en una relación imaginaria: al ser, el sexo y el género, definidos culturalmente, al no estar ligados al orden de lo natural, la construcción de las subjetividades adquiere las formas de la indeterminación y de la pluralidad propias de lo humano.

Ahora bien, desde esta perspectiva, podría parecer que la categoría de género resulta ineficaz en su poder analítico ya que el sexo mismo es un constructo cultural; lo cual llevaría incluso a sostener la superación de un sistema sexo/género. Ello implicaría, en consecuencia, afirmar la futilidad de denunciar un patriarcado universal como un sistema efectivamente existente de dominación masculina sobre el trabajo productivo, reproductivo, sobre las instituciones y en fin sobre todo ámbito de ejercicio del poder.

Sin embargo, creemos que sigue siendo valiosa y persistente la afirmación de un sistema sexo/género tal como lo definen nuestras autoras: Un principio de organización social sobre la base de la distinción genérica y jerarquizada, donde lo femenino ocupa el espacio de lo devaluado, lo inferior y lo masculino, lo superior, lo sobrevalorado. Pero consideramos que el carácter universal de ésta supremacía masculina, esconde ciertas dificultades: 1) homogeiniza las diferentes formas de opresión de las mujeres, consolidando una idea de Mujer también universal y 2) intenta explicar toda opresión desde un único patrón sobre todo occidental, eurocéntrico. Así, la denuncia de este patriarcado universal, cae en las mismas redes de aquello que intenta superar[9].

Para nuestras autoras, mantener la categoría de género se transformaría en un instrumento eficaz para pensar en la posibilidad de una sociedad donde las personas sean iguales conservando sus diferencias. Significa postular una "sociedad complejamente igualitaria"en la que esta categoría no sea determinante de la organización social.

Coincidimos con ellas en que el género nunca se expresa en forma pura. Nadie es únicamente varón ó mujer. Junto a él se entrecruzan modalidades étnicas, religiosas, laborales que construyen el heterogéneo tejido de las identidades humanas. Entonces, podemos hablar de la importancia del género como una toma de posición que puede elegirse o no y que resignifica nuestras prácticas, nuestras teorías, nuestras representaciones y autorepresentaciones.

Prosiguiendo con el esquema propuesto por nuestras autoras, la crítica al patriarcado universal y el reconocimiento de la existencia de un sistema sexo/género que opera en forma eficaz en la vida de varones y mujeres justifica la utilización de la noción de "género como instrumento útil para poder pensar en esa sociedad "complejamente igualitaria", posible aunque inexistente. No se trata de sostenerla como una utopía sino más bien como un objeto virtual, una estructura aún no existente como real, pero sí existente como posible[10].

. Aunque es claro que en sus desarrollos teóricos no considera la problematización del genero no deja de ser fáctible la aplicación de algunas de sus ideas para nuestros fines críticos.

Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad*; Vol. I, p.127

Se sostiene una única forma de emancipación de las mujeres, basada en una idea monolítica de lo que significa ser mujer, sin atender a las demás determinaciones que en cada situación particular de opresión se conjugan en la identidad de cada mujer (etnia, trabajo, religión).

. *Op.cit.* p.53.

A nuestro entender, no existe una sociedad a alcanzar mediante la proyección de prácticas futuras. En la medida en que asumamos que la historia de los seres humanos carece de una constancia, no podemos predecir en qué consistirá esa posible sociedad a alcanzar. Aspiramos a una sociedad más igualitaria, pero consideramos que el elemento fundamental para algún tipo de transformación no es una idea reguladora sino la efectiva, actualizada conciencia de género, que visibiliza la infundada inferioridad de las mujeres y su consecuente opresión en todos los ámbitos: cultural, artístico, mediático, sanitario, político. Pero, fundamentalmente, permite desarrollar la capacidad de romper creativamente los discursos hegemónicos, de transformar una realidad estanca.

Así pues, creemos que el género no es sólo un producto de una representación, una herramienta teórica para deconstruir la realidad; sino también un proceso de representación, y autorepresentación. En este último sentido, el género como proceso está estrechamente vinculado a la idea de experiencia. Es así como podemos adherir a la noción de "tecnología del género" de Teresa De Laurentis: como proceso y producto de la representación y de la autorepresentación[11]. Ya hemos demostrado que no existe posibilidad de sostener una esencia femenina, fija, ni a partir del sexo, ni a partir del género.. Las mujeres pueden (y de hecho algunas lo hacen) pensar, criticar, alterar los discursos hegemónicos, las tecnologías sociales como el cine, los discursos institucionalizados y las prácticas de la vida cotidiana, como también reconstruirse y autorepresentarse en un proceso de práctica reflexiva. Las mujeres, a través del género, se transforman en sujetos en-gendrados.

Consideramos que se pueden distinguir tres instancias en la conciencia del género.

En primer lugar, se podría hablar de una instancia ingenua, popular, donde el género sólo es una categoría descriptiva que ordena los comportamientos, las valoraciones, las representaciones según varones y mujeres, según la división sexual. Aquí, no se puede visualizar una actitud crítica respecto de estas heterodesignaciones.

En segundo lugar, podría sostenerse una instancia más superadora donde a través de las prácticas o de las teorías se perfila una cierta posicionalidad y valoración con respecto a la noción de género. En efecto, aquí se reconocen las mujeres como inscriptas en un sistema sexo/género que pone de manifiesto su lugar subordinado por las reglas del juego patriarcal. Evidentemente, lo que sucede en esta segunda instancia es que se introduce, a la propia reflexión, la categoría de género como clave analítica. Esto produce un cambio en la mirada; es decir, se hace visible una realidad genérica como un producto acabado: un sistema de relaciones sociales opresivas basadas en jerarquías genéricas. La conciencia de género se manifiesta en la puesta en escena de una realidad opresiva, cristalizada, cuyas posibilidades de cambio, sin embargo, han sido obturadas.

Finalmente, es en esta última instancia donde la conciencia de género alcanza el nivel de autorepresentación; es decir, no sólo se mueve en el orden de las representaciones cristalizadas, sino que se crea y recrea en la práctica de la autoconciencia el género se engendra no sólo en el orden simbólico sino en el orden de lo real, de la experiencia, como algo que excede las representaciones. Aquí, en este nivel subjetivo, la conciencia de género adquiere una dimensión transformadora – no necesariamente implicada – (quiere decir que no necesariamente debe ocurrir). Esta transformación puede manifestarse en el plano personal o superarlo, en un compromiso de orden político.

Este abanico de posibilidades nos permite reflexionar sobre la posibilidad de comprender la incomodidad, la extrañeza, que como mujeres inscriptas en la Filosofía, hemos intuido, pero que estaba y está invisibilizada en nuestra Universidad. La realidad cotidiana y académica nos enfrenta con la tares de desafiar criticar los discursos, las tradiciones filosóficas hegemónicas dentro de las cuales, de hecho, estamos inmersas y que sellan nuestras representaciones y nuestras subjetividades. Pero hacer propia la noción de género, encarnándola en la conciencia de género, nos permite al mismo tiempo visualizar la otra parte, el lugar donde se manifiesta nuestra incomodidad, el fuera de plano de esos discursos hegemónicos que el feminismo ha hecho evidentes permitiendo prácticas de oposición y resistencia.

La incomodidad del estar afuera y dentro del plano es difícil de sostener pero para nosotras revela la condición del sujeto femenino, su intrínseca y emancipadora contradicción.

11. De Laurentis, Teresa: "La tecnología del género" en *mora*, n°2, nov. 1996.

Dicotomías conceptuales: algunas de sus derivaciones según los Estudios de Género.

Da Cunha, Mónica
Pérez, Rocío
Universidad de Buenos Aires

Como se sabe, a partir del dimorfismo sexual básico, que históricamente sirvió como criterio de distinción entre los seres humanos, las categorías dicotómicas han sido en algún grado, deudoras conceptuales de esta distinción primigenia, presuntamente biológica entre femenino/masculino[12]; según la cual lo "femenino" soporta connotaciones restrictivas que lo colocan en el ámbito de lo irracional. Esta caracterización de "lo femenino", destaca componentes de subjetividad, emotividad e imaginación, y los contrapone por tanto a la Razón, aceptada y reconocida como típicamente masculina, según sus atributos de objetividad, logicidad, necesariedad, etc.

A partir de esto, y tal como lo explicita K. Millet[13], puede entonces interpretarse que dicha distinción primaria se configura como el origen de una serie aún mayor, de categorías dicotómicas cuyas implicancias, en los distintos ámbitos de la cultura y el pensamiento, resultan de sumo interés, en especial, para los Estudios de Género. Quizás uno de los más reconocidos sea el trabajo de Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre Género y Ciencia*, en el cual la autora analiza las consecuencias que este tipo de dicotomías tiene y ha tenido, particularmente en el campo de la producción científica y en las concepciones acerca de la naturaleza de la ciencia.

En este trabajo, nos interesa mostrar cómo esta dicotomía, que podríamos denominar fundante, ha teñido la reflexión sobre la ciencia, aún en aquellos trabajos que como el de J. Echeverría[14] ya han tomado, como el mismo lo declara, conciencia del sesgo genérico presente en el discurso académico. En consecuencia, nuestro objetivo es doble. En primer lugar, y siguiendo en esto a Fox Keller, intentaremos explorar la fertilidad heurística que sus conceptualizaciones puedan ofrecernos para un análisis crítico, desde la perspectiva de género, en este caso puntual de la distinción clásica hecha por la filosofía de la ciencia entre *Contexto de descubrimiento* y *Contexto de justificación*. Al mismo tiempo revisaremos, críticamente, la intención de Echeverría de superar, en el plano estrictamente epistemológico, el criterio clásico para sostener la distinción mencionada.

Esto último nos llevará a ver, ya en segundo lugar, cómo el autor, pese a reconocer la importancia de los Estudios de Género[15], no contempla estos supuestos sexistas en su propia propuesta. Ello, a nuestro modo de ver, le obligaría a remozar uno de los supuestos más fuertemente afianzados, a la vez que problemático de la filosofía occidental: la noción de racionalidad.

Como se sabe, el primero en realizar una formulación explícita de la distinción entre contextos, fue H. Reichenbach en su trabajo *Experience and prediction* (1938). Allí, según la lectura hecha por la epistemología clásica, se sostiene que el interés de una indagación sobre la ciencia debe centrarse en la reconstrucción racional de los procesos que dan lugar a la aceptación o rechazo de las teorías, sin tomar en consideración, puesto que no es relevante a estos fines, cuáles sean los procesos psicológicos y subjetivos que tienen lugar en la mente del científico. Es decir, no interesa cómo sea que a un científico se le ocurre una hipótesis, sino sólo cómo esa hipótesis puede ser validada, o no, a partir de procesos lógicos y contrastaciones sucesivas.

Si retomamos la distinción privado /público, personal/ político, que Fox Keller recoge en su relevamiento de las dicotomías, podríamos asumir que el contexto de descubrimiento, por su fuerte vinculación a la imaginación, quedaría ubicado, siguiendo esta lógica dicotómica, del lado de lo personal/ privado Lo cual, a nuestro modo de ver, podría ser equivalente a decir que el contexto de descubrimiento debe ser considerado como perteneciente a la esfera de "lo femenino". Si esto es así, intentaremos mostrar, apoyándonos para ello en la

12. Sobre la categoría de Género. Cfr. Santa Cruz *et Alii, Mujeres y Filosofía*, Bs. As, CEAL, 1994. Vol. I, Sección II.
13. Millet, K. *Política Sexual*, Madrid, Cátedra teorema, 1969.
14. Echeverría J. *Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Akal, 1995.
15. Cfr. Echeverría, *Op. Cit.*, cap. 1.

lectura de S. Harding[16] que también la distinción entre contextos se constituye como un dispositivo más de invisibilización de lo femenino producido por la ideología patriarcal, o para decirlo con palabras de E. Anderson: "Es una característica del pensamiento humano que nuestros conceptos no permanezcan detrás de las ordenadas vallas lógicas que los filósofos gustan erigir para ellos.

Como furtivos coyotes, ellos se escabullen traspasando esas ligeras barreras, hacia la pradera lejana y amplia tomando consortes de todas variedades y, en actos asombrosamente fecundos de entrecruzamiento de razas, sacudiendo a los puristas conceptuales, dejan vástagos, que portan una perturbadora semejanza con sus díscolos padres, y heredan el impulso de rondar el viejo territorio.

Los guardianes filosóficos de esa progenie, tratando de sacudirse el escándalo sexual, pero sintiéndose culpables por tal esfuerzo, no saben si cubrir totalmente el *pedigree* de los conceptos, o, mediante la distinción descubrimiento / justificación negar su importancia. Esta ultima estrategia sólo puede funcionar si, como guardianes de un zoo, los filósofos pueden mantener a sus animales cercados. Las epistemólogas feministas rastrean el serpenteo de estas criaturas más allá de sus cercos, mientras sus cuidadores sueñan con animales domados felices de permanecer confinados."[17]

Sin embargo, a nuestro entender, la distinción misma conlleva el reconocimiento de la existencia de procesos tales como la selección y definición de problemas o campos problemáticos, así como la generación de respuestas tentativas que se apoyan en recursos tales como la invención, la libre asociación, las analogías y las *metáforas*. No obstante y pese a la funcionalidad que tales recursos manifiestan habitualmente en la generación de hipótesis, dice Harding "...cuando se ha formulado /la teoría/, la analogía ha cumplido su función y puede eliminarse u olvidarse. Esa idea es absolutamente falsa e induce perniciosamente a confusiones"[18], al respecto es bien conocido el argumento de Nagel[19] según el cual la subjetividad afecta a la selección de problemas pero no a la puesta a prueba de las hipótesis.

Según estas posiciones, la metáfora debe ser desechada a favor de la racionalidad, ya que este tipo de recurso no puede trascender, por su propia naturaleza, desde la esfera de lo privado hacia la del lenguaje público y consensual de la ciencia. Es pertinente preguntarse entonces por qué es posible rastrear (como lo hace Fox Keller) un número significativo de metáforas sexistas persistentes en la concepción de la ciencia, ¿será que tal vez no han cumplido aún su función de un modo acabado? O dicho de otra manera, cuál es el criterio que permite que algunas metáforas sean conservadas y otras no?, es acaso posible que algunas de ellas se conviertan en lenguaje público, en especial, si son metáforas claramente sexistas?

Tomando en consideración las criticas más significativas provenientes de la Nueva Filosofía de la Ciencia, a la distinción clásica entre contextos, encontramos interesante la propuesta de J. Echeverría, quien recoge dichas criticas e intenta una redefinición, en términos de *interdependencia* entre contextos, de la distinción tajante interpretada por los filósofos clásicos. Dicha reelaboración es presentada por el autor, en concordancia con una redenominación de los contextos: *innovación*, *evaluación* y *aplicación* a los que agrega un cuarto, a saber, el de *educación*.

En su caracterización del contexto de *innovación*, nombre que atribuye explícitamente al antes denominado contexto de descubrimiento; creemos encontrar por lo pronto, cierta indeterminación respecto de si se trata de un ámbito en donde tienen lugar procesos o un ámbito en donde pueden encontrarse un *conjunto de cosas* a las que Echeverría denomina, frecuentemente, *invenciones*.

"Cuando se habla de innovación y de invención científicas no sólo se alude a la enunciación de una ley o a la observación de un nuevo hecho. También son innovaciones los instrumentos de medida, de observación y de experimentación..."[20].

Así mismo, a la hora de mostrar de qué forma los contextos interactúan entre sí, el autor hace explícito que lo que trasunta todos los contextos es el concepto de evaluación, término que simultánea y curiosamente,

16. Harding S. *Ciencia Y Feminismo, Madrid, Morata,* 1993
17. Anderson, E. "*Feminist Epistemology: An interpretation and a defense*" En: *Hypatia*, Vol. 10, 3, (1995), p. 62.
18. Harding S. *Op. Cit.*, p. 202/203.
19. Nagel, E. *La Estructura de la Ciencia*, Bs. As, Paidós, 1968, cap. XIII
20. Echeverría, J. *Op Cit,* P. 122.

da nombre a uno de los contextos que él mismo propone. De esto se sigue que el autor acepta abiertamente la evaluación en los contextos de *innovación, aplicación, y enseñanza.*

Cabe entonces preguntarse qué tipo de evaluación es la que puede llevarse a cabo en el primero de estos contextos que, recordemos, correspondería al tradicionalmente denominado contexto de descubrimiento. En este punto parece deseable una reconceptualización del término "evaluación" adecuada a la especificidad de los procesos que, se reconocía, tenían lugar en este contexto, (e.e. procesos creativos que daban lugar a la generación de hipótesis). Sin embargo el examen del texto no parece satisfacer esta expectativa, por el contrario, encontramos que todos los rasgos tradicionalmente atribuidos al contexto de justificación han sido, incorporados, ahora, al contexto de descubrimiento.

"Por consiguiente, también en el contexto de innovación cabe hablar de la ciencia como una actividad racional regida por una pluralidad de valores..."[21].

Principalmente valores epistémicos entre los cuales ya había mencionado la objetividad a la Popper. Dice al respecto Echeverría: "una determinada innovación debe poder ser reproducida por personas o grupos diferentes de aquellos que lo propusieron." Es de notar que previo a esto, el autor presenta una extensa lista de métodos entre los que figuran "métodos experimentales, inductivos, deductivos, /técnicas/[22]de medición, axiomático, de implementación técnica del conocimiento científico"[23] entre otros; aclarando explícitamente que la enumeración anterior estaba orientada fundamentalmente al contexto de innovación (descubrimiento).

Llegados a esta instancia, no parecen quedar dudas respecto de que la redenominación del contexto de descubrimiento, en términos de *innovación*, conlleva una ambigüedad que resulta, a nuestro entender, en una clara limitación en la propuesta de Echeverría, puesto que termina desdibujando y ocultando nuevamente las dimensiones creativas, que ya incluso las posiciones más tradicionales como p.e. la de Hempel o incluso el propio Popper, habían reconocido como específicas del contexto de descubrimiento en virtud de su incompatibilidad con una reconstrucción lógica. Valgan como ilustraciones los siguiente pasajes de Hempel y Popper respectivamente:

"... la transición de los datos a las teorías requieren imaginación creativa (...) las hipótesis no se derivan sino que se inventan para dar cuenta de ellos"[24].

"Distinguiré tajantemente entre el *proceso de concebir* una nueva idea y *los métodos* y resultados de examinarla lógicamente." [25]

Creemos entender que, para que una reelaboración de la noción de racionalidad resulte satisfactoria a una perspectiva de género, dicha propuesta debería considerar en su tratamiento una ampliación de tal concepto, cuestión que a la luz de lo expuesto no aparece ni siquiera mencionada en la posición de Echeverría. Ya que, si bien el autor intenta ampliar el universo de dominio de la racionalidad, a partir de aceptar la pluralidad axiológica en la ciencia, a la hora de determinar qué valores son los que deben considerarse relevantes en el contexto de descubrimiento propone los siguientes, a saber, *objetividad, consistencia, verosimilitud*, como así también valores pragmáticos tales como honestidad, competencia y libertad de investigación. En este punto creemos que es claro ver cómo la inclusión de todos estos valores en el contexto de descubrimiento, en especial los epistémicos, terminan por despojarlo de todos aquellos elementos que inducían fuertemente a su vinculación con procesos pertenecientes al ámbito de lo "privado", los cuales, a su vez, justificaban su inclusión en el *lado oscuro* de las dicotomías.

Ahora bien, podría suponerse que estas consecuencias son claramente positivas, puesto que, así presentada, la distinción entre contextos parece, finalmente, escapar de su correspondencia con una segunda dicotomía (racional/irracional) y el sesgo peyorativo respecto de los llamados procesos emocionales.

Sin embargo, nos parece entender que, la solución dista de ser satisfactoria, dado que esta estrategia de reconceptualización encuentra su punto de apoyo, justamente, en la *eliminación* del contexto de descubri-

21. Echeverría *Op. Cit.* 132.
22. Término que no aparece en el pasaje citado
23. Echeverría *Op. Cit*, p 119.
24. Hempel *Filosofía de la Ciencia Natural* , Madrid, Alianza, 1995, P. 21.
25. Popper *La lógica de la investigación científica* p 31

miento, tal y como este fuera concebido por los filósofos clásicos, incluidas las posturas teóricas, más radicales, como la de Popper, que reconocían y aceptaban la existencia, aunque no la relevancia epistemológica, de los procesos creativos o inventivos.

" ... No hay algo así como un *método* lógico para tener nuevas ideas (...) esto puede expresarse diciendo que cada descubrimiento contiene un elemento *irracional*."[26].

Al respecto tomaremos en consideración el trabajo de H. Brown *La Nueva Filosofía de la Ciencia* quien, como se sabe, también elabora una crítica en relación a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, pero centrando su análisis (a diferencia de Echeverría) en la noción de racionalidad, reducida tradicionalmente a procesos lógicos regidos por reglas mecánicas y estructurados algorítmicamente.

"Así junto con la dicotomía entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación se traza una ulterior dicotomía entre ser racional (lógico, tautológico, mecánico) y creativo."[27] En oposición a esto, Brown defiende que la creatividad no es irracional sino "arracional", pues no se trata de un uso incorrecto o espurio de las leyes o reglas de la lógica, sino de operaciones que *exceden* a su aplicación, dado que "cuando una decisión no puede ser tomada a partir de reglas lógicas o algorítmicas, ni una idea puede surgir de estos procedimientos es ahí donde resulta imprescindible recurrir a la Razón."[28] Es claro a nuestro entender que aquí el término "Razón" no alude simplemente ni únicamente a un algoritmo o procedimiento mecánico de decisión (e.e. racional) sino que pretende incluir también a los procesos creativos que tienen lugar en el contexto de descubrimiento (e.e. procesos *a*rracionales).

La complejidad y profundidad del problema de la racionalidad, no nos resulta ajena, aunque excede ampliamente el marco de este trabajo, al mismo tiempo que comprendemos que pretender la clausura de un concepto de tal envergadura y con tantas derivaciones podría resultar riesgoso y aun paradójico. De este modo y adhiriendo a las palabras de Harding: " En vez de la fidelidad al supuesto de los discursos patriarcales de que la teoría coherente no sólo es un fin deseable en sí mismo, sino la única guía fiable para la acción deseable, podemos adoptar como nuestra norma de teorización adecuada, la fidelidad a ciertos parámetros de disonancia con y entre los supuestos de estos discursos. (...) tenemos que ser capaces de cuidar ciertos tipos de incomodidades intelectuales, políticas, y psíquicas para considerar inadecuadas e incluso peligrosas determinadas clases de soluciones evidentes a los problemas que hemos planteado"[29].

Para terminar, y más allá de las dificultades con las que ciertamente tropieza Brown a la hora de elaborar una lógica del descubrimiento (de las cuales no nos ocuparemos aquí), creemos entender, que su planteo ofrece una alternativa mucho más aceptable para la superación de algunos de los inconvenientes surgidos de lo que Harding denomina (en vocabulario de la antropología) "totemismo de género" y que, a nuestro modo de ver, afectan más profundamente a una visión de la Ciencia que, como la Echeverría, se presume despojada de todo sesgo genérico.

26. Popper: *Op. Cit.* p 31
27. Brown, *La Nueva Filosofía de la Ciencia*, Madrid, Tecnos, 1984,P171
28. Brown, *Op. Cit.*, P. 171y ss.
29. Harding, *Op. Cit.*, p. 112

No es bueno que el Hombre este solo

Fedullo, Liliana
Universidad Nacional de Córdoba

Análisis crítico del sujeto asexuado, neutro y solo de la filosofía, desde el feminismo de la diferencia

La pregunta sobre el sujeto, a la hora de evaluar el conocimiento resulta significativa y cuestionadora de un supuesto sujeto, asexuado, neutro productor de conocimientos universales, cuya verdad esconde los intereses que lo promueven.

En su afán de evitar distorsiones de la razón sostuvo que era necesario controlar los apetitos del cuerpo y las pasiones del alma. Este sujeto desencarnado, necesita dominar sus apetencias, sus deseos, y con ello su propia naturaleza, separándose de si mismo y manteniendo la objetividad necesaria de la razón. Por el contrario, en ese dominio su discurso se vuelve paradigmático en lo que oculta: el rechazo, la exclusión y a la vez la captura de lo femenino.

El Uno universal, se constituye desde un discurso falocéntrico y falocrático. Luce Irigaray propone su desconstrucción mediante la ruptura con las dicotomías desafiando su construcción en pares antitéticos, resignificando su sentido en el lenguaje. La importancia y valor de estos pares definen la diferencia en principio como opuestos pero trabajan de forma interdependiente

Para Derrida, esta interdependencia es jerárquica: opone un término dominante o primero contra otro subordinado o secundario. Esta forma responde a una tradición Filosófica occidental de oposiciones binarias: unidad/diversidad, identidad/diferencia, presencia/ausencia, universalidad/especificidad, a los términos iniciales se les adjudica primacía y sus parejas son representadas como más débiles o derivadas. Esta interdependencia de los pares aparentemente dicotómicos en sus significados se relaciona con una historia particular, no son naturales, sino construidas para propósitos particulares en contextos particulares.[1] Según Derrida las mujeres han sido definidas como una diferencia subyugada dentro de una oposición binaria varón/mujer, cultura/naturaleza, positivo/negativo, analítico/ intuitivo en un discurso falologocéntrico que genera diferencias jerárquicas; el sentido de la mujer en este orden ha sido excluido.[2]

No pareciera existir una forma de decirse lo femenino, sin caer en formas que remiten comparativamente a lo masculino. Así lo mismo, remarcándose - de más o de menos- producirá lo otro, cuya función en la diferenciación quedaría ignorada olvidada. El polo positivo afirmativo de la diferencia será la historia de las prácticas masculina. En donde se infiere al otro/a partiendo del alter ego invertido o negativo, reverso, contrario exigidos mediante un proceso de especula(riza)ción del sujeto masculino tras la censura de lo femenino, privilegiando, dice L. Irigaray, el espejo plano, ya que resulta ser el más apropiado para el dominio de la imagen de la representación, de la auto – representación discursiva.[3]

El destacado Psicoanalista Paul L. Assoun dice: "...La mujer no es sujeto, sino acontecimiento del texto. El hombre, por su parte, es sujeto desde el principio: es él de quien se ocupa Dios y del que habla la ley... ella no es promovida al ser más que para exhibir la carencia de donde tomará vuelo el deseo del hombre"[4]

Sujeto del lenguaje, enunciado, origen, contexto de enunciación, ella lo engendra, pero él crea el suceso de la palabra, lenguaje, discurso, sólo a condición de que ella, no tenga nada que ver, ni nada para ser visto, su deseo, es el deseo de él, sólo una práctica y representación sexual, con su historia, sus necesidades, sus faltas, su negativo.

1. Derridá J. *La gramotología* Bs.As.Ed. Siglo XXI 1971
2. Alcoff L. "Feminismo Cultural versus pos-estructuralismo: La crisis de la identidad en la teoría feminista" Revista *Feminaria* Año 2 N°4 noviembre 1989 pag. 6 y 7.1989
3. Irigaray L. *Ese sexo que no es Uno* Madrid Ed Saltes 1977
4. Assoun, P. L) *Freud y la mujer.* Buenos Aires. Ed. Nueva Visión Trad. Betesh.1994, P. pag. 243.

El Hombre se convierte en Dios como Verbo, luego hecho carne, el esperma cuyo poder no es inmediatamente visible en la procreación, es sustituido por el código lingüístico, por el logos, convirtiéndose en verdad totalizadora.

El devenir patriarcal, asegura L. Irigaray[5], se manifiesta en la evolución de la diferencia y las relaciones entre los sexos, inscribiéndose en la economía profunda de la lengua. Así:

a. El neutro o el impersonal se traduce por el mismo pronombre o la misma forma que el masculino.

b. El genérico humano se designa por él y solamente él

c. El plural mixto se expresa mediante el masculino plural, en un grupo mixto, aunque solo haya dos personas, la mujer del grupo endosará el él (ellos)

d. El género masculino predomina sobre el femenino, lo que significa que él siempre pesa más que ella, las palabras que representan cosas de mayor valor pertenecen al género masculino siendo las de menor valor o accesorias al género femenino.

El hombre ha querido dar su género al universo, como dio su nombre a sus hijos, a su mujer y a sus bienes.

El lenguaje y sus valores reflejan la organización social e inversamente.

Los cuerpos de las mujeres con su uso, disponibilidad y consumo circulan para garantizar la sociabilidad y el orden, mediante prohibiciones, leyes que se estructuran desde el saber masculino. Su circulación es la posibilidad y condición social y cultural, explicitado de esta manera, en la teoría de las relaciones de parentesco de lévi-Strauss:

"...El nacimiento del pensamiento simbólico debe haber exigido que las mujeres, como las palabras, sean cosas para el intercambio. (...) éste era el único medio de salvar la contradicción por la cual la misma mujer era vista en dos sentidos incompatibles: por una parte, como objeto del deseo personal, que, por tanto, excita los instintos sexuales y de propiedad y por la otra, como sujeto (...) del deseo de otros, y, por tanto, como medio de ligar a los otros en una alianza..."[6]

En este horizonte masculino, definido por el distinguido antropólogo, la mujer devino valor de uso y de intercambio y el hombre su administrador.

Freud afirma que para el hombre existen tres relaciones inevitables con la mujer,que son: la madre, la compañera y la destructora. O las tres formas que adopta la imagen de la madre en el curso de la vida: la madre misma, la amada elegida a su imagen, y por último, la madre tierra, que lo acoge de nuevo en su seno.[7]

Esta ultima figura, la destructora, la diabólica mujer que se confunde entre el amor y la muerte, de peligrosa belleza, gran inteligencia, es aquella mujer que posee el don, cual bella Sirena, de atrapar al hombre en un destino funesto, destino a la vez inevitable por su naturaleza.

El hombre, se debate en su relación con la mujer entre un ella al servicio de la procreación, reproducción y reposición natural y un ella, que atrapa y devora a al hombre, cuya ausencia, falta, diferencia, le provoca angustia. El fetiche dice Freud, fue creado a propósito para aniquilar la angustia de castración " *si la mujer poseyera pene como otros seres vivientes"* ya no tendríamos que temblar por la perdida del propio.[8]

Angustias de la diferencia sexual que el hombre somete, como a la naturaleza para ponerla a su servicio, dominándola y también la tormentosa y catastrófica naturaleza, con sus angustias siniestras de lo conocido que hay que dominar, se trata de lo que siempre se supo pero hay que ignorar, por lo que emerge en lo sinies-

5. Irigaray L *Yo, tu, nosotras* Madrid Ed. Cátedra Trad. Linares. 1992, P. pag. 17

6. Lévis-Strauss C. *Estructura elementales de parentesco* citado por Laurentis T en *Alicia ya no* Madrid Ed. Cátedra Trad. Recuero S.I. 1992 pag. 37

7. Freud S. *El tema de la elección de un cofrecillo* Tomo 10, LXXVI Obras Completas Ed. Orvis. Barcelona. Trad. Ballesteros y de Torres. Rev. L. L.Naumhauser Tognola, J.pag. 1875

8. Freud S. *Compendio de psicoanálisis.* Obras Completas Ed. Orvis. Barcelona. Trad. Ballesteros y de Torres. Rev. L. L.Naumhauser Tognola, J pag. 3416

tro, en ciertos momentos de parálisis del deseo de lo más familiar vivir "... *En el claustro materno como lugar de la indiferenciación originaria, deseo de que ya no desea, en una palabra, la muerte...*"[9]

¿Que es la anulación de todo deseo sino la muerte? ¿ Y no es la muerte, la impotencia ante lo incontrolable? ¡Y si seguimos podemos decir, ante la finitud de la vida, del pensamiento, y de la potencia masculina, medida del deseo, creativo, vivo, erecto!.

El Hombre: ser arrojado a la vida en una lucha constante contra la muerte, su pensamiento se desarrolla en forma de ocultar este temor que lo sumerge en el desamparo absoluto.

Es esta mujer, la bella, la muda, la devoradora, elegida y a la vez temida. Es el conflicto que representa la lucha entre la vida y la muerte, entre el amor y el odio, la que provee la vida y la que quita, el sacrificio y el deseo. Representa el divorcio entre el amor y la cultura, actúa en forma inevitable, conflictiva.

Dice Freud en *El Malestar en la Cultura*[10] que esta discordia es provocada por las mujeres, Que no tardan en oponerse a la cultura, ejerciendo su influencia dilatoria y conservadora. Sin embargo, son estas mujeres, asegura, las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias de su amor. Ellas representan los intereses de la familia y de la vida sexual; pero, insiste en que, la obra cultural se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus pulsiones. La parte que consume para fines culturales la sustrae, sobre todo, a la mujer y a la vida sexual.

Este mismo análisis del papel de la mujer con relación a la familia y la cultura realiza Hegel, pero la perspectiva es desde un yo que apela al reconocimiento, la autoconsciencia ciudadana, para un individuo ético al servicio de la comunidad y el estado. La mujer sigue siendo el conflicto, lo diplomático, la ironía, de la diferencia sexual. Hegel[11] dice: "... *Es la feminidad - la eterna ironía de la comunidad - altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia...*"

La mujer representa el sacrificio del placer en la morada de la Eticidad, no se trataría de este marido, o de este hijo sino, de un marido o de los hijos en general y estas relaciones de la mujer no se basan jamás en sensación, sino en lo Universal.

El hombre entonces se encuentra para Hegel"... *buscando el placer del goce de su singularidad, en la familia, y la necesidad en la que desaparece el placer es su propia autoconciencia como ciudadano de su pueblo... es la virtud, que goza de los frutos de su sacrificio...*"

Coincidencia Freudiana del Malestar en la Cultura.

El deseo se sacrifica, debe sacrificarse para el Uno Universal pero por otro lado el deseo insiste ante el desafío de la muerte, de la impotencia, del poder endeble.

La mujer, lo femenino, aparece con dos funciones: por un lado en el sentido de lo que no es cultura y debe ser reprimido, controlado y domesticado y por otro la naturaleza ilustrada como orden que legitima y sanciona a su vez una distribución adecuada a la naturaleza y la cultura.[12] Como negativo utilizando los términos metodológicos de la dialéctica idealista Hegelianos, la negación de la negación, es la síntesis de gobierno como proceso resultante de la antítesis.

En este Uno, la ausencia de la mujer no permite el Dos, su reducción al Uno universal neutro abstracto queda oculta en la certeza y verdad de un solo sujeto, el masculino. Hegel no conoció otro negativo. Su negativo sigue siendo dominio de la conciencia, históricamente masculina.

---

9. Braustein N. "Nada que sea más siniestro que el hombre" en *A medio siglo de El Malestar en la Cultura* Compilación: Braunstein México. Ed. Siglo XXI 6a. edición N.1991 pag. 216. pag 209
10. Freud S. *El Malestar en la Cultura* Tomo 17 CLVIII Obras Completas Ed. Orvis. Barcelona. Trad. Ballesteros y de Torres. Rev. L. L.Naumhauser Tognola, J. pag. 3041
11. Hegel G. F. *Fenomenología del Espíritu* Fondo de Cultura Económica pag. 269 al 275
12. Amorós, C. *Hacia una critica de la razón patriarcal* Madrid Ed. Anthropo *2a. edición* 1985 *pag. 44*

El negativo, en la diferencia sexual es la aceptación de los límites de mi género y reconocimiento de la irreductibilidad del otro.[13]

La concepción de negativo propuesto por Luce Irigaray en las relaciones duales permite una dimensión sexuada, que estuvo abandonada a un empirismo "sin civilidad ni ética". Esto se manifestó en los mandamientos divinos, en las leyes, en la jerarquía social, ligada a una genealogía familiar que insta a derrocar la subjetividad sexuada sometiendo a las personas a imperativos de la incultura sexual. Esto trajo como consecuencia, la perdida de la identidad sexuada abstraídas de la realidad natural y genérica.

Lo que esta en juego para ambos sexos es una identidad genérico cultural, sexual y personal.[14]Una cultura sexual que no implique la anulación del otro femenino. De lo que se trata es de convertirse en sujetos auténticamente libres. Lo que significa crecer y el crecimiento requiera de la comprensión de que el amor no muere con el amo. Y la posibilidad de la relación entre los sexos mediante una irreductibilidad del otro y la necesaria consideración del dos, dos sexos, en la diferencia sexual y no el Uno exclusivo y excluyente.

En este análisis lo ontológico adquiere una complejización cognitiva produciendo una radical transformación con el surgimiento de otro/a sexuado, masculino y femenino

El Hombre no esta solo: aceptar la diferencia es hacerse cargo de las limitaciones constitutivas de la identidad. El genérico humano tiene los limites de la diferencia, la humanidad se conforma por el dos: hombre y mujer es lo que limita la designación del Uno universal falocéntrico y la irreductibilidad del otro/a y con ello la aceptación de la diferencia y diversidad.

13. Irigaray L *Amo a ti* Buenos Aires. Ed.La Flor Trad. Goldstein,. 1994 pag. 30
14. Schnaith N "La condición cultural de la diferencia" en *La bella (in)diferencia* compiladoras M. Lamas y F. Saal México Ed. siglo XXI 1991 pag. 77

Categorías de análisis en los estudios feministas o llamemos a las cosas con diferentes nombres

Santa Cruz, María Isabel
Roulet, Margarita
Facultad de Filosofía y Letras UBA

En este trabajo nos interesa mostrar que las diferencias entre los modelos de estudios feministas tienen que ver no sólo con los formatos de educación superior de los distintos países, sino que, en un sentido más profundo, la elección de las propias herramientas conceptuales depende de múltiples particularidades culturales y tradiciones políticas.

Es un malentendido que los estudios de la mujer son un invento norteamericano, ya que tienen fuertes tradiciones en algunos países europeos[1]. Si el trabajo crítico feminista es un "conocimiento situado" -según la expresión de Haraway- esto es, embebido en el contexto sociopolítico de cada país, en el desarrollo del movimiento de mujeres, en el avance teórico del pensamiento feminista y en el estilo intelectual y el sistema universitario, las diferencias de prácticas culturales, religiosas, políticas y educativas impiden que el modelo norteamericano sea aplicable en otras partes del mundo. Conviene entonces trabajar con una definición abierta de los estudios de la mujer, que refleje su gran variedad de formatos, dependientes de la variedad de formatos de educación superior de los distintos países[2].

Para tomar un ejemplo, señalemos lo que ocurre en algunos países de la Unión Europea, con tradiciones socioculturales distintas. En Holanda, los estudios de la mujer, instalados en la universidad desde 1976, después de seis años de lucha feminista, están altamente institucionalizados, mucho más que otros países de Europa. Las catorce universidades holandesas tienen al menos algunos estudios de mujeres en sus curricula[3]. En Francia y en Bélgica, en los que hay grupos activos de investigadoras feministas que publican y activismo político, la presencia institucional de los estudios de la mujer es, sin embargo, mínima y tiene poco apoyo por parte del Estado. En Francia hay sólo cinco cargos de profesoras en estudios de la mujer sobre un total de cincuenta mil, mientras que en Bélgica hay un único programa en la universidad de Amberes[4]. En Italia, aunque no hay estudios de la mujer institucionalizados y, en consecuencia, hay poco o ningún apoyo de la universidad a la investigación feminista, las italianas han producido un rico cuerpo de trabajos críticos. Por lo demás, como puede en los libros editados por Paola Bono y Sandra Kemp[5], las italianas consideran que el modelo norteamericano de los *women's studies* es inadecuado para su cultura y sus prácticas pedagógicas.

La cuestión del nombre -esto es, la política del *naming*, tema de un interesante artículo de las inglesas Diane Richardson y Victoria Robinson[6]- es importante y muestra también la diversidad de contextos: *womens'studies, feminist studies, gender studies, études-femmes, études-feministes*, etc. La adopción, por ejemplo, de "estudios de género" obedece a razones estratégicas, porque se lo considera menos explícitamente político y por lo tanto menos peligroso que "estudios feministas", o bien intelectuales, porque se considera que al ser más inclusivo resulta más democrático[7]. En el contexto de los cambios económicos y políticos, muchas feministas de Europa Oriental consideran que en una época de cambios sociales de importancia no es conveniente centrarse en conceptos potencialmente separatistas como el de las relaciones diferenciales de poder entre hombres y mujeres. Prefieren así hablar de estudios de género, como más inclusivo que "estudios

1. Cf. Braidotti, R., "Women's Studies Curricula in European Universities", *European Journal of Women's Studies*, vol. 3 (1996) 1, p. 176.
2. Cf. Braidotti, R., art. cit. y Richardson D. y Robinson, V., "Theorizing Women's Studies, Gender Studies and Masculinity: The Politics of Naming", *The European Journal of Women's Studies*, 1 (1994) 1, 11-27.
3. Cf. Davis, K. and Grünell, M., "The Dutch case: An Interview with Margo Brouns", *European Journal of Women's Studies*, vol. 1 (1994) 1, pp.100-106.
4. Cf. Bird, E., "Women's Studies in European Higher Education", *European Journal of Women's Studies*, vol. 3 (1996) 1, pp.151-165. Cf. p. 155-56.
5. Reseña de R. Braidotti y M. Verboom, The *European Journal of Women's Studies*, vol. 1 (1994) 1, pp. 126-128
6. Richardson, D. y Robinson, V., art. cit.
7. Cf. Richardson, D. y Robinson, V., art. cit.,pp. 16-17.

de la mujer"[8]. En Israel, como en hebreo no hay palabra equivalente a "género", los estudios son "estudios de diferencias de sexo", también inclusivos[9]. En España, grupos de investigadoras que buscaban reconocimiento institucional optaron por el uso de "estudios feministas" pero el uso de la palabra "feminista" provocó en algunos ámbitos tal oposición que, finalmente, la mayoría concluyó que "estudios de la mujer" no era después de todo un mal nombre si permitía que continuaran con su investigación y enseñanza[10].

Estrechamente ligado con la cuestión del *naming* aparecen diversas categorías de análisis cuyo uso también depende de las diferencias entre contextos culturales.

Al comparar las herramientas conceptuales empleadas en diversos países, se advierte, por ejemplo, que la categoría de género, intrínsecamente ligada al inglés, no se usa en Francia ni en Italia. El inglés *gender*, como el alemán *Geschlecht,* tiene, entre sus significados de diccionario, la acepción de "clasificación de sexo; sexo" y connota también sexualidad, diferencia sexual, generación y engendramiento. Tales connotaciones no se encuentran en las lenguas romances y el término no es entonces traducible exactamente con *genere* ni con *genre* ni con "género", que refieren primariamente a definiciones biológicas (especie animal), gramaticales (femenino-masculino), lingüísticas (tipo de discurso) y literarias (géneros literarios) [11].

Mientras que entre nosotros se usa "género" traduciéndolo literalmente del inglés, las francesas suelen hablar de "relaciones sociales de sexo". Por su parte, las italianas apelan, politizándola fuertemente, a la noción de diferencia sexual, más ligada a su cultura y no aceptan la distinción usual entre sexo y género, sino que consideran que "sexualidad" abarca conjuntamente sexo y género y redefine al sujeto como sujeto con cuerpo a la vez que culturalmente construido.

La elección de una u otra herramienta conceptual está enraizada en tradiciones culturales distintas. Por ejemplo, mientras que entre las alemanas el concepto generalmente usado para interpretar las relaciones entre los sexos es "opresión", en Holanda este concepto ya no se usa desde los años 80 y el problema central es el de la diferencia y de cómo ella se vuelve desigualdad. Aunque en la mayor parte de Escandinavia "emancipación" e "igualdad" constituyen el marco conceptual dominante, en Dinamarca, una afinidad con el construccionismo liga a las teóricas a sus contrapartes francesas. En Gran Bretaña, con mayor influencia norteamericana, se atiende, mucho más que en otros países igualmente multiculturales, como lo son Holanda y Alemania, a desarrollar marcos conceptuales para comprender cómo se entrelazan género, raza y clase[12].

Como en nuestra Facultad de Filosofía y Letras, comenzamos con "estudios de la mujer" y pasamos luego a "estudios de género", interesa analizar las ventajas y desventajas derivadas del uso de una u otra categoría.

"Género" refería inicialmente, en contraste con "sexo", a lo construido socialmente como diferente de lo biológicamente dado, esto es, a rasgos de personalidad y de conducta en distinción con el cuerpo. Hoy, en cambio, se usa habitualmente para referir a cualquier construcción social respecto de la distinción masculino/femenino, incluyendo aquellas construcciones que separan cuerpos femeninos de cuerpos masculinos. Este cambio de significado no es sólo una redefinición terminológica a la luz de los desarrollos académicos, sino que está involucrado en procesos políticos y cambios en las relaciones de poder[13].

El género, entendido como la construcción social de las diferencias de sexo, parece ser neutro y permitir hablar de todo el género humano. Es así una categoría de análisis que permite una perspectiva más abarcadora para analizar las relaciones humanas y que vale para mujeres y varones. Sin embargo, tiene desventajas. Por un lado, en la práctica por "género" se oye "mujer". La mujer es la que tiene género y por eso se ocupa de él. Por otro, género encubre los otros ejes de identidad que constituyen a las personas. Su neutralidad acaba desdibujando que en la relación entre mujeres y varones la mujer queda siempre del lado del dominado, del lado de la alteridad, del lado del sin nombre, del lado del no sujeto. Porque, más allá de múltiples

8. Cf. Richardson, D. y Robinson, V., art. cit., p. 13.
9. Cf. Richardson, D. y Robinson, V., art. cit., p. 17.
10. Cf. Bird, E., art. cit., p. 154.
11. "La tecnología del género", trad. cast., *Mora* 2 (1996), p. 10. Cf. Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women*, New York, Routledge, 1991.
12. Cf. Davis, K. y Grünell, M., op. cit., pp. 101-102.
13. Cf. Nicholson, Linda, "Interpreting *Gender*", *Signs* 20 (1994) 1, pp. 79-105 y Richardson, D. y Robinson, V., art. cit., pp. 17-18.

diferencias que separan líneas de pensamiento feminista, hay en todas una convicción básica fundamental: en el ordenamiento social conocido como patriarcado, masculinidad y subjetividad son nociones coextensivas. Más aún, el sujeto está constituido por oposición con su negación.. La noción de género también ha sido criticada por Rosi Braidotti, por ejemplo, "tanto por su inadecuación teórica como por su naturaleza políticamente amorfa y desdibujada"[14]. En tal sentido, tal vez sea conveniente hablar de "estudios feministas" o recuperar "estudios de la mujer" o "estudios de mujeres", como se usa en el libro de Navarro y Stimpson. Y no sólo porque "feminista" ha ido perdiendo su connotación peyorativa, sino sobre todo para recuperar especificidad, cuando florecen otros tipos de estudios como los estudios gay y los estudios del hombre o de masculinidad.

Claro que si hablamos de estudios feministas o de estudios de mujeres resulta difícil evitar la cuestionada categoría de mujer, que parece conducir al esencialismo, postura indeseable, porque supone que las características que se adscriben a las mujeres les corresponden necesariamente, siempre y a todas. Indudablemente no hay mujer, sino mujeres, con más diferencias entre ellas que puntos de identidad. Si todas las mujeres son diferentes entre sí, si cada una acaba siendo un entrecruzamiento irrepetible de múltiples diferencias, se produce una fragmentación y parece imposible hablar en nombre de todas las mujeres. Es preciso, entonces, hacer pie en alguna identidad.

Recientemente ha vuelto a discutirse la necesidad de construir una categoría positiva de mujer o de mujeres, evitando todo esencialismo[15]. Construir una categoría sugiere una estrategia política[16]. El problema es si un propósito feminista justifica el empleo, aunque sea provisional y estratégico, del término "mujeres" para referir a un colectivo. Una definición supone la adscripción de características comunes a las cosas y además, la adscripción de diferencias respecto de cosas a las que se les adscribe otro nombre. Tampoco sume a las entidades que abarca en una pura identidad, sino que admite diversidad entre ellas. Pero rasgos comunes y diferencias no tienen por qué ser algo dado, natural, sino que son más bien propiedades que elegimos atribuir a las cosas, según el propósito perseguido al construir una definición. Así, la construcción de una categoría positiva de mujeres no involucra sostener una única subjetividad femenina que compartirían todas las mujeres. Si no atiende a propiedades pretendidamente esenciales, sino a las relaciones estructurales en las que se hallan inmersas todas las mujeres, podrá entenderse por "mujeres" el conjunto de los seres humanos que, sea cual fuere el grupo étnico, racial, nacional, religioso, etc., vive dominado, abierta o encubiertamente, por individuos del sexo masculino.

Pero debe subrayarse que toda construcción de una categoría positiva de "mujer" o de "mujeres" sólo cobra sentido desde una perspectiva feminista con plena conciencia de lo que es: *una* perspectiva determinada. Es erróneo considerarla una perspectiva privilegiada, pero negarla constituye una limitación y provoca un achatamiento del campo intelectual.

Es bueno recordar que las formas más profundas de sexismo y de androcentrismo, que son las más difíciles de identificar y de erradicar, no son aquellas visibles en las acciones intencionales de los individuos. Lo que perturba realmente a las mujeres no son las motivaciones sexistas o prejuiciosas de los individuos, ni siquiera sus actos individuales, sino que son las formas institucionales, societales, culturales o filosóficas de sexismo y de androcentrismo, que son las menos visibles en nuestras sociedades, las que han ejercido los efectos más poderosos en las vidas de los hombres y de las mujeres[17].

14. Citada por Richardson, D. y Robinson, V., art. cit., p. 17.
15. Cf. V. Barker, art. cit. ; Frye, Marilyn, "The necessity of Differences : Constructing a Positive Categorie of Women", *Signs* 21 (1996) 4, pp. 991-1010.
16. Cf. Nicholson, L., art. cit., p. 1002.
17. Cf. Narayan, U. Y Harding, S., "Border Crossings : Multicultural and Postcolonial Feminism Challenges to Philosophy (Part I)", *Hypatia* 13 (1998) 2, p. 2.

Comisión: Filosofía de la Historia

Historia y vida.

Apuntes sobre la Segunda intempestiva.

Cruz, Mariana
Universidad Nacional de Córdoba

La primera ley de todo ser es conservarse, es vivir. ¡Sembráis cicuta y pretendéis que maduren espigas!

Maquiavelo

Según la expresión del *Ecce Homo*, el escrito *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida* "descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y de envenenador de la vida en nuestro modo de hacer ciencia" (EH. p.73),[1] modo que pretende que la Historiografía (*Historie*) asimile sus modalidades y métodos de investigación a los que son propios de la ciencia natural positiva. Afirma que mediante tal *positivización* de los estudios históricos se evidencia una perdida en su ámbito de sentido, cuyo impacto sobre la cultura se manifiesta como indiferencia respecto de la barbarie: "se pierde la finalidad, esto es la cultura: --el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza...*"(*Ibid.* p.73), haciendo del pasado histórico el *objeto* del estudio científico de modo que la asimilación del mismo es realizada con prescindencia de sus consecuencias para la vida humana. Reflexionando sobre los efectos vitales de las teorías, esta *Intempestiva* ha reconocido al "sentido histórico" producto del modelo de historiografía positivista "por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia" (*Ibid.* p.74).

§ Me propongo en este trabajo exponer algunos presupuestos y fuentes teóricas que avalan el diagnóstico que esta *Intempestiva* prescribe a nuestro siglo. En primer lugar la perspectiva critica del conocimiento presupuesta desde las primeras obras nietzscheanas, junto a la imagen del hombre y de la cultura implicadas en dicha perspectiva. A la vez intentaré confrontar estas imágenes con algunas de las tesis expuestas ya por el poeta norteamericano Ralph Waldo Emerson en su ensayo dedicado a la historia, con el fin de mostrar algunas de sus profundas afinidades.

En 1863 Nietzsche conoció los *Ensayos* de Emerson, cuya impronta es claramente reconocible en *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, donde Nietzsche reúne y cataloga varias ideas que Emerson esboza en "Historia", sobre el sentido en que la misma debe usarse y valorarse. Junto a Emerson la *Intempestiva* apunta promover una verdadera cultura, opuesta al mero *saber de la cultura* moderna, la cual presupone un modelo específico de ciencia y un "tipo" determinado de hombre: el "gran hombre".

A la base de la pretendida subsunción de la ciencia histórica a un único método ha operado el olvido del origen y finalidad del conocimiento que Nietzsche tematizó en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Allí el conocimiento es reconocido como un producto del intelecto, que "como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo puesto que es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos" (VyM. p.18). La naturaleza no tiene noticia de él, como no lo tiene de las formas y conceptos de las ciencias, que, sin embargo, pretenden representar un mundo verdadero del cual se abstraerian.

La ciencia histórica se constituyó, entonces, como el órgano que permitiría realizar una incorporación vital del pasado, de lo que en la intempestiva será llamado "el caudal siempre deviniente de los acontecimientos históricos", dentro del cual no son posibles la vida humana y la cultura. "Incorporación vital del pasado" quiere decir, ya para el joven Nietzsche, fingimiento de la verdad del devenir y de la absoluta diversidad de lo que es, incorporación vital que simboliza nuestras sensaciones en el lenguaje que es el primer eslabón en la cadena de herramientas que harán posible la vida. Ya en 1872 Nietzsche se había distanciado de la concepción romántica de la estética según la cual mediante ciertas experiencias estéticas, como la música, po-

1. Las siglas adoptadas para indicar las obras de Nietzsche son: EH, *Ecce Homo*; 2ªCI, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*; VyM, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; FT, *La filosofía en la época trágica de los griegos.* Ver ediciones utilizadas en bibliografía. , Friedrich, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

demos tener experiencia del mundo detrás de los fenómenos. El arte al que se refiere Nietzsche como modelo es al arte retórico. Arte que no pretende simbolizar un mundo más profundo, sino dar nombre al modo humano de organizar el mundo en figuras retóricas que se estabilizan en los conceptos y la gramática, a partir de los cuales es posible la ciencia y, por cierto, la vida.

Con el tiempo el hombre, que ha olvidado la necesidad vital en la que se origina el conocimiento, cae bajo la 'enfermedad histórica' (de la cual su mejor expresión es el historicismo hegeliano), que lo lleva a contemplar nuevamente el puro flujo del devenir que había velado con el lenguaje y la ciencia. Olvidado el fin de la ciencia y el efecto paralizante de la verdad, nace en el hombre el impulso desinteresado hacia la misma: el denominado "sentido histórico", síntoma para Nietzsche del padecimiento de una enfermedad histórico-cultural. La "doctrina de salud" propuesta por la *Intempestiva* implica introducir en la *cultura* enferma, un grado de *sentir ahistórico*, de olvido. La medida en que lo pasado deba ser olvidado, en que el arte deba ser introducida en la cultura, realizando un desarrollo poético de los datos empíricos dependerá de la *fuerza plástica* de la que disponga el hombre, pueblo o cultura, es decir, de la capacidad de éstos de configurar las formas vitales quebradas por un excedido impulso hacia la verdad. El arte es propuesto como el remedio frente a la imposibilidad de cara a la acción que produce dicho impulso. Sin el grado de olvido promovido por la historia artístico-crítica el hombre "como auténtico discípulo de Heráclito apenas se atreverá a levantar un dedo" (2ªCI. p.31).

Mas entonces, dada la importancia del criterio que evalúa la necesidad de que los hechos históricos se vuelvan conocimiento, la figura del historiador cobra un relieve especialmente importante y también las ideas del ensayo sobre la historia de Ralph Waldo Emerson. Según las ideas aquí desarrolladas, quien aspire a hacer historia deberá tener la capacidad de ver lo que de importante tiene la historia para decirnos. Es el "gran hombre", para Emerson específicamente el poeta, quien puede ocupar este lugar, ya que alumbrado por el *genio* que le es propio, al atender a la experiencia de sus necesidades vitales el poeta descubre en los hechos la Idea que unifica el devenir histórico liberando así al hombre de una servidumbre a los mismos, "El poeta toma las formas por lo que contienen de vida, no por sí mismas"(EP. p.244). Las imágenes artísticas de las cuales resulta el contenido de la ciencia, sustraídas en cuanto creaciones simbólicas ideales a la temporalidad y a su origen en la realidad físicamente existente, proveen de la cuota de estabilidad y permanencia, de ilusión, que ni los acontecimientos históricos ni la naturaleza nos podría proveer. Valen para todos y son lo único terrenalmente permanente. Así, si valiéndose del arte, "el hombre permanece fiel a sus más elevados instintos y sentimientos y rechaza la servidumbre de los hechos, (...) entonces los hechos tórnanse muelles y flexibles. Han conocido a su dueño y el más insignificante de ellos se somete"(H. p.83-84).

A esta reflexión emersoniana sobre la historia hace eco la propuesta nietzscheana que nos exhorta a que aprendamos a cultivar mejor la historia (Cfr. 2ªCI, p.39), atendiendo en ella a aquello que tiene valor vital, sus hechos y héroes deben importarnos sólo si pueden servirnos de ejemplo, ya que si el conocimiento no se relaciona directamente a un futuro vivo socava la vida. La permanente exposición a la evanecencia de todo lo que es se torna un peso inútil como *piedras de saber* que pesando en el interior de los individuos le impiden actuar. Para hacer historia debe atenderse al valor vital de los acontecimientos y no a los acontecimientos mismos: la vida y el individuo, espontáneo e instintivo, que la ejemplifica tienen absoluta prioridad por sobre el conocimiento y la razón. En la *Segunda intempestiva* Nietzsche considera que la *cultura histórica* es algo saludable y que promete futuro, sólo *cuando es guiada* por una fuerza superior, es decir, como consecuencia de una nueva y poderosa corriente de vida (Cfr. 2ªCI. p.40). Su propuesta valora el estudio histórico cuando este augura una vitalidad mas plena y no cuando suprime la capacidad de acción.

En este contexto estima el estudio de la cultura griega por ejemplo, como modelo capaz de promover los elementos necesarios para un mejoramiento de la propia cultura enferma. Llegando al final de *Sobre utilidad y perjuicio* Nietzsche resalta que "Hubo siglos en que los griegos se encontraron en un peligro semejante al peligro en que ahora nos encontramos nosotros, es decir: de ser invadidos por lo extraño y pasado, de sucumbir a la "historia". Su "cultura" fue más bien, durante mucho tiempo un caos de formas y conceptos extranjeros,..." sin embargo, haciendo uso de su capacidad plástica-configuradora (Cfr. *Ibid.* p.106), "los griegos aprendieron poco a poco a organizar el caos reflexionando, según la doctrina délfica, en sí mismos, es decir, en sus auténticas necesidades, y dejando que se extinguieran las aparentes. Así volvieron a tomar posesión de sí mismos..."(2ªCI. p.139) no cediendo a la seducción de la verdad. Filosofaron siempre con fines de cultura, es decir, atendieron al conocimiento histórico, solo en vistas de la propia necesidad vital y viviendo inmediatamente aquello que aprendían (Cfr. FT. p.36). Luego, Nietzsche ve a la vitalidad griega como la

consecuencia de la adquisición de un fuerte elemento ahistórico en la cultura y que ve que está en falta en la cultura moderna.

Mediante el modelo de *historiografía crítica*, cuyo criterio es, entonces, la necesidad vital y no la justicia histórica, la ciencia vuelve a gozar del valor de órgano necesario de la cultura. Dada su valoración superior de la vida se constituye en el método que la favorece tomando del pasado aquello que es comprensible e incluso justificando el cambio de lo incomprensible por algo comprensible, si con esto se asegura la vida (Cfr. 2ªCI, p.83). Es un modelo de ciencia capaz de restituir, mediante el tejido artístico de lo aislado en el conjunto, la unidad cultural que la verdad positiva escinde. Parte de la aceptación de la existencia de un hombre cuyo *genio* es capaz de percibir, *con firme instinto*, cuándo es preciso sentir históricamente y cuándo ahistóricamente (Cfr. *Ibíd.* p.33), para no llegar a la creencia propia de la *cultura* actual que basándose en el modelo de ciencia positivista cree que la historiografía es el fin de la vida. Mediante la revalorización de los elementos culturales ahistóricos y suprahistóricos, la intención de ambos pensadores es librarnos de los efectos paralizantes de la ilimitada valoración de la ciencia del devenir, ciencia que no promueve la existencia del hombre culto libre, sino del erudito, del hombre científico (...) que se pone al margen de la vida para conocerla bien (crf. *Ibíd.* p.130).

Bibliografía:

- Emerson, Ralph Waldo. *Diez ensayos*, "Historia" y "El poeta", Ed. Americalee, Bs. As., 1943.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 73.
- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999.
- *Sobre Utilidad y perjuicio de la Historia para la Vida*, Alción Editora, Córdoba, 1998.
- *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Stack, George. *Emerson y Nietzsche: an elective affinitive*, Ohio University Press, USA, 1992.

La relación historia memoria en una "historia del presente"

Mudrovcic, María Inés
Universidad Nacional del Comahue

En este trabajo se intenta un análisis de la tensión entre el presente y la reconstrucción historiográfica del pasado reciente en la que el historiador juega el rol de sujeto y objeto en tanto portador, él mismo, de la memoria del fenómeno que pretende reconstruir históricamente.

En primer lugar, distinguiré dos posiciones: a) la tesis ilustrada que alude a la ruptura propuesta por Voltaire en la **Enciclopedia** y b) la tesis clásica que alude a la filiación historia-memoria en el mito griego de Mnemosyne. La tesis ilustrada, representada por Halbwachs, Yerushalmi, Le Goff, Nora, etc., define la posición de la historia con respecto a la memoria como ruptura. En la constitución de un campo histórico prefigurado por una práctica científica subyace la idea de una delimitación clara entre memoria e historia. Por el contrario, Hutton, Gadamer, Hirsh o Ricoeur, representantes de la tesis clásica, defienden la continuidad de la memoria con la historia. Es inútil negar el peso del pasado reciente, objeto intencional de la memoria que porta la generación que intenta reconstruirlo.

En la tesis ilustrada subyace una concepción standard del conocimiento histórico (Walsh, Carr, Mandelbaum, Iggers, Gossman, Zagorín). La investigación histórica afirma una realidad objetiva que puede ser entendida racionalmente, aún en el caso de evidencias inciertas o intereses subjetivos de los historiadores. Así Goldstein excluye del conocimiento propiamente histórico el material de la memoria. Se concibe a la historia como actividad esencialmente cognitiva que busca -a través de la prueba- una representación objetiva y desinteresada del pasado. La separación entre pasado y presente es condición para constituir un objeto histórico incontaminado de "intereses prácticos". La solución del problema fue dirigido a la necesidad de eliminar aquellos factores ideológicos, normativos o valorativo que se consideraban perturbadores de un conocimiento verdadero.

Esta concepción standard del conocimiento histórico aún vigente en los debates historiográficos contemporáneos, no da cuenta, a mi entender, de las bases epistemológicas de un género historiográfico que eclosiona recientemente: la historia del presente.

Entiendo por historia del presente aquella historiografía que tiene por objeto acontecimientos o fenómenos sociales que constituyen recuerdos de al menos una de las tres generaciones que comparten un mismo presente histórico.

Las ventajas que posee una caracterización como la propuesta son:

a) delimita un lapso temporal acotado

b) replantea la relación S-O al definir a éste último como recuerdo cuyo soporte es una generación contemporánea a la pertenece o no el historiador

c) discrimina con relación a la historia oral: no toda historia oral es historia del presente sino sólo aquella en que el O y el S pertenecen al mismo presente histórico.

d) delimita como presente histórico al marco temporal de sentido determinado por la intersección de los espacios de experiencia de las generaciones que se solapan.

El recurso heurístico a las generaciones permite despojar al historiador de la asepsia epistémica del "observador analítico" (Habermas) para reubicarlo en la inmediatez del tejido histórico. En todo presente coexisten varias generaciones y su interrelación constituye la realidad de ese presente histórico. Si el objeto de la historia es el recuerdo cuyo soporte socio-biológico lo constituye una de las generaciones de un mismo presente histórico, el lapso temporal retrospectivo abarca, aproximadamente, 80 años. Definido como recuerdo, el fenómeno histórico se imbrica en la trama social y permite reconocerlo como factor de poder en la resignificación del pasado reciente según el rol que desempeñe la generación portadora. Asimismo, dado que el acontecimiento recordado fue calificado de histórico constituye un punto de inflexión en el tiempo social por el que se reestructura a las generaciones despojándolas de una organización meramente cuantitativa. El significado del acontecimiento invierte la relación tradicional de referencia ya que es el acontecimiento el que

resignifica, designándola, a la generación actuante ("la generación del 68" , por ej.) Alrededor de este tipo de acontecimientos, que funcionan como "núcleos de sentido", se estructuran las relaciones de los espacios de experiencia de los actores sociales.

Por otro lado, el recuerdo (experiencia vivida) se ubica como parte de los intereses en pugna de los conflictos entre generaciones que actúan contemporáneamente y rescata la profunda diferencia entre las personas -historiadores algunos de ellos- que recuerdan la acción de Churchill de 1940 y las que lo saben a través del relato de sus padres. Unos y otros comparten el mismo presente histórico en tanto sus espacios de experiencia (Koselleck) se intersectan, pues no todo contemporáneo inserta su experiencia vital en un mismo marco histórico. El presente histórico está constituido por aquellas generaciones que se solapan sucesivamente generando una cadena de transmisión de acontecimientos que son reconocidos como "su" pasado aún cuando no todos los hayan experimentado directamente. El grado de anonimato en la apropiación de ese pasado está en relación directa a la localización sociopolítica de las generaciones comprometidas: el Holocausto es el pasado reciente que implica directamente a las generaciones actuales de alemanes, pero como "crimen contra la humanidad" involucra a todas las generaciones presentes que comparten, al menos, la tradición occidental.

La historia del siglo XX de Hobwswam es una historia del presente en la que el historiador pertenece a la generación portadora de los recuerdos y **Los Verdugos Voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto** de Goldhagen es una obra en la que el historiador pertenece a una generación distinta de la que porta el recuerdo pero ambas comparten el mismo presente histórico.

Así definida la historia del presente cuestiona uno de los presupuestos epistémicos de la visión standard del conocimiento histórico: la separación entre S y O para garantizar una reconstrucción expurgada de intereses prácticos. De esta separación se efectuaron dos lecturas: 1) como distancia temporal real entre el historiador y su objeto y 2) como *epojé* de los intereses ético-políticos del historiador si el fenómeno era próximo. Esto último queda ejemplificado con la caracterización habermasiana del historiador como "observador analítico" en tanto "científico íntegro que insiste en la diferencia entre la perspectiva asumida por aquellos que participan en un discurso de autocomprensión colectiva" y la ciencia histórica[1]. Si Habermas discute las consecuencias públicas de una historia del presente no reconsidera sus bases epistemológicas.

A continuación, argumentaré que el "observador analítico" de Habermas debiera operar como principio ético que regula la práctica de la historiografía del presente, pero si se lo considera condición de posibilidad del conocimiento histórico soslaya las implicancias ético-políticas de la misma. Recurriré al debate Goldhagen.

Tanto Habermas como Hilberg, Goldhagen en **Los verdugos voluntarios de Hitler** y Hobsbawm en **Sobre la historia** ubican la problemática de la historia del presente en torno a las generaciones. La diferente distancia temporal de las generaciones que actúan en un mismo presente condiciona la perspectiva desde la que se intenta resignificar el fenómeno del pasado reciente. Sin bien Habermas sitúa la resignificación de la herencia histórica como un conflicto generacional de intereses en pugna; su historiador-"observador analítico"- aparece *in medias res* entre "el interés público de quienes nacieron más tarde y no pueden saber cómo se habrían comportado en aquellos tiempos" y "el afán moralizador de los conciudadanos que vivieron en los años del nazismo". El historiador es identificado con la figura de un científico despojado de cualquier interés originado por su inserción concreta en un medio socio-político. Retomando la imagen de Goldhagen, Habermas contrapone al juez y al historiador.

En el Prefacio Goldhagen diferencia entre el historiador que debe "explicar un hecho histórico", clarificar causas, y el juez que se ocupa de la imputabilidad de las acciones: sus intereses son distintos aunque "la historia y la justicia examinan los mismos problemas de atribución"[2]. La contraposición no suscita problemas cuando el fenómeno pertenece a un pasado lejano: atribuir a tradiciones ancestrales la causa de la inmolación de jóvenes en las culturas precolombinas se diferencia de la imputación de culpa a dichas sociedades. Culpar a actores sociales de un pasado remoto implicaría retornar a un historicismo teleológico moralizante y transformar al historiador en filósofo de la historia. Pero dicha dicotomía no es tan clara cuando el fenómeno per-

1. J. Habermas, "Goldhagen y el uso público de la historia: ¿Por qué el Premio democracia para Daniel Goldhagen?" en F. Finchelstein, *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen,* Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 209.
2. D. Goldhagen, *Los Verdugos Voluntarios de Hitler. Los Alemanes Corrientes y el Holocausto,* Madrid, Taurus, 1998, p. 209

tenece al pasado reciente. Encontrar las causas de un hecho histórico que el presente al que pertenece el historiador ha denominado "crimen contra la humanidad" se transforma, *ipso facto,* en atribución de culpa. Es ingenuo pretender neutralidad moral frente a un fenómeno que recibió una caracterización jurídica. Sostener que encontrar las causas de un crimen no es encontrar a los culpables es mantener una escisión semántica al sólo fin de salvaguardar la dicotomía teórica entre S y O. Se pueden encontrar las causas de por qué los espartanos arrojaban a sus niños minusválidos de la Roca Tarpeya sin que los enunciados del *explanans* se transformen en imputaciones de culpa. Sin embargo, la pretendida neutralidad valorativa de la causa por sobre la culpa se desdibuja cuando pesa sobre el fenómeno del pasado reciente la categoría jurídica de crimen: nadie entendería a un juez que afirme que ha encontrado que ciertas personas causaron un crimen pero que aún no ha hallado a los culpables.

El historiador como "observador analítico" debiera constituirse en idea que regula - kantianamente- la práctica historiográfica del pasado reciente, pero no en un presupuesto que garantice epistémicamente dicha práctica. La neutralidad valorativa que está a la base de la intencionalidad de la ciencia histórica debiera servir como plataforma crítica para la puesta en escena de intereses y valores que operan como marcos de sentido de la generación a la que pertenece el historiador y que funciona como *locus* socio-histórico de autoentendimiento ético-político desde donde se reconstruye el fenómeno y no como garantía incuestionada de objetividad.

Las creencias compartidas por un grupo contemporáneo poseen la misma función de "mapas infalibles para orientarse en el mundo social" que Goldhagen atribuye a las creencias sostenidas por una sociedad en el pasado y que en la actualidad, en su mayoría, son consideradas absurdas. Dichas creencias determinan nuestra situación hermenéutica en la comprensión de cualquier fenómeno histórico y es lo que Gadamer ha denominado "los efectos de la historia efectual". Constituyen los preconceptos que articulan el horizonte histórico del historiador y sus contemporáneos y que se esclarecen en la situación dialógica con el pasado en la que el historiador aborda a otros grupos con creencias propias. Que las tradiciones constituyen el fundamento normativo de las acciones es una cuestión discutida en el ámbito de la hermenéutica desde mediados de siglo: cuestión que, en ocasiones, ha enfrentado a Gadamer y Habermas.

La tesis de Goldhagen es que la tradición antisemítica de la cultura alemana proporcionó la base normativa para que la acción "eliminar a los judíos" no fuera considerada moralmente mala, del mismo modo, podemos agregar, que una tradición diferente legitimó la acción "inmolar a las doncellas" en la sociedad incaica.

Metodológicamente sugiere que el historiador debe abandonar las suposiciones que distorsionaron a la "mayoría de los intérpretes de ese período": el presupuesto de que la Alemania nazi "era una sociedad más o menos "normal" y se regía por unas reglas de "sentido común" similares a las nuestras"[3].

Seguidamente Goldhagen sugiere abordar dicho período "con la mirada crítica de un antropólogo que desembarca en una costa desconocida ... consciente de que tal vez haya de idear unas explicaciones que no concuerdan con sus propias nociones de sentido común"[4].

Finalmente, afirma la tesis anterior para concluir que "los cambios evidentes en la cultura política alemana que han tenido lugar en los cincuenta años transcurridos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial son dignos de aplauso ... los alemanes individuales se han convertido en auténticos demócratas ... [y] su componente antisemita ha variado, pues ha perdido los elementos centrales, alucinantes..."[5].

Concuerdo que las tradiciones constituyen marcos normativos de las acciones y que todo historiador involucrado en el estudio de las mismas debe abandonar sus presupuestos de sentido común; sin embargo, intento señalar los presupuestos ético-políticos que subyacen en las reconstrucciones del pasado reciente y que quedan obscurecidos con metáforas como la del "antropólogo crítico" de Goldhagen o la del "observador analítico" de Habermas. Si Goldhagen se desembarazó del presupuesto de familiaridad que erróneamente habría "contaminado" a la mayoría de las interpretaciones vigentes; fue totalmente "ciego" a los presupuestos ético-políticos que subyacen a su *locus* social: un historiador doctorado en una prestigiosa universidad nor-

3. Goldhagen, *op. cit.,* p.35
4. Goldhagen, *op. cit.*, p. 35.
5. Goldhagen, *op. cit.*, p. 18.

teamericana. Dicho presupuesto le lleva a afirmar, apresuradamente, que una tradición -vigente durante siglos en una sociedad- se revirtió luego de sólo cincuenta años de democracia. Utilizando los términos de Goldhagen, podemos decir que constituye un error de interpretación creer que un sistema político que compartimos "nosotros" eliminará automáticamente las creencias de "ellos" con las que "nosotros" no somos afines. Es el mismo presupuesto que está a la base de la utopía rortyana de una sociedad universal cosmopolita liberal para nombrar otro representante del mismo *locus* social.

Habermas comparte con Goldhagen el entusiasmo por el poder explicativo que la base normativa de las tradiciones otorga a las acciones pero comete el mismo error al creer que sólo un *fiat* político puede evadirlas. Las tradiciones se transforman pero sólo una sincera instancia crítica puede ayudar a poner de manifiesto los diversos modos en que somos marcados-por-el-pasado (Ricoeur). Pretender que la actitud crítica se deriva sin más de la posición aséptica de un "observador analítico" es negar la instancia ético-política desde dónde un historiador reconstruye un fenómeno que constituye el recuerdo de alguna de las generaciones a él contemporánea. Finalmente, acuerdo con Goldhagen en que las creencias transmitidas por la tradición proporcionan bases normativas para "los marcos cognitivos que rigen las acciones" sólo sugiero que dicho *plea* sea incorporado como base cognitiva de las interpretaciones del pasado que efectúa el historiador del presente.

Presencia de Lukács en "Ciencia como vocación" de Max Weber

Videla, Juan Daniel
Universidad Nacional de San Juan

El título de fundador de la sociología clásica que la historia ha otorgado a Max Weber oscurece a menudo el valor *filosófico* de su obra. El presente trabajo procura poner de relieve esa faceta, así como presentar un capítulo relativamente poco conocido de la historia intelectual del siglo veinte: la influencia que sobre Weber ejerciera su discípulo durante la Primera Guerra, Georg Lukács. Se muestra la manera en que las ideas de Lukács, en especial como se formulan en la *Filosofía del arte de Heidelberg*[1] reaparecen en la célebre conferencia de Weber 'La ciencia como vocación'[2].

I

Sabemos que apartir de 1904 Max Weber abandona la cátedra para dedicarse por entero a escribir, dictando en ese periodo numerosos seminarios privados en su hogar de Heildelberg, a los que asiste, a partir de 1911, el húngaro Georg Lukács.[3] De esa relación habrá de surgir una nueva orientación de la polémica de Weber con el socialismo, donde el énfasis se traslada de la teoría a la ética. Lukács, a su vez, acaba de abandonar el ensayo como forma literaria y planea una estética que habría de prologar un futuro sistema de metafísica[4]. Este propósito, adoptado a instancias de Max Bloch, constituye una novedad filosófica fundamental con relación a la filosofía predominante en Alemania --el neokantismo. Lukács enfrenta también a Simmel, pocos años antes su maestro en Berlín, y aún a Dilthey, sobre quien escribe un acerbo obituario.[5] Es en ese contexto que debe leerse su célebre confesión: "en Bloch vi a alguien que filosofaba como si el neokantismo no existiera. Vi que era posible filosofar a la manera de Aristóteles o de Hegel."[6]. Solamente Nietzsche parece suscitar el debido respeto, y ello sin perjuicio de las objeciones a su estética, a la que Lukács juzga simplemente una psicología del artista.

En la biografía de su esposo, Marianne Weber retrata con exactitud la impresión que Lukács causa en él: "[Lukács] estaba trabajando en una estética que planeaba como parte de un futuro sistema y que iba a prepararle el camino para una carrera académica. Weber quedó absorto en ella, diciendo: 'mi impresión es muy favorable, y estoy bastante seguro de que la forma de plantear el problema es definitivamente correcta. Es una bendición que a la obra como tal se le de finalmente voz sobre los intentos de escribir estética desde el punto de vista del receptor y más recientemente del creador'"[7].

Con este juicio Weber celebra la gran innovación de la estética lukacsiana: tomar *la obra* (y no el concepto de belleza o la experiencia del artista) como punto de partida de la reflexión sobre el arte. Lukács transforma la célebre pregunta kantiana por la posibilidad de los juicios estéticos en una fenomenología trascendental que investiga las condiciones de posibilidad de la obra como hecho normativo. Parte del reconocimiento del *factum* de la obra, para regresar desde él a aquello que lo hace válido *a priori*. Con la inversión de la pregunta kantiana comienza precisamente el manuscrito de 1912-14, que lleva por sólo título *Filosofía del arte*, y que Lukács presentará eventualmente al claustro de Heildelberg en una infructuosa tentativa de obtener allí su *Habilitation*.

---

1. Lukács, G. *Heildelberger Philosophie der Kunst*, en *Gesammelte Werke. Frühe Schriften zur Aesthetik*, vol. 1. Darmstadt: Lutherhand, 1974.
2. Weber, M: "La ciencia como profesión," en *Ciencia y política*. Bs. As.: CELA, 1980. Llamo al texto en cuestión "la ciencia como vocación" para hacer más patente el sentido literal de la palabra alemana *Beruf*. Cf. Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaft Lehre*. Tübingen: Mohr, 1968.
3. Gerth, H y C. Wright Mills. "Introduction" a *From Max Weber. Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1958.
4. Glück, M. *Lukács and his generation*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 160.
5. Glück, pp. 145-146 y Congdom, L. *The young Lukács*. Chapell Hill: The University of North Carolina, 1983, p. 74.
6. Glück, pp. 160.
7. Weber, Marianne: *Max Weber: a biography*. New Brunswick: Transaction Books, 1988, p. 465. La traducción indirecta es mía.

"La estética.... debe comenzar con la siguiente pregunta: 'las obras de arte existen, ¿cómo son posibles?' Con esta pregunta, sin embargo, la posibilidad de una respuesta no está aún dada. La manera en que el factum del arte se da allí, para nosotros, no está en sí misma clarificada con el mero reconocimiento de su facticidad y la necesidad de las preguntas que de él se derivan.... Si ahora reflexionamos acerca de qué significa en realidad que existen obras de arte, debemos decir: hay ciertas creaciones (*Gebilde*) hechas por el hombre que, a pesar de que ellas llevan la marca de la personalidad creadora, independientemente de ello y simplemente a través de ello, en virtud del propio poder de su complejo inmanente de forma y materia, son capaces de ejercer efectos inmediatos, efectos que, debido al carácter vivencial de su ser (*erlbnisshaften Wesen*) no pueden distinguirse con exactitud de la realidad de las vivencias (*Erlebnisswirlichkeit*) corrientes, y en los que, sin embargo, se muestran elementos que se encuentran en relaciones de valor"[8].

La adopción del método transcendental, complicado por categorías neokantianas (la oposición complementaria entre facticidad y valor) o fenomenológicas (el concepto de vivencia como origen de la validez) es la gran novedad que Lukács trae al círculo de Weber. Al igual que Kant, Lukács parte del reconocimiento de una esfera autónoma de lo estético, frente a la ciencia y a la moral. A diferencia de aquél, afirma no solamente su inteligibilidad racional, sino también su existencia --el arte no se explica a partir de la facultad (judicativa) del sujeto, sino a partir de su propia positividad o inmanencia. Las obras de arte constituyen un mundo de formas que expresan el anhelo de sentido inmanente en la vida cotidiana, lo subliman y dotan de validez universal, haciéndolo accesible al acto quintaesencialmente hermenéutico de la recepción estética.[9]

Pero la transformación de la *Fragestellung* kantiana no es la única novedad aportada por Lukács. Con él y Bloch llega también la problemática social de Dostoevski, sobre quien Lukács proyecta un libro cuya introducción, *La teoría de la novela*,[10] literalmente interrumpe la escritura de la estética de Heildelberg. La renovación dostoevskiana de la épica, piensa Lukács, ha de devolver a los hombres la totalidad perdida tras la escisión moderna entre sociedad e individuo:

"En los pocos, totalmente grandes momentos de sus obras.... se muestra un mundo claramente diferenciado, concreto y existente, el que, si pudiera extenderse hacia la totalidad.... requeriría una nueva forma de creación, la renovada forma de la épica. Es la esfera de una pura realidad del alma en la cual aparece el hombre como hombre --no como ser social o como interioridad aislada, incomparable, pura y por ella abstracta-- una esfera que, experimentada como algo simple y natural, como la única realidad, puede construir una nueva totalidad, con todas las posibles substancias y relaciones que nuestra dividida realidad deja trás de sí"[11].

Por cierto, Dostoevski es también una de las lecturas frecuentes de Weber quien, como el autor ruso, explora el conflicto propio de un mundo que ha experimentado la muerte de Dios: el conflicto entre los fines últimos del agente y las consecuencias de la acción. Por su parte, Lukács celebra la visión utópica de Dostoevski, que es tanto una condena de la sociedad industrial, como de la actitud romántica que intenta escapar a ella. Fiel a esa visión, permanentemente inspirada por Bloch y por las noticias de una inminente revolución en rusa, Lukács abraza una ética existencialista de connotaciones escatológicas sobre cuyas consecuencias Weber habría de alertarlo. Así al volver a Hungría en 1915, dos circunstancias son del todo irreversibles. Una, su adopción del socialismo, que lo lleva a abandonar la filosofía académica y a justificar la acción revolucionaria como medio para alcanzar la ansiada utopía. La otra, la oposición de Weber al radicalismo revolucionario en cualquiera de sus formas[12].

II

Tal es el origen histórico del texto sobre la vocación por la ciencia que en 1919 Weber dirige a la estudiantes de Weimar, quienes intuyen ya el fracaso de un experimento liberal implantado sobre una cultura

8. Lukács, G. *Heildelberger Philosophie der Kunst*, cit. p. 7. La traducción es mía.
9. Cf. Heller, A. "Lukács aesthetics," en *New Hungarian quarterly*, No. 24, vol. 7, 1966; Heller, A. "Unkown masterpiece," en *Philosophy and social criticism*, No. 3, vol. 15, 1989; Fehèr, F. Lukács' "Heildelberg Philosophy of Art," en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 16, No. 2, 1993.
10. Congdom, pp. 88-89.
11. Lukács, G. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophische Versuch über die Formen der großen Epik*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994. La traducción es mía.
12. Cf. las cartas No. 125 de Lukács a Weber (1915) y No. 161 de Weber a Lukács (1920) en Lukács, G. *Selected correspondence 1902-1920*. New York: Columbia University Press, 1986.

política nacionalista y conservadora. A riesgo de desilucionar a ese auditorio, cuyas ideas representan la versión burguesa del credo revolucionario de Lukacs, Weber sostiene la inadecuación de la ciencia para proponer "concepciones del mundo," tal como antes había rehazado la escatología lukácsiana:

"El profeta que tanto invoca nuestra joven generación no existe y nunca se les revelará toda la significación de esta ausencia. Creo que no se le rinde ningún servicio al hombre que 'vibra'verdaderamente en el sentido religioso cuando se le oculta.... el hecho fundamental de que su destino es vivir en una época sin dios ni profeta".[13]

De acuerdo con Weber, la ciencia no sólo se desarrolla bajo condiciones irracionales del ejercicio académico sino que genera una sinrazón aún más angustiosa, la pérdida del sentido. Porque en las sociedades tradicionales todo aconteciemiento y todo azar (incluida la muerte) deriva su sentido de la creencia en un más allá cuyas fuerzas míticas la dominan. Sin embargo, al racionalizar la vida cotidiana, la ciencia despoja la naturaleza de su misterio, abonando con ella la idea que nada escapa al cálculo del hombre. Pero la muerte sigue siendo inevitable, de allí que aparezca ahora como algo totalmente irracional. Weber sentencia lapidariamene:

"Todas las ciencias naturales nos dan una respuesta a la pregunta: ¿qué debemos hacer si debemos dominar técnicamente la vida? Pero en cuanto a responder si todo esto tiene en el fondo algún sentido o preguntarse por qué debemos y queremos ser dueños técnicamente de la vida lo dejan en suspenso o bien lo presuponen para sus propios fines"[14].

Es este preciso lugar Weber vuelve a la estética de Heildelberg, al manuscrito de *Habilitation* de Lukács, que iba a permanecer inédito por más de medio siglo. La racionalización del mundo, asegura, es un presupuesto de la ciencia, así como la existencia de las obras de arte lo es de la estética. Siguiendo tanto la transformación de la pregunta Kantiana, como la distinción (neokantiana) entre valor y existencia, Weber distingue entre el valor de una cultura, como presupuesto extra-científico, y la indagación sobre las condiciones de su existencia. De esta manera garantiza la objetividad del conocimiento --la ciencia, afirma, se produce haciendo abstracción del conflicto de valores en cuya presencia transcurre. Aceptar la ciencia como vocación es aceptar ese conflicto reconociendo que ciertas cuestiones no pueden ser decididas científicamente, o que decidirlas significa adentrarse en el campo de la ética o la religión.

La separación de las esferas de la ciencia, la moral y la estética --basadas respectivamente en la racionalización de la vida moderna, el conflicto entre culturas y la existencia de la obra de arte -- es el supuesto que Weber deriva de Kant y Lukács. La ciencia y la moral, que en este último no tienen lugar autónomo fuera de la teoría del arte, se separan nuevamente la una de la otra. Weber habla de la elección entre ambas, sosteniendo, conforme a su teoría de la neutralidad valorativa, que los valores del científico pueden ser extricados del marco referencial de la ciencia.

III

Vemos así que la teoría weberiana de la ciencia es estructuralmente análoga a la estética de Lukács. El horizonte histórico-filosófico es el mismo: la vida moderna que nos fuerza a elegir entre esferas inconmesurables ("los dioses antiguos, despojados de su hechizo y, por tanto, bajo la forma de fuerzas impersonales, salen de sus tumbas, aspiran a dominar nuestras vidas y comienzan de nuevo su eterna lucha")[15]. Pero mientras en Lukács los valores últimos se revelan en (el sentido de) la obra de arte, el decisionismo weberiano procura restituir su status a la ética, haciendo de ella, como de la ciencia, una alternativa vital deseable. Al tematizar el politeísmo moderno, es decir, la situación previa a la elección entre ciencia, moral o arte, Weber trata de reconstruir condicionalmente la unidad perdida de la existencia, de restituir una cuota mínima de sentido al mundo, de disminuir, si no de evitar, la destrucción del sentido causada por la ciencia.

Frente a esa postura, la solución de Lukács es más coherente por su simpleza. Convencido de que la única salvación posible es aquella anunciada por la épica renovada en Dostoevski, afirma que la teoría filosófica solo puede ser entendida como estética, absorviendo a la ética en los valores revelados por la novela. Esta

13. Weber, *Ciencia y política*, p. 57.
14. Ibid. p. 45.
15. Ibid. p. 52.

postura --estetizante y trágica-- es al menos más coherente que la respuesta de Weber, quien se resiste a renunciar a la objetividad científica no obstante reconocer la decisión existencial que precede a la ciencia. En otras palabras, el diagnóstico apocalíptico del mundo moderno, que Weber comparte con Lukács no sustenta su pretensión de fundamentar la objetividad del conocimiento científico, ni tampoco la preeminencia de la teoría pura. En cambio, desde la *Weltanschauung* compartida, el supuesto "error marxista" de Lukács parece justificado. Mientras que, a costa de la consistencia teórica, Weber opta por una postura congruente con su rechazo del mesianismo político, Lukács, convirtiéndose al marxismo, fue fiel a su visión estetizante de la política, si bien puede inferirse que luego revisó esta postura, no repudiando sus escritos, sino sumiéndose en un silencio filosófico que habría de durar más de tres décadas.

Comisión: Filosofía jurídica

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93859
Sig. Top. 1-CON-t.2
Fecha de Alta. 02.03.10

La disputa Hart vs. Dworkin y el giro metodológico

Sánchez Brigido, Rodrigo
Universidad Nacional de Córdoba

I

Se ha sostenido que uno de los puntos centrales en la disputa entre H.L.A.Hart y Ronald Dworkin discurre en torno al rol y al método de la teoría jurídica. En particular, y a partir de *Law´s Empire*[1], se mantiene que Dworkin ha propuesto un auténtico giro metodológico[2].

Aquí presentaré una reconstrucción del argumento que apunta a justificar este giro e intentaré mostrar que se trata de un argumento inconsistente.

II

La tesis que el argumento pretende apoyar es que la teoría no puede dar cuenta del derecho como práctica social sino mediante la adopción del punto de vista del participante, y que no existe una línea divisoria firme entre teoría y práctica. Se cuestiona así la pretensión positivista de que la teoría puede cumplir la misión aludida desde un punto de vista externo o de modo neutral[3] y, concretamente, la idea de que la teoría debe dar cuenta del modo en que los participantes enfrentan la práctica sin que ello implique adoptar su punto de vista[4].

Para reconstruir el argumento presentaré las premisas en el orden en que fueron expuestas en *LE* para luego examinarlas por separado. Mostraré así que Dworkin suele sugerir la conclusión antes de desarrollar el argumento completo y que el paso de (4) a (5) es injustificado, llevando a admitir aquello que se pretende negar.

Dworkin sostiene que: (1) el derecho, como práctica social, tiene un rasgo central que consiste en que los participantes despliegan una actitud argumentativa (creen que las proposiciones normativas son verdaderas o justificadas en ciertas condiciones); (2) se intenta explicar ese rasgo desde un punto de vista externo, i.e, identificando criterios comunes para la aplicación correcta del concepto-palabra "derecho" en las proposiciones normativas; (3) sin embargo, la manera correcta de dar cuenta del rasgo consiste en mostrar que "derecho" funciona como concepto interpretativo (los participantes asignan un propósito a la práctica para determinar qué es lo que ésta requiere); (4) la teoría debe mostrar cuál es ese concepto y ello sólo es posible interpretativamente, es decir, estableciendo el propósito de la práctica; (5) por lo tanto, no es posible dar cuenta de la práctica jurídica sino adoptando el punto de vista del participante y no hay límites estrictos entre teoría y *praxis*.

III

1.- Con "práctica" Dworkin alude a una serie de datos preanalíticos compartidos (hay legislaturas, tribunales, agentes de aplicación, etc)[5]. El modo en que los participantes la enfrentan consiste en la adopción de una actitud: creen que ciertas conductas se vuelven prohibidas, permitidas u obligatorias en virtud de la verdad o justificación de ciertas proposiciones (del tipo "de acuerdo al derecho debe hacerse x") que reciben sentido de la práctica misma[6]. En un texto posterior, aclaró que "sentido" equivale a las circunstancias en que

1. DWORKIN, RONALD,*Law´s Empire,* Harvard University Press, Cambridge, 1995. En adelante "LE".
2. MARMOR, ANDREI, *Interpretation and Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pág. 2.
3. BOBBIO, NORBERTO, *El problema del positivismo jurídico,* Fontamara, México, 1997, pág. 42
4. HART, H.L.A, *The concept of law,* 2nd. Ed., Clarendon Press, Oxford, "Postcript" ed. Por P.A.Bulloch y J. Raz, 1984, pág. 242.
5. En rigor, Dworkin explicitó la noción de práctica en secciones posteriores a las examinadas en este apartado (LE, pág. 91).
6. LE. pág. 13.

dichas proposiciones deberían considerarse verdaderas o justificadas, o a las condiciones en que es correcta su aserción[7].

Dworkin anticipó la conclusión del argumento atribuyendo a un observador externo una imposibilidad epistémica: no puede comprender el carácter argumentativo hasta que no tenga la comprensión del participante, i.e, "hasta que no tenga su propia visión de qué cuenta como un buen o mal argumento en la práctica"[8].

La imposibilidad destacada, sin embargo, no parece tal. Un positivista, que apoya la necesidad de un punto de vista externo, podría objetar lo siguiente: si conocer el carácter argumentativo consiste en dar cuenta de la actitud de los actores, y si ésta consiste en que tienen ciertas creencias (creen que las proposiciones normativas son correctamente afirmables en ciertas condiciones y que un buen argumento sobre qué requiere el derecho es tal si se dan tales condiciones), bastaría conocer cuál es el contenido de dichas creencias para comprender qué es lo que cuenta como un buen o mal argumento. De hecho, Dworkin hace posible la objeción al utilizar "sentido" ambiguamente, pues alude a circunstancias en que se considera que una proposición normativa es correcta y a las circunstancias en que debería considerarse correcta[9]. La necesidad de que la teoría dé cuenta de lo último aún no ha sido establecida.

2.- Un caso de teorías que no dan cuenta de este aspecto de la práctica es, según Dworkin, el de las teorías semánticas. Sostienen que se utilizan reglas que proveen los criterios fácticos para el significado de "derecho"[10], o bien suponen que los juristas usan los mismos criterios para decidir cuándo las proposiciones normativas son verdaderas o justificadas[11]. Parten de un supuesto, según Dworkin, equivocado: que los criterios de aplicación de un concepto deben ser comunes para que haya tal concepto[12].

Aquí basta remarcar que, dejando de lado la cuestión de si el positivismo puede ser considerado semántico y de si el supuesto es equivocado, Dworkin debe descartar que "derecho" pueda funcionar como concepto semántico para mostrar que opera como un concepto interpretativo cuya elucidación exige un método distinto.

3.- Un concepto es interpretativo si existe una actitud interpretativa. Esta última noción es ahora elaborada por Dworkin con más detalle: hay tal actitud si los actores asumen que la práctica no sólo existe sino que tiene un valor o propósito, y que los requerimientos de la práctica son sensibles a ese valor[13]. El concepto mismo de interpretación es interpretativo: "una teoría de la interpretación es una interpretación de la práctica de segundo orden de usar conceptos interpretativos"[14].

El resultado del análisis de Dworkin acerca de cómo interpretan los participantes fue que se trata de una interpretación constructiva: la interpretación concierne a propósitos[15] e interpretar la práctica consiste en establecer qué requiere ésta realmente, independientemente de lo que el resto de los actores piense sobre la cuestión[16]. Un científico social puede dar un informe de las opiniones de los participantes, pero ello no será una interpretación de la práctica misma, que exige unirse a la práctica que se propone comprender; sus conclusiones serán afirmaciones no-neutrales sobre qué requiere la práctica que compiten con las de los actores[17].

---

7. DWORKIN, RONALD, "Legal Theory and the Problem of Sense", en RUTH GAVISON, ed., *Issues in contemporary legal Philosophy,* Oxford, Clarendon Press, 1987, pág. 10. En adelante LTPS.
8. LE, pág. 14
9. "The question of sense asks what these propositions of law should be understood to mean, and in what circumstances they should be taken to be true or false" y, a renglón seguido, "...in what circumstances it is proper and improper to assert them"; LTPS, 9-10.
10. LE, pág. 31.
11. LE, pág. 33.
12. LE, pág, 43; también "Hart´s Posthumous Reply", 1994, inédito.
13. LE, pág. 47
14. LE, pág.49
15. LE, pág.55
16. LE, pág.63
17. LE, pág.64

El punto es, evidentemente, que aún debe mostrarse por qué la interpretación de segundo orden (interpretación de la práctica de interpretar) exige asumir el mismo punto de vista que los participantes. Ello es indispensable incluso si se admite que toda interpretación consiste en determinar el propósito de la práctica interpretada. En efecto, si la interpretación de segundo orden intenta establecer el propósito de la práctica de interpretar de primer orden, Dworkin no ha mostrado que el teórico deba establecer el propósito de la práctica interpretada básica. La idea de conclusiones competitivas es, entonces, irrelevante: para mantener que las afirmaciones del teórico compiten con las de los participantes, debe mostrarse primero por qué el teórico debe establecer qué es lo que la práctica requiere.

4.- Dworkin mostró un caso de interpretación de prácticas sociales (la cortesía) para trasladar el resultado del análisis al derecho. Supuso que, si los participantes solicitaban un estudio conceptual sobre su práctica, el teórico podría mostrar que éstos realizan afirmaciones concretas sobre qué requiere la práctica y que, aunque desacuerdan en muchas ocasiones sobre esto último, acuerdan sobre proposiciones más generales. Las primeras funcionan como subinterpretaciones de las proposiciones abstractas y éstas últimas como la plataforma sobre las que se construyen aquellas[18]. El filósofo, afirma Dworkin, logra aumentar la comprensión de la comunidad si aísla esta conexión "conceptual" obtenida mediante un proceso de abstracción: en un primer nivel, muestra que hay un acuerdo que recolecta ideas discretas, incontrovertidamente utilizadas en las interpretaciones de los actores; en un segundo nivel, la controversia latente en esta abstracción es identificada. Aquí interviene, según Dworkin, la distinción entre concepto y concepción. El filósofo proveyó el concepto interpretativamente, ya que impuso una estructura a la práctica mostrando que teorías particulares pueden ser identificadas y comprendidas como sub-interpretaciones de una idea abstracta[19].

Dworkin pretende mostrar que lo mismo sucede con las teorías jurídicas: son abstractas porque apuntan a interpretar el propósito o estructura de la práctica, no el una parte de la misma. Y lo hacen constructivamente porque intentan mostrarla bajo su mejor luz (buscan un equilibrio entre la práctica tal como la encuentran y su mejor justificación). No hay, para Dworkin, una línea divisoria clara entre teoría y práctica: los filósofos debaten sobre la parte general o fundamento que todo argumento debe tener y, recíprocamente, todo argumento práctico asume ese fundamento provisto por la teoría[20].

El argumento es complejo. Por un lado, gira alrededor de la necesidad de que la teoría provea el concepto de la práctica. Por otro, en torno a la idea de que proveer un concepto implica asumir el punto de vista del participante (con lo que no habría diferencias entre teoría y *praxis*).

Dos son las razones para apoyar la primera idea, y concederé, *arguendo*, que son válidas. Explícitamente, se menciona el hecho de que los participantes fundamenten sus argumentos en base a un concepto provisto por la teoría y que proveer un concepto aumenta la comprensión de un fenómeno. Implícitamente, se supone que si no se establece cuál es el concepto utilizado no puede comprenderse el rasgo central de la práctica.

Creo que la segunda idea es cuestionable. Aún si se admite que la teoría debe proveer el concepto de la práctica (en el sentido de propósito general o abstracto que permite comprender las afirmaciones más concretas de los actores sobre qué es lo que la práctica requiere), no tiene por qué aceptarse que dicha tarea deba acometerse desde el punto de vista del participante.

5.- Esta última actitud consiste, como se dijo, en atribuir un valor a la práctica independientemente de cuáles sean los opiniones sobre la cuestión que mantienen el resto de los actores. Si se analiza el modo en que Dworkin alude a la noción de "concepto" y en cómo describió el análisis conceptual (el ejemplo de la cortesía), se verá que determinar el propósito de la práctica no implica asumir el punto de vista del participante.

En efecto, el concepto de una práctica social aparece como una idea abstracta sobre su propósito o valor. Según se mostró, se obtiene mediante un proceso de abstracción: se determina primero cómo justifican los participantes sus afirmaciones (los diferentes propósitos que los participantes atribuyen a la práctica) para luego establecer un propósito más general que permita incluir en él las afirmaciones discordantes y las muestre, entonces, como subinterpretaciones (o concepciones).

18. LE, pág. 70
19. LE,pág. 71
20. LE, pág. 91

Puede afirmarse que esta última tarea puede ser de dos clases: o se reformulan las concepciones (de modo que se tornen consistentes) o se consideran algunas como correctas y las restantes como equivocadas. En ambos casos, el teórico debe tener en cuenta los propósitos atribuidos por los actores, no imponer un propósito a la práctica independientemente de la opinión de éstos.

6.- He intentado mostrar que el argumento es inconsistente. No sirve para justificar un "giro metodológico" en relación al método de la teoría tal como lo concibe el positivismo, en general, y Hart, en particular. Además, lleva a admitir aquello que se pretende negar: el método es el de un observador externo que tiene en cuenta el punto de vista de los participantes sin adoptar dicho punto de vista.

Comisión: Filosofía del Lenguaje

Verdaderos y falsos realizativos

Calvo, Susana
UBA (CBC)

En el presente trabajo abordaremos críticamente la respuesta de la teoría austiniana de los *speech acts* a la pregunta *"¿Está contenido el hacer en el decir, aun cuando el decir es el decir del hacer?"*. Propondremos, asimismo, una respuesta alternativa : la fuerza ilocutoria de las expresiones lingüísticas se basa en un poder que no es solamente el de las palabras ni puede encontrarse sólo en los *realizativos* en los cuales aparece representada; las condiciones que garantizan la eficacia de los realizativos exceden lo estrictamente lingüístico; tales enunciados se definen por convenciones culturales extralingúísticas o, para decirlo con las palabras de Benveniste, conviene, para que un enunciado sea *acto, que* el hablante esté "autorizado " (1)

Como es bien sabido, en *How to Do Things with Words* (2), Austin se rebela contra la utilización abusiva que de la categoría de sinsentido hace la concepción *representacionalista* del significado e intenta poner en evidencia el hecho de que hay enunciaciones que no son ni verdaderas ni falsas, pero tampoco *sinsentidos*. La finalidad de las mismas no es "representar" o "describir" hechos: su enunciación equivale a la *realización de un acto*. Para Austin y sus seguidores, entonces, enunciar una oración declarativa no siempre es describir una realidad preexistente; en ciertos casos es *instaurar* una nueva realidad: la de un legado, un bautismo, una condena, etc. Los performativos, además, son *autorreferenciales*, es decir, ofrecen, en forma reflexiva, una indicación acerca del tipo de acto que mediante su enunciación se pretende realizar(3).

Tal como afirma Berrendonner (4), el 'buen sentido común' concibe el *decir* y el *hacer* como dos órdenes antagónicos e inconciliables, y expresa esta oposición en fórmulas como , "Basta de palabras, actos", "Del dicho al hecho...", etc.; para el sentido común la noción de "acto lingüístico" resulta , entonces, *antinatural*. Por ello es que, según el autor, una pragmática adecuada debe tener en cuenta sus máximas y proverbios, pues son éstos los que revelan con mayor nitidez la representación que de los principios sociales y conversacionales se forma la comunidad que los practica.

Pese a valorizar el estudio del *lenguaje ordinario,* la teoría expuesta por Austin se halla , según el autor, en *contraposición* con el sentido común. Tal circunstancia, por sí sola, no es una razón ni necesaria ni suficiente para proceder a su descalificación, porque ésto ocurre frecuentemente con las buenas teorías en ciencias sociales. Sin embargo, quienes formulan principios que contradicen la creencia común o utilizan un concepto en un sentido diferente del que generalmente se le atribuye, no sólo subrayan las diferencias, sino, además, justifican debidamente su elección. La anomalía de la teoría austiniana no consiste, pues, en su desviación del sentido común, sino en que su asimilación (1) del decir al hacer no posee la categoría de teorema sino de axioma; afirmado, sin más es, como toda petición, irrefutable.

Además, su noción de *acto* funciona como una especie de término primitivo, carente, por tanto, de definición. Puesto que el problema de lo ilocutorio es esencialmente el de las relaciones entre *decir* y *hacer,* conviene preguntarse, en primer lugar, qué debe entenderse por "acto", pues es ésta la única forma de responder satisfactoriamente la pregunta "¿Hay actos de lenguaje?"

Tanto en su uso corriente como en el uso, a veces más preciso, que se hace de ellos en las ciencias humanas, los conceptos referentes al hacer, parecen comportar un *resultado (* material o puramente simbólico) como elemento indispensable de su definición; la definición de la actividad en tanto tal debe incluir una caracterización del resultado. El sentido común distingue , asimismo, entre *hacer* algo e *intentar* hacerlo; en las actividades prácticas regidas por normas, éstas especifican la naturaleza del resultado esperado; en otras palabras, la sociedad se interesa más por los *resultados* que por las *intenciones*: si ciertas acciones están reguladas por convenciones que especifican un resultado, es, precisamente, para asegurar este último con total prescindencia de las intenciones que posean quienes se hallan involucrados en ellas.

La oposición entre *decir* y *hacer* parece ser fundamental también en las ciencias humanas. Puede recordarse, al respecto, la importante distinción semiológica entre *sistemas de significación primarios,* como la lengua, cuya existencia y funcionamiento se reducen a la significación, y *sistemas de significación secundarios,* como prácticas y productos materiales de prácticas, cuya naturaleza y funcionamiento exceden tal di-

mensión. Cabe agregar, asimismo, que las *dimensiones significantes* de los sistemas secundarios son particularmente *diversificadas,* mientras que su *dimensión del hacer* es, por lo contrario, *unívoca.*

Ahora bien -observa Eliseo Verón (5)- la teoría de los actos de lenguaje parece desinteresarse de los *resultados*: lo que allí se teoriza se circunscribe al ámbito de lo ilocutorio, y la definición de lo ilocutorio excluye toda referencia a los resultados, relegándolos al ámbito de lo *perlocutorio*, donde se investigan los *efectos* o *consecuencias* de los actos de lenguaje en el alocutor. Existe una importante diferencia entre *resultados* y *consecuencias*; no es casual que los teóricos del lenguaje ordinario hablen de *consecuencias* y no de *resultados*: en el caso de una actividad práctica regida por normas, éstas especifican la *naturaleza del resultado esperado*; en el de los "actos de lenguaje", no existe tal especificación: las consecuencias son múltiples e *imprevisibles.* Se advierte, entonces, que el concepto de *resultado*, esencial en los diversos tipos de hacer, no interviene cuando el hacer es del orden del decir.

Los partidarios de la teoría de los *speech acts* podrían, tal vez, sostener que lo común a *todas* las especies (2) de hacer -incluído, obviamente, el hacer implicado en el decir- es la *intencionalidad:* el hacer está constituído por actividades *intencionales.* Ahora bien, según E. Verón, el concepto de *intención* no juega ni siquiera en las teorías sociológicas, el papel *decisivo* que le confieren los teóricos del lenguaje ordinario, pues resultaría sumamente difícil comprender las actividades sociales *no esencialmente lingüísticas* sin tomar en consideración los *resultados.* La sociedad se interesa mucho más por éstos que por las *intenciones*; lo que ella espera del sacerdote o del juez no es que tengan *intenciones* de actuar, sino que actúen tal como están autorizados a hacerlo, para obtener los *resultados* prefijados. Si ciertas actividades sociales se hallan reguladas por convenciones que definen un resultado especificado, es para asegurar este último independientemente de las intenciones de los actores involucrados en ellas. Las reglas a las que hacen referencia los teóricos de los *speech acts* prescriben, en cambio, *intenciones*, siendo indiferentes a los resultados

Al solo efecto de precisar aún mejor esta *anomalía*, nos valdremos de un ejemplo de hacer correspondiente a los denominados *sistemas de significación secundarios:* la ceremonia del matrimonio; este hacer no es sólo (o no tanto) *lingüístico*; comprende, también, una secuencia de gestos regulados por convenciones que estipulan un *resultado*: la transformación de los derechos y los deberes de cada miembro de la pareja. Precisamente porque en las especies de *hacer no exclusivamente lingüístico* las normas incluyen la definición del resultado, puede decirse que tal dimensión *es unívoca.* Además, como se afirmó con anterioridad, *la dimensión significante es equívoca*, porque lo que las convenciones rigen en estos casos, son las actividades conducentes al resultado, siendo indiferentes a los múltiples sentidos que puedan asociarse a tales actividades. A ello debe agregarse que en los sistemas de significación secundarios, los resultados son siempre *extralingüísticos.*

La afirmación según la cual *decir* es *hacer* resulta , entonces, aceptable cuando el hacer implicado en el decir comparte con todas las otras especies de hacer la propiedad de estar sometido a convenciones cuyo papel consiste, precisamente en asegurar el *resultado de la actividad*, independientemente de las intenciones de los actores que participan en ellas. Debe recordarse, al respecto, que el propio Austin inició sus investigaciones reflexionando acerca de fenómenos estrictamente *convencionales,* donde la producción de ciertas fórmulas lingüísticas en contextos especificados conduce *inexorablemente* a un resultado. En otras palabras, Austin examinó inicialmente fórmulas regladas por instituciones jurídicas, religiosas, etc. , las cuales determinan en forma estricta e inflexible *quién puede* (de hecho. y de derecho) *decir qué a quién y cómo, para producir en un contexto especificado los resultados correspondientes.* En el lenguaje de la "fuerza" ilocucionaria, las *intenciones*, la *seriedad* y la *literalidad* de la palabra carecen, pues, de relevancia: la fuerza ilocucionaria depende de convenciones *extralingüísticas*

Desafortunadamente -sostiene E. Verón- la ambición generalizadora de los teóricos de los *speech acts* (3) no se ha detenido siquiera ante las precauciones y dudas del propio Austin, quien cada vez que propone un ejemplo se

apresura a buscar contraejemplos, dejando de esta forma siempre abierta la discusión. Los seguidores de Austin describen el hacer lingüístico de manera exactamente inversa a las otras especies de hacer : allí el sentido se trata como *unívoco*, mientras que la dimensión práctica, relativa a los resultados, es tratada como *equívoca.* En lugar de resultados, nos encontramos con consecuencias múltiples e imprevisibles. Esta anomalía es no sólo inexplicable, sino, además, sorprendente, pues cabe recordar que Austin inició sus investiga-

ciones a partir de los "verdaderos" realizativos, cuya fuerza ilocucionaria *no depende de su estructura lingüística, sino de convenciones culturales extralingüísticas*

Los "verdaderos" realizativos parecen satisfacer las siguientes propiedades:

1) La *convencionalidad* del resultado: el resultado se halla asegurado por las convenciones que definen la situación; es decir, si se reúnen las condiciones especificadas por las normas, se obtiene el resultado.

2) La *convencionalidad de la modificación del resultado:* el hacer mediante el cual ha de efectuarse el reemplazo de un resultado por otro está explícitamente especificado por convenciones y posee la misma legitimidad que el precedente.

3) *La indiferencia del resultado a los actos no convencionales de los interesados:* la modificación de un resultado es posible sólo si se produce, según las reglas existentes, un nuevo resultado que invalide el anterior.

4) El poder siempre condicionado (a factores extralingüísticos) de los verdaderos performativos: la o las fórmulas performativas pronunciadas son sólo una condición necesaria para lograr un resultado: hay siempre otros actos y condiciones contextuales diversas tan necesarios como la fórmula lingüística

5) *El poder causal de la fórmula performativa.* En el marco de la situación especificada por las convenciones, la fórmula performativa *produce* el resultado previsto: el casamiento, la condena, etcétera...Esta eficacia no es ni material ni natural, pero no por ello menos *inexorable.*

6) *Imposibilidad de confundir resultado y consecuencias*: la diferencia entre resultados y consecuencias reside en que los primeros son convencionales, mientras que las segundas no lo son.

Contrariamente a los verdaderos realizativos, los *seudorrealizativos* no satisfacen ninguna de las propiedades enumeradas con anterioridad. Pese a ello, los teóricos de los *speech acts* sostienen que enunciados tales como "Le aconsejo estudiar" o "Prometo regresar" son *verdaderos* realizativos. Sin embargo, aun cuando esté claro que tales actos convencionales pueden tener múltiples e imprevisibles *consecuencias*, no se advierte cuáles podrían ser sus *resultados.* Ducrot (6) intenta, a propósito de los seudoperformativos, describir lo que sería un *resultado convencional*: la orden, la promesa , la pregunta, etc. , según el autor, *transforman las relaciones legales entre los individuos involucrados*, es decir, crean *derechos* y *deberes* nuevos entre el locutor y el alocutor (4) Los teóricos de los actos de lenguaje se limitan a afirmar que tal o cual convención social existe, pero no prueban su existencia. Para saber si en una sociedad dada, posee o no vigencia una convención determinada, normalmente, los etnólogos y sociólogos observan los comportamientos de los actores sociales en las situaciones en que debe aplicarse la misma; si sus conductas no corresponden a las que podrían esperarse de quienes observasen la convención en cuestión, los investigadores concluirán que ésta no existe. Respecto de la pretendida "situación jurídica nueva" creada por la *promesa o la orden,* existen numerosos contraejempos: frecuentemente una orden o una promesa son formuladas en condiciones tales que los individuos involucrados no cuentan con los *resultados* postulados por los teóricos del lenguaje ordinario. Sintetizando, en el caso de los falsos realizativos, no existe ningún conjunto de convenciones como las que definen el empleo de los verdaderos, ni resultados convencionales e inexorables en la situación dada, no modificables por actos no convencionales de los interesados.

Bibliografía

(1) Bourdieu, P., *Qué significa hablar*, Madrid, Akal, 1985

(2) Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid, Paidós, 1982. *Philosophical papers*, Oxford, Clarendon Press, 1962

(3) Recanati, F., *La transparencia y la enunciación* , Bs. As., Hachette, 1981 (Cap. VI y VII)

(4) Berrendonner, A., *Elementos de pragmática lingüística*, Bs. As., Gedisa, 1987 (Véase *"Cuando decir no es hacer nada"*)

(5) Verón, E., *La semiosis social,* Buenos Aires, Gedisa, 1987 (Véase "Verdaderos y falsos realizativos")

(6) Ducrot, O., *El decir y lo dicho,* Buenos Aires, Hachette, 1984 (Véase "La argumentación de autoridad")

Aspectos teórico-crítico de la teoría del significado en Hilary Putnam.

Camarasa, Ada
Universidad Nacional de Rosario

El problema de la representación se conecta, en la filosofía del lenguaje, con las relaciones entre el significado y el referente, implicando en las reflexiones planteos que tienen que ver con la cuestión de la realidad.

Cuando la filosofía se pregunta por la "realidad" se constituye en ontología. Para Parménides el ser, el pensar y el decir mantienen una relación de mismidad. Al conectarse la realidad con el pensamiento y el lenguaje la cuestión se complica.

Surge una pregunta fundamental: ¿existen estados mentales (sentimientos de hastío, intenciones, recuerdos) no reductibles a una configuración material?[1]. El dualismo elaborará una respuesta afirmativa y el materialismo una negativa. Pero, cuando hablamos de materialismo, ¿de qué hablamos?: ¿de que todo es materia?, ¿de que los fenómenos mentales son idénticos a ciertos estados cerebrales?, ¿de que lo mental es un producto de la materia, en particular del cerebro?, ¿o de que sólo existen las entidades admitidas por la física?.

A estas cuestiones se suman otras que tienen que ver con el problema del realismo. Tengamos presente que el realismo es una tesis gnoseológica y que no está necesariamente ligada al materialismo, sino que es independiente de la ontología que se sustente, que puede ser materialista o idealista.

Los materialistas entenderán el lenguaje como una aptitud - Se refieren las aptitudes cognitivas a lo lingüístico -

El dualismo sustancialista al estilo cartesiano unirá *res extensa* y *res cogitans* por una glándula que permitirá la relación del pensamiento con la materialidad del lenguaje.

Para el conductismo no interesan los estados internos ni la explicación causal, se distingue el saber cómo del conocer qué.

Putnam critica a estas corrientes de pensamiento y a otras, como las de los teóricos de la identidad mente-cerebro, y la de la gramática de Chomsky, como representación de un sistema universal.

En una línea que podríamos considerar opuesta al formalismo (que penetra a través de los vieneses en la tradición norteamericana) y concomitante con la corriente pragmatista, Putnam revisa el pensamiento realista.

Su crítica al estructuralismo, aunque piensa que Saussure fue un genio, se sintetiza en estas palabra: "asistimos al constante reaparecer de una contradicción que Saussure mismo reconoce, y que tiene que ver con el problema de la indeterminación: la posibilidad o imposibilidad de la traducción y de la hermenéutica. Es su misma filosofía del lenguaje la que lo lleva a creer que toda lengua permanece hermenéuticamente cerrada a cualquier otra".[2]

La filosofía de Putnam, su nuevo realismo, enriquece el pensamiento posanalítico con la hipótesis de una fundación moral del mundo y en consecuencia del conocimiento. No debe abandonarse la posibilidad de una fundación "contextual" del mundo, que tendrá importantes efectos sobre la teoría del significado. Critica a la filosofía analítica que se inició como un respeto por la argumentación pero después de un tiempo comenzó a no hacer sino esto, y ya no supo sobre qué argumentar. "Aparecieron entonces los objetos imaginarios: los mundos posibles, en qué medida los mundos posibles o potenciales son diversos o iguales al mundo real, etc. Hoy la corriente analítica es absolutamente la más metafísica sobre el escenario de occidente. Lo prueba el hecho de que los maestros analíticos no hablan de otra cosa que de la intuición".[3]

---

1. *Simpson, Thomas Moro, "El fantasma en la máquina: notas sobre dualismo y materialismo". En Revista* Análisis Filosófico, *V, 1985, N° 2 - p 58-59.*
2. Borradori, Giovanna, Conversaciones filosóficas, Bogotá, Ed. Norma, , 1996, p 96.
3. Idem., p 106.

Putnam no es ajeno al giro que la filosofía de la mente ha dado en las últimas décadas. Un giro cognitivo en el que la ciencia congnitiva no es filosóficamente neutral sino que rechaza el paradigma conductista y adopta un enfoque mentalista.

Los funcionalistas (Putnam lo fue en su primera época) intentan superar el dualismo sustancialista, el conductismo y la teoría de la identidad mente-cerebro. Lo mental no es reductible a lo físico, aunque adhieren al fisicalismo considerando que la base de implementación de los fenómenos mentales es física.

Para Putnam los significados no están en la cabeza. El contenido de los estados mentales depende de sus propiedades proposicionales. Considera que las explicaciones mentalistas tradicionales no pueden dar cuenta de cuestiones centrales en el tema del significado y el referente.

El significado de un símbolo no puede ser otro símbolo, ni siquiera un símbolo en la "escritura del cerebro". Tampoco equivale a las propiedades observables o prototipos perceptuales. La dimensión social del significado pone en crisis el supuesto de que nada que no esté presentado en términos de "representaciones mentales" (descritas de manera computacional) vale como contribución a la "ciencia cognitiva".

Para el realismo interno (así ha denominado Putnam a su propio pensamiento) la pregunta: ¿qué son las cosas? no es independiente de la elección de conceptos, de esquemas conceptuales, que tienen una función constitutiva de la realidad.

Significado y referencia

En la doctrina tradicional la noción de significado posee la ambigüedad extensión / intensión. Según Putnam pensar "que el significado de un término es un concepto acarrea la implicación de que los significados son entidades mentales".[4]

Frege se rebeló contra este psicologismo pensando que los significados son propiedad pública y por lo tanto pueden ser captados por más de una persona; identificó los conceptos con entidades abstractas.

La tradición de antiguos y medievales supuso que el concepto correspondiente a un término era una conjunción de predicados. Entiende Putnam que el concepto tradicional del significado es un concepto que descansa en una teoría falsa. Para él los significados no están en la cabeza, y lo demuestra con el ejemplo de las Tierras Gemelas, donde a pesar de el agua ser un líquido diferente en ambas producirá en los hablantes el mismo estado psicológico. Pero "la extensión del término 'agua' no es una función del estado psicológico del hablante por sí mismo".[5] El estado psicológico del hablante no determina el significado de la palabra.

Putnam resuelve estas cuestiones con una hipótesis sociolingüística. La división mundana del trabajo engendra una división de las tareas lingüísticas. La comunidad lingüística es un cuerpo colectivo que divide la tarea de conocer y la de emplear las distintas partes del significado, por ejemplo, de la palabra "oro". El estado sociolingüístico del cuerpo lingüístico colectivo al que pertenece el hablante es el que fija la extensión de un término.

Para Putnan la teoría semántica tradicional deja a un lado las dos contribuciones que determinan la referencia: la contribución de la sociedad y la contribución del mundo real.

El significado del significado

Putnam propone "definir 'significado', no entresacando un objeto o identificándolo con el significado, sino especificando una forma normal de descripción del significado".[6] Y la forma normal de descripción del significado de una palabra debería ser una sucesión finita, o un vector, entre cuyos componentes habrían de estar los marcadores sintácticos, los marcadores semánticos, una descripción de los rasgos adicionales del estereotipo y una descripción de la extensión.

Parte de esta propuesta consiste en convenir que los componentes del vector representan todos ellos, excepto la extensión, una hipótesis acerca del hablante individual.

4. Rabossi, Eduardo (compilador), Filosofía de la mente y ciencia cognitiva, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1995 - cap 8, p 233.
5. Idem, p 236.
6. Valdés Villanueva, Luis, La búsqueda del significado, Madrid, Ed. Tecnos, 1991, p 190.

Según cualquier teoría materialista creer una proposición supone el proceso de alguna representación de esta proposición. Para Putnam no es únicamente que la creencia sea un proceso que involucre representaciones sino que el hablante cree la proposición según una representación y no la creerá según otras.

Piensa Putnam que la razón por la que la semántica está atrasada respecto a la sintaxsis es que el concepto precientífico sobre el que se basa -el de significado- se encuentra peor perfilado que el concepto precientífico de sintaxis. La razón por la que el concepto precientífico de significado esté mal perfilado no se aclara recurriendo al argumento escéptico o nominalista de que los significados no existen.

Volviendo al punto de partida, los significados no pueden estar en la cabeza, sino que dependen de un hecho lingüístico que consiste en la división del trabajo lingüístico y que es formulado de la siguiente manera:

"En toda comunidad lingüística se da la división del trabajo lingüístico: es decir, toda comunidad lingüística posee al menos algunos términos cuyos correspondientes 'criterios' sólo los conoce un subconjunto de los hablantes que los aprendieron y cuyo uso por parte de los restantes depende de una cooperación estructurada entre éstos y los hablantes de los subconjuntos relevantes"[7].

Cuando un término se halla sujeto a la división del trabajo lingüístico, el hablante medio que lo aprenda no adquiere nada que fije su extensión. No es su estado psicológico individual lo que fija su extensión; es sólo el estado sociolingüístico del cuerpo lingüístico colectivo al que pertenece el hablante lo que determina la extensión.

Putnam resume estas cuestiones diciendo que hay dos clases de herramientas en el mundo: herramientas como un martillo o un destornillador, que pueden ser usadas por una sola persona, y hay herramientas como un barco a vapor, que, para ser usadas, requieren la actividad cooperativa de un cierto número de personas (como las palabras). Así resulta que la extensión de un término no se fija mediante un concepto que el hablante individual tenga en su cabeza, y esto es verdadero tanto porque la extensión está, en general, socialmente determinada, cuanto porque, en parte la extensión se halla determinada indicadoramente.

El significado y la representación mental

Ha señalado Putnam que las explicaciones mentalistas tradicionales se equivocan de dos maneras respecto del significado y la referencia. Por una parte, descuidan la división de la labor lingüística. Por otra, no tienen en cuenta cómo los paradigmas que nos suministra el entorno contribuyen a fijar la referencia. Esto no significa que las descripciones (incluyendo las de nuestras mentes) no desempeñen un papel en la fijación de la referencia. Lo que interesa es separar las cuestiones acerca de cómo se fija la referencia de un término de las cuestiones de su contenido conceptual.

Algunos autores, como Searle, son renuentes a abandonar la imagen aristotélica y han tratado de mantener algunos de sus supuestos.

En cierto plano, las representaciones mentales no difieren mucho de las representaciones mediante la emisión de sonidos o mediante la escritura u otros signos. Estas representaciones superficiales no pueden ser los conceptos a los que se refería Aristóteles, ni tampoco las representaciones mentales de las que hablan los modernos mentalistas. Estas son las representaciones que determinan el significado de las palabras y no las palabras mismas.

Aristóteles fue el primero en teorizar sobre el significado y la referencia pensando que cuando comprendemos una palabra o cualquier otro signo asociamos esa palabra con un concepto. Este concepto determina aquello a lo que se refiere la palabra. Dos milenios después encontramos la misma teoría, con algunas variantes en Stuart Mill, Russell, Frege y Carnap. Estas teorías se manejan con ciertos supuestos:

1) Toda palabra usada se asocia en la mente con una representación mental.

2) Dos palabras son sinónimos sólo en el caso de que se asocien con la misma representación mental en los hablantes que las usan.

7. Valdés Villanueva, Luis, La búsqueda del significado, Madrid, Ed. Tecnos, 1991, p 146.

3) La representación mental determina a qué se refiere la palabra.

Estos conceptos son considerados falsos por Putnam ya que no pueden existir representaciones mentales que satisfagan al mismo tiempo estas tres condiciones. El objetivo del mentalismo es identificar una palabra con algo que se halla en el cerebro / mente de todo hablante que sabe usar la palabra, en consecuencia es una limitación para las teorías mentalistas el hecho de que el significado, según lo concibe Putnam, deba ser público.

Somos libres de aceptar que la referencia existe y que las representaciones mentales existen, pero según Putnam, no debemos identificar más los problemas de referencia con los problemas de representación mental. Buscar la referencia de nuestras palabras en el cerebro es buscarla en el lugar equivocado, ya que la referencia se fija socialmente.

Pero ¿qué significa conocer el significado de una palabra? Puede querer decir:

a) saber cómo traducirla

b) saber a qué se refiere

c) tener conocimiento tácito de su significado.

"En el único sentido en que el hablante medio de una lengua 'conoce' el significado de la mayoría de las palabras es c). Conocer el significado no es, literalmente hablando, conocer alguna realidad".[8] El entorno desempeña por sí mismo un papel en la determinación de aquello a lo que se refieren las palabras de un hablante o de una comunidad. "La noción de que el sinónimo está asociado con la misma representación mental presupone que poseemos una noción de identidad de las representaciones mentales independiente de la noción de sinónimo"[9].

Para finalizar, lo epistemológico y lo ontológico están, según la perspectiva de Putnam, íntimamente relacionados. La verdad y la referencia están íntimamente conectadas con las nociones epistémicas; la textura abierta de la noción de objeto, la textura abierta de la noción de referencia, la textura abierta de la noción de significado y la textura abierta de la razón misma están todas mutuamente interconectadas.

La verdadera misión de la filosofía es iluminar la noción ordinaria de representación (y de un mundo de cosas que se han de representar); no permanecer inermes en un gesto de rechazo que está tan vacío como aquello que rechaza.

Presentar "una perspectiva en la cual la mente no 'copia' simplemente un mundo que puede ser descrito por una teoría verdadera"[10]. Sin embargo no se trata de una perspectiva en la cual la mente constituya el mundo. Si tuviéramos que usar un lenguaje metafórico, dice Putnam, la metáfora sería esta: la mente y el mundo, en común, constituyen la mente y el mundo.

Si el objetivismo del S XVII ha conducido a la filosofía del S XX a un callejón sin salida la solución no es ni caer en un relativismo extremo, como la filosofía francesa ha estado haciendo, ni negar nuestro realismo de sentido común. La clave para conservar el realismo de sentido común, a la vez que se evitan los absurdos y antinomias del realismo metafísico, es la que Putnam llama realismo interno (realismo pragmático). El realismo interno es la insistencia en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual (lo que no equivale a relativismo).

8. Putnam, Hilary, Representación y realidad, Barcelona, Ed. Gedisa, 1995, p 68.
9. Idem, p 73.
10. Putnam, Hilary, Las mil caras del realismo, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1987, p 39.

Adquisición del Lenguaje

La cuestión de la adquisición de la lengua materna en la construcción del lenguaje como objeto teórico

Acevedo, Yolanda Fernández
Facultad de Humanidades - Consejo de Investigación - U.N.Sa.

Adquisición del Lenguaje

La cuestión de la adquisición de la lengua materna en la construcción del lenguaje como objeto teórico

Plantear la cuestión de la adquisición del lenguaje, pareciera una precondición necesaria para la consideración del lenguaje como objeto de investigación teórica. De esta manera ha sido tratado por disciplinas tales como la filosofía de la mente o la psicolingüística, que han utilizado argumentaciones provenientes de la filosofía del lenguaje para situar este problema. El estado actual de la cuestión remite a una pluralidad de enfoques y encuadres teóricos, cuya singular heterogeneidad subraya la dedicación de diferentes programas de investigación, distintas justificaciones epistemológicas, así como líneas de desarrollo empírico no siempre compatible con los modelos asumidos explícita o implícitamente por los investigadores.

Elaborar argumentaciones acerca de qué manera un modelo de adquisición del lenguaje obliga a postular un modelo de lenguaje, introduce problemas tales como qué supone un nivel representacional, aptitudes cognitivas, intencionalidad, comunicación. Algunas preguntas se imponen como subsidiarias: ¿Crea el lenguaje la mente? ¿Qué clase de mente tiene un lenguaje? ¿Cómo es una mente sin lenguaje? ¿Es posible mente sin lenguaje? ¿Qué aporta una mente al lenguaje?

La cuestión de la especificidad del lenguaje, permite la situación del problema en una discusión acerca de una posible reconstrucción evolutiva del "origen" del lenguaje, en un todo compatible con versiones darwinistas. En un ámbito pluridisciplinar, en que se analicen motivos de la investigación reciente en biología evolucionista y psicología cognitiva, se trataría de establecer una lógica del proceso de la filogénesis, capaz de llegar a explicar la aparición de significados lingüísticos. Conviene aquí indagar sobre la continuidad o discontinuidad entre comunicación y lenguaje. ¿De qué manera compatibilizar la comunicación animal con el "dispositivo innato específico" de Chomsky?. Estudios que provienen de la etología, de la sociobiología, incluso las neurociencias, permiten formular apreciaciones acerca del uso intencional de códigos, de las limitaciones pragmáticas, de las dificultades de los procesos de generalización, de la dificultad de elaborar sistemas conceptuales o de categorización de la realidad. La dicotomía entre las capacidades cognitivas y las capacidades lingüísticas son cuestiones básicas a considerar en tanto subyacen al surgimiento de lo representacional y su articulación con la sintaxis.

El hecho de que el niño no "aprende" a hablar (en ningún sentido asimilable a una teoría del aprendizaje) dado que esta capacidad no parece tanto depender de la siempre "depauperada" estimulación ambiental sino, que el lenguaje mantiene independencia con respecto a la capacidad de aprendizaje general, plantea la cuestión de que es lo "innato" en un lenguaje, de qué es lo que el niño "nace sabiendo". Reconocer los límites entre programación genética y variabilidad ambiental, supone una discusión de fondo entre teorías y sus correlatos empíricos. La discusión debe incorporar: a)*flexibilidad fenotípica-aprendizaje*, y b) *conocimiento-competencia*, con temas tales como intencionalidad y representación, atendiendo a problemas en la atribución de actitudes proposicionales.

¿Qué es lo que sucede cuando comprendemos o producimos lenguaje? El estatuto epistemológico asignado al "conocimiento" gramatical no es el de un conocimiento explícito, ni el de un conocimiento teórico. Este conocimiento aparece "representado" en la mente/cerebro. La relación entre conocimiento lingüístico y actividad lingüística (a pesar de constituir ámbitos lógicamente diferentes) obligan a repasar el repertorio de descripciones y explicaciones que en el dominio psicológico se ha dado de tales cuestiones. Uno de los problemas es hasta qué punto el conocimiento del lenguaje es una forma independiente de conocimiento, y, en tal caso, si es posible hablar de independencia frente a las restricciones exógenas (entendido el medio como ambiente social, en el que se dan las comunicaciones) o bien de lo cognitivo (tanto a nivel perceptual, como

conceptual). El problema es hasta donde es posible elaborar una teoría lingüística sin disponer de una teoría del funcionamiento cognitivo. Una posición formalista, supone la independencia del conocimiento con las formas y estructuras lingüísticas. Tal posición instala la consideración de la autonomía y modularidad de lo lingüístico. En cambio, una posición funcionalista, supone la dependencia del dominio lingüístico con las funciones y estructuras comunicativas y sociales, y el ámbito cognitivo general. El argumento formalista descansa en la arbitrariedad del lenguaje, la inexistencia de relación entre significantes y significados, el carácter gratuito de algunas peculiaridades gramaticales, el abismo entre comunicación animal y lenguaje humano. El argumento funcionalista enfatiza la dependencia de los aspectos formales para con las habilidades comunicativas, suponiendo el desarrollo de las capacidades cognitivas como isomórfico con respecto a las lingüísticas. Cierto sustento empírico permite inferir el acceso a algunos dominios sintácticos como vinculado, incluso condicionado, a la adquisición previa de recursos simbólicos – representacionales. La pregunta es si es el lenguaje independiente de los otros dominios cognitivos, o bien depende de ellos.

Fodor sugiere que un sistema modular resulta más económico, al reducir el esfuerzo cognitivo. Sin embargo, la especificidad innata no alcanza para concluir con todos estos problemas. Si pretendemos comprender qué es lo que sucede con nuestras representaciones lingüísticas, y cómo actúan éstas en los dominios semánticos, más allá de las restricciones que impone la sintaxis, parece necesario establecer grados de compromiso entre lo funcional y lo formal. Esto implicar estudiar la dimensión sintáctica sin perder de vista los compromisos de una función simbólica y una capacidad -no siempre tenida en cuenta- del lenguaje como sistema que interviene en la categorización de la realidad.

¿Qué es lo que sucede cuando "significamos" o "queremos decir algo", o bien cuando decodificamos una cadena de signos y asumimos "significado" en la comprensión y producción del lenguaje? Podemos sostener que el lenguaje es un sistema diseñado por la selección natural para comunicar ideas -"estructuras proposicionales"-.

¿Qué consecuencias tiene adherir a esta versión? Evidentemente estamos considerando aspectos vinculados a los significados, con aspectos vinculados a la intencionalidad. En otras palabras, vinculamos estructuras proposicionales con actitud intencional. Desde el surgimiento de lo representacional, los símbolos aportan una significativa categorización de lo real. Podría suponerse que los significantes no son meros envoltorios de categorías existentes, sino que mantienen un rol decisivo, otorgando al lenguaje un rol cognitivo básico de taxonomizar la realidad. Poseer un lenguaje aportaría instrumentos de organización y un acercamiento a lo real que podría denominarse operacional. Estudiar las metáforas, por ejemplo, nos hace trabajar sobre dominios cognitivos que no son sólo adaptativos, sino que procuran establecer nuevos rangos de clasificación y ordenamiento para los materiales propuestos por la realidad.

Las relaciones entre competencias metarrepresentacionales, teoría de la mente, y formación de símbolos, parece estar sustentada en indagaciones evolutivas que permiten establecer que los niños, durante el segundo año de vida, ya utilizan un repertorio de verbos mentales ("querer", "saber", "creer") en sus transacciones lingüísticas más rutinarias.

Las primeras interacciones comunicacionales, tales como los protoimperativos y los protodeclativos, muestran la diferencia de patrones comunicacionales y la función metacognitiva del lenguaje. Pareciera que, a lo largo del desarrollo, el lenguaje adquiere una función cognitiva nueva, que se superpone a la función de representación.

Una cuestión interesante desde esta perspectiva, es la vinculación entre un léxico y los conceptos. Quine plantea un problema inductivo, de difícil solución: ¿Cómo podría un niño, sometido al estímulo de una palabra nueva, deducir su significado, teniendo en cuenta la cantidad de posibles interpretaciones en juego? Es el problema de Gavagai. Estas dificultades en la inducción no sólo afectan a los nombres, sino a los verbos. De hecho el espacio de hipótesis que un niño puede plantearse con respecto al significado de una palabra está sujeto a restricciones. ¿Es posible suponer que los niños construyen el significado mediante una simple acumulación de rasgos semánticos? Determinada investigación empírica sostiene que, entre los tres y los cinco años, los niños suponen que una palabra nueva se refiere a la totalidad de un objeto, y no a sustancias, partes constitutivas, color, textura, tamaño, forma. Existe lo que podríamos denominar tres hipótesis básicas del niño: *Hipótesis del objeto completo, hipótesis de la taxonomía, hipótesis de la exclusión mutua.*

El problema de Quine aparece como solidario de teorías acerca del papel del lenguaje como clasificación de los objetos del mundo.

Suponiendo que el niño ingresa en el lenguaje como lo explica la teoría de dominio específico (el problema de Fodor) sin depender de las entradas de dominio cognitivo general, la investigación empírica argumenta que el recién nacido posee una atención especial hacia lo lingüístico. El niño, al atender al lenguaje, se encuentra obligado a segmentar la corriente del habla en unidades lingüísticas significativas, al mismo tiempo que clasifica al mundo en objetos y acontecimientos pertinentes para la codificación lingüística, tanto a nivel léxico como sintáctico. En algún sentido es pertinente alegar que el niño hace uso de las sutilezas morfosintácticas, para averiguar acerca del significado de las palabras. Al procesar el lenguaje, los niños ordenan categorías lingüísticas abstractas, y no categorías conceptuales.

Si los niños generasen hipótesis cognitivas generales (es decir no lingüísticas) para comprender el lenguaje adulto, seguramente optarían por hipótesis más sencillas (por ej. el orden de los elementos) en lugar de hipótesis cognitivamente más complejas (el orden de los sintagmas depende de la estructura).

En la adquisición del lenguaje, el niño no sólo realiza atribuciones proposicionales sobre la realidad que pueden ser consideradas verdaderas o falsas, no sólo opera lingüísticamente desde restricciones sintácticas específicamente ordenadas, sino que adquiere una función, la función comunicativa del lenguaje. Parcialmente desdeñada por teorías que enfatizan lo semántico, o suponen para el lenguaje una arquitectura modular, el problema de "hacer cosas con palabras" surge desde el primer momento. El niño pide, recomienda, promete...

El espacio de transacciones comunicativas entre madre e hijo incluye precursores prelingüísticos, que establecen una continuidad entre comunicación y lenguaje.

La interacción con la madre se realiza mediante códigos que expresan negociaciones y significados compartidos, y que asumen, curiosamente, turnos de intervención regulables como los turnos conversacionales. En la entrada al lenguaje, el papel del contexto, la intención del hablante, y la interpretación de esa intención por el receptor, aparece como convención conversacional. Entrar en el lenguaje es entrar en la conversación.

Con este trabajo, se pretende:

1. Señalar el lugar de la discusión de la adquisición del lenguaje en la constitución del lenguaje como objeto de indagación teórica.
2. Destacar la presencia de determinadas líneas de investigación que han establecido "problemas" (continuidad-discontinuidad entre lenguaje y comunicación, problema entre tesis de la especificidad lingüística y las que sostienen la dependencia del lenguaje de dominios cognitivos generales, tesis funcionalistas y tesis formalistas, problemas de la categorización de lo real, problemas de "hacer cosas con palabras", de la intencionalidad, de la entrada a la conversación, entre otros).
3. Establecer la prioridad de estos "problemas" desde una perspectiva filogenética y ontogenética derivada de la biología evolucionista y de la consideración del desarrollo psicológico.

Se trata de encarar el problema del lenguaje como objeto teórico desde a) la elaboración de una teoría acerca de qué cosa es un lenguaje y qué es lo que adquirimos al adquirir un lenguaje, b) integración de aspectos comunicacionales con puramente lingüísticos, más allá de las dificultades de una descripción-explicación unívoca de ellos. Esto implica que la elaboración de un modelo de adquisición del lenguaje no excluya términos de los "problemas" encontrados. En este sentido, construir un instrumento descriptivo-explicativo de la adquisición del lenguaje, obliga a incluir consideraciones acerca de:

a. Qué es un lenguaje.
b. Qué clase de mente tiene un lenguaje.
c. Qué es lo que el lenguaje aporta a una mente desde la perspectiva que podríamos denominar evolucionista, tanto en lo psicológico como biológico.

Bibliografía

- Akmajian, Adrian.; Demers, Richard y Harnish, Robert, *Lingüística: una introducción al lenguaje y la comunicación*, Madrid, Alianza, Textos, 1984.
- Belinchón, Mercedes, Igoa, Juan y Rivière, Angel, *Psicología del lenguaje. Investigación y Teoría*, Madrid, Ed. Trotta, 1992.
- Chomsky, Noam, "Sobre la naturaleza, uso y adquisición del lenguaje", En Rabossi, Eduardo y González, Cristina (comp) *Análisis Filosófico*, Buenos Aires, 1996, Volumen XV, Números 1 y 2, 1995.
- Chomsky, Noam y Piaget, Jean, *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje*, España, Crítica-Grijalbo, 1979, 1983.
- Chomsky, Noam, *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Barcelona, España, Ed. Prensa Ibérica, 1998.
- García – Suárez, Antonio, *Modos de significar*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Gómez, Juan Carlos, *Some Thoughts About the Evolution of Lads, with special reference to TOM and SAM*, School of Psycology University of St. Andrews – in press, 1997.
- Gomila Benejan, Antoni, "Evolución y lenguaje", en Broncano, Fernando (compilador). *La mente humana*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.
- Karmiloff – Smith, Annette, *Más allá de la modularidad*, Madrid, Alianza – Psicología menor, 1994.
- Mehler, Jacques, Dupoux, Emmanuel, *Nacer sabiendo. Introducción al desarrollo cognitivo del hombre*, Madrid, Psicología menor, 1994.
- Piaget, Jean, *La formación del símbolo en el niño*, México, FCE, 1986, 1959.
- Pinker, Steve, *El instinto del lenguaje. Como crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza – Psicología, 1995.

Necesidad y contingencia en el segundo Wittgenstein

Norry, María Josefina
Universidad Nacional de Buenos Aires

La naturaleza de la necesidad lógica, uno de los problemas perennes de la filosofía, preocupó a Wittgenstein desde el comienzo de su carrera. En el primer período trata la cuestión de la necesidad exclusivamente desde el punto de vista lógico, analizando los distintos tipos de enunciados verdaderos. En su filosofía última Wittgenstein no abandona el tratamiento de los enunciados necesarios pero su interés fundamental es ahora desarrollar una concepción del lenguaje como una actividad; como la actividad central del ser humano. Es el hombre quien confiere status normativo o empírico a ciertas expresiones usándolas de una manera particular en una ocasión dada: si una sentencia es una regla o una proposición empírica no depende de su forma sino de cómo es usada.

La cuestión ¿Hay algún tipo de necesidad en el lenguaje?, y en ese caso ¿cuál es su fundamento? se plantea a partir de PI 185, donde Wittgenstein describe a un alumno que, con el entrenamiento y las instrucciones comunes, llega a una respuesta completamente distinta de la correcta, de la "normal".[1] Aunque no hay nada en el entrenamiento ni en las instrucciones que recibimos que, de alguna manera misteriosa, nos obligue a una particular aplicación de la regla, "normalmente" respondemos al entrenamiento de una manera particular. Parece que si las respuestas han de considerarse correctas deben estar "en alguna manera predeterminadas, anticipadas" (PI, 188).

Lo que hace Wittgenstein en PI 218-21 es analizar esa compulsión lógica a seguir la regla en términos de necesidad, esa dependencia lógica: se supone que no tengo ninguna elección, que la regla, una vez que tiene un significado particular, traza una vía que nos lleva directamente a la respuesta adecuada:

> PI, 219: Todos los pasos están realmente dados" quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. - Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría?

Suponiendo que hayan realmente caminos trazados que se correspondieran con todas las aplicaciones de la regla, Wittgenstein se pregunta ¿qué diferencia haría esto? ¿Puedo, por ejemplo, consultar estas vías objetivamente existentes para determinar cómo tiene que ser aplicada la regla en un caso nuevo? Ellas no proveen un criterio para juzgar, en casos particulares, si una regla ha sido aplicada correctamente.

A Wittgenstein no le interesa la cuestión metafísica de la existencia o no de una determinación ciega, sino las consecuencias prácticas para nuestro obrar, y esta interpretación de la inexorabilidad en la aplicación de las reglas se expresa metafóricamente en la idea de las vías infinitamente largas. El problema es que si la metáfora se interpreta literalmente se llega a olvidar la diferencia esencial entre estar causalmente determinados (la regla me obliga a un curso de acción) y estar lógicamente determinados (mi respuesta a la regla es parte de un juego del lenguaje).

En PI, 198 afirma que no hay una conexión causal entre la expresión de la regla y mis acciones. Un procedimiento particular es la aplicación *correcta* de una regla porque es el resultado de hechos psicológicos, sociológicos y físicos que hacen *natural* para nosotros ver la regla como exigiendo tal cosa. No podemos justificar por qué llamamos correcta a una aplicación de las reglas; todo lo que podemos hacer es explicar la práctica o costumbre que constituye lo que es para nosotros aplicar la regla; y la costumbre en sí misma no es ni correcta ni incorrecta, ni verdadera ni falsa. Consiste en una respuesta regular a la regla, regularidad establecida por entrenamiento (P.I. 206), por las acciones de la sociedad al rechazar o alentar respuestas alternativas (Z 499, RFM, I, 166), y por el carácter físico o psicológico de los hablantes de un lenguaje (BRB 40, 30).

Wittgenstein da el ejemplo de un país con un lenguaje extraño para mostrar que no tiene sentido preguntarnos cuál es la respuesta buena, la correcta. Existe un patrón o estructura en la actividad de usar palabras que fija cómo aplicarlas correctamente. Aquí aparece un nuevo concepto que resulta esencial: el de acuerdo o

1. McGinn, Marie: *Wittgenstein and the **Philosophical Investigations***, London, Routledge, 1997

armonía, que es lo que constituye la forma de vida característica de hablar un lenguaje, como lo expresa en uno de sus parágrafos más sugerentes:

> PI 241: Verdadero o falso es lo que los hombres *dicen*; y ellos acuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida.

Hay que destacar la diferencia de esta concepción con la sostenida en el *Tractatus* por medio de su teoría figurativa. Allí un enunciado era verdadero o falso porque describía un estado de cosas. En las *Investigaciones* se destaca la concordancia en el uso de las expresiones y en el acuerdo con los otros hombres.

El lenguaje, en cuanto juego, tiene un carácter normativo, ya que todo juego puede ser jugado correcta o incorrectamente y uno debe estar comprometido con normas que preexisten a nuestro jugar el juego. Participar en una actividad gobernada por reglas es aceptar que hay maneras correctas de hacer las cosas y que los significados no se reducen al capricho individual. El lenguaje más que un acto de habla individual es una institución en la que los significados se van sedimentando a través del tiempo.

Las últimas obras de Wittgenstein mantienen su concepción de que el lenguaje tiene una lógica, aunque más que un cálculo estático, el lenguaje se presenta ahora como una estructura de prácticas lingüísticas dinámicas. Lo que hace a las reglas capaces de ser aprendidas es que ellas implican una regularidad normada; los juegos de lenguaje tienen un orden estructural que no puede ser violado sin alterar la comunicación. Las prácticas son "seguras" porque los significados adquieren una cierta estabilidad a través de las reglas, pero el lenguaje no está rígidamente delimitado, y no es "cerrado en sí mismo". Al hablar un lenguaje actuamos de acuerdo con ciertas reglas, pero incluso el seguir las reglas cabalmente no puede proporcionar un punto de apoyo seguro, porque las reglas pueden ser alteradas con el tiempo. Lo que finalmente da al lenguaje su estabilidad es el acuerdo en la interpretación de las reglas.

La refutación wittgensteiniana del lenguaje privado ilumina su concepción de la dimensión eminentemente social del lenguaje. Sin criterios públicos, objetivos, para su uso correcto, nunca aprenderíamos el significado de una palabra a partir de otras palabras. No se puede obedecer una regla privadamente, o por un instante, ya que los signos están conectados a significados por tradiciones que se desarrollan gradualmente y evolucionan a través de interminables repeticiones y renovaciones. Podría decirse que el significado es protegido del capricho individual por el entrenamiento social y por el hecho de que una palabra pertenece a un complejo sistema de signos cuyas partes no pueden ser alteradas de un momento a otro por la libertad de los individuos.

Estos sistemas lingüísticos están fundados a su vez en algo más fundamental: un contexto humano o una particular forma de vida. De modo que la conducta lingüística, no la forma lógica, es la raíz del lenguaje: los significados de las palabras no están determinados por los objetos a los cuales ellas refieren, por las imágenes mentales que conjuran, sino por el juego del lenguaje en el cual son usadas. El hecho de que el nativo de una tribu primitiva juegue un juego de lenguaje particular más que otro no es el resultado de un accidente ni de una elección arbitraria; es el resultado del mundo en el cual vive, de lo que él es, de cómo siente y de lo que hace.

Según Wittgenstein, la existencia de un conjunto común de conceptos compartidos se asienta de manera contingente en los rasgos relativamente constantes del ser humano y en los hechos y regularidades del mundo natural. Como seres humanos, compartimos una experiencia unificada, y, aunque pueden haber diferencias condicionadas por las estructuras lingüísticas variables o las tradiciones y condiciones históricas y culturales, no podemos identificar a un ser como humano a menos que existan ciertas similaridades básicas.

Es cierto que existen alternativas a nuestros juegos de lenguaje, pero para nosotros tales alternativas aparecen como ininteligibles e inaccesibles. La elección supondría que podemos avizorar y entender alternativas de aquello que elegimos, pero en cambio nuestro pensamiento tiene límites y restricciones (RFM,I, 116) y nuestras reglas e interpretaciones están objetivamente fundadas. D*ada la forma en que somos*, no somos libres de elegir convenciones y reglas radicalmente diferentes. No podemos alterar simplemente nuestras convenciones en cualquier forma que queramos porque lo no arbitrario y necesario juega un rol en el discurso humano. El lenguaje está incorporado a algo más fundamental, a hábitos y costumbres humanas, y en última instancia, a la forma de vida humana. Las reglas están ligadas a circunstancias que justifican su uso, a prácticas y conductas de una comunidad lingüística. De modo que no estamos constreñidos por una forma lógica sino por nuestra forma de vida. La única forma en la cual son imaginables conceptos e*sencialmente*

diferentes sería en un mundo diferente y con otros tipos diferentes de seres Nuestros juegos del lenguaje son dependientes de las personas y del mundo en el cual ellas habitan, pero es contingente que el mundo sea como es, podría haber sido diferente. (PI. 230)

En la discusión de "seguir una regla" rechaza la idea de que las reglas son inexorables e independientes de las actividades humanas, pero retiene la idea de que la práctica humana está en muchos aspectos gobernada por reglas. Wittgenstein cambió su concepción de las reglas lingüísticas al comparar el lenguaje no ya con un cálculo de reglas ocultas y rígidas, sino con un juego.

Tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones* el mundo y sus hechos son contingentes; no hay reglas o necesidades en el mundo natural. Esta contingencia radical del mundo, más la incuestionada existencia del mundo natural, constituyen los compromisos metafísicos más notables en la obra de Wittgenstein.

Pero aunque es un hecho contingente que hay un mundo y que éste contiene a los seres humanos y su gramática, podemos hablar significativamente de ciertas imposiciones y límites establecidos por los "hechos naturales" y nuestra forma de ser. Es evidente que el mundo humano contiene muchas necesidades e imposibilidades que se expresan a través de inferencias como

> "Ya que es de madera, debe arder en el fuego"

Tales necesidades e imposibilidades son imputadas por nosotros al mundo que nos rodea por nuestra manera de clasificar y etiquetar a los objetos del mundo, y si bien reflejan regularidades que pertenecen a este mundo, las cosas podrían haber sido diferentes

Wittgenstein trata muy seriamente el problema de las modalidades , especialmente aquellas conectadas con las reglas, insistiendo siempre en que no son primarias ni independientes pero sí ineludibles. Es una parte firme e inquebrantable de la postura metafísica de Wittgenstein que esencia, necesidad e imposibilidad son rasgos modales de la experiencia humana, que ellas no pertenecen al mundo natural sino al mundo que concebimos y en el que estamos[2].

> PG, p. 247: Depende entonces enteramente de nuestra gramática a qué puede llamarse posible y a qué no; a saber, lo que esa gramática permite.

Con respecto a los juegos de palabras (que marcan los límites del lenguaje) dice Wittgenstein que su profundidad, lo mismo que la de la filosofía, proviene de nuestro reconocimiento de que los signos lingüísticos son arbitrarios. Para Bearn la profundidad del chiste viene de que nos confronta con la contingencia de la división entre lo contingente y lo necesario, y la contingencia revelada es la contingencia del lenguaje mismo.[3] Tenemos el sentimiento de profundidad cuando el lenguaje como un todo -incluyendo necesidades y contingencias- es descubierto en toda su contingencia.

En el T.L.P. la necesidad era puramente lógica, "fuera de la lógica todo es casual". En P.I. también, pero ahora el de "lógica" es un concepto mucho más amplio, que se incluye en el de "gramática" (porque el lenguaje proposicional es sólo uno de los tantos juegos de lenguaje que hablamos). ¿Hay necesidad en las reglas gramaticales? Si, pero no una necesidad causal sino lógica, fundada no en un decreto ni en una correspondencia con el mundo, sino en nuestro modo de ser, en nuestra forma de vida. Hay para Wittgenstein una cierta inexorabilidad en la manera en que somos, la cual que no es decretada ni elegida libremente y que de algún modo nos coacciona. Nuestra forma de vida sería entonces la base de todo nuestro ser y obrar y el fundamento último, infundado, de todos los conceptos wittgensteinianos (lenguaje, juego, etc.).

2. Garver, Newton: "Philosophy as grammar" en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996 (p. 157 y sigs.)
3. Bearn, Gordon F.: Walking to Uonder, Albany, State University of New York Press, 1997.

Dos problemas semánticos para el intuicionismo de Dummett

Padró, Romina
Universidad de Buenos Aires

En varios puntos de su obra, M. Dummett insiste en que la disputa entre realistas y antirrealistas tiene que ser tratada en términos de una teoría del significado. Considera que el debate debe centrarse en la cuestión de cuál es la teoría del significado que resulta más adecuada para describir teóricamente la comprensión de los enunciados declarativos. En "Las Bases Filosóficas del Intuicionismo Lógico" Dummett aplica dicho argumento al caso particular de las matemáticas y evalúa posibles líneas de argumentación a favor del razonamiento intuicionista. Según él hay dos posibles vías para ello. La primera consiste en partir de una teoría general del significado según la cual el significado de un enunciado está determinado exhaustivamente por su uso. La segunda, en cambio, parte de una tesis acerca del carácter metafísico de la realidad matemática, en particular, la tesis según la cual los objetos matemáticos son creaciones de la mente humana. Desde esta perspectiva, lo primero que hay que decidir es el carácter metafísico de la realidad matemática, con lo cual, la decisión respecto de cuáles deben ser las condiciones que se le asocien a los enunciados para darles significado, quedará supeditada a una previa resolución de la cuestión metafísica. Sin embargo, esta última línea argumentativa es dejada de lado por Dummett debido a la ausencia de bases para decidir esta cuestión ontológica. Considera que es necesario decidir primero el modelo correcto del significado y, una vez resuelto esto, se impondrá una determinada imagen acerca del carácter metafísico de la realidad matemática. A continuación analizaré la posibilidad de que la teoría del significado propuesta por Dummett constituya un buen argumento a favor del intuicionismo. Para ello plantearé dos problemas que considero se le presentan a dicha teoría, el problema de la revisión (I), y el problema de la unicidad (II).

I

La segunda línea de argumentación desarrollada por Dummett justifica la adopción de la lógica intuicionista como la lógica para las matemáticas sobre la base de cuestiones relativas al significado. El argumento parte de una teoría general del significado cuya característica central es considerar que el significado de un enunciado consiste exclusivamente en el papel que juega como instrumento de comunicación entre individuos. De esta manera el significado de un enunciado matemático está determinado de manera exhaustiva por su uso. Dummett considera que un modelo del significado debe ser a su vez un modelo de la comprensión de éste, una representación de qué es lo que se conoce cuando un individuo conoce el significado. Esta comprensión del significado también consiste en la capacidad para el uso o para responder al uso.

Según Dummett la forma de argumento más poderosa a favor del intuicionismo es aquella que insiste en que una teoría del significado que admita la concurrencia de hechos semánticos no manifiestos en el uso no garantiza la comprensión entre los individuos, y que, por lo tanto, no constituye una adecuada explicación del significado. De esto se sigue que, si su propia teoría del significado es capaz de mostrar que constituye una mejor explicación del significado, resultaría suficiente para justificar su adopción y, en consecuencia, se dispondría de una teoría del significado acorde con los razonamientos intuicionistas. En este punto es necesario preguntarse qué es lo que haría que dicha teoría constituya una mejor explicación. Creo que es posible pensar que la teoría de Dummett constituye una mejor explicación si es capaz de asegurar la comprensión. Dado que el argumento que lleva a Dummett a desechar otro tipo de teorías del significado se basa fundamentalmente en que no garantizan la comprensión entre los individuos, parece razonable pedirle a su propia teoría que cumpla con este punto ya que, si no lo hace, no podrá sostenerse que su teoría constituye una mejor explicación. Puesto que la incomprensión se funda en la posibilidad de que los individuos atribuyan diferentes significados a los enunciados matemáticos, parecería que mostrar que el uso es capaz de determinar el significado de un enunciado matemático de manera unívoca resulta suficiente para que se excluya la posibilidad de que a un mismo enunciado se le asignen significados diferentes.

Esto último nos introduce en los dos problemas que considero se le presentan a la teoría de Dummett. En primer lugar, se sigue de lo anterior que su teoría debería ser capaz de mostrar que todo enunciado tiene un contenido determinado que puede ser explicado unívocamente en términos de su uso (denominaré a este problema el problema de la unicidad). Y, en segundo lugar, su teoría debería a su vez ser capaz de mostrar

que es posible rechazar las prácticas matemáticas establecidas (denominaré a este problema el problema de la revisión).

El problema de la revisión puede plantearse del siguiente modo: si el uso constituye el significado, entonces puede pensarse que no hay lugar para rechazar ninguna práctica matemática establecida. Según Dummett, lo que hace que sea necesario revisar una práctica es que resulte incoherente, que haya diferentes aspectos en el uso de una oración que resulten incompatibles entre sí. Considera que, si toda práctica debe poder ser sistematizada de acuerdo al uso, tiene que haber armonía entre ellos, de manera tal que la coherencia quede asegurada. En caso de que los diferentes aspectos del uso no sean armónicos entre sí, será posible rechazar una práctica existente. Esta armonía consiste en que cualquier enunciado que haya sido establecido de manera indirecta pueda siempre establecerse también de manera directa.

La necesidad de armonía es, según Dummett, la necesidad de que la adición de enunciados constituya una extensión conservadora del lenguaje. No obstante, considera que para definir de manera precisa cuál es la armonía que se pide, es necesario determinar primero la teoría del significado que se acepta para el lenguaje, ya que ésta depende del modelo general del lenguaje en el que se formula el contenido de una oración individual.

En su teoría del significado, la comprensión que un individuo tiene del significado de una oración consiste en su capacidad para reconocer una prueba de él. La noción de prueba constituye la noción central de su teoría del significado y, por lo tanto, para precisar qué debemos entender por extensión conservadora es necesario tenerla en cuenta. Desde esta perspectiva, una inferencia sólo podrá aceptarse si es posible dar una justificación de ella a través de una prueba y, a su vez, la ausencia de justificación será suficiente para el rechazo de una inferencia.

En el caso particular de las constantes lógicas, para considerar que un enunciado es una extensión conservativa de un lenguaje, lo que se pide es que los enunciados aceptados sobre la base de las reglas de eliminación puedan a su vez establecerse sobre la base de las reglas de introducción. En el caso de que una conectiva sólo pueda ser establecida mediante las reglas de eliminación, no podrá ser considerada una extensión conservativa. Sin embargo, esta noción de extensión conservadora resulta demasiado débil. Si tenemos en cuenta la caracterización de la conectiva "tonk" dada por Prior[1], es evidente, tal como Dummett reconoce, que la sola armonía entre las reglas de eliminación y las reglas de introducción no nos garantiza que el lenguaje esté a salvo de contradicciones. Las reglas mediante las cuales Prior caracteriza la conectiva tonk son las siguientes:

(1) P + P-tonk-Q.

(2) P-tonk-Q + Q

La inconsistencia surge inmediatamente, ya que a partir de estas reglas podremos inferir

P + Q.

La sola armonía entre las reglas de eliminación e introducción de la conectiva "tonk" no nos permitirá poner al lenguaje a salvo de contradicciones. Esta permanecerá mientras continuemos aceptando las reglas que rigen la conectiva tonk. Dado que dicha noción de armonía no nos proporciona un criterio que nos permita rechazar estas reglas, será necesario redefinirla.

En "Circularity, Consistency, and Harmony" Dummett caracteriza la noción de armonía estableciendo que para cualquier constante lógica gobernada por un conjunto de leyes lógicas, la armonía habrá sido satisfecha si no es posible mediante la apelación a estas leyes derivar a partir de premisas que no contienen dicha constante una conclusión que tampoco la contenga. Mediante esta redefinición de la armonía podemos rechazar la conectiva tonk. Lo que nos muestra el nuevo criterio es que para considerar que algo es una prueba de un enunciado es necesario disponer de una concepción acerca de las inferencias deductivas en general que nos permita definir una prueba. Por lo tanto, el criterio de armonía no podrá basarse solamente en la noción

1. Prior, A., (1960), "The Runabout Inference-Ticket", en P.F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford, OUP, 1967.

de prueba, ya que dicha noción a su vez deberá ser definida de acuerdo a una concepción de las inferencias deductivas.

Habíamos visto que en la teoría del significado de Dummett la comprensión del significado de un enunciado consiste en la capacidad para reconocer una prueba de él. Sin embargo, puesto que la noción de prueba depende de cuál sea nuestra concepción de las inferencias deductivas, la comprensión del significado de un enunciado dependerá en última instancia de la concepción de inferencia deductiva de que dispongamos. Pero ¿es posible justificar nuestra elección de determinada concepción de las inferencias deductivas sobre otra? Y si esto es posible ¿sobre qué hemos de basar nuestra elección? Si bien este problema constituye un tema en sí mismo que excede los límites del presente trabajo, mi intención se reduce a introducir dudas respecto de la posibilidad de que la noción de prueba, y, por extensión, la concepción de inferencia deductiva que la noción de prueba involucra, puedan justificarse por sí mismas sin apelar a ningún principio externo.

Aún suponiendo que esto sea factible, el problema que surge a partir de la solución que Dummett propone es que no se ve cómo se excluye la posibilidad de que a partir de la noción de prueba podamos atribuir significados diferentes a una misma expresión. Si la comprensión del significado de un enunciado consiste en la capacidad de reconocer una prueba de él, la comprensión entre los individuos debería estar garantizada mediante una noción de prueba que determine el significado de los enunciados matemáticos de manera unívoca.

II

Las anteriores consideraciones nos introducen en el problema de la unicidad, que podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo puede la noción de prueba garantizar que todo enunciado tenga un contenido determinado que pueda ser explicado unívocamente en términos de su uso?

Según Dummett aquello que conocemos cuando comprendemos el significado es el uso que podemos hacer de un determinado enunciado, que queda justificado si somos capaces de reconocer una prueba de dicho enunciado. Pero el problema que surge es que a partir de los usos del enunciado no es posible identificar una única regla como la regla que hemos aplicado. Puesto que ninguna selección finita de usos determina unicidad acerca de la regla que se ha seguido, no podemos determinar cuál es precisamente la regla que seguimos. Por tanto, no podemos apelar a la expresión de la regla para dar cuenta de los usos que determinan el significado de los enunciados, ya que los usos que hayamos realizado deberán ser necesariamente finitos y, por lo tanto, serán compatibles con más de una regla. Por tanto, la noción de regla no nos será de ayuda para especificar el significado de nuestras expresiones, ya que ella misma ha quedado indeterminada: no somos capaces de especificar qué regla hemos usado.

La introducción de la noción de prueba tampoco será de mayor ayuda. El problema es que la justificación del uso de un enunciado mediante una prueba se desarrolla en conformidad a ciertas reglas de inferencia. Con lo cual, como a partir del uso del enunciado en el contexto de la prueba no podrá establecerse una única regla como la regla aplicada, la noción de prueba quedará a su vez indeterminada, ya que consiste en una actividad reglada.

A partir de aquí es posible decir que la noción de prueba se muestra insuficiente para excluir la posibilidad de que podamos atribuir significados diferentes a una misma expresión. Considero que la consecuencia más interesante que se sigue de lo anterior es que no será posible afirmar que la teoría del significado de Dummett constituye una mejor explicación del significado que la propuesta por las teorías rivales. Hemos dicho que el argumento que le permite a Dummett desechar una teoría del significado que admita la concurrencia de hechos semánticos no manifiestos en el uso se basa en que una teoría de este tipo no garantiza la comprensión entre los individuos. Sin embargo, vimos que su própia teoría se muestra incapaz de ofrecer tal garantía, con lo cual no parece posible aplicar el argumento a la mejor explicación para decidir la adopción de una teoría sobre otra.

Para finalizar, retomaré la idea de que el status ontológico de los enunciados matemáticos no puede decidirse con anterioridad a la adopción de un modelo del significado. La razón que proporciona en tal sentido es que la elección de una determinada imagen del carácter metafísico no puede ser justificada. Por lo tanto, considera que es necesario decidir primero la teoría del significado, ya que una vez resuelto esto se nos impondrá una imagen del carácter metafísico de la realidad matemática, que se encontrará justificada, dado que la cuestión ontológica sólo será una extensión de la visión que nos imponga la teoría del significado elegida.

Pero el problema que se presenta aquí es que su teoría del significado no logra mostrar que constituye una mejor explicación que las teorías rivales. Por lo tanto, la elección de una teoría sobre otra será tan arbitraria como la elección de una imagen metafísica sobre otra. Y, en consecuencia, no se habrá logrado ofrecer una justificación para la adopción de la lógica intuicionista para las matemáticas, puesto que tal justificación se basaba en la aceptación de que su propia teoría constituye una mejor explicación del significado.

¿Qué significa *pensar* metafóricamente?

Notas sobre el enfoque experiencialista de Lakoff y Johnson

Parente, Diego
Universidad Nacional de Mar del Plata

¿Qué significa *pensar* metafóricamente? Si bien se trata de un interrogante filosófico recuperado recientemente, dicho cuestionamiento ha dado lugar a fecundos y variados campos de investigación (que incluyen a la filosofía, la lingüística y los estudios cognitivos). Reconociendo el inevitable carácter interdisciplinario, este trabajo trata de evaluar el alcance de la concepción de la metáfora como instrumento cognitivo y las ventajas teóricas que implica en relación a las visiones elaboradas, principalmente, a partir de supuestos retoricistas. En tal sentido, se argumenta que el enfoque experiencialista de George Lakoff y Mark Johnson -al renunciar a la comprensión platónico-retoricista- impulsa el regreso de la metáfora al territorio filosófico, abriendo una nueva dimensión de estudio estrechamente emparentada con la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento.

1. La expulsión de la metáfora fuera del territorio filosófico

Cada vez que nos sumergimos en la reflexión acerca del lenguaje (ya sea de su esencia, su uso, o sus contradicciones) nos enfrentamos, ineludiblemente, con el problema de la metáfora. Reflexionar sobre ella, tornarla objeto de indagación, significa ocuparse de una problemática filosófica, alguna vez ubicada en la periferia de dicha disciplina. En efecto, en la antigüedad clásica, la reflexión en torno a ella se inicia en los márgenes de la filosofía, para posteriormente ser recluida *fuera* de ella, al ser convertida -casi exclusivamente- en objeto de indagación retórica. Platón, quizá uno de los más radicales detractores del lenguaje figurativo (dentro del cual se ubicaría la metáfora, la metonimia y la sinécdoque, entre otras), sostenía que las palabras del poeta no conducían a la verdad y, en tal sentido, no eran si no vanas. En *República* (605 c) afirma que los poetas son sólo creadores de apariencias[1]. La expulsión del poeta, con la consiguiente deportación de la metáfora, es la única respuesta posible ante una práctica que no nos da ninguna verdad y solamente consigue promover emociones. Esta concepción tiende a asociar la metáfora con un mero artilugio literario, en un contexto de significación en el que "literario" es un buen sinónimo para "engañoso" o "ilusorio".

Más adelante, Aristóteles brindó una nueva riqueza conceptual al problema. En *Poética* (1457 b) definió a la metáfora como la "transferencia del nombre de una cosa a otra"[2], enfatizando la relación sígnica que se pone en juego cada vez que alguien emite una metáfora. Con Aristóteles se origina de manera explícita, en el campo de la reflexión sobre el lenguaje, la oposición entre lo *propio* y lo *transpuesto* -en esta última clase se encuentran los sentidos indirectos o *tropos*. A diferencia de Platón, asignó a la metáfora un papel en el conocimiento humano, destacando su carácter didáctico e iluminador; en *Retórica* (1410 b) escribe "... es la metáfora la que nos enseña especialmente".

Los continuadores de Aristóteles –principalmente Teofrasto, pero también Quintiliano y Agustín- pensaron los asuntos lingüísticos sobre la base de lo planteado por el Estagirita, priorizando el estudio de las *figuras* y consolidando la oposición *propio - transpuesto*. No obstante, perdieron de vista el carácter cognitivo de la metáfora, señalado por Aristóteles. En términos generales, para la tradición retórica que va desde Quintiliano al siglo XVIII, la metáfora es algo ornamental, un desvío respecto de la norma. Las figuras son valoradas solamente por su poder persuasivo, pero, en la medida en que son reemplazables por enunciados literales sin pérdida de significado, se considera que su presencia no es indispensable. La figura es comprendida como un modo diferente de expresar un cierto significado *X* que podría expresarse, sin rodeos, en lenguaje literal. Como escribe César Du Marsais -retórico del siglo XIX- las figuras "revisten de ropajes más nobles esas ideas comunes"[3].

1. PLATON, *República*, 605 c, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
2. ARISTOTELES, *Poética*, 1457 b, México: UNAM, 1946.
3. DU MARSAIS, César, *Des Tropes* (Citado en TODOROV, Tzvetan, *Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Avila, 1993, p. 141)

En resumen, si bien esta visión retoricista -fundada en la creencia en un cierto "fondo de pensamiento" que puede ser expresado tanto de manera directa (*literal*) como de manera indirecta (por medio de una *figura*)- reconoce a la metáfora como creativa y orientativa, restringe su campo de validez a la estética y la oratoria, limitándola a la pedagogía y la persuasión.

2. La metáfora abandona la "periferia"

Si bien durante el siglo XIX Vico y Nietzsche ya habían otorgado a la metáfora una centralidad cognitiva, al igual que Ivor Richards y Max Black en este siglo, la constitución de un campo específico de estudio sobre sus aspectos conceptuales surge explícitamente a finales de 1970, a partir de la publicación de un artículo de Michael Reddy[4] titulado "The Conduit Metaphor" (la metáfora del tubo o del conducto), donde analizó las implicaciones de la forma cotidiana de hablar acerca de la comunicación humana.

Situados en la convergencia entre estudios cognitivos sobre el lenguaje y filosofía, George Lakoff y Mark Johnson partieron de la propuesta de Reddy y buscaron una manera más sistemática de analizar los esquemas metafóricos que subyacen al pensamiento cotidiano. En *Metaphors We Live By* (1980) sostienen la tesis de que "nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica"[5], y que dichos conceptos metafóricos estructuran nuestras percepciones y conductas. Desde su punto de vista, lo esencial de la metáfora es que nos permite comprender un dominio de la experiencia a partir de otro. Comprendemos, por ejemplo, conceptos abstractos o no completamente delimitados en nuestra experiencia -tales como las emociones, las ideas y el tiempo- por medio de otros conceptos que entendemos con más claridad: orientaciones espaciales, objetos, etc. Ciertos tipos de experiencia cultural (el amor, el tiempo, las ideas, la felicidad, la salud, la moralidad) son captados sólo sobre la base de conceptos no abstractos[6].

Pensemos, por ejemplo, en un investigador que, sintiéndose traicionado, exclama: *"¡Fulano me robó la idea!"*. Nada parece indicar que se trata de un enunciado metafórico; por el contrario, su intensa frecuencia en el discurso cotidiano funcionaría como índice de su carácter literal. Sin embargo, a medida que tenemos en cuenta otras maneras corrientes de referirnos a las ideas, es posible encontrar un núcleo común, como sucede luego de reflexionar acerca de los siguientes casos:

"Tengo que acomodar algunas ideas"
"Yo te di esa idea"
"Finalmente, pude quitarle esas ideas de la cabeza"
"Tuve que esconder mis ideas"
"Ella siempre está llena de buenas ideas"
"Tuvimos un pequeño intercambio de ideas"

Todas estas expresiones comparten una misma estructura subyacente: el tratamiento de las ideas en términos de *objetos* o *cosas*. En tal sentido, las ideas son conceptualizadas como cosas que se *dan*, se *roban*, se *acomodan*, se *quitan*, se *esconden* y se *intercambian*. Lakoff y Johnson argumentan que el origen de la coherencia de dichos enunciados se encuentra en la metáfora conceptual de la que surgen: *"Las ideas son objetos"*. Una gran parte de nuestra manera corriente de hablar sobre las "ideas" está modelada, en consecuencia, por la presencia de dicha metáfora subyacente. Este modo metafórico de tratar con las ideas pasa generalmente inadvertido, es decir, no es una operación de la que seamos inmediatamente conscientes. No obstante, una vez que descubrimos su raíz común, una vez que logramos esa desautomatización, reconocemos que esas expresiones van un poco más allá de la mera literalidad de "El gato está sobre el felpudo", "La temperatura actual es de 25ºC" o "Hoy es jueves".

4. REDDY, Michael, "The Conduit Metaphor", en A. ORTONY (ed.), *Metaphor and Thougth,* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

5. LAKOFF, George y JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana,* Madrid: Cátedra, 1986, p. 39.

6. El ejemplo central tratado por los autores es el de las discusiones verbales, que son comprendidas en términos de una *guerra*: alguien defiende una cierta posición y ataca la de su interlocutor; a fin de vencer, los participantes utilizan una serie de estrategias. La metáfora conceptual *"Una discusión es una guerra"* subyace a las expresiones que se utilizan generalmente para describir discusiones. La discusión, escriben Lakoff y Johnson, "se piensa..., se ejecuta y se describe en términos bélicos". Cf. LAKOFF y JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana, op. cit.,* pp.40-42.

De modo que "pensar metafóricamente" significa realizar movimientos conceptuales (*mappings* metafóricos, según Lakoff) desde un determinado dominio de origen a uno de destino (desde "objetos" hacia "ideas", considerando los ejemplos anteriores). El resultado de dichas proyecciones metafóricas, las expresiones concretas, son concebidas como manifestaciones de superficie de los mapeos entre distintos dominios. En suma, al abrir el campo teórico de la "metáfora conceptual", Lakoff y Johnson han operado un giro fundamental sobre la noción clásica de metáfora. No la consideran una astucia lingüística usada exclusivamente para embellecer, ni un giro especial, ni un uso extraño del lenguaje, sino un modo fundamental de aprender y estructurar sistemas conceptuales, una herramienta básica de cognición, a la vez que una parte central de nuestro lenguaje cotidiano.

Se debe destacar, sin embargo, que su teoría muestra cierta debilidad en cuanto al tipo de evidencia que presenta. Podría objetarse razonablemente que no es aceptable fundamentar una tesis filosófica como la propuesta exclusivamente mediante ejemplos lingüísticos como los citados más arriba. Es difícil decidir si los enunciados mencionados pueden servir como prueba de una cierta estructura conceptual interna. Si se aceptara dicha posibilidad, no obstante, también habría que preguntarse, por un lado, si la cantidad y el carácter de los ejemplos es suficiente y, por otro, qué grado de "artificialidad" poseen. Más allá de este lado débil del experiencialismo es indudable que la tesis de que la mayor parte de nuestro sistema conceptual es de naturaleza metafórica involucra algo más que un cierto descubrimiento en la esfera de la lingüística: se trata de una afirmación que desafía la imagen tradicional según la cual la metáfora es un componente desviado, ornamental, y periférico al pensamiento humano. Sus implicaciones conciernen a la misma filosofía del lenguaje, en tanto está relacionada con el problema de los límites entre el lenguaje literal y el figurativo, y con el de la posibilidad de un lenguaje literal puro.

Hasta aquí se han delimitado, si bien de manera breve y esquemática, dos maneras de concebir al lenguaje figurativo en relación con las capacidades cognitivas humanas. En primer lugar, se ha señalado a aquella que considera a la metáfora como un artilugio literario, subordinado al lenguaje literal y vaciado de contenido cognitivo. En segundo lugar, se ha hecho referencia a la denominada "teoría contemporánea", que considera a la metáfora como un instrumento central en el conocimiento humano. Para la primera posición, la metáfora es, antes que un problema, un "inconveniente" filosófico, un obstáculo a la imprescindible precisión discursiva. Esta suerte de aversión por la utilización del lenguaje figurativo dentro de la filosofía y la ciencia se hace visible, por ejemplo, en ciertos pasajes de Rudolf Carnap[7], quien propone que todo enunciado no verificable (metáfora y, en general, tropos "literarios") debe ser evitado si es que se pretende decir algo con sentido.

Creemos que abandonar el desprecio por lo figurativo, la incredulidad de raíz platónica ante su estatuto cognitivo, implicaría también olvidar el modelo que piensa a la metáfora como un ornamento cuya ausencia dejaría intactos tanto a nuestro conocimiento como a nuestra experiencia. Los enfoques teóricos que conservan estos rasgos retoricistas y platónicos suponen una dimensión muy acotada para el funcionamiento de la metáfora y niegan así la posibilidad de pensarla en relación a las actividades cognitivas. Se debe señalar, en último término, que -al asumir la centralidad de la metáfora en nuestro sistema conceptual- el experiencialismo da lugar a una nueva dimensión para su estudio, multidisciplinar en cuanto a su procedencia, pero plenamente filosófica en cuanto al estatuto de sus interrogantes: la metáfora se convierte en tópico relevante no sólo para la filosofía del lenguaje, sino también para la gnoseología, en cuanto atañe a nuestro conocimiento del mundo y las siempre complejas formas de conexión entre lenguaje, mundo, experiencia y cultura.

Bibliografía

- ARISTOTELES, *Poética,* México: UNAM, 1946.
- ARISTOTELES, *Retórica*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- AYER, comp., *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965.
- G. LAKOFF y M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana,* Madrid: Cátedra, 1986.
- ORTONY, ed., *Metaphor and Thougth,* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

7. Véase, especialmente, R. CARNAP, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, México: FCE, 1965.

- PLATON, *República,* 605 c, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- T. TODOROV, *Teorías del símbolo,* Caracas: Monte Avila, 1993.

Pragmatismo y reglas: acerca de Quine y Wittgenstein

Prono, María Inés
Universidad Nacional del Litoral

En este trabajo se trata de poner en relación las concepciones de Quine y Wittgenstein respecto al papel que juegan las reglas en el lenguaje y en la explicitación del significado. Los supuestos de los que parte esta comparación son:

i) que a partir de la cuestión mencionada es posible reconstruir las visiones globales que los mencionados autores mantienen respecto del lenguaje; y

ii) que el papel adjudicado a las reglas en el lenguaje es decisivo a la hora de juzgar las diferencias de alcance de las concepciones o teorías del lenguaje involucradas.

Como punto de partida se abordará el problema de 'seguir una regla', que es central en el planteo de las *Investigaciones Filosóficas*[1]. Esta cuestión, generalmente, se ha analizado en relación al problema del lenguaje privado. El ya clásico estudio de Kripke (1982)[2], ha realizado un importante aporte al mostrar que ambos problemas pueden tratarse separadamente.

Es frecuente dar por supuesto que 'seguir una regla' es un comportamiento de carácter social, que compromete a otros usuarios en usos compartidos. 'Seguir una regla' es usar una pauta, conducirse apropiadamente (en cualquier ámbito) con cierta regularidad. Hay textos de Wittgenstein que así lo atestiguan: "...no puede haber una sola vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez que se haga un informe, se dé una orden o se la entienda, etc.- Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)." (*IF* 199)

La consideración pragmática de las reglas como costumbres o hábitos, conduce sin embargo, a plantearse qué es lo que me garantiza que en este caso particular he seguido una regla. 'Seguir una regla' requiere que una persona identifique algo -una regla-, que prescribe lo que hay que hacer en un espectro indefinidamente amplio y variado de situaciones y que, luego, permanezca fiel a todas esas prescripciones. El problema filosófico que se plantea aquí es si hay algo objetivo que garantice la normatividad que las reglas imponen al lenguaje. A partir de la paradoja que se plantea en el 201 de las *Investigaciones* [3], Kripke ha sostenido que Wittgenstein inaugura una nueva forma de escepticismo, que constituiría el tema central de las *Investigaciones*, y que consiste en sostener el argumento de que es posible una interpretación no-estandar de los términos de la regla.

Señala Kripke, que el argumento escéptico tiene dos aspectos: i) el *epistemológico*, es decir el que yo tenga buenas razones para justificar mi confianza en que la respuesta a un problema es una más bien que otra; y ii) el *ontológico*: más básico que el anterior, que es: el escéptico pone en cuestión que haya un *hecho* que constituya el que yo signifique una cosa y no otra. Es en este lugar donde Kripke hace notar un paralelismo entre el problema escéptico de Wittgenstein y la tesis de indeterminación de Quine, según la cual no hay materia objetiva (*fact of the matter*) que nos permita escoger entre dos manuales de traducción que sean ambos compatibles con la totalidad de la conducta y, sin embargo, lógicamente incompatibles entre sí [4]. No obstante, Kripke advierte una diferencia importante en las metodologías de ambos autores. Mientras que Quine aceptará como hechos respetables, sólo a los hechos comportamentales, Wittgenstein está dispuesto a tomar en consideración hechos mentales y datos obtenidos introspectivamente, con lo cual no impone las limitaciones conductistas de Quine.

---

1. WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988. (En adelante IF)
2. KRIPKE, S. *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. México, UNAM, 1989.
3. "Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque a todo curso de acción puede hacérsele concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni acuerdo"
4. QUINE, W. (1960). *Palabra y Objeto*. Barcelona, Labor, 1968, En adelante, PyO); y (1969) *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974. (RO)

En una explicación puramente behaviorística, como la que intenta Quine, suelen confundirse o fusionarse dos tipos de enunciados diferentes:

a) El signo 'p' significa lo mismo que la orden de hacer tal y tal cosa, y

b) X (un perro, una persona) está condicionado de tal modo que la ocurrencia del signo 'p' provoca tal y tal cosa.

La explicación behaviorista del lenguaje reduce la explicación dada en (a) a la descripción del nexo causal dado en (b). Pero (a) especifica una regla o convención para el uso del signo 'p', una explicación que pertenece a la red de reglas del lenguaje. Mientras (b) describe un mecanismo causal. La verdad de (b) es independiente de la verdad de (a), y la regla es independiente de las reacciones de X. Alguien, aunque esté bien entrenado puede errar. Pero lo que hace que yerre es determinado por la referencia a la convención de significado estipulada. De otra manera, lo que significa un signo sería siempre una cuestión de hipótesis sobre la reacción que puede forzar, y su significado no sería especificable con anticipación a las consecuencias conductuales de su uso en cada ocasión.[5]

La respuesta de Wittgenstein es que ni los estados mentales, ni los usos pasados pueden determinar mi aplicación actual de un término o expresión, con lo cual el escepticismo semántico triunfaría. Pero Wittgenstein no parece estar dispuesto a abrazar el escepticismo semántico. Ya que el párrafo que sigue al ya citado 201 dice: "Que hay aquí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamiento damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por el momento, hasta que pensamos en una interpretación que está detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso a caso de aplicación, en lo que llamamos 'seguir una regla' y en lo que llamamos contravenirla." (*IF* 201)

El malentendido surge de la identificación de comprensión con interpretación, y Wittgenstein es claro al decir que "hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*". De modo que, seguir una regla (o contravenirla) es una actividad práctica. Por 'práctica' debe entenderse una actividad regular, temporalmente extendida: "Por tanto 'seguir la regla' es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería seguir la regla." (*IF* 202)

El otro aspecto a abordar tiene que ver con la diferencia fundamental de enfoque entre Wittgenstein y Quine respecto del papel indispensable que juegan las reglas en el lenguaje, en tanto que prescripciones pragmáticas.

Quine afirma: El lenguaje es un "arte social" que se aprende mediante procedimientos de ensayo-error controlados socialmente, en relación a situaciones estimúlicas. Lo adquirimos con los únicos elementos de prueba de la conducta manifiesta de otros sujetos, bajo circunstancias públicamente reconocibles (PyO, prólogo). Nada hay en el significado lingüístico que esté más allá de lo que pueda aprenderse mediante tales observaciones. Esta descripción no parece satisfacer las expectativas habituales respecto de la explicación del aprendizaje del lenguaje, ya que se trataría de un puro procedimiento imitativo, en el que se incorporan pautas de conducta verbal mediante el estímulo y el refuerzo y que termina siendo meramente reproductivo; o bien como el desarrollo de una dimensión puramente natural, producto de la evolución biológica.

Por otra parte, desde el empirismo radical defendido por Quine, la consideración del papel que juegan las reglas en el lenguaje resulta 'redundante desde el punto de vista explicativo' (esta es la crítica que Quine le hizo a Carnap en «Truth by Convention»). Las normas que guían nuestras prácticas lingüísticas y científicas son tácitas e implícitas, y no sólo no necesitamos explicitarlas, sino que tampoco podemos hacerlo. No podemos, porque las reglas son formulaciones generales que tienen que ser aplicadas en casos particulares. Al aplicarlas, necesitamos reglas que especifiquen cómo deben ser aplicadas. Si éstas últimas deben ser explicitadas también, caemos en un regreso. No necesitamos hacerlo porque estos patrones normativos se hallan fundamentados en nuestra herencia genética, o quizás, en nuestro entrenamiento científico, y operan efectivamente en nuestras prácticas lingüísticas y científicas aún cuando no son explícitos.[6]

5. HACKER, P. «Proximity at great distance», en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock. Routledge, 1996, p. 12.
6. HOOKWAY, C. «Perspicuous Representations» en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock (eds.). Routledge, 1996, p. 72.

Quine arguye, correctamente, que el aprendiz no sólo tiene que aprender una palabra dada (por ej. 'rojo') fonéticamente; 'también tiene que ver el objeto y en adición a él ... capturar la relevancia del objeto' (OR p. 29). Un niño aprende sus primeras palabras y oraciones escuchándolas y usándolas en presencia de los estímulos apropiados.(EN 81) ¿Pero qué es lo que en una explicación puramente behaviorista hace a los estímulos 'apropiados', a un objeto 'relevante', o una ocasión 'correcta'? Es, seguramente, la conformidad con el uso del resto de la comunidad de hablantes dentro de la cual uno es inculturado -pero, por supuesto, sólo en la medida en que sus usos son correctos, y no incorrectos. 'Apropiado' es aquí altamente sospechoso. Supone que la noción de *práctica gobernada por reglas* se puede reducir a *respuesta condicionada*, y que la noción de *uso correcto* se puede reducir a la de *uso uniforme*.[7] El trasfondo epistemológico de esta asimilación es que Quine se niega a reconocer la existencia de una categoría especial de oraciones que sean constitutivas del significado de una expresión. La tesis básica de Quine es que el uso del lenguaje está asociado a regularidades conductuales. Las reglas que rigen el uso correcto de una expresión son enunciados empíricos como cualquier otro perteneciente a la ciencia.

Sin embargo cuando se habla del significado como «uso» en Wittgenstein, no se habla de la conducta verbal regular de los usuarios de esa expresión, sino de su conducta verbal y cualquier otra en la medida en que concuerda con reglas reconocidas para el correcto uso de la expresión, reglas que los usuarios reconocen en las explicitaciones habituales del significado. Esas reglas o convenciones no son postulados o axiomas de un sistema formal. Tampoco son las hipótesis analíticas (en tanto que reglas postuladas por) del lingüista de campo. No son 'entidades mentales'. Tampoco son meramente historia. Pero son indispensables explicativamente, en tanto determinan la diferencia entre el uso correcto e incorrecto, tanto como la diferencia entre sentido y sinsentido.[8] Las mismas son exhibidas en las explicaciones de significado como *criterios* de aplicación o uso correcto.

Quine y Wittgenstein coinciden en que la génesis de una habilidad es irrelevante para su caracterización última; pero Wittgenstein insiste y Quine niega, que las reglas, así entendidas jueguen un rol constante en el lenguaje -como estándares de uso correcto, citadas en las explicaciones, requeridas en la crítica y la clarificación de los desacuerdos, y usadas en la enseñanza. La relevancia del *enseñar* no es causal o genética, sino que es inmanente o interna.

Existe una relación interna entre una explicitación del significado (definición o regla del uso de una expresión) y las aplicaciones de esa expresión; y entender una expresión es captar esa relación. Hablar de explicación presupone que poseemos suficientes fundamentos para hablar de enseñar a alguien el significado de 'p' -enseñar a alguien las reglas para el uso de 'p'- como algo opuesto a brindar una forma de reaccionar ante el sonido de 'p'. Para que la comunicación de significados sea posible, arguye Wittgenstein, no sólo debe haber acuerdo en los juicios (como dice Quine) sino también en las definiciones y explicitaciones de significado.

En el planteo wittgensteniano, el papel asignado a las reglas en el lenguaje tiene que ver con el trasfondo de donde emergen las prácticas lingüísticas, que es inseparable de nuestras pautas de conducta. Al describir nuestras variadas prácticas lingüísticas como apoyadas sobre reglas, Wittgenstein aspira a identificar ciertas proposiciones que denomina 'gramaticales'. Estas proposiciones gozan de un estatuto especial: son necesarias, por contraste con las proposiciones empíricas, que son contingentes (*IF* 251). La relación entre ambos tipos de proposiciones es como la que se da entre el lecho del río y el agua que corre por él. El lecho es más estable que el agua, pero con el tiempo, puede alterarse. (*SC* 96-99) Puede ser difícil de aceptar que haya necesidades revisables, pero una manera de entenderlas es tratarlas como el marco desde el cual es posible hablar significativamente o no. Y es en este sentido en el que son criteriales.

Esto le permite a Wittgenstein superar la explicación por adiestramiento, por la cual se establece un nexo causal entre mi actual aplicación del signo y las instrucciones que recibí en el aprendizaje de su uso. El adiestramiento sólo no produce una actividad normativa. El tipo de adiestramiento requerido es iniciación en una práctica, en el dominio de una destreza que implica ciertos estándares de corrección.

7. SHANKER, S. «The Nature of Language and Cognition» en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock (eds.). Routledge, 1996, p. 224.

8. HACKER, P. *Op. Cit.*, p. 13

El tratamiento de las reglas como proposiciones gramaticales, que gozan de necesidad (aunque relativa) hace posible dar cuenta del carácter prescriptivo de las reglas en el lenguaje. La explicación causal y behaviorista de Quine, junto con el rechazo de la necesidad (equiparada con la analiticidad) no permite acceder al carácter normativo de las reglas; de allí que el uso correcto de una expresión no es distinguible del mero uso.

Algunas consideraciones finales

Quine proviene de una tradición semántica en la cual se privilegia el enfoque de las oraciones y sus condiciones veritativas. Por otra parte, su adhesión a una teoría puramente conductista del aprendizaje del lenguaje, sumado a su adopción de la ontología del fisicalismo imponen serias restricciones a su propuesta semántica.

El funcionamiento del lenguaje es abordado como una práctica con ciertos estándares de actuación incorporados naturalmente a él. Este funcionamiento debe ser descripto dentro el marco de exigencias que rigen para la totalidad de la ciencia empírica, entre las cuales se privilegia la actividad explicativa basada en hipótesis estadísticas que se formulan a partir de evidencias conductuales.

La visión del lenguaje que se obtiene después de su tesis de indeterminación de la traducción, dista mucho de ser satisfactoria desde el punto de vista intuitivo, en algunos puntos fundamentales. Por ejemplo: la noción de comunicación que nos ofrece Quine, queda reducida a la fluidez en la conversación, la predicción de reacciones verbales y no verbales, y la coherencia y plausibilidad de las emisiones que atribuimos a los otros hablantes. Si bien es cierto que hacemos esto cuando nos comunicamos, también es cierto que hacemos mucho más. Cuando menos, la visión ofrecida, aparece como una imagen disminuida de la comunicación humana. La concepción del lenguaje de Quine, está conectada o asociada a una teoría restringida de la ciencia cognitiva, la cual articula una visión de la mente comprometida con el behaviourismo.

En el caso de Wittgenstein, éste inaugura una tradición que hace un 'giro' a la pragmática, en la que se enfoca al lenguaje en relación a otras prácticas lingüísticas y no lingüísticas. Aún cuando Wittgenstein toma, en ocasiones, enfoques conductistas, éstos no son los que permiten elucidar la naturaleza del funcionamiento y la adquisición del lenguaje. Dicha elucidación no debe regirse por los parámetros de la ciencia explicativa, antes bien, al tratarse de una cuestión filosófica, esto implica un cambio categorial profundo en relación a los objetivos que debe perseguir tal elucidación. Este cambio categorial supone la transición desde una descripción en términos causales de la conducta lingüistica, a una descripción en términos normativos o intencionales.

Wittgenstein considera que una teoría behaviorista del lenguaje presenta limitaciones serias dado que no admite la introducción de términos como significado, comprensión, interpretación que son esenciales para dar cuenta de la naturaleza y de la competencia en el dominio de un lenguaje. Wittgenstein no niega *a priori* la viabilidad de una aproximación conductista, sino que advierte que en la medida en que la comunicación se complejiza, esta misma complejidad exige la introducción de otra categoría de términos para su correcta descripción. Es el paso de la *respuesta condicionada* a la *comprensión* del significado y del lenguaje lo que caracteriza al lenguaje humano, y lo distingue de la reacción pasiva del animal.

Referencias Bibliográficas

- P. M. S. HACKER «Proximity at great distance» en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock (eds.). Routledge, 1996.
- HOOKWAY, C. «Perspicuous Representations» en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock (eds.). Routledge, 1996.
- KRIPKE, S. *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado.* México, UNAM, 1989.
- QUINE, W. *Palabra y Objeto.* Barcelona, Labor, 1968.
- *La relatividad ontológica y otros ensayos.* Madrid, Tecnos, 1974.
- SHANKER, S. «The Nature of Language and Cognition» en *Wittgenstein & Quine*. R. Arrington & H.J. Glock (eds.). Routledge, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.
- *Sobre la certeza.* Barcelona. Gedisa, 1988.

Una discusión sobre la introducción del razonamiento hipotético en la argumentación rebatible

Bodanza, Gustavo
Hasrun, Hipólito
López, Carla
Moro, Rodrigo

Introducción

Una de las motivaciones más importantes que la inteligencia artificial ha transferido a la filosofía y a la lógica es la de formalizar razonamientos típicos del sentido común. Una característica particular de éste es la rebatibilidad de las inferencias: una conclusión puede ser retractada tras una consideración más detallada del problema o por mejoramiento de la información. Cuando las inferencias se realizan a través de razones *prima facie* (también *default rules*) esta particularidad se hace presente. Una razón *prima facie* permite obtener consecuencias que pueden ser rebatidas por otras razones preferibles a la primera. John Pollock, uno de los investigadores que más han estudiado el tema, ideó un sistema llamado OSCAR que permite usar estas reglas para la construcción de argumentos rebatibles, los cuales pueden derrotarse unos a otros en competencia por justificar sus conclusiones. Lo que diferencia fundamentalmente a OSCAR de otros sistemas de argumentación rebatible es que permite razonar hipotéticamente con las razones *prima facie*.

Vreeswijk(1993) ha realizado una crítica puntual al sistema de Pollock, y ha pretendido extenderla a todo sistema de argumentación rebatible hipotética o suposicional. Su postura es que el razonamiento suposicional es complejo y no debería combinarse con el razonamiento rebatible hasta tanto no se comprendan los mecanismos más simples de este último. Para apoyar su punto de vista, plantea cierto principio (una versión de la regla de corte) que debería respetar todo sistema de razonamiento rebatible, y muestra que el sistema OSCAR lo viola en al menos un caso. Vreeswijk atribuye esta violación justamente a la combinación en un mismo argumento de reglas de inferencia que hacen uso del razonamiento hipotético, tales como la condicionalización, con las reglas *prima facie*.

En este trabajo presentaremos una contracrítica a la de Vreeswijk. Nuestra estrategia será la siguiente: asumiremos, como sostiene Vreeswijk, que si sus críticas son correctas entonces hay buenas razones para descartar, al menos por el momento, la introducción del razonamiento suposicional en la argumentación rebatible. Pero mostraremos que sus críticas no son correctas. Luego, concluiremos que, hasta tanto no se encuentren otras razones, la introducción del razonamiento hipotético en los sistemas de argumetación rebatible (en vista de las virtudes de OSCAR) es perfectamente viable.

El sistema de Pollock

Comenzamos exponiendo brevemente el sistema OSCAR de Pollock(1990)[1]. OSCAR consta de un subconjunto finito y consistente de fbf de un lenguje de primer orden L, llamado *Input*, que contiene los *datos* (axiomas) del sistema, y de un conjunto de *argumentos rebatibles*, cada uno de los cuales es una serie de estructuras de la forma $\langle S,c,v\rangle$, llamadas *líneas de argumento*, donde S es el conjunto de *supuestos* o *hipótesis* del argumento, c es la conclusión, y v es la *fuerza* o *grado de justificación* del argumento hasta esa línea. La construcción de argumentos está regida por reglas como las siguientes:

- Input: Si $c\in K$ y S es un conjunto finito de proposiciones, entonces $\langle S,c,\infty\rangle$ puede introducirse como línea de argumento.
- Razón *prima facie*: Si $\{p_1,...,p_n\}$ es una razón *prima facie* para c, y $\langle S,p_1,v\rangle,...,\langle S,p_n,,\mu\rangle$ son las líneas de un argumento, entonces $\langle S,c,\min\{v,...,\mu\}\rangle$ puede introducirse como línea de ese argumento.
- Suposición: Para cualquier conjunto finito de proposiciones S y cualquier $c\in S$, $\langle S,c,\infty\rangle$ puede ser introducida como línea de argumento.
- Condicionalización: Si $\langle S\cup\{p\},c,v\rangle$ es una línea de un argumento entonces $\langle S,(p\rightarrow c),v\rangle$ puede introducirse en una línea posterior.

1. EL sistema se ha expuesto y perfeccionado en sucesivos trabajos del autor, de entre los cuales tomamos el de 1990.

- Pueden introducirse como líneas de argumento todas las que utilicen las reglas válidas en lógica clásica aplicadas sobre líneas anteriores.

Cuando los argumentos entran en conflicto (por ejemplo, si sus conclusiones se contradicen) se decide cuál es el ganador comparándolos a traves de sus respectivos grados de justificación. Por razones de espacio, los detalles de tal comparación serán mencionados sólo en la medida que sea necesario.

La crítica de Vreeswijk

La crítica de Vreeswijk parte de postular que la regla de corte debe regir como principio a las reglas *prima facie*. Simbolizando a tales reglas a través del signo '>>', el principio declara:

(P) $\dfrac{p >> q \qquad (p \wedge q) >> r}{p >> r}$

Luego, Vreeswijk construye un ejemplo donde aceptadas '$p>>q$' y '$(p\wedge q)>>r$' no hay aceptación de '$p>>r$', con lo cual se viola (P). El ejemplo supone al conjunto *Input* = $\{p>>q, (p\wedge q)>>r, s, s>>\neg(p>>r)\}$, donde:

r1: $\{p>>q, p\}$ es una razón *prima facie* de fuerza 99 para q (en símbolos, $p>>_{99}q$)

r2: $\{(p\wedge q)>>r, p\wedge q\}$ es una razón *prima facie* de fuerza 96 para r (en símbolos, $(p\wedge q)>>_{96}r$)

r3: $\{s>>\neg(p>>r), s\}$ es una razón *prima facie* de fuerza 98 para $\neg(p>>r)$ (en símbolos, $s>>_{98}\neg(p>>r)$).

A partir de aquí construye los argumentos[2]:

σ:	1.	$<\{p\},p,\infty>$	Sup.
	2.	$<\{p\},q,99>$	1, r1
	3.	$<\{p\},p\wedge q,99>$	1,2, Introd. '∧'
	4.	$<\{p\},r,\min\{96,99\}>$	3, r2
	5.	$<\{\},p\rightarrow r,\min\{96,99\}>$	4, Condic.
τ:	1.	$<\{\},s,\infty>$	Input
	2.	$<\{\},\neg(p>>r),98>$	1, r3

Vreeswijk acierta en mostrar que en σ la eliminación de '>>' al aplicar reglas *prima facie* y la posterior introducción de '→' corren la modalidad dada por el grado de justificación desde el interior hacia el exterior de la fórmula. Pero afirma que esto es falaz, puesto que para respetar (P) la conclusión de σ debería ser '$p>>_{96}r$' y no '$(p\rightarrow r)_{96}$'. Como es evidente, el sistema falla en no poder construir un argumento σ` cuya conclusión sea '$p>>_{96}r$'. Si se pudiera, el argumento τ (supuestamente correcto) no lo rebatiría, puesto que la conclusión de τ es la negación con fuerza 98 de una razón *prima facie* de fuerza desconocida, i.e., '$\neg(p>>_{?}r)_{98}$'. Como la conclusión de τ no niega la conclusión de σ` sino otra fórmula distinta, ambos argumentos podrían coexistir.

En resumen, la crítica de Vreeswijk intenta mostrar que puede haber casos donde '$p>>q$' y '$(p\wedge q)>>r$' sean reglas aceptadas pero no '$p>>r$', y además pueden darse argumentos falaces a causa de razonar hipotéticamente. Concluye:

> "Altogether, the conclusion is that Pollock's notion of →-introduction[3] may produce fallacious arguments, that unjustifiably defeat arguments that actually should emerge undefeated. Given this situation, there are two options. The first is to try to repair the suppositional machinery, and hope that further complications will not arise. The other option is to put the issue temporarily on the shelves until there is a better understanding of more simple forms of defeasible reasoning. It was argued above that the later option is preferred." (p. 187)

La contracrítica

Intentaremos mostrar en lo que sigue que la crítica de Vreeswijk falla en varios puntos. El primero atañe a la naturaleza lingüísitca de las reglas *prima facie*. Otros sistemas de razonamiento rebatible basados en reglas similares (Rei-

2. Los presentamos abreviados por razones de espacio.
3. '⊃' en el original.

ter(1980), Loui(1987), Simari & Loui(1992), etc.) han introducido a éstas en un nivel lingüísico superior al de las sentencias que conectan. Así, las reglas operan desde el metalenguaje sobre fórmulas de un lenguaje objeto, en general de primer orden, y no pueden de ningún modo conectarse unas con otras. Si bien Pollock no hace explícito un uso metalingüístico de sus reglas *prima facie*, sí menciona el hecho de que no deben permitirse anidamientos con ellas, previniendo comportamientos anómalos que podrían hacer equivaler a las reglas con condicionales materiales[4]. Esto permite entender que la fórmula 's>>$\neg(p$>>$r)$' expresa simplemente un rebatidor para '$(p$>>$r)$', pero no puede ser utilizada para sostener '$\neg(p$>>$r)$' como una conclusión. Hubiera sido lícito, en cambio, utilizar la fórmula distinta 's>>$\neg(p\rightarrow r)$' para concluir '$\neg(p\rightarrow r)$'.

El segundo punto de nuestra contracrítica atañe a la naturaleza del principio (P). Si bien es cierto que en muchas teorías del razonamiento rebatible el principio se cumple, en el caso del sistema OSCAR no debe aplicarse directamente sobre las reglas *prima facie*. Como Pollock mismo señala[5], es necesario distinguir entre razones primitivas y no-primitivas. Las razones primitivas (que hemos simbolizado con '>>') establecen vínculos atómicos entre los argumentos: 'p' es una *razón prima* facie para 'q' es un hecho epistémico básico sobre los conceptos involucrados, y no ha sido derivado de ningún otro. Esto significa que de razones primitivas no pueden derivarse otras razones primitivas. Las razones no-primitivas, en cambio, sólo requieren un argumento que conduzca de 'p' a 'q', y son las que nos permiten deducir otras razones no-primitivas. Por lo tanto, es un error postular la validez de (P) para razones primitivas.

Sin embargo, esto no significa que el principio no valga en absoluto en OSCAR. En efecto, planteando su validez no para razones primitivas sino para razones no-primitivas obtenemos:

(P`) $$\frac{p \mid\sim q \qquad\qquad (p\wedge q) \mid\sim r}{p \mid\sim r}$$

(donde '|~' denota la existencia de un argumento que conduce de la sentencia de la izquierda a la de la derecha). Se puede mostrar que este principio (P`) tiene validez en OSCAR. Como ilustración podemos usar una variante del ejemplo de Vreeswijk, substituyendo el rebatidor 's>>$\neg(p$>>$r)$' por la fórmula 's>>$\neg(p\rightarrow r)$'. Los argumentos involucrados serían los siguientes:

σ1:	1. $\langle\{p\},p,\infty\rangle$		Sup.
	2. $\langle\{p\},q,99\rangle$		1, r1
σ2:	1. $\langle\{p, q\}, p,\infty\rangle$	Sup.	
	2. $\langle\{p, q\},q,\infty\rangle$	Sup.	
	3. $\langle\{p, q\}, p\wedge q,\infty\rangle$		1, 2, introd. '$\wedge$'
	4. $\langle\{p, q\},r,96\rangle$	3, r2	
σ3:	1. $\langle\{p, q\},p,\infty\rangle$	Sup.	
	2. $\langle\{p, q\},q,\infty\rangle$	Sup.	
	3. $\langle\{p, q\},p\wedge q,\infty\rangle$		1, 2, Introd. '$\wedge$'
	4. $\langle\{p, q\},r,96\rangle$	3, r2	
	5. $\langle\{p\},q\rightarrow r,96\rangle$	4, Condic.	
	6. $\langle\{p\},p,\infty\rangle$		Sup.
	7. $\langle\{p\},q,99\rangle$		6, r1
	8. $\langle\{p\},r,\min\{96,99\}\rangle$	5, 7, Elimin. '$\rightarrow$'	

Claramente, si se puede construir σ1 y σ2, también puede construirse σ3. Ahora bien, si se exige que (P`) debe valer no sólo para cualesquiera argumentos, sino para argumentos *justificados* (es decir, siendo 'p|~q' y '$(p\wedge q)$|~r' argumentos "ganadores", 'p|~r' también debe ser un argumento ganador), tampoco esta versión más fuerte del principio es violada[6]. Pues podemos probar que si σ3 no es ganador, entonces o bien no es ganador σ1 o bien no lo es σ2. Efectivamente, el argumento:

σ4:	1. $\langle\{p\},s,\infty\rangle$		Input
	2. $\langle\{p\},\neg(p\rightarrow r),98\rangle$		1, r3
	3. $\langle\{p\}, p\wedge\neg r,98\rangle$		2, Def. '$\rightarrow$'
	4. $\langle\{p\},\neg r,98\rangle$	2, Elimin. '$\wedge$'	

derrota a σ3. Pero, por otra parte, tenemos también:

4. *ibid.*, p. 95, nota.
5. *op. cit.*, p. 93
6. Nótese que no afirmamos que el sistema lo cumpla en general, sino que *este* ejemplo no lo viola.

σ5:	1. <{p,q},s,∞>	Input
	2. <{p,q},¬(p→r),98>	1, r3
	3. <{p,q}, p∧¬r,98>	2, Def. '→'
	4. <{p,q},¬r,98>	3, Elimin. '∧'

que derrota a σ2. Por lo tanto, el ejemplo de Vreeswijk no viola (P') en su versión débil ni en la fuerte.

Finalmente, criticamos el hecho de que Vreeswijk concluya que en general no es aconsejable introducir razonamiento hipotético en la argumentación rebatible a partir de creer haber encontrado comportamientos anómalos en un único sistema. Es cierto que el de Pollock es, si no el único, al menos el sistema más conocido que incorpora razonamiento hipotético, y que esto se debe a que no son pocas las dificultades que acarrea el problema. Sin embargo, éstas dificultades están más ligadas a las inconveniencias de implementación en programas computacionales que a inconveniencias de caracter lógico. El hecho de que sea un territorio poco explorado se debe principalmente a que todavía el mayor interés por la argumentación rebatible se sucita en el marco de la Inteligencia Artificial, donde la avidez de resultados prácticos suele sugerir los caminos por donde explorar las fundamentaciones teóricas.

Conclusión

Un supuesto comportamiento anómalo del sistema de Pollock ha hecho pensar a Vreeswijk que no es conveniente incorporar el razonamiento hipotético en la argumentación rebatible hasta tanto no se logre una mejor comprensión de sus formas más simples. Nosotros hemos mostrado que no hay tal comportamiento anómalo. Por esta razón podemos decir que, al menos desde el punto de vista lógico y a juzgar por las virtudes que el sistema OSCAR manifiesta, no hay nada intrínsecamente desatinado en intentar formalizar la argumentación rebatible suposicional.

Referencias

[1] Loui, R., "Defeat Among Arguments: A System of Defeasible Inference", *Computational Intelligence, 2* (1987), 100-106.

[2] Simari, G y R. Loui., "A mathematical treatment of defesible reasoning", *Artificial Intelligence, 53* (1992), 125-157.

[3] Pollock, J., *Nomic probabilitiy and the foundations of induction*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990.

[4] Reiter,R., "A Logic for Default Reasoning", Artificial Intelligence,13 (1980), 81-132.

Vreeswijk, G., *Studies in Defeasible Argumentation*; Tesis Doctoral, Amsterdam, Vrije Universiteit Amsterdam, 1993.

Creencias compartidas y estereotipos

La hipótesis de putnam

Irazuzta, Luz María
Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

La teoría social contemporánea se desarrolla en el marco de una discusión entre dos niveles de análisis: el enfoque "*micro*", sostenido por el individualismo metodológico y la perspectiva "*macro*" defendida por quienes adhieren a una posición holista. En el centro de esta discusión está el problema de la existencia o no de propiedades emergentes que no pueden ser explicadas por un reduccionismo a factores individuales ya que no son propiedades de los elementos interpretados individualmente. La formación de estereotipos, tal como la entiende Putnam, puede ser considerada como uno de estos fenómenos emergentes. El aporte de las "*creencias*" en la formación y consolidación de los estereotipos resulta ser uno de los tópicos más interesantes de esta discusión. Esta es enriquecida con algunos aportes de la teoría que Searle desarrolla en *La construcción de la realidad social,* como mostraremos en el curso de este trabajo. Así, una perspectiva inscripta en una temática propia de la filosofía del lenguaje y del problema del significado como la de Putnam, presenta interesantes aportes a la problemática de las ciencias sociales contemporáneas.

El presente trabajo pretende mostrar que Putnam, en su obra *El significado de 'significado' (1984),* presenta una compleja teoría del significado en la que, entre otros aspectos, se reconoce un papel importante a las c*reencias comunales* en la determinación de la referencia de los términos a través de estereotipos. Putnam se involucra en su análisis con una semántica de los términos de clase natural, términos que son de interés para las ciencias naturales y sobre los cuales también es relevante una reflexión epistemológica, pero que, como veremos, nos lleva al análisis de un fenómeno social de tipo emergente como lo es el de la formación de estereotipos definitorios de términos de clase natural.

Putnam propone, en el texto mencionado, una teoría sociolingüística del significado en la que, además de una reconstrucción realista acerca del modo como el lenguaje consigue referir entidades en el mundo real, se incluye también un esbozo acerca de cómo la sociedad contribuye en dicha tarea, aspectos que habían sido desdeñados por la tradición apriorista y por la tradición individualista respectivamente. De este modo, mostraremos en el presente trabajo que es justamente el rol que juegan las *creencias compartidas por una comunidad* lo que permite a Putnam lograr una superación del individualismo metodológico; aunque por otra parte, es posible que el reconocimiento de la intervención social debilite una clara referencia al mundo en su teoría, desdibujando su realismo.

Realismo versus nominalismo

No hay conocimiento sin categorización. ¿Responden nuestros ordenamientos del mundo a un criterio arbitrario o se limitan a describir clases naturales? Las discusiones no han avanzado mucho en este terreno desde que Locke rechazara la posibilidad de que los términos de clase se refirieran a "estructuras ocultas" y sostuviera,[1] en cambio, que la membresía a una clase era determinada por definiciones establecidas por convención. Sin embargo, en los últimos años ha habido un alejamiento del instrumentalismo implícito en la postura nominalista y un acercamiento a una posición realista, la que asumiría la posibilidad de conocer la estructura fundamental de las entidades lo que aseguraría su membresía a una clase natural, y que sostiene que la generalización inductiva no tendría fundamento si no hubiera correspondencia entre nuestras categorías y los poderes causales o la necesidad natural, y que el conocimiento de las leyes generales en ciencia sería imposible sin algún conocimiento de las entidades o poderes inobservables.[2]

1. Locke, 1690
2. Boyd, R. *Op.cit.* Pág. 491.

La tradición empirista mantuvo su escepticismo respecto a la posibilidad de conocer las propiedades estructurales, no observables, de las entidades de una clase natural. Suponía que establecer criterios claros, suficientes y necesarios bastaban para definir una categoría y poder reconocer a los miembros pertenecientes a la misma. Esta postura, claramente expuesta por Stuart Mill en su *Sistema de Lógica,* sostenía:[3]

- Las categorías son arbitrarias.
- Las categorías poseen atributos definitorios observables compartidos por todos los miembros y que no se solapan con los de otras categorías.
- La *intención* o suma de atributos de una categoría determina su extensión. Los límites son precisos y no hay confusión posible.

Pero esta teoría recibió un duro desafío de Ludwig Wittgenstein quien señaló que los conceptos no son entidades abstractas con sede en la mente, sino *capacidades* para realizar cosas, en las que el "uso" del lenguaje toma relevancia. Esta inclusión del "uso" como parte del significado de una palabra, es también señalado por Putnam, y en general, por toda la tradición funcionalista dentro de la sociolingüística. Putnam, además, busca un punto firme de apoyo en el mundo mediante su teoría del nombrar por ostención.

La teoría sociolingüística de Putnam

Putnam se compromete en *El significado de 'significado'* con una posición realista acerca de la determinación de la referencia de los términos de clase natural en la que rescata tanto el mundo real como el aporte de la sociedad. Afirma que existe una estructura real del mundo y que nuestro aparato cognitivo puede conocerlo. Considera que la referencia de los términos de clase natural no debe fijarse por una definición nominal sino ostensivamente. Los términos de clase natural tienen un significado dado básicamente por extensión, o sea, una relación entre el término y un referente ejemplar concreto en el mundo tomado rígidamente. Esto permite que las propiedades definitorias puedan variar y que sin embargo el oro siga siendo oro, o el limón, limón. Reconoce entonces, que hay en algunos casos una estructura común a los miembros de una misma clase natural que las hace ser lo que son, aunque epistémicamente parezcan no compartir propiedad observable alguna y los *expertos* den versiones distintas sobre sus características definitorias. Putnam afirma:

"Los significados de las cosas ya no estarían situados dentro de la mente de alguien sino en el mundo mismo: constituyen un imperativo establecido por la estructura real de los objetos y por las formas en que los individuos los aprenden".[4]

Putnam hace responsables de la tarea específica de referencia a los *"expertos"*. El conocimiento de los *"expertos"* no está garantizado ya que no siempre conocen la estructura interna de las cosas que les asegura su pertenencia a una clase natural. Así Putnam distingue entre necesidad epistémica y necesidad metafísica.

En cuanto al aporte de la sociedad en la formación del significado, se pone de manifiesto en la importancia que Putnam asigna al *"uso"* en la fijación de la referencia. Putnam retoma el planteo de Wittgenstein y afirma que el significado no es una imagen o concepto mental sino que se determina socialmente. El "uso" que haga un individuo de una palabra forma parte de la comprensión del significado social de la misma. Putnam supera así el individualismo metodológico en su reconstrucción del significado lingüístico por la comprensión intersubjetiva del lenguaje. En *El lenguaje y la Filosofía*[5] Putnam formula este punto con claridad y afirma que:

"Para determinar si alguien entiende un lenguaje,...más bien tenemos que *conversar* con el hombre, esto es, tenemos que ver si estaba *parloteando* o si tiene la habilidad de usar esas oraciones, y otras relacionadas, *selectivamente,* considerando lo que se hubiera dicho antes".[6]

3. Stuart Mill, J. 1917
4. Gardner, H. 1988. *Op.Cit.* Pág.380.
5. Putnam, H. 1984. *Op. Cit.* Pág.10.
6. Putnam, H. 1984. *Op. cit.* Pág. 11.

Entender, entonces, es una tarea, es poseer una habilidad. Así, para ver si alguien posee o no un concepto, nos bastará constatar si es capaz de usar una palabra. Esto ocurre cuando :

1.- Su manera de situarse en el mundo y en su comunidad lingüística es tal que usa la palabra en forma rígida. Putnam propone, siguiendo en esto a Kripke, definir los términos de clase natural por ostensión asociando el término rígidamente con una muestra del mismo:

"La intensión *nunca* es hacer al nombre *sinónimo* de una descripción. Antes bien, usamos el nombre *rígidamente* para referirnos a cualquier cosa que comparta la *naturaleza* que normalmente poseen las cosas que satisfacen la descripción" [7].

La ostensión fija la referencia de un término de clase natural. Boyd describe este acto como una ceremonia de *bautizo* en la que se involucra la asociación del término en cuestión con una muestra o con una descripción estereotípica de una muestra[8]. Uno podría, por ejemplo, imaginar una ceremonia en la que alguien diga: "llamemos agua al líquido de este frasco", siendo que el mismo es incoloro, inodoro e insípido y calma la sed. En este caso cabe preguntarse: ¿será agua el líquido del lago San Roque atendiendo a que carece de las tres primeras propiedades?, la respuesta de Putnam sería sí, ya que no es necesario que todas las propiedades definitorias del estereotipo se hagan presentes, basta con que se den las principales o la mayoría de ellas. Aquí "principales" dependerá de las *creencias* de la comunidad acerca de cuales propiedades deberan ser consideradas para asegurar la comunicabilidad del estereotipo.

Por otra parte, la ostensión prescinde de cualquier referencia a estructuras causales ocultas, ya que la asignación de un nombre a la muestra se hace en una situación en la que se *cree* que la referencia está ejemplificada, es decir, la afirmación de la correspondencia es previa al conocimiento de sus características fundamentales. Esta correspondencia podría ser falsa, pero aún así el significado es el mismo pues está tomado rígidamente.

Boyd subraya que en una definición de este tipo queda excluída toda ambigüedad en la determinación de la referencia, mostrándose así superior a cualquier definición en términos de condiciones necesarias y suficientes, siendo que los filósofos aún no se ponen de acuerdo sobre cómo determinar cuáles sean dichas propiedades.

2.- Su uso llena los requisitos para que los demás sepan de qué se está hablando. Esto supone conocer lo suficiente acerca de la palabra en cuestión como para poder fijar la referencia. El nivel mínimo requerido depende de la cultura y del tema. Esto es lo que se llama "obligación lingüística" y para satisfacerla no es necesario que cada individuo conozca todas las propiedades que determinan la extensión de la palabra sino que bastará con que el hablante posea un estereotipo de la misma. Un estereotipo es, según Putnam:

"Una idea convencional (a menudo maliciosa, y en ocasiones locamente inexacta) de cuál es el aspecto de un X o de cómo actúa o de cómo es" [9].

La comunicabilidad quedaría a salvo pues al estar la referencia establecida rígidamente nos aseguramos que nos estamos refiriendo a lo mismo. Esto implica que los estereotipos, por ser de interés para la comunicación social, deben ser aprendidos cuando se aprende el significado. Si bien todos los que usan una palabra deben aprender su significado, no es necesario que aprendan el *método de reconocimiento de sus referentes*, basta que confíen en que los "*expertos*" ya han determinado los rasgos o condiciones necesarias y suficientes para la membresía de la extensión. Esto sugiere una *división de la tarea lingüística.* La hipótesis no implica que los expertos deban ser contemporáneos con los usuarios de la palabra, reconoce que la *división de la tarea lingüística* puede darse a través del tiempo. La formación histórica del significado impediría identificar a los *expertos* con individuos reconocibles. Además los *expertos* podrían no ser individuos sino, por ejemplo, una comunidad científica.

En la mayoría de los casos, los *expertos* no logran determinar cuál sea la estructura interna de una entidad y a veces es posible que dicha estructura ni siquiera exista (como en el caso de ciertas enfermedades como la esclerosis múltiple), en tales ocasiones la descripción estereotípica estandariza los rasgos típicos o normales

7. Putnam, H. 1984. *Op. Cit.*. Pág.40.
8. Boyd, R. 1996. *Op. Cit.* Pág.492.
9. Putnam, H. 1984. *Op. Cit.* Pág. 57.

de la clase, generalmente los pertenecientes a los miembros paradigmáticos de la misma. Estos son, generalmente, *criterios* –rasgos que en situaciones normales constituyen formas de reconocer si una cosa pertenece a la clase- o, por lo menos, condiciones necesarias (o probabilísticas) para la membresía en la clase. Aquí "necesario" no significa "analítico". Los rasgos estereotípicos sirven para determinar si algo pertenece o no a la clase de objeto significado, pero no constituyen un método infalible de reconocimiento. Esto permite que los criterios de reconocimiento puedan ser modificados y que, en ocasiones, se use la palabra equivocadamente, sin que por ello se vea comprometida la comunicabilidad de los significados. Putnam agrega:

"Aún cuando los estereotipos están equivocados, ...y de que algunos estereotipos obstaculizan, más que facilitan, nuestro trato con el mundo y con los otros, (esto) sólo apunta al hecho de que no somos seres infalibles, y ¿cómo podríamos serlo? El hecho es que difícilmente podríamos comunicarnos satisfactoriamente si nuestros estereotipos no fueran bastante precisos tal como son"[10].

Searle en *"La construcción de la realidad social"* (1997) aporta elementos aclaratorios de este tema. Afirma que si alguien *usa* algo de una determinada manera es porque *cree* que es tal cosa y que sirve para tal función; de la misma manera, si algo (cosa o palabra) puede ser usado para *significar* algo debe además *creerse* que la palabra se corresponde con lo significado. La *autorreferencialidad* indica que para que algo pueda satisfacer su propia definición, debe ser además usado y creído como si satisficiera dicha definición. Esto se aplica en la mayoría de los casos no a los ejemplares particulares sino a los tipos. Esta última aseveración puede explicar que la falsedad implícita en ciertos estereotipos no impida la comunicabilidad de los mismos. En efecto, un ejemplar particular aún sería considerado miembro de la extensión de un término aunque no tuviera todas las propiedades exigidas para su membresía, y aunque nunca hubiera sido usado o creído como tal. Incluso un ejemplar falso podría ser tomado como muestra que cae bajo la referencia del término (Searle da el ejemplo del dinero). Parecería , entonces, que los estereotipos serían un caso de lo que Searle llama *"asignación de función"* por parte del observador y del usuario. La asignación de función, entonces, dependerá de las creencias aceptadas por la comunidad.

Ahora bien, el *uso* de los estereotipos supone la *creencia compartida* de que éstos, a pesar de ser descripciones incompletas, inestables, inexactas y a menudo falsas, tienen el mismo referente y que el estereotipo sólo incluye algunas propiedades consideradas *relevantes para la comunicación del significado*, pero no todas las que efectivamente son constitutivas de la clase. Putnam afirma explícitamente que los criterios de relevancia dependen de los *intereses* de la comunidad. Pero los *intereses*, a su vez, dependen de las *creencias* que, acerca del mundo, comparte la comunidad de hablantes en su conjunto, y esto es lo que facilita su comunicabilidad.

Conclusión

La respuesta de Putnam ha logrado resolver tres cuestiones para las que el individualismo metodológico no tenía respuesta:

- Qué cuenta como propiedad.
- Cuáles son las relevantes.
- El problema de la inconmensurabilidad del significado

Para resolverlas formuló una teoría sociolingüística en la que incluyó el aporte social en la constitución del significado lingüístico y el reconocimiento del rol que juegan las *creencias comunales* en ello. Putnam está ya lejos del individualismo metodológico.

El problema se focaliza entonces, en la selección de las propiedades relevantes que conforman el estereotipo ya que ellas permitirán determinar la membresía de la clase y asegurar la estabilidad y comunicabilidad de los estereotipos, y por ende, la certeza del conocimiento. Dijimos que la referencia de los estereotipos es fijada rígidamente por los expertos en una descripción en la que están presentes determinadas propiedades que éstos consideran indispensables para el reconocimiento de la referencia. Pero Putnam no especifica cuáles son los criterios de verdad que usan los expertos en la tarea del "nombrar" mediante rasgos estereotípicos. No reserva la tarea de reconocimiento de los *"expertos"* a los *científicos,* aunque es indudable que reconoce a

10. Putnam,H. 1984. *Op. Cit.* Pág. 58.

estos últimos la posibilidad de acceder al conocimiento de la estructura oculta de las entidades naturales (como la conformación molecular del agua, o el código genético del limón. Esto permite inferir que los criterios racionales, que dirigen el conocimiento considerado científico, no son exclusivos en la selección efectuada por los *expertos,* y que al parecer las *creencias* tienen un papel preponderante en la selección de estos criterios según se deriva del conjunto de su teoría, aunque él no se detenga en el análisis de las mismas. Pero entonces, la cuestión de cómo garantizar el conocimiento científico queda abierta. Por otra parte, desde una perspectiva sociolingüística como la de Putnam cabe preguntarse si, el pretender identificar los *expertos* con los científicos, no es también producto de una creencia socialmente difundida hoy, que señala a los científicos y al conocimiento científico como los únicos capaces de develar los secretos de la naturaleza.

Putnam privilegia la definición que describe una estructura interna asignándole valor de verdad, pero la carencia de este conocimiento no impide la referencia al mundo que es resguardada por la fijación rígida de la referencia. En otras palabras, hay un mundo pero no puedo tener certeza en mi conocimiento del mismo ya que mis estereotipos pueden estar equivocados. La referencia al mundo, entonces, no parece clara. En efecto, el conocimiento del significado de un estereotipo depende de una consonancia entre las creencias de una comunidad histórica. Este conocimiento encuentra su justificación epistemológica en la *división de la tarea lingüística,* en la que los *expertos* resultan garantes de la correspondencia de los rasgos estereotípicos con el mundo, pero no se garantiza por ello el conocimiento de la verdadera estructura del mundo. La referencia de los estereotipos al mundo estaría asegurada por la fijación rígida de la referencia y confirmada por el hecho de que efectivamente la comunicación se establece, pero este es un criterio de verdad que en realidad sólo permite superar la subjetividad del conocimiento, no una teoría correspondentista de la verdad. El realismo de Putnam es ontológico, pero no epistémico. Como señala Hacking[11], esto permite superar la inconmensurabilidad del significado; sabemos que todos hablamos de lo mismo, pero no sabemos si lo que decimos del mundo es verdad. La verdad se hace intersubjetiva pero no alcanza una plena correspondencia con el mundo. Parecería que la evidencia de que existe la comunicación es garantía suficiente de verdad, los "otros" son los garantes de la verdad. La verdad es acuerdo, pero en éste intervienen activamente las *creencias comunales*; no es sólo racional. Las *creencias* adquieren, así, un papel reconocido en la especificación de la referencia de los términos de clase y, por tanto, en la construcción y el empleo de descripciones científicamente útiles de tales entidades. Estas descripciones suelen ser sumamente estables, pero siempre pueden cambiar. Pero si los estereotipos son inestables, habría que preguntarse que los hace estables. Sostenemos que las creencias que intervienen en la selección de los caracteres identificatorios o estereotípicos contribuyen también en la fijación de la referencia como lo señalan algunos ejemplos de Historia de la Ciencia.[12]

Bibliografía

- Boyd, R. (1996) Metaphor and theory change: Wl *metaphor* a_metafor For?, en "Metaphor and thought". Cambridge. Andrew Ortony. Cambridge University Press.2° ed.
- Gardner, H. (1988) *La nueva ciencia de la mente.* Barcelona. Paidos.
- Hacking, I. (1983) *Representing and Intervining. Cambridge.* Cambridge University Press.
- Hacking, I. (1990) "Natural kinds", en *Perspectives on Quine.* Cambridge. Ed.
- Robert Barret and Roger Gibson. Basil Blackwell.
- Halliday, M.A.K. (1982) *El lenguaje como semiótica social.* México. F.C.E.
- Kripke, S. (1985) *El nombrar y la necesidad.* México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Univ. Nac. Autónoma de México.
- Putnam, H. (1984) *El significado de 'significado'.* México. Cuadernos Crítica N°28. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Putnam, H. (1984) *El lenguaje y la filosofía.* Cuadernos Crítica N° 34. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

11. Hacking, I. 1983.
12. La aceptación por casi 2.000 años del modelo cosmológico aristotélico parece ser un claro ejemplo de ello.

- Putnam, H. (1983) *De las Propiedades*. Cuadernos Crítica N° 19. Instituto de Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quine, W.V.O. 1969 "Natural kinds", en *Ontological Relativity and others essays.* New York. Columbia University Press.
- Quine, W.V.O. (1994) "Natural kinds", en *Naturalizing Epistemology.* Massachussets. M.I.T.
- Searle, J. (1997) *La construcción de la realidad social.* Barcelona. Paidos.
- Searle, J. (1958). Proper names. En *Mind* N°62.
- Stuart Mill, J. (1917) *Sistema de Lógica.* Ed. Daniel Jorro. Madrid. 1917
- Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations.* New York. Anscombe.

Comisión: Filosofía de la Lógica

Corrección argumental como relación*

Seoane, José
Universidad de la República

1. Introducción. Dos cuestiones generales –estrechamente vinculadas- han conducido a estas reflexiones de naturaleza particular. Por una parte, el problema clásico de las relaciones entre lógica y argumentación y, por otra, el problema de las relaciones (conceptuales) entre la noción pre-formal de consecuencia lógicas y sus elucidaciones sintáctica y semántica. El interés desprejuiciado por cuestiones de esta índole auspicia la revisión de ciertas suposiciones muy básicas que asume el enfoque lógico corriente –tal cual aparece, por ejemplo, en los libros de texto de la disciplina. La asunción sobre la que deseo llamar la atención es *la forma de entender o representar la argumentación en la teoría lógica standard.*

2. Dos nociones de 'argumento'. Los argumentos son objetos relativamente familiares. No obstante, cuando se intenta establecer criterios precisos para identificarlos o elaborar mecanismos rigurosos para evaluarlos se revelan como entidades en extremo resbaladizas. La lógica ha sido caracterizada -tradicionalmente- como una teoría de la evaluación argumental. Es cierto que no se ha ocupado de la primer tarea -a saber, la identificación de los argumentos[1]- pero sin dudas ha desarrollado algunas de las herramientas intelectuales más poderosas con las que se cuenta para enfrentar la segunda -a saber, la evaluación argumental. Resulta evidente que una tarea de tal naturaleza –la de evaluar argumentos- presupone la asunción de una cierta 'caracterización' del objeto a evaluar: la argumentación. No es imprescindible, ciertamente, atribuir a la lógica el compromiso con una 'caracterización' única e inmutable de esta noción a través de la historia. Sin embargo, existe una conceptuación de 'argumento' cuya aceptación habitual en la literatura lógica parece difícilmente discutible.

En las primeras páginas de casi cualquier manual de lógica puede encontrarse alguna referencia a la argumentación. Es más improbable que se encuentre una caracterización explícita de 'argumento'. No es difícil empero extraer la siguiente noción 'standard' a partir de ejercicios u observaciones más o menos marginales:

1) un argumento es una estructura lingüística compuesta por enunciados en que cabe distinguir aquellos que fungen como premisas y aquel que actúa como conclusión.

Es razonable pensar que el lógico no esté interesado en describir rigurosa y exhaustivamente *qué* es un 'argumento'; puede sostenerse que 1) expresa más una forma de *representar* argumentos que una forma de *describir* argumentos. Más precisamente, *1) establece qué estructuras lingüísticas son admisibles como 'modelos' de argumentos* –utilizo la palabra 'modelo' en un sentido análogo al que tiene la misma en contextos como 'modelo atómico' o 'modelo matemático de un sistema físico'. Dado un argumento A en un cierto lenguaje L, un modelo (admisible) de A -de acuerdo a 1- podría consistir en un par ordenado

<Pre,Con>

donde Pre es el conjunto de enunciados denominados habitualmente las 'premisas' de A y Con es el singletón que tiene como elemento el enunciado habitualmente denominado la 'conclusión' de A. Este modelo (como todo modelo) se ha diseñado en atención a motivaciones específicas y determinantes. ¿Cuál es la motivación fundamental en este caso? La respuesta quizá ya es obvia: la evaluación argumental. Es decir, un argumento se *representa* mediante estos recursos pues ellos brindan la información suficiente para determinar la corrección formal o deductiva del mismo. La especificación habitual de este último concepto encarna –ejemplarmente - tal asunción. La misma podría lucir así:

2) un argumento es formalmente correcto si y sólo si no es posible que sus premisas sean verdaderas y su conclusión sea falsa.

---

*. Javier Legris, Osvaldo Chateaubriand, Abel Lassalle Casanave y Paulo Faría realizaron valiosos comentarios a este trabajo. Limitaciones de espacio –entre otras limitaciones- me impiden hacer justicia a los mismos.

1. Diversos autores han 'acusado' a la lógica de despreocuparse de ciertos problemas concernientes al análisis argumental: uno de estos problemas es el de la identificación de los argumentos. Véase, por ejemplo, Piacenza [1998]. Parece difícil sostener, sin embargo, que resulte irrelevante la teoría lógica para tales trabajos identificatorios.

Nada obsta a resumir este punto de vista del modo siguiente. Dado un cierto lenguaje, la corrección argumental puede entenderse como una *relación* (binaria) cuyos elementos son pares del tipo de arriba que satisfacen 2. Denominemos a este modo de representar argumentos *modelo diádico* y denominemos *modelo relacional* a esta forma de entender la corrección argumental (como quedó descripta arriba).

Si se piensa en lo que comúnmente se denomina 'argumento' parece surgir una inquietante divergencia respecto a la modalidad relacional. Un argumento –desde el punto de vista ordinario- es un 'entramado' de oraciones que evidencia o establece la conexión entre premisas y conclusión. El ejemplo quizá más manifiesto es el de la prueba matemática – tal cual aparece en cualquier libro de texto o revista especializada. En ese caso podría decirse que lo expresado en la formulación de la proposición (hipótesis y tesis) es, básicamente, la estructura que el modelo relacional privilegia, pero lo que se llama 'prueba' o 'demostración' -que es lo que habitualmente se identifica como 'argumento'- es una trama o cadena de oraciones. Y es esta trama, precisamente, la que concentra el interés privilegiado –aunque tal vez no exclusivo- de la evaluación. Evaluar una prueba quiere decir -en uno de los sentidos más comunes- revisar críticamente tal cadena de oraciones. La corrección aparece entonces (desde este punto de vista) más que como una relación como una *propiedad* de un cierto objeto lingüístico, a saber, la trama o cadena aludida. Nos referiremos a este enfoque de la corrección argumental como *modelo propietal.*

Una pregunta razonable e inmediata es la siguiente: ¿no resulta impropio el modelo diádico como modo de representar argumentos, si se asume la perspectiva propietal? La respuesta parece que debiera ser afirmativa: el modelo diádico no ofrece la información requerida para el desarrollo de la tarea evaluatoria. Sólo a los efectos de visualizar el contraste, podría sugerirse un modelo *triádico* como el adecuado a este punto de vista i.e. una tripleta

<Pre, Pas, Con>

donde Pas es el conjunto que recoge lo que intuitivamente suelen llamarse 'pasos' en una prueba o argumento.

La tensión entre el modelo relacional y el propietal se agrava cuando se asocian con una y otra alternativa, disímiles valoraciones de aquella trama o cadena lingüística argumental. La primer alternativa se identifica entonces con una concepción de la corrección argumental *relacional no-lingüística* y la segunda alternativa con una concepción de la corrección argumental *propietal lingüística.*

La tradición parece haber optado por el modelo diádico, aunque, en un sentido obvio, el triádico parece un modelo mucho más 'informativo' y 'natural'. Quisiera sugerir que ciertas ideas meta-argumentales de –para decirlo de algún modo- lejana 'inspiración' platónica podrían procurarse como apoyo filosófico gravoso e inicial de la primera modalidad[2]. Tal tarea, si posee algún valor, es sugerir problemas a explorar acerca de los supuestos conceptuales subyacentes a la noción popular de 'argumento lógicamente correcto'; no es, ciertamente, el de proveer una solución filosófica en regla a dichos problemas.

3. La 'tesis correspondentista'. El intento de justificación del modelo relacional que esbozaré –reitero- no pretende atribuirse a Platón[3]. Me concentraré, exclusivamente, en lo que podría denominarse el problema de *los fundamentos de la corrección argumental* y su vínculo con el modelo relacional. El carácter no-lingüístico de éste, aunque ha sido sugerido arriba, no será analizado -se ofrecerán, empero, algunas 'pistas' acerca de los carriles por los cuales podría correr tal justificación.

Es difícil aislar las convicciones platónicas en relación con el problema de la corrección argumental. No obstante, Kneale y Kneale escriben[4]:

Tanto en la República como en el Sofista se deja evidenciar con cierta fuerza que el razonamiento correcto consiste en seguir el hilo de las conexiones entre las Formas. ... Para Platón las conexiones se dan entre las

2. Una estimable investigación histórica en torno al surgimiento de la noción de demostración que señala el interés de rastrear los orígenes de la reflexión meta-argumental en la filosofía pre-aristotélica puede encontrarse en Vega Reñón [1991]. Una argumentación independiente en defensa del valor de la exploración conceptual-histórica en torno a la aparición de las preocupaciones meta-argumentales se encuentra en Seoane [1997].
3. Quizá no carezca de interés la investigación histórica en torno a aspectos vinculados a esta cuestión.
4. Kneale y Kneale [1958], versión española, pág. 19.

Formas y una inferencia es presumiblemente válida cuando acertamos a reproducir en nuestro pensamiento aquellas conexiones tal y como se dan en la realidad.

Si estas observaciones son correctas -como parece surgir de, por ejemplo, El Sofista (259e)- entonces quizá podrían sugerir la siguiente:

(**Tesis correspondentista**) Un argumento es correcto si y sólo si existe una *correspondencia* entre la estructura lingüística –en que consiste el argumento- y el plano de las Formas.

Tal formulación –aunque sugestiva- resulta excesivamente oscura; conviene pues idear una interpretación que, respetando el núcleo de la tesis, la torne más 'informativa' a los fines presentes. He aquí un primer intento:

Un argumento es correcto si y sólo si las relaciones entre Formas que expresa la conclusión se funda en las relaciones entre Formas que expresan las premisas.

Es cierto que podría preguntarse (legítimamente) qué se quiere decir con 'se funda' en la expresión de arriba. La respuesta no es muy sofisticada: alcanzan las relaciones entre Formas que muestran las premisas para que exista la relación entre Formas que expresa la conclusión. Luego un argumento es correcto si, efectivamente, en el plano de las Formas, existe la conexión aludida.

El único aspecto, sin embargo, que deseo destacar aquí es el básico: la independencia del plano de las Formas respecto del plano lingüístico y la residencia en el primero de las 'garantías' de la corrección argumental. La interpretación propuesta –de lejana inspiración platónica- podría pensarse que ofrece pues un apoyo oneroso aunque perspicuo al punto de vista relacional.

En síntesis, la tesis correspondentista parece proveer una primera 'aproximación' a la justificación del modelo relacional: si el fundamento de la corrección de un argumento se da en el plano de las Formas entonces la trama lingüística que la exhibe posee, dicho provocativamente, un valor 'publicitario'. El modelo diádico recoge aquellos relativos relevantes para, *desde un punto de vista fundacional*, evaluar el argumento; si se necesita más 'información' para realizar tal operación ello se puede deber a necesidades *epistémicas* de los sujetos pero no a exigencias *fundacionales* o *constitutivas* de la corrección. Este modo de descifrar el enigma de la predilección por el modelo relacional supone atribuir –como fundamento de la misma- una implícita adhesión a la primacía de la *verdad* sobre el *conocimiento (de la verdad)* o, si se prefiere, a la primacía de la *verdad* sobre la *demostración*[5]. Para advertir esto alcanza con notar que la identificación de los últimos términos torna la opción por el modelo diádico y relacional difícilmente inteligible. Tesis armónicas respecto al acceso al conocimiento y al papel del lenguaje como instrumento cognitivo podrían complementar las razones para las preferencias por el modelo relacional (y el diádico).

4. Observaciones finales Estas indagaciones pretenden sugerir que la profunda afinidad entre el modo cómo se *representan* los argumentos (modelo diádico) y la noción de *corrección argumental* (modelo relacional) es esclarecida –parcialmente- a la luz de cierta reconstrucción de los supuestos filosóficos subyacentes al concepto pre-formal de consecuencia lógica.

No se ha pretendido ofrecer un argumento analítico a favor de la tesis de la primacía de la semántica, ni una explicación histórica de las razones de la preferencia por el modelo relacional (y diádico); simplemente se llama la atención sobre el hecho de que la asunción de una caracterización semántica –filosóficamente interpretada- del concepto pre-formal de consecuencia, parece permitir una cierta ganancia en inteligibilidad sobre la articulación de diferentes aspectos de la empresa lógica.

En relación con el primer problema general mencionada al inicio –i.e. al problema de las relaciones entre lógica y argumentación-, una tal perspectiva quizá sugiera la necesidad de una mayor atención a las relaciones 'semánticas' que 'sintácticas' entre ambos campos.

5. Una ilustración extrema de este punto de vista puede leerse en G.H. Hardy (citado por Vega (ob.cit.) : 'no existe, estrictamente hablando, la demostración matemática...Las demostraciones son lo que Littlewood y yo llamamos verborrea, florituras retóricas destinadas a incidir en la psicología, dibujos sobre el tablero en las clases, mecanismos para estimular la imaginación de los alumnos'' Mind 38 (1928), Vega (ob.cit.) pág. 33.

En relación con el segundo problema general –i.e. las relaciones conceptuales entre el concepto pre-formal de consecuencia y sus elucidaciones-, estas reflexiones tal vez contribuyan a explicar parcialmente el prestigio de la noción de consecuencia semántica (|=) -apreciable en su papel de 'control de calidad'[6] respecto de la consecuencia sintáctica (|–)- sugiriendo afinidades profundas de la primera con la noción pre-formal corriente. Rápidamente expuesto: ¿no resulta extremadamente afín (en este respecto) la noción de consecuencia semántica matemáticamente rigurosa al modelo relacional informalmente descripto?

Referencias

- Alchourrón, C. E., 'Concepciones de la lógica', in Alchourrón, C.E. , Méndez, J.M. y Orayen, R., (editores) *Lógica, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1995, pp.11-47.
- Kneale, W. y M., *The development of logic*, The Clarendon Press Oxford,1961. Versión española: *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos,1980
- Piacenza, E., 'Teoría de la argumentación, Lógica y no-monotonía', *Memorias del XXX Aniversario*, Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Venezuela, 1998.
- Seoane, J., 'Lógica, realidad y argumentación', *Dissertatio*, Nro. 6, RS-Brasil, 1997, pp.8-24.
- Van Eemeren, F.H. et alt., *Handbook of Argumentation Theory*, Foris Publications, 1987.
- Vega Reñón, L., *La trama de la demostración*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

6. Usando la feliz expresión de Alchourrón –véase Alchourrón [1995].

Inferencias con inconsistencias y retículos: el principio de no-contradicción

Urtubey, Luis
Letzen, Diego
Universidad Nacional de Córdoba

(I)

En este trabajo se trata de analizar, en el marco de retículos para distintas lógicas aplicables al razonamiento con inconsistencias, el lugar de los principios lógicos clásicos, particularmente el de no-contradicción, y su efecto sobre la relación de consecuencia lógica resultante.

Se plantea en primer lugar el papel de las leyes clásicas en un álgebra de Boole y en otras estructuras como las álgebras de Heyting y los retículos ortocomplementados en general. Se consideran asimismo algunos retículos de lógicas polivalentes aplicadas en la semántica de sistemas paraconsistentes, en las cuales no son inferencias válidas las establecidas según el principio "*ex contradictione quodlibet*".

Esto permite observar que en las distintas lógicas o distintos tipos de retículos considerados, el principio de no-contradicción se plantea de forma diferente o, tal vez sería más correcto decir que se trata de distintos principios, dándole consiguientemente distintos sentidos a la noción misma de contradicción.

Por último, se analiza la perspectiva que presentan los llamados "biretículos", desarrollados a partir de la lógica de 4 valores propuesta por N. Belnap para el manejo de información incompleta o inconsistente, en cuanto a la innovación de manejar dos relaciones de orden simultáneas, lo cual permite considerar no sólo la verdad, sino también la información dentro los mecanismos de inferencia. Inclusive en este caso, estos dos ordenes permiten caracterizar otra noción de contradicción distinta o presentar la idea de contradicción en otra forma.

Se concluye señalando la incidencia de estas distinciones respectó a la interpretación de los principios clásicos en cada caso y los consiguientes cambios en la relación de consecuencia.

(II)

Frente a enfoques sobre el mismo tema apoyados en destacar el "cambio de lógica" en cada caso, el trabajo apoyado en retículos permite presentar las diferencias de manera positiva destacando para cada principio lógico (en nuestro caso el de no-contradicción) su comportamiento en diferentes contextos.

Dado un conjunto no vacío *A* y una relación binaria $\leq$ que sea:

Reflexiva,

Transitiva y

Antisimétrica

La relación $\leq$ es una **relación de orden parcial** sobre A y el par $(A, \leq)$ es un **conjunto parcialmente ordenado** (poset)

Un conjunto parcialmente ordenado A, está **totalmente ordenado** sii para todo a, $b \in A$, $a \leq b$ o $b \leq a$.

Un elemento $a \in A$ tal que $b \leq a$ para todo $b \in B$, es llamado **maximal**.

Un elemento $a \in A$ tal que $a \leq b$ para todo $b \in B$, es llamado **minimal**.

Sea $B \subseteq A$:

Una **cota superior** de B en A es un elemento $a \in A$ tal que $b \leq a$ para todo $b \in B$.

Una **cota inferior** de B en A es un elemento $a \in A$ tal que $a \leq b$ para todo $b \in B$.

Si existe para un $B \subseteq A$ no vacío una cota superior a de B en A tal que para toda cota superior b de B en A, $a \leq b$ (sea la menor), a es la **mínima cota superior** de B en A. Es denotada por sup(B) (**Supremo**)

Si B = {a, b}, sup(B) se puede denotar mediante a ∨ b (**unión** de a y b).

Si existe para un B ⊆ A no vacío una cota inferior a de B en A tal que para toda cota inferior b de B en A, b ≤ a (sea la mayor), a es la **máxima cota inferior** de B en A. Es denotada por inf (B) (**ínfimo**)

Si B = {a, b}, inf(B) se puede denotar mediante a ∧ b (**intersección** de a y b).

Si para cada par a, b de elementos de un poset (A, ≤) existen a ∧ b y a ∨ b, el conjunto parcialmente ordenado es un **retículo** (lattice) bajo ≤ (orden del retículo).

Si en un retículo, para cada B ⊆ A no vacío existen sup(B) e inf (B), se trata de un **retículo completo**.

Un **retículo** (A, ≤) es **distributivo** sii para todo a, b, c ∈ A:

(L4) $(a \wedge b) \vee c = (a \vee c) \wedge (b \vee c)$

$(a \vee b) \wedge c = (a \wedge c) \vee (b \wedge c)$

El elemento maximal de A, si lo hubiere, se denota mediante 1_A o sólo 1.

El mínimo elemento de A, si lo hubiese, se denota mediante 0_A o sólo 0.

Un retículo A que contiene a la vez un elemento maximal y uno mínimo es llamado un **retículo acotado**.[1]

Si para cada elemento a de un retículo acotado (A, ∧, ∨) existe un elemento ¬a en A tal que:

(L6) $a \wedge \neg a = 0$

$a \vee \neg a = 1$

el retículo es **complementado** y el elemento ¬a es el **complemento** de a.

Es posible definir el complemento a partir de el ∧-complemento y el ∨-complemento.

El ∧-complemento de un elemento a ∈ A es un c ∈ A tal que es el máximo que verifica a ∧ c = 0. La noción de ∨-complemento es dual de esta última. El ∧-complemento de un elemento es también llamado pseudocomplemento.

Un retículo distributivo es **pseudo complementado** si en él se da una operación unaria ¬, tal que para cada elemento a se tiene que ¬a es el mayor elemento disjunto de a. (es decir que para cualquier b, a ∧ b = 0 sii ¬a ≥ b).

Por la definición de pseudo complemento, siempre la intersección de un elemento con su pseudo complemento será igual al elemento mínimo del retículo (el que debe existir tratándose de retículos acotados). a ∧ ¬a = 0.

Todo retículo booleano, todo retículo distributivo finito y toda cadena acotada son pseudocomplementados.

Un elemento c de un retículo es un pseudo complemento de a relativo a otro elemento b, del retículo sii es el máximo que a ∧ c ≤ b. (el elemento c es usualmente denotado mediante a ⇒ b)

Si el retículo tiene elemento 1,

a ≤ b sii a ⇒ b=1

Si el retículo tiene elemento 0,

---

1. Sea (A, ∧, ∨) un retículo y 1, 0 ∈ A. 1 es el elemento máximo y 0 el mínimo y el retículo es **acotado** sii:

(L5) $a \wedge 1 = a$

$a \vee 1 = 1$

$a \wedge 0 = 0$

$a \vee 0 = a$

$-a = a \Rightarrow 0$

Entonces el pseudocomplemento relativo a 0 es el pseudo complemento de un elemento.

Un retículo relativamente pseudocomplementado acotado es un **álgebra de Heyting** AH, **pseudo-Booleana** o de **Stone**.[2]

Un retículo distributivo pseudocomplementado es un ***álgebra de Stone*** si se cumple que para todo elemento a, $\neg a \vee \neg\neg a = 1$

En un álgebra de Stone las siguientes ecuaciones son válidas:

$a \wedge \neg a = \neg a \wedge \neg\neg a$

$\neg\neg a \geq a$

$a \wedge b > 0$ sii $\neg\neg a \wedge b > 0$

si $a \leq b$, $\neg a \geq \neg b$

$\neg(a \vee \neg a) = 0$

Sea $(A, \wedge, \vee)$ un retículo acotado, complementado y distributivo, para cada elemento $a \in A$ existe exactamente un complemento $\neg a$ de a.

Un retículo acotado, distributivo y complementado es un ***retículo booleano***

Dado un retículo booleano, el álgebra

$(A, \wedge, \vee, \neg, 1, 0)$ es un ***álgebra de Boole*** AB.[3]

Un álgebra de Boole es un retículo pseudocomplementado en el que para toda a, $a \vee \neg a = 1$.

(III)

Dos elementos a, b de un retículo son incompatibles $a \mid b$ cuando se da que:

$a \pounds b$ y $b \pounds a$.

En el caso de tratarse de un retículo al menos con un elemento mínimo o acotado (0 o 0, $1 \in A$): Si $a \mid b$, $a \cap b = 0$.

Por definición, en todo retículo con elemento mínimo, este es autoincompatible

$(0 \wedge 0 = 0)$

---

2. Un ***álgebra de De Morgan*** es una en la que las operaciones cumplen las siguientes igualdades:
   (De Morgan) $\neg(a \wedge b) = \neg a \vee \neg b$, $\neg(a \vee b) = \neg a \wedge \neg b$.
   (involutividad) $\neg(\neg a) = a$
   Si además se cumple que haya dos elementos 1, 0 tales que
   $a \wedge 1 = a$
   $a \wedge 0 = 0$
   $\neg 0 = 1$
   es un ***álgebra cuasibooleana***
   De entre las álgebras cuasibooleanas, un álgebra de Kleene es aquella en la que se cumple:
   $a \vee \neg a \geq b \wedge \neg b$.
3. Un álgebra de Boole es un álgebra de Kleene en la que
   $a \wedge \neg a = 0$
   $a \vee \neg a = 1$
   Un álgebra de Boole es un álgebra de Stone en la que
   $a = \neg\neg a$

Si caracterizamos la relación de contradicción a partir de la relación de orden del retículo y la operación de complementación afirmando que

a es contradictorio con b, si $a \leq \neg b$.

En todo retículo distributivo acotado y complementado, que corresponde a un álgebra de Boole, se verifica que las dos nociones de incompatibilidad y contradicción son equivalentes. Siempre que dos elementos sean incompatibles, serán contradictorios y viceversa.

$a \wedge b = 0$ sii $a \leq \neg b$

Si $a \leq \neg b$, $a \wedge b \leq \neg b \wedge b$ (isotonia de $\wedge$, si $a \leq b$, $a \wedge c \leq b \wedge c$)

$\neg b \wedge b = 0$ (definición de $\wedge$-complemento)

$a \wedge b = 0$

En el otro sentido,

si $a \wedge b = 0$

como $a = a \wedge 1$ y, (intersección con la cota superior)

$1 = b \vee \neg b$ (definición de $\vee$-complemento)

$a = a \wedge (b \vee \neg b)$

$a = (a \wedge b) \vee (a \wedge \neg b)$ (propiedad de los retículos distributivos)

$a = 0 \vee (a \wedge \neg b)$ (por supuesto)

$a = a \wedge \neg b$ (unión con la cota inferior)

$a \leq \neg b$ (equivalencia por la relación entre $\leq$ y $\wedge$)

Si analizamos esta prueba comprobamos que la equivalencia

$a \wedge b = 0$ sii $a \leq \neg b$

se produce como consecuencia de haber asumido:

Que existe para todo elemento del retículo un complemento (en 2 que para todo elemento existe un $\wedge$-complemento, y en 6 que para todo elemento existe un $\vee$-complemento.)

Que se trata de un retículo distributivo, en 8, y en general, que el retículo está acotado.

La equivalencia entre incompatibilidad y contradicción depende de estos elementos.

Toda cadena es distributiva, acotada y relativamente pseudo complementada

Por otra parte, si para cada par a, b de elementos existe un elemento máximo c tal que $a \wedge c \leq b$, el retículo es Broweriano y ese elemento es el pseudo complemento de a relativo a b (Birkhoff 1948:45)

Podríamos definir una operación * tal que:

$*$ $\quad 1^* = 0$, $\quad x^* = 0$ $\quad y$ $\quad 0^* = x$

El elemento a^* tal que $a \wedge a^* = 0$, es el pseudocomplemento de a,

$a \wedge a^*$ $\quad 1 \wedge 0 = 0$, $\quad x \wedge 0 = 0$ $\quad y$ $\quad 0 \wedge x = 0$

$a \vee a^*$ $\quad 1 \vee 0 = 1$, $\quad x \vee 0 = x$ $\quad y$ $\quad 0 \vee x = x$

Todo elemento es autoincompatible, sin embargo no todos son autocontradictorios:

$a \leq a^{**}$ $\quad 1 \pounds x$, $\quad x \leq x$ $\quad y$ $\quad 0 \leq x$

(IV)

La lógica de 4 valores de Belnap incorpora a los valores clásicos dos valores más que denotan ausencia de información y exceso de información y consiguientemente un orden más entre sus valores; además del referido a la medida de la verdad, uno correspondiente al grado de conocimiento (ausencia-exceso). Esta estructura algebraica así definida corresponde a lo que se ha dando en llamar un biretículo.

En su artículo de 1977 "*A Useful Four-Valued Logic*" N. Belnap presenta una lógica de cuatro valores para ser utilizada en contextos de información incompleta o inconsistente. Esta lógica incorpora, a los dos valores clásicos t y f, otros dos $\perp$ y T los que son incorporados a fin de denotar, respectivamente, la falta de información y el exceso o inconsistencia en la información.

Estos valores tiene asociados dos ordenes naturales. Uno de estos ordenes corresponde a diferencias en la medida o grado de verdad $\leq_t$. Según este orden, f es el mínimo elemento, t es el elemento maximal y $\perp$ y T son dos valores intermedios mutuamente incomparables. En conjunto $(\{t, f, T, \perp\}, \leq_t)$ es un retículo distributivo cuya intersección y unión son denotadas mediante $\wedge$ y $\vee$ respectivamente y que tiene una operación de involución de reversión del orden $\neg$ para la cual $\neg T = T$ y $\neg \perp = \perp$.

En el segundo orden, $\leq_k$ refleja diferencias en la cantidad de información expresada en cada valor. Según este, $\perp$ es el mínimo elemento, T es el elemento maximal y f y t son valores intermedios incomparables. La intersección y unión son representadas mediante $\otimes$ y $\oplus$ respectivamente. Es posible observar otro retículo distributivo $(\{t, f, T, \perp\}, \leq_k)$ similar al anterior variando sólo en el orden considerado.

Estos cuatro valores en conjunción con las cinco operaciones básicas recién descriptas dan origen a una estructura algebraica generalizada bajo el nombre de biretículo[4].

En esta estructura la equivalencia entre incompatibilidad y contradicción se pierde. Por ejemplo $T \wedge \neg T \neq f$, $T \otimes \neg T \neq \perp$, pero $T \leq_k \neg\neg T$ y $T \leq_t \neg\neg T$. Justamente este elemento es el utilizado para representar la situación inconsistente asociada al exceso de información.

Bibliografía

- O. Arieli, A. Avron (1996) "Reasoning with logical bilattices", *Journal of Logic, Languaje and Information*, Vol. 5, N° 1, páginas 25-63.
- G. Birkhoff (1948) *Lattice Theory*, American Mathematical Society, Coll. Publ. 25
- N. Belnap (1977) "A Useful Four-Valued Logic", *Modern Uses of Multiple-Valued Logic*, Epstein y Dunn (eds) Reidel, Dordrecht, pp 7-37.
- B. Epstein (1990) *The semantic foundationtion of logic*, vol. 1, Reidel.
- R. Wójcicki (1988) *Theory of Logicl Calculi:Basic Theory of Consequence Operations*, vol 147, Synthese Library

4. Mediante la generalización del conjuntos de elementos designados (que generalmente incluye a t y T) a un bifiltro es posible formular lógicas basadas en biretículos entre las que la estructura antes descripta a partir de cuatro valores cumple el mismo rol que el álgebra de Boole bivalente en el conjuntos de las álgebras de Boole.

Temas de lógica informal

Behnisch, Cristina Helena.
Universidad Nacional del Comahue.

I.

El objetivo de este trabajo es presentar una síntesis de algunos artículos sobre lógica informal. Los estudios de esta temática son escasos en nuestro medio, hasta donde tengo noticia[1]. Se desarrollan activamente en algunos centros académicos, sin embargo, desde hace algunas décadas; los que consideraré aparecen en INFORMAL LOGIC, publicación periódica de la Universidad de Windsor, Canadá.

Entre los autores de estos trabajos hay quienes hacen notar que no sólo no se cuenta con una teoría dominante en lógica informal, ni con una metodología reconocida en general, sino que tampoco hay acuerdo respecto de los problemas centrales[2]. De manera que no podrán esperarse, de mi exposición, resultados acabados. Sí espero ofrecer algunos elementos de juicio en favor de la posición de que se trata de investigaciones en lógica (aunque informal) (y en el sentido de que las reflexiones que se desarrollan en este ámbito merecen algún reconocimiento, aunque tal vez sólo sea, por ahora, porque pueden iluminar intuiciones que están a la base de las investigaciones de la lógica formal).

El espectro de tópicos que abarcan los artículos que mencioné es sumamente amplio, y no pretendo atender a todos ellos. Me interesan en especial los que pueden agruparse en torno de los siguientes ejes:

1. Caracterización de la lógica informal.

2. Relaciones entre lógica informal y lógica formal.

3. El tratamiento del contexto de los argumentos.

Creo conveniente no salir de los límites que observan los autores de estos trabajos, esto es, no introducir más supuestos en la discusión que los que se admiten más o menos explícitamente. La actitud indicada pueda ser descripta como metodológicamente ingenua, basada en una concepción amplia de la lógica, que permite tomar en consideración para sus investigaciones trabajos que provienen de distintas vertientes, sin que esto suponga su inserción en un marco teórico dado.

II.

1. Caracterización de la lógica informal.

Johnson y Blair, editores de la publicación que me ocupa, hacen una breve historia de esta disciplina. Se inició hace poco más de veinte años, con algunos trabajos sobre falacias informales, y otros que sugieren un alejamiento del enfoque estándar para el análisis y evaluación de los argumentos[3]. En 1989, al realizarse el Tercer Simposio Internacional sobre Lógica Informal, se contaba con una publicación dedicada a estos temas, había crecido ostensiblemente la cantidad de trabajos, se estaban definiendo con mayor claridad los temas y se proponían y defendían posiciones. En 1994, año en que se escribió esta historia, se identificaban varios campos de investigación, y se advertía el interés académico a través de una bibliografía creciente tanto en amplitud como en profundidad.

1. Una excepción es el libro de Comesaña, Juan, *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
2. Johnson, R. y Blair, J. A., "Informal Logic: Past and Present", en *New Essays in Informal Logic*, Department of Philosophy, University of Windsor, 1994.
3. Aclaran que según este enfoque se trata de evaluar una prueba propuesta en el discurso atendiendo a su validez deductiva y a la verdad de sus premisas.

También mencionan aspectos no tan auspiciosos; por ejemplo, aunque en algunas universidades se admite la presentación de tesis de maestría en esta disciplina, la lógica informal es escasamente reconocida para la especialización de postgrado. Tal vez la observación central en esta descripción de los aspectos negativos sea la que los autores llaman "la ausencia de un paradigma". Hice referencia a ella en la introducción de mi trabajo: se carece tanto de una teoría como de una metodología generalmente aceptadas, que establezcan un marco para la investigación[4].

La lógica informal admite supuestos como los siguientes:

a) hay contextos en los que puede distinguirse entre razonamientos más fuertes, y otros más débiles;

b) las personas pueden ser persuadidas equivocadamente por malos argumentos, y pueden errar en el reconocimiento de la fuerza de argumentos buenos;

c) los argumentadores pueden tener éxito, o pueden fallar en el cumplimiento de sus obligaciones al defender sus posiciones;

d) en ciertos casos puede hablarse de creencias razonables y de acciones sensatas; tales juicios se pueden efectuar en función de los méritos de los argumentos que los sostienen;

e) algunos desacuerdos se pueden resolver razonablemente;

f) algunas creencias pueden estar bien fundadas.

La lógica informal se relaciona con empresas como las que aparecen bajo los nombres 'pensamiento crítico', 'lógica dialógica' y 'teoría de la argumentación'; pueden establecerse diferencias, que contribuirán a efectuar algunas precisiones.

Mientras que con 'pensamiento crítico' se hace referencia a hábitos o estilos de pensamiento y reflexión, esto es, a una práctica y a un objetivo educativo, la lógica informal es una rama de la lógica, un campo de investigación. Johnson y Blair la describen diciendo que es

> [...] la rama de la lógica cuyo tema son las normas que se aplican a la fuerza de la argumentación, entendiendo a la argumentación como una actividad social que se lleva adelante, paradigmáticamente, por intermedio de un lenguaje natural[5].

En cuanto a la lógica dialógica, ésta atiende a la presentación y justificación de reglas que permitan llevar adelante la actividad de manera racional. Desde este punto de vista, el objetivo es prescribir derechos y deberes para un diálogo racional. La pregunta central de la lógica informal es, en cambio, la pregunta por las normas que deben gobernar los argumentos.

La atención de la lógica informal a cuestiones normativas permite distinguirla, también, de la teoría de la argumentación, que se ocupa de la naturaleza de la argumentación en términos amplios, o también con respecto a detalles o aspectos específicos.

El interés de la lógica informal - dicen Johnson y Blair - yace en algún lugar entre el examen microscópico de la significación argumentativa de la elección de palabras o del orden las mismas, y el estudio macroscópico de los roles y la significación social y política de la argumentación. Usando las herramientas que ofrece el lenguaje, y dentro del amplio contexto de las prácticas sociales, los interlocutores y los investigadores aislados construyen argumentos, conjuntos de argumentos y complejas redes de argumentos, les dan forma, se comunican, los interpretan, analizan y evalúan, con propósitos variados. Aparte de cuál es la mejor manera de conducir la argumentación, ¿qué normas gobiernan, y deben gobernar los argumentos componentes? Desde nuestro punto de vista, ésta es la pregunta que muestra el enfoque de la lógica informal [6].

Los autores no suponen que esta pregunta puede ser respondida sin atender al contexto lingüístico y social más amplio; tampoco suponen que haya parámetros comunes para considerar cualquier argumento, en cualquier contexto. La lógica informal puede ser vista, dicen, como una rama de la teoría de la argumenta-

4. Sin embargo, observan que dado que el estatus de la noción de paradigma es objeto de fuerte debate en la filosofía de la ciencia, su falta no tiene por qué ser considerada como un impedimento insuperable.

5. Johnson, R. y Blair, J. A., op. cit, p. 12. Las traducciones son mías.

6. Johnson, R. y Blair, J. A., op. cit., p. 15.

ción. O bien, la situación podría ser descripta observando que una teoría abarcadora de la argumentación necesitará contener, como componente, una teoría de lógica informal. Subrayan de esta manera, en mi opinión, que no cuentan, al menos por ahora, con una teoría reconocida sobre la argumentación; y que, aunque se requerirá la aceptación de algunas intuiciones en ese sentido, es posible dirigir la investigación en lógica informal hacia una problemática específica.

2. Relaciones entre lógica informal y lógica formal.

Al examinar cuál de los sentidos de 'formal' es el que las opone, la respuesta es que la lógica informal se diferencia de la lógica que considera a la validez como el rasgo esencial de los razonamientos buenos, y a la validez, a su vez, como función de la forma lógica. Desde el punto de vista de la lógica informal, la distinción entre forma y contenido no está en el foco de la atención, ya que la fuerza de un razonamiento no es función de su forma lógica. Sin embargo, no se rechaza el rol de la lógica formal para la evaluación de razonamientos, ni se considera que lógica formal y lógica informal sean incompatibles.

Finocchiaro[7] estudia relaciones entre ambas. Se pregunta si hay diferencias significativas entre la evaluación positiva y la negativa de los razonamientos, en qué se originan estas diferencias, y cuáles son sus implicaciones para la teoría, la práctica y la enseñanza.

Los términos 'evaluación positiva' y 'evaluación negativa' apuntan a la diferencia entre razonamientos buenos y malos, sin tener en cuenta distinciones más finas. Finocchiaro da por sentado que existen tales evaluaciones, y explora la naturaleza de la diferencia entre los dos tipos de veredictos. Se interesa por la evaluación de una posición, junto con las razones que la sustentan Dice:

Necesitamos estudiar la lógica de un tipo especial de razonamientos, los razonamientos evaluativos, y en especial, razonamientos que evalúan razonamientos; y la pregunta que deseamos examinar es si estos meta-razonamientos exhiben una diferencia significativa cuando sus conclusiones expresan veredictos favorables respecto de cuando son desfavorables[8].

El autor estudia un argumento propuesto para mostrar ciertas dificultades que la lógica informal no podría superar. Aparece en un artículo de Massey, quien, basándose en un trabajo anterior de Oliver, afirma que no hay buenos argumentos para mostrar que un argumento malo es malo. Si se entiende, como Massey, que el tema de la lógica informal son las falacias, y que las falacias son razonamientos inválidos, la lógica informal se ve ante una seria objeción.

Luego de observar que los desarrollos recientes muestran que la lógica informal no abarca exclusivamente el estudio de las falacias, Finocchiaro examina el argumento de Oliver-Massey. Desde el punto de vista de estos autores hay un solo método rigurosamente correcto para mostrar que un razonamiento es formalmente inválido: mostrar que sus premisas son verdaderas y su conclusión es falsa. Ningún método que dependa de considerar formalmente inválido un razonamiento en virtud de que es un ejemplo de sustitución de un argumento formal inválido puede ser rigurosamente correcto. Ya que todos los métodos rigurosos demuestran invalidez (o validez) de argumentos formales, (y no de razonamientos expresados en lenguaje natural).

La dificultad surge debido a que un razonamiento que sea ejemplo de sustitución de un argumento formal inválido puede ser válido; la explicación es que en el argumento formal considerado pueden no estar contemplados algunos rasgos de la estructura de ese razonamiento, que pueden ser justamente los que lo hacen válido. Como, por otra parte, no se cuenta con una lista completa de las formas válidas de razonamiento, cabe la posibilidad de que un razonamiento que desde el punto de vista formal sería tratado, en cierto momento, como inválido, podría ser validado después, al contar la lógica con nuevos recursos. Por consiguiente, no habría una manera confiable de demostrar invalidez.

Finocchiaro responde observando que la situación planteada no sólo permite reconocer algunas limitaciones de la lógica formal, sino que, además, muestra que éstas requieren de la lógica informal para su solución. En efecto, la brecha entre un razonamiento y su versión formalizada es tan real cuando se lo evalúa positi-

7. Finocchiaro, Maurice, "The positive versus the negative evaluation of arguments", en Johnson, R. y Blair, J. A., (eds.), *New Essays in Informal Logic*, Department of Philosophy, University of Windsor, 1994.

8. Finocchiaro, M., op cit., p. 22.

vamente, como cuando el resultado de la evaluación es negativo. Siempre que se evalúa un razonamiento en base a su forma lógica, se supone que se entienden las palabras, que se reconocen expresiones como sinónimas o como no sinónimas, y que se identifican adecuadamente los rasgos del razonamiento que son atinentes para considerarlo desde un punto de vista lógico. Además, también para la determinación de validez formal los procedimientos son, en última instancia, informales, en el sentido de que las demostraciones se inventan o se descubren; no en todos los casos se cuenta con métodos de decisión.

En lo que respecta a la demostración formal de invalidez, Finocchiaro muestra que el peso de la objeción Oliver-Massey puede ser relativizado. En efecto; dado un razonamiento, y efectuada la correspondiente formalización, si el argumento formal resulta inválido, es posible suplementar la demostración formal de invalidez con una observación informal, de carácter inductivo, en el sentido de que se han tenido en cuenta, para la simbolización del razonamiento, todos los rasgos lógicamente atinentes. Aceptadas, en casos dados, estas observaciones, cabe aceptar también, entonces, pruebas de invalidez formal.

Los argumentos anteriores muestran, así, que las demostraciones formales de validez no son tan rigurosas como se pretende, y que las demostraciones formales de invalidez no carecen por completo de rigor. Finocchiaro concluye que la confiabilidad de los procedimientos formales supone la confiabilidad de los no formales.

3. El tratamiento del contexto de los argumentos.

Más arriba mencioné que la lógica informal no da un lugar preferencial a la noción de forma lógica. Deteniéndonos en este cambio de foco se podrán sintetizar algunos puntos de interés. Mientras que la lógica formal pretende determinar aspectos compartidos por distintos razonamientos, y atiende, en consecuencia, a sus rasgos estructurales, la lógica informal pretende ofrecer elementos para tratar aspectos de cada razonamiento que lo hacen único. Por eso lo que desde la lógica formal es considerado irrelevante y reducido al mínimo mediante símbolos que sólo tienen en cuenta la categoría semántica de las expresiones originales, es para la lógica informal justamente aquello de lo que hay que ocuparse. Por eso el cambio de foco del lenguaje formal al lenguaje natural.

El cambio en este aspecto permite explicar otro: el de la atención que recibe el contexto en que aparecen los razonamientos. Si la mirada comprende a los aspectos distintivos de los razonamientos, tendrá en cuenta el discurso en que se inscriben. Como ejemplo del punto de vista asumido, presentaré una síntesis de uno de los artículos que se ocupan de este tema.

Weinstein[9] atiende a los casos en que la argumentación se encuentra inserta en el marco propio de una disciplina científica. Observa que, para su evaluación, se hacen necesarios un vocabulario, procedimientos y conocimientos específicos de ese campo. Las técnicas de la lógica informal tienen limitaciones en este sentido, según el autor; las carencias son suplidas por las disciplinas especiales. Weinstein denomina "epistemología aplicada" al conocimiento de una disciplina que es atinente para la evaluación de argumentos insertos en ella. Desde su punto de vista, las disciplinas científicas abarcan no sólo los resultados de sus investigaciones, sino también conceptos y procedimientos para sostener y evaluar sus tesis; reflejan las estructuras y normas dominantes en cierto ámbito. El autor sugiere que, si se identificaran los supuestos implícitos en una disciplina dada, recibirían mayor atención los contextos informativos, y cabría la posibilidad de extender el conjunto de inferencias permitidas en ese marco. Se facilitaría también el tratamiento de otros problemas, como por ejemplo el de los razonamientos con premisas faltantes.

III.

Comentario final.

Mi objetivo al traer este tema a esta reunión no ha sido tomar partido respecto de las sugerencias de los autores cuyas posiciones sinteticé, en todos sus detalles. Espero que sean suficientes, sí, para hacer notar:

9. Weinstein, Mark, "Informal Logic and Applied Epistemology", en Johnson, R. y Blair, J. A.,(eds.), *New Essays in Informal Logic*, University of Windsor, 1994.

a) que la investigación en estos trabajos no se basa en una teoría abarcadora, sino más bien en una concepción amplia de la lógica;

b) que desde el punto de vista asumido la lógica informal no es incompatible con la lógica formal; y

c) que la indagación se centra en las normas que gobiernan los argumentos.

El marco conceptual así descripto es de interés desde un punto de vista lógico, en mi opinión, debido a las siguientes razones:

para realizar apreciaciones de carácter lógico respecto de razonamientos que aparecen en contextos científicos, filosóficos y cotidianos se requiere un conocimiento más completo de los argumentos que el que hoy tenemos;

los logros de la lógica formal son, pese a sus limitaciones, los resultados más acabados con que se cuenta actualmente;

las intuiciones que recoge una concepción amplia de la lógica son, aún, las que orientan las investigaciones en esta materia, tanto cuando se construyen sistemas formales como cuando se realizan exploraciones del tipo de las que he comentado.

Neokantismo y fundamentos de la matemática: el caso de Paul Natorp*

Legris, Javier
Universidad de Buenos Aires - Conicet

El neokantismo fue la corriente que dominó la filosofía académica en Alemania en el último tercio del siglo XIX y ejerció su influencia hasta bien entrado el siglo XX. Así, fue contemporáneo de la crisis de fundamentos que vivió la matemática durante el mismo período y que dio lugar a las tres conocidas escuelas del logicismo, el formalismo y el intuicionismo. El neokantismo se proponía revisar las ideas de Kant y otorgarles nueva vigencia, y en relación con este propósito desarrolló ideas específicas acerca de la naturaleza de la matemática. Sin embargo, no puede decirse que los filósofos neokantianos hayan tomado parte activamente en la discusión de fundamentos o que hayan adoptado una posición explícita en ella. Una excepción la constituye el caso de Paul Natorp (1854-1924), quien escribió trabajos sobre el tema.

Natorp continuó las ideas de Hermann Cohen, el fundador de la escuela neokantiana de Marburgo. El punto de partida de Cohen había consistido en revisar la concepción kantiana de lo *a priori* con el fin de asegurar el carácter objetivo del conocimiento sin necesidad de recurrir a la intuición sensible. Esta revisión lo condujo a una nueva interpretación de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento. Dicho en pocas palabras, el conocimiento se origina para Cohen en el pensamiento, de modo que la intuición deja de ser una fuente independiente de conocimiento (véase Cohen 1902). Este hecho motivó el rótulo de "logicista" al neokantismo de Cohen.

El aporte más importante que Natorp hizo a la filosofía de la ciencia puede encontrarse en su libro *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (Natorp 1910). Allí comentó los recientes desarrollos de la matemática y los problemas de fundamentación de la misma, citando, entre otros, a Cantor, Dedekind, Frege, Hilbert y Russell. Natorp adoptó allí un punto de vista genético que lo llevó a una forma de constructivismo matemático. En particular, defendió el carácter *a priori* del conocimiento matemático y, siguiendo las ideas de Cohen, procuró fundamentar la matemática en la actividad intelectual del sujeto de conocimiento sin participación alguna de aspectos de la sensibilidad. Esto lo llevó, de una manera un tanto paradójica, a argumentar en favor del logicismo tal como Frege lo había expuesto en su libro *Los fundamentos de la aritmética* (Frege 1884).

Debe advertirse que para él la palabra "lógica" tenía un significado más amplio que el actual, queriendo decir algo así como el "pensamiento puro", y de acuerdo con el pensamiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*, consideraba la lógica en el sentido de "teoría de las categorías" antes que como teoría del razonamiento; determinar las categorías de conceptos es previo a establecer la validez de inferencias (Natorp 1910, p. 36).

Ahora bien, al mismo tiempo que defendía el logicismo, en este peculiar sentido de un "intelectualismo", Natorp pretendía defender la concepción kantiana de las afirmaciones matemáticas como enunciados sintéticos *a priori*, de modo que amplían, en un sentido genuino, nuestro conocimiento. Más aun, Natorp sostenía explícitamente que es la *síntesis* (en el sentido kantiano), y no el análisis, lo primero en el conocimiento, siendo incluso anterior a la lógica misma, que es analítica (Natorp 1910, p. 9, donde menciona a Hilbert como defensor de esta posición). Sin embargo, para Natorp el análisis es un "momento" de la síntesis, en el sentido de que en el análisis de una entidad singular se obtiene también un nuevo conocimiento, alcanzando así un carácter ampliatorio (véase Natorp 1910, p. 27). Este acento en la síntesis y en la construcción junto con el rechazo a una perspectiva analítica se deben al particular punto de vista genético de Natorp: una fundamentación filosófica satisfactoria del conocimiento científico en general debe consistir en sentar las bases de su génesis y su desarrollo (véase Natorp 1910, p. 12).

*. Este trabajo es parte de una investigación realizada en el Institut für Philosophie de la Universidad de Erlangen-Nürnberg (Alemania) durante 1999 gracias a una beca de la Fundación Alexander von Humboldt. Agradezco a Volker Peckhaus por sus comentarios sobre el neokantismo. También quiero agradecer las observaciones de T. M. Simpson.

En suma, pueden distinguirse tres problemas en la fundamentación que Natorp hizo de la matemática, los cuales están vinculados entre sí. El primero es el problema de caracterizar los enunciados sintéticos *a priori*; el segundo es el de la naturaleza de los números, y, por último, el tercero reside en la naturaleza del infinito. En lo que sigue me voy a limitar únicamente a los dos primeros problemas. Creo que en Natorp se encuentra un constructivismo de carácter puramente intelectual que lo llevó a afirmar la existencia de enunciados sintéticos *a priori*, cuya verdad se determina sin participación alguna de la sensibilidad. Esta concepción implica una peculiar interpretación de la distinción analítico-sintético.

Para Natorp la matemática tiene su origen en lo que él llama "el pensamiento", la actividad intelectual pura y "lógica". El conocimiento matemático es un conocimiento *sintético*, pero la síntesis que lo produce es puramente *intelectual*: los números naturales son creaciones puramente intelectuales del sujeto. El número es "el producto a la vez más puro y sencillo del pensamiento" (Natorp 1910, p. 99). Natorp describe su generación con terminología que recuerda a la filosofía platónica. El punto de partida estaría en la distinción entre unidad y alteridad (véase Natorp 1910, p. 100), es decir en la idea de lo discreto. A continuación, surgen los números ordinales a partir de una relación entre elementos de una totalidad, entendidos cada uno como una unidad, dando lugar a una serie (Natorp 1910, pp. 101 y ss.). Resulta claro que Natorp quería evitar toda referencia a espacio y tiempo. Explícitamente señala que "la sucesión en el número [...] no es todavía la sucesión temporal" (Natorp 1910, p. 107), si bien "en el número puro se expresa la misma característica fundamental de todo el proceso de pensamiento, el cual [...] fundamenta la ordenación temporal." (*loc. cit.*). Este paralelismo entre sucesión numérica y sucesión temporal explica, según Natorp, que el mismo Kant y algunos matemáticos hayan creido que la idea de número presuponía la intuición del tiempo (o del espacio, véase Natorp 1910, p. 108).

Esta concepción del origen de los números naturales condujo a Natorp a rechazar de manera explícita la definición de los números naturales sobre la base de una correspondencia biunívoca entre elementos de conjuntos de manera independiente a la de relación de orden (p. 104), idea que se remonta a Cantor y que Frege continuó en sus *Fundamentos de la aritmética*. Allí Frege definía el concepto de número natural como un predicado de orden superior aplicable a la extensión de conceptos. Así, hablaba del "número del concepto F" (Frege 1884, 67). Esta definición se obtenía de una operación que Frege consideraba puramente lógica, de modo que todos los enunciados numéricos resultaban analíticos.

Estas ideas de Natorp acerca de los orígenes de la aritmética pueden también compararse con las de otros matemáticos contemporáneos que también tomaron elementos de la filosofía de Kant para justificar filosóficamente su propia fundamentación de la matemática. Un caso particularmente interesante es el de L. E. J. Brouwer, quien tres años antes de la aparición del libro de Natorp había sentado las bases de su intuicionismo en su tesis doctoral *Sobre los fundamentos de la matemática* (Brouwer 1907). En el capítulo 2 afirmaba que la intuición del tiempo es el "fenómeno primordial" de la matemática, la "intuición de la pluri-unidad, la intuición originaria de la matemática" (Brouwer 1907, p. 80), la cual "posibilita la repetición de cosas en el tiempo" (Brouwer 1907, p. 81). Esta intuición del tiempo origina la idea de lo discreto, disponiendo los objetos en una secuencia temporal. Secuencias de este tipo son entendidas por el intelecto como secuencias matemáticas. Este fenómeno primordial que es la intución del tiempo constituye el único elemento *a priori* del conocimiento matemático, pero su origen no es intelectual, sino que está ligado con la percepción, requiriendo de un material sensible.

Las diferencias entre Natorp y Brouwer son claras, así como -al mismo tiempo- también lo es la filiación kantiana de ambos. Brouwer parte de la intuición del tiempo, pero esta no es tomada como un aspecto meramente pasivo del conocimiento humano, como mera forma de la sensibilidad, sino como un "fenómeno", una actividad del sujeto que reconoce el "antes" y el "después" en que se dan las sensaciones y que es la base para construir la secuencia ordenada de los números. Este es el carácter constructivo y genético de la intuición primordial, que determina toda entidad matemática como una construcción que descansa, en último término, en la intuición primordial. En este acento en la actividad del sujeto cognoscente, en este carácter genético y constructivo, es donde coinciden Natorp y Brouwer.

Esta coincidencia fue advertida por el discípulo de Brouwer Arendt Heyting quien, en su contribución al simposio de 1930 sobre fundamentos de la matemática realizado en Königsberg, remitió a la concepción de Natorp para explicar la generación y la naturaleza de los números naturales desde la perspectiva de la "acti-

tud activa" (*aktive Einstellung*) del intuicionismo (v. Heyting 1931, p. 106). Sin embargo, no destacó las diferencias básicas entre ambas formas de constructivismo.

En efecto, se acaba de señalar que Natorp y Brouwer diferían en los orígenes de esa actividad constructiva: el intelecto en un caso, la intuición en el otro. Si se toman en cuenta exclusivamente las motivaciones para el desarrollo de la matemática constructiva, es posible que esta diferencia resulte irrelevante, pero no es así desde el punto de vista de la justificación filosófica del conocimiento matemático. Si bien Brouwer nunca ofreció una caracterización precisa del concepto de intuición, queda claro que para él es la garantía que legitima el conocimiento matemático en todas sus etapas y determina toda su estructura (y en esto está muy próximo a Kant). Por el contrario, la legitimación del conocimiento matemático es más problemática en el intelectualismo de Natorp. Más aun, si el origen del conocimiento matemático es puramente intelectual, entonces no queda claro en qué se diferencia de la metafísica.

Por lo demás, estas diferencias se hacen más evidentes al tomar en cuenta algunas afirmaciones ulteriores de Natorp. Si bien rechazaba la caracterización que hace Frege de los números naturales en sus *Fundamentos de la aritmética* por ser incompatible con su constructivismo intelectualista, Natorp rescataba sobre todo el hecho de que Frege refutara posiciones empiristas (como la de Stuart Mill) y que recurriera a nociones puramente lógicas y no a algún tipo de intuición (p. 113). No me voy a adentrar en los detalles de la discusión que Natorp hacía aquí de la concepción de Frege (la que incluso presenta aristas sumamente cuestionables, véase al respecto Thiel 1997). Aquí vale la pena hacer notar su peculiar interpretación de la idea fregeana de los enunciados analíticos. Natorp entendía que los enunciados de la aritmética, que son analíticos para Frege, no son meras elucidaciones o análisis de conceptos, sino que amplían el conocimiento. Para afirmar esto, Natorp se apoyó en un pasaje de los *Fundamentos* en el que Frege discutía a Kant -intentando aproximarlo a su propia posición- y sostenía que los teoremas de la aritmética, que se siguen de la definción de número, son analíticos, pero que al mismo tiempo amplían nuestro conocimiento. Metafóricamente, Frege señalaba que están "contenidos en la definición, pero como las plantas en la semilla, no como las vigas en una casa" (Frege 1884, p.101).

Según Natorp, Frege se refería en este pasaje a la síntesis como función originaria del pensamiento y no como unidad de una multiplicidad dada en la sensibilidad (*loc. cit.*). Pero, además, creo que la lectura que Natorp hace del pasaje de Frege implica una peculiar idea acerca de la distinción analítico-sintético. Las verdades matemáticas serían verdades analíticas en el sentido de que su verdad se obtiene al analizar sus términos. Pero, asimismo, estas verdades son obtenidas mediante una síntesis realizada por el sujeto de conocimiento. La distinción entre enunciados analíticos y sintéticos se solapa con la distinción entre método analítico y método sintético. Es esta síntesis la que también produce la realidad matemática, la cual, entonces, no es independiente del sujeto de conocimiento, como sucede en el platonismo.

El carácter constructivo y subjetivo de la concepción de Natorp lo acerca, sin duda, al intuicionismo matemático en la primera formulación de Brouwer. En ambos casos las entidades matemáticas son construcciones subjetivas que se generan en un orden de complejidad creciente. También en ambos casos la lógica aparece como resultado de la reflexión del sujeto sobre las construcciones más básicas. Estas fueron las semejanzas advertidas por Heyting en el pasaje citado antes. A Natorp y a Brouwer los unía esa "actitud activa", en la cual se generan, accediendo a sucesivos niveles de complejidad, todas las entidades matemáticas, y en esto ambos se alejan de Kant, quien ponía el acento en el carácter pasivo del tiempo como una de las formas de la sensibilidad.

Referencias

- Brouwer, Luitzen Egbertus Jan. 1907. *Over de Grondslagen der Wiskunde*. Amsterdam - Leipzig, Maas & Van Suchtelen. Trad. inglesa en L. E. J. Brouwer, *Collected Works I*, comp. por Arendt Heyting y Hans Freudenthal, Amsterdam, North Holland, 1975, pp. 11-101.
- Cohen, Hermann. 1902. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlín, Bruno Cassirer. 4ta. ed. en Cohen, *Werke*, vol. 6, Hildesheim-N.York, Olms, 1977.
- Frege, Gottlob. 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau, Wilhelm Koebner. Reedición: Hamburgo, Meiner, 1988.

- Heyting, Arendt. 1931. "Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik". *Erkenntnis* 2, pp. 106-115.
- Natorp, Paul. 1910. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.* Leipzig - Berlín, Teubner.
- Thiel, Christian. 1997. "Natorp's Kritik an Freges Zahlbegriff". En *Frege in Jena. Beiträge zur Spurensicherung*, comp. por Gottfried Gabriel & Wolfgang Kienzler. Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 123-128.

Comisión: Filosofía de la Mente

El procesamiento del lenguaje

Agüero, Gustavo A.
U.N.C. - C.I.F.F.Y.H.

Consideremos el caso de un sistema de reglas como lo son las de la aritmética y veamos de qué manera resolvemos los siguientes problemas de cálculo1:

a) 5 x 4 = b) 275 x 114 =

La austeridad conceptual del ejemplo aritmético reemplazará, por el momento, las situaciones bastante menos intuitivas que ofrecería una ilustración lingüística, pero tenemos aquí el material necesario para plantear nuestro caso.

Pero vayamos ahora al ejemplo. A primera vista y antes de cualquier requerimiento alguien con cierta ansiedad podría adelantarse a sugerir que lo que hace la diferencia entre un caso y otro consiste en que con frecuencia uno de ellos -el caso a- se resuelve "mentalmente", mientras que el otro -el caso b- demanda el empleo de algún medio "externo". No es exactamente eso lo que pretendo discutir aquí, sino mas bien una cuestión relacionada que tiene que ver con las diversas formas de representar la información, y por ende con las distintas maneras de procesarla.

Contrariamente a lo que podría pensarse, en esta situación, explicar el caso a es en cierto sentido más complicado que explicar el caso b, por lo cual comenzaremos por este último. Aquí normalmente obtenemos el resultado, no directamente sino aplicando algún método sencillo de resolución, el cual en último término consiste en reducir o descomponer una operación "compleja" en operaciones más "simples", como por ejemplo productos entre cifras de un dígito (tal como lo ejemplifica el caso a, que constituye efectivamente la primera operación "simple" a realizar siguiendo un método bastante popular de resolución de estos problemas). En último término, podríamos decir, si queremos insistir con nuestra estrategia de descomponer problemas "complejos" en problemas "más simples", buscamos traducir la multiplicación a simples sumas y así sucesivamente.

Pero, ¿qué sucede en el caso de las operaciones "simples" como podría se ser, para muchos, casos del tipo a? En estos casos el resultado parece estar sin más "a nuestro alcance", es decir sabemos que 5 x 4 = 20 sin tener, aparentemente, que aplicar método alguno. De igual manera sabemos en general el resultado de la totalidad de las multiplicaciones que implican cifras de un dígito, lo que llamamos las tablas de multiplicar desde el 0 hasta el 9). ¿Cómo sabemos esto? ¿Cómo es que llegamos a un formato lo suficientemente sencillo como para que podamos resolver un cálculo "directamente"?

Rumelhart y McClelland (1995, vol. II, pág. 45) han señalado que si bien no son muchas las personas, si es que hay alguna, que pueden simplemente "ver" la solución de tipo de problemas complejos, esta situación existe por ejemplo en el caso de los expertos o maestros de ajedrez que "pueden mirar un tablero y ver el movimiento correcto". Algo semejante, sin embargo a este "ver" la solución es lo que se da en aquellos casos en los que resolvemos "directamente" un cálculo, en los que podríamos decir que no empleamos, al menos conscientemente, método alguno para arribar a la resolución.

De hecho podríamos intentar reproducir el experimento de Roger Sheppard sobre la rotación de las imágenes en la mente, con la esperanza de encontrar alguna correlación, en lo posible expresada por una función lineal entre las variables del problema y el resultado de las mediciones. No obstante la búsqueda de cómputos subliminales y procesos subyacentes que recurren al empleo de métodos veloces y eficaces conducirán sin dudas a la conclusión contraria a la de los experimentos de Sheppard, lo cual nos llevaría a descartar como improbable el hecho de que estemos realizando algún tipo de cálculo. La única respuesta para nuestro caso parece ser sencillamente que sabemos de alguna manera el resultado de esas operaciones.

1. Tomo prestado para esta discusión un ejemplo de Rumelhart, McClelland y los miembros del PDP Research Group, (1995, pág. 45).

Pero hay que advertir aquí las siguientes situaciones, en primer lugar, al decir que simplemente sabemos el resultado de esas operaciones no estamos intentado sugerir que lo adivinamos y en segundo lugar no estamos implicando que no hayamos tenido que realizar ciertos cálculos en algún momento, por ejemplo cuando aprendimos a realizar estas operaciones. No obstante, como sugieren Rumelhart y McClelland, parece haber algo común en los casos de un experto en ajedrez y un experto en operaciones aritméticas "simples". Podría haber resultado, como es frecuente, que como producto de nuestra actividad habitual de realizar operaciones de este tipo llegamos a "ver" los resultados y ya no necesitemos efectuar los cálculos cada vez.

Recapitulando, lo que hemos dicho hasta aquí es que, en muchos casos, cuando nos enfrentamos con operaciones aritméticas "simples" (con cifras de un dígito) aparentemente no realizamos ningún procedimiento de cálculo ni empleamos algún método particular, simplemente resolvemos los problemas "directamente"; esta situación es completamente diferente a la que observamos cuando estamos ante operaciones "complejas" en las que debemos recurrir necesariamente a algún método o mecanismo que nos permita la resolución. Sin embargo, no pretendo sacar de aquí ninguna conclusión de índole aritmética, sino sencillamente intento que se preste atención al hecho cotidiano consistente en el cambio de condición de ciertos problemas. Aquello que puede implicar en un primer momento la realización de ciertos procedimientos de cálculo y la utilización de métodos más o menos sofisticados puede tornarse, a fuerza de entrenamiento (hábito y familiarización), en una actividad de naturaleza bastante diferente.

Representar y resolver

Evidentemente, la destreza que alguien puede desarrollar al configurar los mecanismos cognitivos para una tarea que al principio ocasiona una gran demanda de procesos de cómputo y el apoyo de estados conscientes, puede poco a poco ir convirtiéndose en una tarea cuyos cómputos son realizados como rutinas o subrutinas de procesos más abarcativos y difusos en los que la consciencia deja de cumplir una función relevante.

Hay infinitos ejemplos que podrían servir para ilustrar estas situaciones, pero me interesan en particular aquellas que involucran la manipulación de reglas sintácticas como es el caso de nuestro ejemplo aritmético o del lenguaje natural. A tal fin podríamos pensar que ambos son ejemplos de notaciones o sistemas de representación que nos permiten tratar con ciertos aspectos del mundo de una manera particular.

Descartes (Discurso del Método, II parte) fue quizás el primero en reconocer que el tipo de notación (o representación) a utilizar depende del problema al que nos enfrentamos; pensaba que ciertos problemas pueden tener un tratamiento simple o complejo dependiendo de nuestras elecciones respecto a la notación. Esto sugiere que existe una profunda vinculación entre representación y comprensión, o para decirlo en las palabras Rumelhart y McClelland (Op.Cit. , pág. 47), la elección de una notación adecuada para tratar un tipo de problemas "parecería suponer un insight básico en la naturaleza del problema a resolver".

Tanto las matemáticas como el lenguaje natural, es decir, los más poderosos sistemas de representación creados por la mente humana, se basan en la manipulación de símbolos, esto es, la manipulación de entidades incorporadas a un sistema que se puede caracterizar por sus propiedades sintácticas y semánticas.

Una de las ventajas, quizás la más importante, de representar la información de manera simbólica sea el hecho de que se puede implementar fácilmente en un medio "externo", un ejemplo de lo cual es el mecanismo que empleamos en la resolución de problemas del tipo b. Tal proceso puede incluso tener lugar en nuestras cabezas, en donde, de alguna manera "escribimos" las operaciones y las resolvemos siguiendo los mismos pasos que daríamos en un medio externo.

No pretendo en este punto comenzar a discutir sobre las posibilidades que tiene (o que no tiene) alguna versión de la hipótesis del Lenguaje del Pensamiento, pero tampoco quisiera dejar de advertir que la representación simbólica, como cualquier otra forma de representación, es independiente del medio en que la implementamos, sea este "interno o externo". Como se anticipó, no es precisamente la dicotomía "interno/externo" en relación al procesamiento lo que intentamos considerar aquí, sino más bien la dicotomía "simbólico/no-simbólico" en relación a la representación o más precisamente, en relación a la manera en que se representa la información. Pues, creo que aquí es donde radica verdaderamente las diferencias en torno al ejemplo considerado.

Lo que me interesa tratar aquí, y recurro nuevamente a nuestro ejemplo aritmético, es la idea de cómo un tipo de procesamiento, en principio simbólico puede devenir en uno de características no simbólicas. Supongamos, en beneficio de la discusión, aunque creo que en general no es el caso, que hemos aprendido a multiplicar cifras de un dígito (como el caso a) aplicando cierta regla simple que en último término se reduciría a un procedimiento accesible a nuestras capacidades básicas (no simbólicas) de aparear patrones. Una mente bien entrenada en efectuar correctamente estas operaciones en base a reglas sintácticas al principio, puede paulatinamente comenzar a tornarse en un caso familiar de resolución de problemas simples del tipo a, en cuyo proceso ya no se emplean reglas, como afirman Rumelhart y McClelland para el caso del experto ajedrecista, simplemente "ve" el movimiento correcto.

El tratamiento simbólico que hacemos de ciertos problemas es algo que los investigadores de espíritu conexionista han explicado como casos de descomposición de problemas complejos que requieren la aplicación de reglas sintácticas, en problemas simples accesibles a nuestras capacidades básicas, ajenas en principio a toda posibilidad de manipular "en línea" cualquier tipo de símbolos. Así mismo, se explicarían como el resultado de procesos de entrenamiento, aquellos por los cuales "aprendemos" a resolver cálculos sin emplear símbolos ni reglas sintácticas, es decir, aquellos casos en los cuales simplemente "vemos" la solución. Todo esto resulta de fundamental importancia para comprender el modo en que se entendería, bajo esta perspectiva, el procesamiento del lenguaje natural.

La pregunta que los investigadores se han formulado es ¿cómo es posible que un sistema de procesamiento de información (como el cerebro humano) cuyas operaciones básicas no implican en absoluto la manipulación de reglas puedan tratar tan correctamente con complejos procedimientos formales? La respuesta es que el secreto está en "nuestra habilidad para crear artefactos -es decir, nuestra habilidad para crear representaciones físicas que podemos manipular en maneras simples para obtener respuestas a problemas muy difíciles y abstractos" (Rumelhart y McClelland, 1995 pág. 44). La idea es que tratamos problemas que involucran reglas en base a habilidades que poseemos que no las implican, como por ejemplo, nuestra habilidad para reconocer patrones, modelar situaciones externas y manipular nuestro entorno (Rumelhart y McClelland, 1995 pág. 44).

Si bien esta explicación resulta bastante plausible quisiera sugerir aquí, a modo de corolario, que el punto fundamental aquí radica en que, al efectuar estas sucesivas descomposiciones hasta el límite en que podemos resolver las operaciones "directamente", lo que estamos propiamente haciendo es efectuar un cambio sustancial en la manera en que tratamos los problemas. Problemas (complejos) que son tratados mediante el recurso a mecanismos de procesamiento simbólico se vuelven a representar como problemas (simples) que son tratados mediante el recurso a nuestras capacidades básicas tales como la de aparear patrones y manipular el entorno. Con esto quiero sugerir que muchas de las actividades que nos resultan de tratamiento complejo pueden, en base a entrenamiento, devenir actividades simples, es decir actividades que pierden, por decirlo así, paulatinamente su carácter simbólico y quizás con esto también sus rasgos conscientes.

Como lo ha señalado T. Poggio "las cosas que consideramos más desafiantes para la mente son simplemente las cosas de las que somos más conscientes, porque son las que hemos aprendido último en la evolución y las que hacemos menos bien" consecuentemente cualquier artefacto simple puede superar nuestras reales posibilidades de tratar con sistemas de reglas. Pero habilidades tales como la intuición instantánea y la percepción del habla de otro son las más difíciles de modelizar para la IA tradicional, es decir, en términos simbólicos, pues son estas las actividades mentales de las que somos más capaces, pero también menos conscientes. "La evolución -agrega Poggio- ha pasado milenios perfeccionando esos talentos inconscientes, y es más que lógico sugerir que para reproducirlos haya que utilizar otras tácticas que las usadas exclusivamente (y en forma más bien pobre) por nuestra mente más consciente" (Cfr. Hurlbert y Poggio, 1993).

Creo que el proceso de aprendizaje del lenguaje natural es quizás el ejemplo más acabado de transformación de una actividad de carácter simbólico y consciente en una no-simbólico y no consciente. El procesamiento en base a la aplicación de reglas sintácticas es poco a poco reemplazado por un proceso "rápido y sucio" que caracteriza el modo en que tratamos con el lenguaje natural.2 Una manera alternativa de expresar

2. Algunos conexionistas hablan de un analizador simbólico clásico, no en línea, que opera como un *sistema de respaldo* para las situaciones complejas en que el procesamiento en línea falla.

esto sería diciendo que el entrenamiento pone a tratar "en línea" situaciones para las cuales solo contamos con el diseño de artefactos de representación simbólicos.

Libertad y acción akrática

Elgarte, Julieta Magdalena
Universidad Nacional de la Plata

La existencia de cierto tipo de acciones akráticas, incontinentes o que manifiestan debilidad de la voluntad constituye un problema para la filosofía de la acción y de la mente, porque su misma posibilidad parece chocar con ciertas intuiciones básicas acerca de lo que es actuar intencionalmente. Estas acciones plantean no sólo problemas prácticos (relativos al modo en que deben ser evaluadas o a las estrategias que pueden adoptarse para evitarlas) sino también problemas teóricos (pues desafían nuestra capacidad de desarrollar una teoría coherente de la naturaleza humana).

En su libro Irrationality [1], Alfred Mele se propone mostrar cómo son posibles estas acciones especialmente problemáticas -a las que él llama acciones akráticas estrictas (en adelante, AAEs).

Creo que la definición de AAE que Mele propone circunscribe correctamente el tipo de acciones incontinentes que constituyen un problema teórico. Él denomina AAEs a aquellas acciones que son libres, intencionales y contrarias al juicio del agente acerca de qué sería mejor hacer aquí y ahora, sostenido concientemente en el momento de la acción. (En adelante, cuando me refiera a este tipo de juicios, abreviaré diciendo "juicio-acerca-de-lo-mejor").

En mi opinión, lo que origina la perplejidad en la que nos sumen estas acciones es que no entendemos cómo podríamos dejar de hacer X, si: a) juzgamos que aquí y ahora hacer X es mejor que hacer Y; b) hacemos X o Y intencionalmente (bajo esa descripción); y c) somos libres para hacer o bien X o bien Y (si ningún obstáculo físico o psicológico nos lo impide y ninguna fuerza física o psicológica nos compele). Es que si somos libres en este sentido restringido, no hay nada que pudiera forzarnos a actuar en contra de nuestra voluntad, y ¿qué otra cosa podría inclinar nuestra voluntad como no sea un bien imaginado y, habiendo varios, el mejor?. ¿Cómo podríamos ceder a la tentación, si juzgamos que sería mejor no ceder y está en nuestro poder resistir?, ¿qué podría hacernos actuar de otro modo?. ¿Cómo explicar por qué llega alguien a actuar contra su juicio-acerca-de-lo-mejor sin apelar a la idea de que, en uno u otro sentido, era incapaz de resistir?

Aunque la definición de Mele admite ser interpretada del modo en que lo hice más arriba, es ambigua (pues un término clave como "libre" no es definido), y dudo que Mele la haya efectivamente interpretado así.

En efecto, su principal prueba de que las acciones intencionales contrarias al juicio-acerca-de-lo-mejor del agente pueden ser libres, y las AAEs posibles, sólo alcanza su objetivo si interpretamos "libre" en la definición de AAE, en un sentido amplio (según el cual soy libre de matar al futuro tirano aunque no sepa quién es). Sin embargo, para que las acciones estudiadas sean del tipo que genera perplejidad teórica es necesario, sostengo, que "libre" sea interpretado en un sentido más restringido (según el cual no soy libre de matar al futuro tirano si no sé quién es).

En su intento de mostrar que una acción intencional contra el propio juicio-acerca-de-lo-mejor puede ser libre, Mele se concentra en la cuestión de si tal acción ha de ser causada por un deseo irresistible (en cuyo caso no sería libre) o si puede ser causada por un deseo resistible. Definirá a la acción de un agente como libre (en el sentido de no estar causada por un deseo irresistible para el agente en ese momento) siempre que éste sea capaz de lograr estar más motivado para actuar según su juicio-acerca-de-lo-mejor que para actuar según su deseo, es decir, siempre que tenga a su disposición formas de resistencia efectivas y subjetivamente razonables que le permitan disminuir la fuerza motivacional del deseo contrario al juicio-acerca-de-lo-mejor o aumentar la de actuar según ese juicio, de modo que el resultado de la interacción de fuerzas sea favorable al curso de acción sugerido por el juicio-acerca-de-lo-mejor, lo que llevaría a que el agente actúe siguiendo ese juicio.

Tras definir así la acción libre en términos de la resistibilidad del deseo que la impulsa, Mele intentará mostrar de qué manera puede suceder que actuemos incontinentemente si nuestra acción es libre, es decir, cuando el deseo que la motiva es resistible. El problema señalado anteriormente respecto de los dos sentidos

1. Mele, Alfred, *Irrationality. An essay on akrasia, self-deception and self-control*, New York, Oxford University Press, 1987.

de "libre" puede reconstruirse ahora en los términos utilizados por Mele en su argumento, pues su definición de "libre" mantiene la ambigüedad inicial, bajo la forma de la ambigüedad del término "resistible". De nuevo, las acciones akráticas más problemáticas son las causadas por un deseo resistible en sentido restringido, pero el argumento de Mele sólo funciona si entendemos "resistible" en un sentido más amplio. Un deseo D es resistible en sentido restringido para un sujeto S en un tiempo t si dado el caso de que S quiere actuar continentemente y está dispuesto a hacer lo necesario para lograrlo, S logra resistir eficazmente a D. Pero Mele no adoptará este sentido sino uno más amplio. En efecto, si para que S pueda resistir exitosamente a D en t fuera necesario que S aplique la técnica de auto-control X, y S estuviera dispuesto a aplicar la técnica que fuera necesaria con tal de actuar continentemente resistiendo D, pero ignorara que X es la técnica necesaria, Mele diría que D era resistible por S en t aunque, como se ve, pueda ser verdad al mismo tiempo que S está dispuesto a hacer lo necesario para resistir a D en t, y que S no logra resistir eficazmente a D en t. Es que toda la explicación de Mele de por qué no resistimos un deseo que queremos resistir y que es resistible para nosotros, consiste en decir que podemos ser capaces de resistir (de realizar una acción como consecuencia de la cual nuestro balance motivacional se incline del lado de nuestro juicio-acerca-de-lo-mejor) y desear hacerlo, sin saber que debemos realizar esa acción en particular para lograr la resistencia eficaz que buscamos. El argumento principal explica, entonces, la acción incontinente como resultado de un error de juicio con respecto a la necesidad de aplicar estrategias de auto-control o acerca de tipo de estrategia necesaria.

De modo que, o bien Mele comete una falacia de ambigüedad, o bien interpreta incorrectamente una definición de AAE que, interpretada de otra manera, hubiera resultado acertada (en cuyo caso, aunque logre mostrar la posibilidad de las AAEs, no logra mostrar la posibilidad de las acciones akráticas que constituyen un problema teórico).

Hasta aquí se ha mostrado la ineficacia de la prueba principal. Quisiera considerar ahora un segundo y último argumento que ofrece Mele para mostrar que las acciones intencionales contrarias al juicio-acerca-de-lo-mejor del agente pueden ser libres. Creo que, a diferencia del primero, el segundo argumento apunta al blanco correcto (pues se ocupa de acciones libres en sentido restringido), pero que, sin embargo, no lo alcanza. Mele desarrolla muy poco este argumento: casi se limita a presentar un ejemplo descripto como una AAE, y a apelar a las intuiciones del lector acerca de la naturalidad de la descripción. El ejemplo es este:

> "Mike (...) va caminando por la calle Bourbon cuando advierte cierto número de clubes que anuncian espectáculos de strip-tease. Nunca antes ha visto un espectáculo de ese tipo, y le gustaría aprovechar esta oportunidad para hacerlo. Sin embargo, tiene escrúpulos morales. Cree que asistir a esos espectáculos, sin ser en modo alguno seriamente incorrecto, constituye en cierta medida una explotación a las mujeres. Aunque Mike no cree que las razones morales sean siempre las mejores razones para actuar, sí juzga que tiene razones levemente mejores, considerando todo lo relevante, para no entrar a los clubes que para hacerlo. Ahora bien, Mike tiene en su bolsillo un dispositivo indoloro para erradicar deseos. Es conciente de que puede lograr actuar según su juicio-acerca-de-lo-mejor simplemente presionando un botón: en ausencia de un deseo de ver el espectáculo, ciertamente no entraría a ningún club. Pero decide ser indulgente consigo mismo -contra su juicio-acerca-de-lo-mejor"[2].

La conclusión que se desprendería del ejemplo, según Mele, es que:

> "[p]odemos describir, sin contradicción obvia, un caso en el cual un agente juzga que considerando todo lo relevante es mejor hacer A que hacer B, pero debido en parte a que considera que sus razones para hacer A son sólo ligeramente más fuertes que sus razones para hacer B, decide ser indulgente consigo mismo y abstenerse de ejercer auto-control en apoyo de A." Y completa la explicación agregando que "[e]n un caso tal el agente puede pensar que hacer B es *permisible*, aún cuando juzgue mejor hacer A; y puede auto-indulgentemente optar por la alternativa inferior."[3]

Huelga decir que, siendo éste el único argumento que queda en pie, se requeriría un mayor desarrollo del mismo (una descripción más detallada del caso, una explicación más precisa). Sin embargo, creo que aunque aceptáramos el argumento principal, habría aún razones para criticar este segundo argumento. En efecto, si se pretende aquí apelar a las intuiciones del lector, es necesario que el ejemplo sea extremadamente claro, pues

2. *Ibíd.*, p.28. Esta traducción y la que sigue son mías.
3. *Ibíd.*, p.28.

quienes niegan la posibilidad de las AAEs (que son presuntamente los destinatarios del argumento) sostienen que los pretendidos casos de AAEs son en realidad descripciones incorrectas de acciones que, descriptas de otro modo, no constituyen un problema teórico. El problema es que el ejemplo de Mele incluye ciertos elementos no esenciales que lo vuelven demasiado parecido a otro caso (que comparte ciertas características con las AAEs, pero que no constituye una AAE y no genera dificultades teóricas), al punto de que no resulta claro si el aire de naturalidad que tiene la descripción de la acción se debe a que aceptamos el tipo de explicación que ofrece Mele o a la interferencia de esos elementos no esenciales. El caso al que me refiero es el de alguien que considera que, desde el punto de vista de sus principios morales, entrar a uno de esos negocios es una acción reprobable, aunque sólo ligeramente, alguien para quien las consideraciones morales son importantes, y que suele actuar conforme lo indican sus juicios morales, pero que no cree que tomarse seriamente la moral signifique atenerse a reglas rígidas que no admiten excepciones, sino fijar ciertas normas de vida, algunas de las cuales pueden, en ciertas ocasiones, ser infringidas, e incluso deben serlo de vez en cuando, si se quiere lograr una vida verdaderamente feliz. En este segundo ejemplo, no estamos realmente frente a una AAE porque esta persona no actúa realmente contra su juicio acerca de qué sería mejor hacer aquí y ahora, sino sólo contra una norma de vida, de la que él mismo juzga que es moralmente correcto infringirla de vez en cuando, y más precisamente, hacerlo en esa ocasión. Lo que hace que el ejemplo de Mele nos recuerde demasiado a este segundo ejemplo es la inclusión en el primero de la aclaración (innecesaria) de que Mike no considera que las razones morales sean siempre las mejores razones para actuar. Digo "innecesaria" porque el mismo Mele explicita, en el segundo pasaje que cité, cuáles son los elementos del ejemplo que contribuyen a explicar (y por tanto a hacer ver como natural y no paradójica) la acción de Mike: se trata de la escasa superioridad que Mike atribuye a la mejor alternativa sobre la segunda mejor, y del hecho de que, en situaciones tan cercanas a la paridad, los agentes suelen juzgar permisible actuar siguiendo la segunda mejor alternativa.

De manera que ninguno de los argumentos de Mele logra probar la posibilidad de las acciones akráticas que generan mayor perplejidad teórica: en el caso de su segundo argumento, porque el ejemplo en que se apoya parece obtener su aire de naturalidad de una semejanza (que debería haberse evitado) con un tipo de acción emparentado con las AAEs, pero que no debe confundirse con ellas; y, en el caso del argumento principal, porque, aunque contribuye a aclarar cómo son posibles ciertas acciones akráticas, no echa luz sobre el tipo más problemático, debido presumiblemente a que Mele no acierta a determinar las características propias de las acciones de este tipo, en particular, en qué sentido deben ser libres.

La teoría de la identidad reconsiderada

Pedace, Karina S.
Universidad de Buenos Aires

En "El mito del materialismo no reduccionista", Jaegwon Kim señala que la teoría de la identidad de tipos tuvo una vida inesperadamente corta. Allí sostiene que la mayoría de los filósofos la abandonó bajo la persuasión de dos líneas argumentativas: (I) el monismo anómalo de Davidson y (II) el argumento de la realizabilidad múltiple de Putnam.

En este trabajo, ofrezco como cuestión preliminar, dos formulaciones de la teoría de la identidad: la original (Smart, 1959) y la ampliada (Smart, 1967). Se ha señalado (Rabossi, 1995) que mientras la primera involucra sólo estados cualitativos de nuestra vida mental: ie la identidad se establece entre sensaciones y procesos cerebrales, la última comporta una extensión de la tesis de la identidad a todos los tipos de fenómenos mentales. A la luz de esta ampliación, discuto las objeciones principales que se formularon contra la teoría de la identidad en tanto exclusivamente concerniente a estados intencionales.

En primer lugar, (I) considero la tesis central del monismo anómalo de Davidson que encuentro pertinente descomponer en las dos subtesis siguientes: (a) la teoría de la identidad de casos y (b) la tesis de la irreducibilidad de los conceptos/propiedades mentales. Aquí estoy interesada en reconstruir y examinar el argumento nodal procurado por Davidson en favor de la inexistencia de leyes psicofísicas -dando lugar a (b)-, ya que él acepta explícitamente que es imposible probarla. Sostiene que sólo es posible proponer razones para creer que no hay tales leyes. Mi objetivo en este apartado es mostrar la debilidad de la posición davidsoniana contra la teoría de la identidad.

En segundo lugar, (II) paso a considerar el argumento de la realizabilidad múltiple. Advierto una distinción (Rabossi, 1995) entre dos versiones del mismo: una conceptual, a priori (Fodor, 1974) y una fáctica (Putnam, 1967) que es, precisamente, la que formulo y evalúo. Mi objetivo estriba en mostrar que este argumento está lejos de tener el efecto "knock-down" que la mayoría de los no-reductivistas le atribuye. Sostengo –en el espíritu de Kim- que si funciona, nos muestra que la reducción global es una empresa descaminada; pero creo que aún es posible sortear esta objeción y defender la teoría de la identidad mediante la adopción de una estrategia más humilde.

Finalmente, intento mostrar que dado que ambas objeciones resultan ser débiles o al menos no lapidarias, la teoría de la identidad es todavía una opción abierta.

La teoría de la identidad psico-física

En esta sección, en primer lugar, (i) propongo un tratamiento tripartito de la teoría de la identidad psicofísica (TI, en lo sucesivo) en la formulación inicial de J.J.C. Smart en "Sensaciones y procesos cerebrales", conforme a las consideraciones ontológicas, semánticas y epistémicas que involucran sus tesis centrales. En segundo lugar, (ii) reconstruyo la argumentación de Smart en favor de la identificación psiconeural. Y finalmente, (iii) explicito la versión ampliada de la TI y delimito el ámbito de aplicación de mis consideraciones.

La TI sostiene que *las sensaciones no son más que procesos cerebrales*. Esta tesis involucra los siguientes compromisos ontológicos:

-se reconoce la *realidad* de los fenómenos mentales y se los considera, en consecuencia, parte legítima del moblaje del mundo.

-se afirma que los fenómenos mentales son *idénticos* a procesos cerebrales. La identidad suscripta por la TI debe entenderse en sentido *estricto* o *propio*, ie *qua* identidad numérica.

Asimismo, se hace explícito que la índole de la identidad no es semántica: no se afirma que "postimagen" o "dolor" significan lo mismo que "procesos cerebrales del tipo X" (donde X es reemplazada por una descripción de un cierto tipo de procesos cerebrales). La identidad a la que apela la TI es ontológica. Así, al sostener v.gr. que Tener dolor es Tener estimuladas las fibras-c, esta matriz teórica asume que los relata de la identidad son ontológicamente uno y el mismo y que no tienen el status de entidades particulares concretas,

ie de individuos irrepetibles y fechados, sino de tipos. De esta suerte, el enunciado "Tener dolor es tener estimuladas las fibras-c" identifica Tener dolor como tipo con Tener estimuladas las fibras-c como tipo. En consecuencia, dados los tres problemas paradigmáticos en filosofía de la mente1:(1) el de la relación metafísica entre lo mental y lo físico (Problema mente-cuerpo), (2) el de si hay una distinción metafísica entre lo mental y lo físico (Problema de la señal o marca de lo mental) y (3) el de si hay conexión causal entre lo mental y lo físico (Problema de la causación mental), encuentro que en virtud de la respuesta dada por la TI a (1): identidad estricta, (2) y (3) se diluyen o resultan ociosos. Dado que entre lo mental y lo físico no hay meras correlaciones nómicas, sino identidad estricta: por un lado, no hay lugar para una marca ontológica distintiva de lo mental y, por otro, los nexos causales postulados corresponden a nexos causales normales, ie la noción de causalidad involucrada es la noción standard.

Asimismo, la TI se compromete con la siguiente tesis semántica: en v.gr. el enunciado "Tener dolor es tener estimuladas las fibras-c", las expresiones " tener dolor" y "tener estimuladas las fibras-c" tienen el mismo denotatum o referencia: un cierto estado neurológico tipo, pero su sentido - el modo en que cada expresión presenta la referencia- es distinto. Se sostiene, concomitantemente, que no se pretende la traducibilidad de los enunciados de sensación a enunciados acerca de procesos cerebrales, ni se suscribe que la lógica de los primeros sea la misma que la de los segundos.

Finalmente, la TI comporta –al menos- los siguientes compromisos epistémicos.Los enunciados que aseveran la identidad de los fenómenos mentales con estados neurológicos expresan verdades que son del mismo tipo que las sintéticas y *a posteriori* expresadas v.gr. por "El lucero matutino es el lucero vespertino" o "El calor es energía cinética media". La TI considera que dichas verdades son contingentes[2]. Se sostiene, asimismo, que el desarrollo de la neurofisiología va a validar la identidad de los distintos fenómenos mentales tipo con los estados neurales tipo que les correspondan.

(ii)

La argumentación de Smart en favor de la identificación psiconeural apela –exclusivamente- a consideraciones de simplicidad y parsimonia que propongo reconstruir en las tres líneas siguientes:

(a)Dada la identidad estricta de v.gr. *Tener dolor* con su correlato neural, no hay algo que sea *Tener dolor* además de *Tener estimuladas las fibras-c*. Este es un sentido en el cual la TI simplifica nuestra *ontología*.

(b)La identificación psiconeural comporta simplicidad en el ámbito *lingüístico*. Dado que las descripciones formuladas en el lenguaje mentalista no informan acerca de procesos distintos de los informados en un lenguaje fisicalista, el primero resulta *teóricamente* prescindible. Sin embargo, el lenguaje mentalista puede resultar indispensable en la *práctica*.

(c) Por último, Smart sostiene que la TI comporta simplicidad en el dominio *nomológico* en el siguiente sentido. El enfoque emergentista asume que las correlaciones psicofísicas no son pasibles de explicación y que simplemente deben ser aceptadas como hechos fundamentales del mundo. Dicho enfoque pretende, asimismo, que aceptemos esos "colgajos nomológicos"[3] como leyes brutas, ie que los contemos entre nuestras leyes fundamentales. Ahora bien, dado que esperamos –dice Smart- que las leyes fundamentales de la naturaleza sean razonablemente simples, ie que relacionen "constituyente simples"[4], el enfoque emergentista resulta altamente implausible: las correlaciones psicofísicas postuladas involucrarían- del lado físico-decenas de miles de células y billones de moléculas y partículas básicas. Esperamos, además, que las leyes regentes de estructuras complejas sean derivables de otras más simples acerca de grupos más pequeños de entidades básicas. Pero, para que tal derivación fuera posible, al menos una de las premisas tendría que referir a un estado mental, correlacionándolo con un estado físico; *contrario sensu* no se obtendría una correlación psicofísica como conclusión. Así pues, sólo se habría postpuesto la tarea de explicar cómo son posibles las correlaciones psicofísicas: habría que explicar ahora la correlación psicofísica supuesta en la premisa, viéndonos conducidos a un regreso infinito. La TI , en cambio -argumenta Smart-, sortea esta dificultad desde el principio: al

1. Sigo a Pérez 1999, p.2.
2. Dado que la TI parece no discriminar la contingencia de la *"aposterioridad"*, he considerado lícito recoger este punto entre sus compromisos epistémicos. Para una consideración detallada de esta cuestión, cf. Kripke 1971.
3. Expresión que Smart -1962, p.3- toma de Feigl.
4. Smart 1962, p.3.

interpretar las correlaciones psiconeurales como identidades, se desembaraza de ellas como leyes y, de esta suerte, simplifica el conjunto total de leyes que se necesita sostener.

(iii)

Originariamente Smart restringió el ámbito de la TI a las sensaciones. Su idea fue que el conductismo ofrecía un tratamiento adecuado de nociones tales como conocer, creer, comprender, recordar, querer y tener intención, pero que el análisis conductista de las nociones de conciencia, experiencia, sensación e imagen era inadecuado. Esta restricción de la TI fue luego dejada a un lado (Smart, 1967). Las tesis recién consignadas (cf. i) alcanzaron, así, a los estados intencionales –ie a los estados caracterizados paradigmáticamente por Brentano por su referencia a un contenido- , en la versión ampliada de la teoría de la identidad de tipos.

A la luz de esta ampliación, mi propósito será evaluar las dos líneas argumentativas que intentaron dilapidar la teoría de la identidad en tanto exclusivamente concerniente a estados intencionales. Todas mis consideraciones se restringirán, en lo sucesivo, a la TI así entendida. No me ocuparé, por tanto, de las objeciones esgrimidas en su contra en tanto concerniente a estados cualitativos.

I. El monismo anómalo[5]

La tesis nuclear de esta teoría acerca de lo mental propuesta por Davidson en "Mental Events" puede explicitarse así: las entidades mentales (eventos concretos, situados en el espacio-tiempo, susceptibles al menos de una descripción que involucre términos intencionales) son entidades físicas, pero los conceptos mentales6 no son reducibles ni por definición, ni por ley natural/estricta a los conceptos físicos.

Propongo descomponer esta tesis en las dos subtesis siguientes7:

(a)Identidad de casos: cada evento-caso mental es idéntico a algún evento-caso físico.

(b)Irreducibilidad de los conceptos/propiedades mentales: los conceptos/propiedades mentales no son reducibles a conceptos/propiedades físicas, porque(1)no es posible definir los conceptos mentales apelando exclusivamente a conceptos físicos, tal como muestra el fracaso del conductismo lógico, y (2) no hay leyes psicofísicas estrictas.

A continuación reconstruiré el argumento que ofrece Davidson en contra de la existencia de leyes psicofísicas, dando lugar a (b). Como cuestión preliminar aclara que no hay modo de *probar* que no haya leyes psicofísicas; sólo es posible, en consecuencia, proponer *razones* para creer que no las hay. Ahora bien, antes de explicitar tales razones, parece adecuado advertir la caracterización negativa que hace del principio de anomalía de lo mental: no sostiene que no haya correlaciones entre lo mental y lo físico; sino sólo que estas correlaciones no son *legaliformes*, no son *leyes estrictas homonómicas*. Su estrategia es como sigue:

1)Tesis de la diferencia categorial entre lo mental y lo físico. Los esquemas físico y mental tienen compromisos dispares: una característica de la realidad física es que el cambio físico puede explicarse mediante leyes que lo conecten con otros cambios y condiciones descritas físicamente; una característica de lo mental es que la atribución de fenómenos mentales debe ser responsable ante el trasfondo de las razones, creencias e intenciones del individuo. De esta suerte, el principio de racionalidad –ausente en el primer ámbito- es constitutivo del segundo ámbito aludido.

2) Dos ámbitos cuyos principios constitutivos difieran radicalmente, no pueden estar conectados por medio de leyes.

Por tanto, no hay leyes psicofísicas porque "los predicados mentales y físicos no están hechos el uno para el otro"[8].

5. En adelante MA.
6. En Davidson 1995, se concede que se puede formular esta tesis del MA *indistintamente* como tratando con descripciones, conceptos, predicados o propiedades.
7. Sigo la propuesta de Pérez 1995, p. 31.
8. Davidson 1980, p.277.

Creo que la eficacia del anomalismo de lo mental contra la TI es pasible de una crítica interna y otra externa.

En primer lugar, insisto en señalar que Davidson no le atribuye *status* probatorio al argumento precedente y asume, en consecuencia, su carácter poco concluyente. Ahora bien, encuentro que aún concedidas las razones esgrimidas contra la existencia de leyes psicofísicas estrictas, tendría que probar de qué modo su pretendido no reduccionismo no se aproxima a una posición aún más radical que la TI, tal como la eliminativista. Y ello por lo siguiente. Davidson asume explícitamente que en su esquema de eventos lo mental se exhibe *indistintamente* como descripciones o propiedades. De esta suerte, supóngase que *m*, un evento mental, causó *f*, un evento físico. Ahora bien, si un evento es mental si y sólo si tiene una descripción mental, dados el carácter nomológico de la causalidad, el *status* lingüístico de las leyes, y la inexistencia de leyes psicofísicas homonómicas -defendidos por el MA-, *m* y *f* conectados causalmente instancian una ley que sólo puede ser formulada en términos físicos y que los subsume dadas sus descripciones físicas. Pero si lo mental se exhibe como descripciones, no veo de qué modo se le podría conferir rol causal: la ley estricta de la que depende la relación causal entre los eventos-caso *m* y *f*, *no los subsume dadas sus descripciones mentales, sino dadas sus descripciones físicas.* En suma: dada la ambigüedad expresa del MA, resulta plausible sostener que le confiere un *status* meramente nominal a lo mental. Asimismo, en tanto hace depender la causalidad de leyes homonómicas que son entidades lingüísticas, dado el divorcio entre los predicados mentales y los físicos, resulta también plausible afirmar que no le asigna rol causal alguno a lo mental. Así las cosas, creo que el MA debe justificar consistentemente sus pretensiones no reduccionistas si no desea tornarse una forma de eliminativismo.

En segundo lugar, creo que la TI no sólo concede sin consecuencias dramáticas la inexistencia de leyes psicofísicas, sino que la encuentra plenamente pertinente, aunque a partir de razones muy diversas a las ofrecidas por el MA. Tal como consigné en el apartado anterior (cf. ii,c), la TI, por principio, interpreta las correlaciones psicofísicas como identidades, se desembaraza de ellas como leyes y, de esta suerte, simplifica el conjunto total de leyes que se necesita sostener. Puede argumentarse que esta estrategia no reviste carácter concluyente, pero cabe entonces recordar, que también carece de él la del MA tal como asume el propio Davidson. Con todo, creo que frente al anomalismo de lo mental, la TI puede alegar consideraciones adicionales de simplicidad dada la diferencia categorial entre lo físico y lo mental asumida por el MA: tal como sostienen Block y Stalnaker, "... parece tener sentido pedir una explicación de las correlaciones entre dos conjuntos de eventos, pero no parece tener la misma clase de sentido pedir una explicación de la identidad. Las identidades no tienen explicaciones... El rol de las identidades es vedar algunas preguntas y permitir otras."[9]

Por las razones expuestas, creo que el anomalismo de lo mental no resulta una posición devastadora de la TI. Veamos, pues, qué sucede con la otra línea argumentativa.

II. La realizabilidad múltiple

El argumento de la realizabilidad múltiple ha tenido una enorme gravitación en la defenestración teórica de la TI. Es mi propósito, en este apartado, cuestionar sus méritos en tal sentido.

Se ha señalado que -conforme a dos maneras de concebir su peso refutativo – es posible discriminar dos versiones de dicho argumento:10

a) puede pensarse que parte del factum de la realizabilidad múltiple y permite concluir la imposibilidad fáctica de identificar tipos psicológicos con tipos neurofisiológicos (Putnam, 1967), o

b) puede pensarse que da por sentada la conclusión anterior y permite concluir la imposibilidad conceptual de todo programa reduccionista (Fodor, 1974).

Aquí me restringiré a considerar la primera de estas versiones. A tal efecto, encuentro pertinente hacer el señalamiento siguiente. Putnam, en su estrategia argumentativa, recurre al harto socorrido ejemplo del Tener dolor. Con todo, hace explícito que pretende objetar la TI ampliada. En ese sentido afirma: "la hipótesis (de la TI) deviene más ambiciosa cuando reparamos en que el teórico del estado cerebral dice no sólo que Tener

9. Block & Stalnaker (inédito)p.16. La traducción es mía.

10. Sigo a Rabossi 1995.

dolor es un estado cerebral; él, por supuesto, está interesado en sostener que todo estado psicológico es un estado cerebral"11. A la luz de la ampliación asumida por Putnam, mi propósito consistirá en evaluar la eficacia de su argumento contra la TI en tanto exclusivamente concerniente a estados intencionales. Su punto de partida estriba en oponer a la hipótesis nodal de la TI –Tener dolor es un estado cerebral- una hipótesis empírica que considera más plausible y conforme a la cual Tener dolor es un estado funcional del organismo. Considera que la última comporta dos ventajas sobre la primera:

-es menos vaga que la TI en su formulación presente.

-es más susceptible de investigación matemática y empírica.

Su argumentación puede reconstruirse como sigue:

1. Señala dos tesis como básicas de la TI:

(I) para cada tipo psicológico P existe un tipo neurofisiológico único F, tal que P es coextensivo, nomológicamente, con F, y

(II) F no varía de especie a especie ni con las distintas variantes de constitución estructural.

Asume que la TI postula relaciones biunívocas entre tipos psicológicos y tipos neurofisiológicos y que afirma para todo organismo O que O está en el estado P si y sólo si O posee un cerebro de estructura fisicoquímica adecuada que está en el estado F (ie en un estado fisicoquímico único).

2. Admite como criterio para decidir acerca de la viabilidad de la TI que según cánones empíricos y metodológicos sensatos se detecten identidades como las que se postulan.

Aplicado el criterio precedente, se obtiene una conclusión negativa: P puede realizarse de diversas maneras, según sea la composición y estructura de O, y ello torna improbable que se pueda encontrar un único estado-tipo F que se correlacione uniformemente con P; es altamente probable que se puedan encontrar diferencias relevantes en los estados fisicoquímicos de dos organismos a los que se les atribuye el mismo estado-tipo psicológico P. Si tal es el caso, TI queda refutada.

Creo pertinente aclarar que no me detendré en consideraciones internas relativas al factum en cuestión –ie la realizabilidad múltiple-. De esta suerte, no evaluaré si la relación de realización explica plausiblemente cómo se conectan ambos tipos de propiedades, ni si está garantizado el poder causal de los eventos y estados psicológicos vis-à-vis los eventos y estados físicos. Mi intención estribará en mostrar que aún jugando el juego de Putnam,-ie confiriéndole plausibilidad a su hipótesis funcionalista- del argumento de la realizabilidad múltiple no se siguen consecuencias insalvables para la TI.

En primer lugar, creo que el argumento explota una omisión de la TI consistente en la no delimitación precisa del ámbito de aplicación de sus propuestas. De esta suerte, es posible hacer la lectura "chauvinista" que se enfatiza y según la cual sólo se habría tenido en cuenta la psicología y cerebro humanos, en detrimento de la indagación respecto de la atribución legítima de un mismo estado psicológico tipo a poblaciones complejas que exhiben diferencias estructurales notorias. Ahora bien, en mi opinión y conforme a las tesis consignadas en el primer apartado de este trabajo, de la omisión pertinentemente señalada no se sigue sin más el compromiso de la TI ni con la aplicación universal de los conceptos psicológicos ni con la concomitante invariabilidad interespecies de F (cf. 1.i y ii de este apartado).

Así, en segundo lugar, encuentro plausible "deflacionar" el compromiso teórico que el argumento le adscribe a la TI relativizando la extensión de P –el tipo psicológico en cuestión- a una especie determinada. De esta suerte, la identidad estricta suscripta por la TI queda preservada localmente. Dado, asimismo, que la TI no inhibe la posibilidad de una influencia recíproca entre los ámbitos empírico y conceptual, es de esperar que el refinamiento de nuestros conceptos psicológicos propicie las detecciones de las identidades locales y que éstas a su vez comporten un cambio en nuestros conceptos. De este modo, la TI podría poner en cuestión que la hipótesis funcionalista la aventaje en los puntos pretendidos por Putnam -precisión y posibilidad de investigación empírica-. Una estrategia alternativa para salvaguardar a la TI consistiría en recusar la relativi-

11. Putnam 1967, p. 44. La traducción es mía.

zación de los conceptos psicológicos. Podría sostenerse – como hizo Lewis[12]- su aplicación universal concediendo la variabilidad de los ocupantes del rol funcional conferido al concepto psicológico en cuestión. No es mi propósito aquí expedirme respecto de estas alternativas, sino simplemente señalar el carácter no concluyente del argumento de Putnam en contra de la TI. En el espíritu de Kim[13], creo que la TI puede quedar a salvo mediante la adopción una estrategia más humilde que la que le asigna el argumento en cuestión, ya que si éste funciona sólo muestra que la reducción/identificación es una empresa descaminada *qua* global. Así, pues, creo que tampoco esta línea argumentativa tiene el efecto "knock down" que se le ha atribuido respecto de la TI.

En los desarrollos precedentes he intentado mostrar que las dos líneas argumentativas bajo cuya persuasión se abandonó la TI en tanto concerniente a estados intencionales: (I) el monismo anómalo de Davidson y (II) el argumento de la realizabilidad múltiple de Putnam, no tienen las consecuencias dramáticas pretendidas. En ese sentido argumenté respecto de la debilidad del primero y del carácter inconcluyente del segundo. Conforme a ello encuentro en la TI una opción todavía abierta: la formulación de sus condiciones de adecuación es, aun, un desafío legítimo.

Bibliografía

- Block, N. & Stalnaker, R. (forthcoming) "Conceptual analysis, Dualism, and the Explanatory gap".
- Borst, C.V. (comp.) (1970), *The Mind-Brain Identity Theory*, London, Macmillan.
- Davidson, D. (1993), "Thinking Causes", en J. Heil y A. Mele (eds.), *Mental Causation,* Oxford, Clarendon Press, pp. 3-17, citada de acuerdo con la traducción castellana "Pensando Causas", en *Análisis Filosófico,* vol. xv, nros. 1 y 2, pp. 57-72.
- Davidson, D.(1970), "Mental Events", en Davidson, D. (1980), *Essays on Actions &Events, O*xford, Oxford university Press, pp. 207-228, citada de acuerdo con la traducción castellana "Sucesos mentales", en *Cuadernos de Crítica*, nro. 11, México, UNAM, 1981.
- Fodor, J. (1974), "Special Sciences, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis", *Synthese*, 29.
- Kim, J. (1989), "The Myth of Nonreductive Materialism", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* v. 63, pp. 31-47.
- Kripke, S. (1971), "Identity and Necessity", en M. Munitz (comp.), *Identity and Individuation,* New York, New York University Press.
- Lewis, D. (1969), "Review of Putnam" (1967), *Journal of Philosophy,* 66.
- Lewis, D.(1966), "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy,* 63.
- Pérez, D. (1999), *Physicalism and qualia,* inédito.
- Pérez, D.(1995), "La mente como eslabón causal", Tesis Doctoral inédita.
- Presley, C.F. (comp.) (1967), *The Identity Theory of Mind,* Santa Lucía, University of Queensland Press.
- Putnam, H. (1967), "The Nature of Mental States", en W. H. Capitan y D.D. Merrill (comps.), *Art, Mind and Religion*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. Publicado originariamente bajo el título "Psychological Predicates".
- Rabossi, E. (1995), "Notas sobre el no reduccionismo y la realizabilidad variable", *Análisis Filosófico,* vol. xv, nros. 1 y 2, pp.167-179.
- Smart, J.J.C. (1967), "Comments on the Papers", en Presley, 1967.
- Smart, J.J.C. 1959), "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review,* 68; incluido en Borst, 1970.

12. Lewis 1969.
13. Kim 1989, p.46.

Qué otro trabajo hizo Dios.[1]

Pérez, Diana I.
Universidad de Buenos Aires. CONICET

"Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de los hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las mas extrañas conclusiones de su interpretación." (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, § 194)

Los problemas metafísicos más profundos se caracterizan por no desaparecer a pesar de sufrir transformaciones, mutaciones y reformulaciones diversas. Tal es el caso de la disputa entre materialistas y dualistas en el clásico problema mente-cuerpo. No voy a resumir la historia de estas disputas desde que Descartes planteara la distinción real entre la mente y el cuerpo, hace casi quinientos años. Me voy a centrar, en esta ocasión, en la discusión de una de las estrategias argumentativas pro-dualistas mas recientes.

Los filósofos de la mente contemporáneos señalan dos rasgos centrales como los que permiten trazar una distinción entre lo mental y lo físico. Uno de ellos es la intencionalidad, en el sentido propuesto por Brentano. Los fenómenos mentales, al menos muchos de ellos, exhiben una direccionalidad hacia un objeto que posee "inexistencia intencional". El segundo rasgo que distingue a lo mental de lo físico es su carácter cualitativo o experiencial, aquello en lo que consiste ser conciente del mismo; este rasgo se conoce en la jerga filosófica como "qualia". En tanto hay un acuerdo bastante generalizado respecto de la posibilidad de sostener una posición materialista de los fenómenos mentales en la que los rasgos intencionales de los mismos queden incorporados, hay amplias discusiones acerca de la posibilidad de defender una posición materialista en lo que respecta a los rasgos cualitativos de nuestra vida mental. A mi entender las dificultades que suscitan los rasgos cualitativos para ser incorporados en una posición materialista surgen a partir de dos supuestos centrales: (a) la definición de materialismo que se adopta, y (b) el modo en que los fenómenos intencionales han sido incorporados al mundo material, que habiendo sido exitoso para el caso de la intencionalidad pretende extenderse para el caso de los qualia.

La definición de "materialismo".

Elegí por razones históricas la expresión "materialismo" para referirme a una doctrina metafísica que hoy en día suele ser rotulada más frecuentemente como "fisicalismo" o, a veces, "naturalismo". La idea que se encuentra detrás de esta posición es muy simple: si el fisicalismo es verdadero, entonces Dios creó la realidad física y después no tuvo que hacer ningún otro trabajo: lo no-físico (o lo no-microfísico) se deriva lógicamente (queda involucrado conceptualmente o implicado) por lo físico. La manera usual de formalizar esta caracterización del materialismo es a través de la idea de *supervivencia lógica global.* [2] Se dice que las B-propiedades supervienen lógica y globalmente a las A-propiedades si no hay dos mundos lógicamente posibles que sean idénticos con respecto a las A-propiedades pero diferentes con respecto a las B-propiedades[3].

Un par de aclaraciones respecto de esta caracterización del materialismo. (a) Se trata de una tesis acerca de la naturaleza metafísica de *nuestro* mundo, y por lo tanto esta tesis no prohíbe la existencia de otros mundos posibles en los cuales existan entidades no-físicas, como fantasmas, almas cartesianas, etc. Lo único que se afirma es que la descripción completa de *nuestro* mundo puede agotarse en una descripción que sólo involucre conceptos físicos, más las consecuencias lógicas de esta descripción física completa del mundo. Quien se encuentre en posesión de los conceptos no-físicos (por ejemplo, quien conozca los conceptos biológicos, psicológicos, etc.) y conozca la totalidad de los hechos físicos de este mundo, podrá deducir los hechos biológicos y psicológicos que forman parte de nuestro mundo. (b) No todos los defensores del materialismo

1. El presente trabajo ha sido discutido ampliamente en el marco del proyecto UBACyT IF-03 (dirigido por E. Rabossi, y A. Duarte) y ha sido financiado parcialmente por la Fundación Antorchas.

2. Chalmers, 1996, Jackson, 1994, 1998.

3. Esta es la idea de materialismo que está detrás de muchos autores contemporáneos tanto cuando tratan de defender una posición no-materialista respecto de los fenómenos cualitativos (por ejemplo F. Jackson, D. Chalmers, y S. Kripke), como también cuando se trata de defender una posición fisicalista (por ej. David Lewis).

contemporáneo aceptan esta caracterización del materialismo. En realidad ella misma prohíbe la existencia de posiciones materialistas no-reductivistas que son las que mayoritariamente se han defendido durante las décadas del 70 y el 80.[4] En efecto, parece excesivo requerir que haya una relación de implicación lógica entre los hechos más básicos y los hechos descriptos por las "ciencias especiales". La superveniencia *natural* (fuerte y *local*) ha sido muy extensamente discutida durante el período mencionado justamente porque prometía servir de base para formular un materialismo no reductivista.

Probablemente sea sólo una cuestión de preferencias terminológicas. Pero creo que hay un sentido perfectamente legítimo de acuerdo con el cual se puede etiquetar de "materialista" o, mejor aún, "naturalista" a una posición que acepte que hay propiedades no-básicas que supervienen fuertemente, con necesidad natural (esto es por medio de leyes naturales sincrónicas), a las propiedades más básicas.[5]

El funcionalismo

El gran avance hacia una formulación acabada de una posición materialista de los fenómenos mentales fue producido por la adopción del funcionalismo como "doctrina oficial" en el ámbito de la filosofía de la mente. En su versión "analítica" o "conceptual"[6] el funcionalismo sostiene que los conceptos mentales son conceptos funcionales, esto es que individualizan un rol funcional –causal, describiendo una trama de relaciones causales a la que apuntamos al atribuir el estado en cuestión a un individuo determinado. Así, por ejemplo, el concepto DOLOR se podría identificar por medio de un análisis conceptual del significado del término "dolor" con "aquello que causa que uno grite, que diga "siento dolor", que tome un analgésico, y que a su vez, es causado por lastimaduras en la piel, etc., etc., etc.". El camino que Lewis propone hacia el materialismo, partiendo del análisis conceptual de los términos ordinarios acerca de nuestros estados mentales, es directo: dado que (1) el estado mental M es idéntico al ocupante del rol causal R (por definición/significado de M) y que (2) el estado neural N es el ocupante del rol causal R (lo que se descubrirá en la medida en que avance lo suficiente la neurofisiología), entonces (3) el estado mental M es idéntico al estado neural N, conclusión que se deriva lógicamente de las premisas, por transitividad de la identidad.[7] La premisa clave en este argumento es la primera. En efecto, el materialismo así entendido depende de que sea posible proporcionar un análisis de los conceptos mentales en términos de otros estados mentales del individuo, de estímulos y de conductas observables. El punto a discutir es si es posible o no agotar el significado de los conceptos mentales en estos términos.

Volviendo a la distinción trazada al comenzar el trabajo entre rasgos intencionales y rasgos experienciales de nuestra vida mental, se suele sostener que los conceptos que refieren a los rasgos intencionales de nuestra vida mental como creencias, deseos, precepciones, etc., son los que más adecuadamente pueden ser analizados en términos funcionales. En efecto, "creer que p" parece ser algo aproximadamente similar a "estar dispuesto a afirmar que p si alguien nos pregunta "¿p?", estar dispuesta a aceptar las consecuencias lógicas de p, estar dispuesto a actuar en el mundo como si p fuera el caso, etc., etc., etc.". El programa funcionalista, por esta razón (y por otras razones, como por ejemplo su afinidad con ciertas teorías científicas ampliamente desarrolladas hoy en día como la psicología cognitiva, la inteligencia artificial, etc.) ha resultado muy exitoso como programa materialista para dar cuenta de una parte central de nuestra vida mental. Pero el segundo tipo de rasgos, los rasgos cualitativos o experienciales de nuestra mente no parecen ser recogidos a través de conceptos de los que sea posible proporcionar un análisis en términos funcionales. Para probar este punto se suelen esgrimir dos argumentos que, al mostrar que lo cualitativo no se agota en lo conductual, lo físico, lo funcional, lo público, permiten concluir la falsedad del materialismo.

Dos argumentos en contra del materialismo

Es dentro de este marco que, en la actualidad, se plantea el tradicional problema materialismo vs. Dualismo. Dos de los principales argumentos en contra del materialismo son: el argumento de los "zombies" y el argumento del "espectro invertido". Ambos argumentos están diseñados para mostrar la independencia con-

4. Por ejemplo algunas versiones del funcionalismo, como Fodor 1974, 1991, y el monismo anómalo de Davidson 1970.
5. Fodor 1987, Heil 1992, Pérez y Sabatés 1995.
6. Lewis 1966, 1970, 1972.
7. Lewis, 1972, p. 207.

ceptual de lo fenoménico respecto de lo físico. Reconstruiré el argumento de los zombies (y haré explícitas las diferencias con el del espectro invertido).

(i) Los zombies[8] son concebibles: esto es, es concebible un ser molécula por molécula (y funcionalmente) idéntico a mí, que carezca de toda experiencia conciente.[9] [10]

(ii) Si algo es concebible, entonces es posible.

(iii) Si los zombies (el espectro invertido) son posibles[11], entonces la superveniencia lógica falla (por definición de superveniencia lógica).

(iv) Por lo tanto, los hechos acerca de la conciencia no supervienen lógicamente[12] a los hechos físicos/funcionales. Los hechos acerca de la conciencia son hechos adicionales, hechos diferentes de los hechos físicos.

Y si a esto se suma el hecho indiscutible de que

(v) En nuestro mundo hay seres que tiene experiencias concientes (por ejemplo, cada uno de ustedes),

Se sigue que

(vi) El materialismo es falso.

No voy a discutir en esta ocasión la premisa (ii) ni la (v), (iii) es meramente un caso de aplicación de la definición de superveniencia lógica, por lo tanto tampoco hay mucho para discutir allí. (iv) es una consecuencia lógica de (i), (ii) y (iii). Me voy a centrar entonces en (i).

(i) describe hechos acerca de cómo aplicaríamos ciertos términos en ciertas situaciones contrafácticas imaginadas. Por ejemplo, nos imaginamos una situación en la que existe un ser físicamente igual a nosotros (esto es, un ser cuya descripción física coincida con la que estaríamos dispuestos a afirmar de nosotros mismos) pero al cual no le podemos atribuir expresiones como "tiene la sensación de rojo", o "tiene la sensación de dolor".

Ahora bien, nuestros términos mentales ordinarios, esto es las palabras que usamos en nuestro lenguaje ordinario para referirnos a nuestra vida mental, tiene, por decirlo así, una doble vida. Esta doble vida se exhibe en lo que se da en llamar la tesis de la asimetría entre la primera y la tercera persona. Es un hecho de nuestro lenguaje que atribuíamos estados mentales a los demás en virtud de su conducta manifiesta. Y también es un hecho acerca de cómo usamos nuestros términos mentales ordinarios que al autoatribuírnos estados mentales no lo hacemos en base a la observación de ninguna conducta nuestra.

Nuestro manejo de nuestros conceptos mentales ordinarios, por ejemplo DOLOR, se exhibe tanto a través de nuestra disposición atribuir dolor a los demás sobre la base de sus conductas manifiestas como a través de nuestra práctica de autoatribuirnos dolor en ciertos casos en los que no nos basamos en ninguna observación ni conductual ni física acerca de nosotros mismos.

¿Informamos algo cuando decimos cosas del tipo "tengo dolor de muelas?". Wittgenstein creía que no, que este tipo de enunciados en realidad no eran más que maneras muy refinadas de *expresar* el dolor. Sin embargo, es mayoritariamente aceptado que estos enunciados tienen un cierto contenido informativo, son

8. Un zombie es un ser exactamente idéntico a un humano normal en lo que se refiere a sus características físicas, pero, que carece de toda experiencia subjetiva. Es alguien que se comporta, habla, gesticula, actúa, etc. de una manera absolutamente idéntica a nosotros pero, en palabras de Chalmers "todo está oscuro adentro"(Chalmers, 1996, p. 96).

9. Esta premisa está pensada para probar la falla de la supervivencia local, pero podría también probarse la falla de la supervencia lógica reemplazando por esta otra la primera premisa: (i) los mundos zombies son concebibles: esto es, es concebible un mundo molécula por molécula idéntico al nuestro, en el que no haya experiencia conciente alguna.

10. Esta es la única premisa en la que difiere el argumento del espectro invertido, diría así: "(i) Es concebible un mundo en el cual las propiedades fenoménicas estén distribuidas de una manera diferente a como están distribuidas en el nuestro (por ej. un mundo idéntico molécula por molécula y funcionalmente al nuestro, pero en el que mi réplica exacta acompañe su estado psicológico de percepción de una naranja con un estado fenoménico de sensación de verde)".

11. O "Si el mundo de los zombies es posible..."si lo que se busca probar es la falla de la superveniencia global.

12. No supervienen lógicamente localmente, si son posibles los zombies en nuestro mundo, ni globalmente si es posible un mundo zombie.

verdaderos o falsos. ¿Acerca de qué informan estos enunciados? Una respuesta posible es la que clásicamente ha sostenido la teoría de la identidad mente-cuerpo, a saber, que este tipo de enunciados está informándonos acerca de un estado físico del sujeto en cuestión. De acuerdo con esta posición, el hecho en el mundo que hace verdadera la afirmación "tengo un dolor de muelas" es un hecho físico acerca de mi propio cuerpo. No es indispensable ningún análisis conceptual del concepto DOLOR DE MUELAS que permita completar la historia de por qué ese hecho físico hace verdadero ese enunciado en términos mentalistas.[13]. Lo único que hay que agregar a la descripción física del mundo, es ciertos hechos acerca de la "gramática" de nuestro lenguaje mentalista. Estos hechos son, además, hechos perfectamente naturales de los que puede darse cuenta sin abandonar el ámbito de lo natural.

En mi opinión los defensores contemporáneos del dualismo no tomaron seriamente en cuenta esta posibilidad, y olvidaron la lección wittgensteiniana respecto de la imposibilidad del lenguaje privado. Esto se constata cuando el dualista hace el esfuerzo de tratar de explicitar qué es un "concepto fenoménico"(como diferente de un concepto mental ordinario, y como diferente de un concepto psicológico puramente, esto es exhaustivamente analizable en términos funcionales). Mi punto es que para hacer comprensible la noción de "concepto fenoménico", o bien se presupone la noción de *propiedad fenoménica* lo que constituye una petición de principio contra el materialista, o bien presupone la existencia de un lenguaje privado, que Wittgenstein se encargó de rechazar.

El dualista (paradigmáticamente D. Chalmers, 1996) afirma en el momento crucial de su argumentación: "podríamos decir que la noción de dolor es ambigua entre el concepto fenoménico y el psicológico, o podríamos decir que ambos conceptos son componentes de su único concepto más rico" (p.17) Con respecto a la primera de las opciones mencionadas en la cita, la ambigüedad expresada por "dolor" implica sostener que términos ordinarios como "dolor" expresan simultáneamente *dos* conceptos: el concepto "funcional" de dolor y el concepto "cualitativo" de dolor.[14] Este "descuartizamiento" implica que cuando decimos (1) "yo tengo un dolor" y (2) "Juan tiene un dolor"estamos usando dos conceptos distintos, esto es que en el primer caso usamos el concepto cualitativo, y en el segundo funcional. Pero en este caso "dolor" nunca significaría lo mismo para la primera que para la tercera persona. O sea nunca le atribuiríamos a los demás dolor significando lo mismo que al decir que nosotros mismos tenemos un dolor. Esta tesis es, en mi opinión insostenible, y además implica la existencia de un lenguaje privado; en efecto el concepto de DOLOR-MIO (o "dolor cualitativo") carecería, por hipótesis, de criterios externos de aplicación.

La segunda opción de la cita, de acuerdo con la cual se trata de dos aspectos de un concepto más rico, es en mi opinión la respuesta correcta. Pero esta opción no sirve para caracterizar la noción de "concepto fenoménico". Porque cada uno de nuestros conceptos mentales ordinarios poseerán ambos rasgos (cualitativo y funcional), y no hay manera de aislar el "concepto cualitativo" sin cometer petición de principio contra el materialista. En efecto, las dos maneras en que se podría lograr la identificación de un concepto puramente fenoménico serían: (a) a través de las propiedades referidas por el concepto en cuestión, o (b) a través del lenguaje que utilizaría para expresar el concepto en cuestión. Con respecto a (a) cualquier análisis neutro sería rechazado por el dualista, quien se vería llevado a sostener que el concepto fenoménico de dolor, por ejemplo, es "el estado cualitativo normalmente causado por tales y cuales estímulos externos y que causa normalmente tales y cuales conductas"[15]. Pero es obvio que si se usa en una premisa de un argumento para probar el dualismo esta caracterización de lo que es un "concepto fenoménico" se está cometiendo petición de principio: se está presuponiendo que cuando digo con verdad de un individuo dado en mi mundo actual que tiene dolor, si acepto que el concepto de dolor involucra un concepto cualitativo de dolor que a su vez significa que ese individuo instancia una cierta propiedad cualitativa, entonces al afirmar que el tiene un dolor estoy, *ipso facto* sosteniendo que instancia una propiedad cualitativa, que era justamente lo que estaba intentando probar. Con respecto a (b) es aún mas complejo sostener que pueda haber un lenguaje que permita identificar directamente las sensaciones; serían exactamente las inscripciones de "S" en el diario de las que se valió Wittgenstein (IF, #258) para probar la imposibilidad de un lenguaje privado.

13. Tal como sostiene la tesis de la "entrada por implicación" que se defiende en Jackson 1998.
14. Chalmers 1996, dedica casi todo el capítulo 1 a probar este punto.
15. Chalmers 1996, p. 23, Chalmers (forthcoming).

Dicho en pocas palabras: ¿qué prueban los argumentos de los zombies y del espectro invertido? Prueban hechos gramaticales, hechos acerca del uso de los términos mentales ordinarios. ¿Se puede probar una tesis metafísica acerca de qué identidades pueblan nuestro mundo, o de qué propiedades están instanciadas en nuestro mundo a partir de hechos gramaticales? Respuesta: NO.

Qué otro trabajo hizo Dios

A decir verdad, no me gusta mucho plantear la discusión entre materialistas y dualistas en términos teológicos. Primero, porque disto mucho de ser experta en teología, segundo, porque pretendo desarrollar una teoría naturalista de la mente, lo que, entre otras cosas involucra no apelar a entidades supranaturales para resolver problemas filosóficos. Sin embargo, la manera resumida de defender una posición dualista hoy en día, suele ser planteada en estos términos. A la pregunta ¿creó Dios el mundo físico solamente, o creó algo más? Los dualistas contestan: "Tuvo que crear algo mas: los hechos acerca de la conciencia" (y si el dualista, como Chalmers, quiere ser naturalista, le agrega: "y creó también leyes fundamentales que involucran la instanciación de propiedades fenoménicas") Jugando su propio juego, un materialista podría responder: "Dios creó el mundo físico y las leyes que lo rigen. Todo lo demás son hechos gramaticales."

Referencias

- Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind,* Oxford University Press, Oxford
- Chalmers, D. (forthcoming) "The Content and Epistemology of Phenomenal Beliefs" (http://ling.ucsc.edu/~chalmers/papers/belief.htm)
- Fodor, J. (1974) "Special Sciences", *Synthèse*, 28, 97-115; reimpreso en FODOR (1981).
- Fodor, J. (1987) *Psychsemantics*, MIT Press, Cambridge.
- Fodor, J. (1991) "You Can Fool Some of the People All of The Time, Everythings Else Being Equal; Hedged Laws and Psychological Explanations", *Mind*, vol. 100, pp. 19-34.
- Heil, J. (1992) *The Nature of True Minds* Cambridge University Press, Cambridge.
- Jackson, F. (1994) "Armchair Metaphysiscs", in Michaelis, M. And O'Leary-Hawthorne, J- (eds) (1994) *Philosophy in Mind*, Kluger Academic Publishers
- Jackson, F. (1998) *From Metaphysics to Ethics. A defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press, Oxford.
- Kim, J. (1993) *Supervenience and Mind.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Kim, J. (1996) *Philosophy of Mind,* Westview Press, Oxford.
- Kim, J. (1998) *Mind in a Physical World*, MIT Press, Cambridge.
- Kripke, S. (1977) "Identity and Necessity", reprinted in *Naming, necessity and Natural Kinds*, edited by S. Schwartz, Cornell University Press.
- Lewis, D. (1966) "An Argument fot the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 63, 17-25.
- Lewis, D. (1970) "How to Define Theorical terms", *Journal of Philosophy*, 67, 427-46.
- Lewis, D. (1972) "Psychophysical and Theorical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy*, 50, 249-58.
- Pérez, D. & Sabatés, M. (1995) "La noción de superveniencia en la visión estratificada de la realidad". *Análisis Filosófico*, vol. XV, no. 1 y 2.
- Wittgenstein, L. (1953) *Investigaciones Filosóficas*. UNAM, México.

Un problema de las teorías de doble factor.

Rychter, Pablo
Universidad de Buenos Aires

1. Introducción.

Me ocuparé en este trabajo de un problema que deben enfentar aquellas teorías semánticas que -como la semántica del rol conceptual de Block (1986) y la teoría de Putnam (1975)- afirman que el contenido o el significado de una expresión está determinado conjuntamente por dos factores. No pretendo ser original en el planteo de este problema, puesto que éste ha sido señalado explícitamente en Fodor y LePore (1992). En este trabajo Fodor y LePore presentan la siguiente "desagradable" pregunta a los teóricos bifactoriales: "[si el significado está determinado conjuntamente por el rol inferencial y por las condiciones de verdad] ¿qué es lo que mantiene unidos a los dos factores?. Por ejemplo, qué es lo que evita que haya una expresión con un rol inferencial apropiado al contenido *4 es un número primo* pero con las condiciones de verdad apropiadas para el contenido *el agua es húmeda?*"[1]. Según esta objeción, a la que en adelante llamaré "objeción estructural", las teorías bifactoriales no explican (y deberían hacerlo) cómo se relacionan los dos factores determinantes del significado.

Me ocuparé, entonces, del problema denunciado por la objeción estructural. No intentaré dar una solución al problema, sino más bien mostrar cómo se llegó a la cómoda situación en la que éste se presenta. Es decir, me propongo mostrar cuál fue el decurso teórico que hizo plausible y aceptable la elaboración de teorías bifactoriales que no dan una explicación de qué es lo que mantiene unidos a los dos factores.

Sugiero que para entender por qué las teorías bifactoriales adolecen del problema denunciado por Fodor y LePore es necesario inspeccionar la historia que ha culminado en la elaboración de esas teorías. Esta historia nos muestra que los teóricos bifactoriales no se ocuparon en un primer momento por dar una explicación de qué es lo que mantiene unidos a los dos factores (dando lugar así a la objeción estructural), porque debieron concentrar sus esfuerzos en argumentar en favor de la independencia de ambos factores, en contra de la tradición fregeana según la cual uno de los dos factores está determinado por el otro. El énfasis puesto en la tesis de que el sentido, "lo que está en la cabeza", no determina la referencia hizo que se descuidase el problema de la relación entre los dos factores.

A continuación procederé de la siguiente manera: comenzaré caracterizando brevemente algunas tesis de la tradición que he llamado "fregeana" (2). Me ocuparé luego de las críticas a las que esas tesis fueron sometidas por parte de Kripke y Putnam (3). Esto nos permitirá apreciar las condiciones en las que las teorías bifactoriales fueron propuestas y ver en qué medida estas condiciones explican la posibilidad de la objeción estructural (4) y (5)[2].

2. La tradición fregeana.

Para los fines presentes, de esta tradición me interesa destacar dos tesis: por un lado (a) la tesis según la cual el significado de una expresión está determinado por dos factores. Por otro lado, (b) la tesis de que entre estos dos factores existe una relación de dependencia tal que uno de ellos está determinado por el otro. Examinemos más detenidamente cada una de ellas.

Restringiendo un poco el grado de generalidad de (a), lo que en ella se afirma es que la referencia de una expresión no es lo único que determina su significado. Hay un segundo factor, llamémoslo "modo de presentación" o "sentido", que de igual manera contribuye a determinar el significado de la expresión. Este enfoque bifactorial permite dar una solución satisfactoria a ciertos problemas relacionados con los contextos epistémicos y con los nombres de objetos ficticios, los cuales parecen ser irresolubles para una teoría unifactorial.

1. Fodor y LePore (1992), p 170.
2. El presente trabajo es una versión abreviada de otro más extenso, en el cual analizo una respuesta explícita de Block al problema señalado por Fodor y LePore.

Con respecto a la tesis (b), lo que en ella se afirma es que la captación de un sentido por parte de un hablante es lo que le permite referirse a algo mediante una expresión. La captación del sentido proporciona al hablante condiciones necesarias y suficientes para aplicar el término a un objeto. Si, como en algunas teorías de esta tradición, concebimos al sentido como un conjunto de descripciones, podemos ejemplificar esta relación de dependencia de la siguiente manera: lo que hace que un usuario del lenguaje pueda referirse a Bruselas mediante "Bruselas" es el hecho de que asocia a ese término un conjunto de descripciones que son satisfechas por y sólo por Bruselas. Según esta tradición fregeana es inconcebible que un hablante se refiera a Bruselas si no conoce por lo menos algunas cosas acerca de esa ciudad.

Las teorías bifactoriales de Putnam y Block comparten con la tradición fregeana la tesis (a) pero, por razones que se considerarán a continuación, rechazan (b). Al igual que en la tradición fregena y a diferencia de lo que ocurre en una teoría unifactorial (una teoría que, como la de Kripke, niega (a)), los problemas relativos a la sustitución de términos correferenciales van a encontrar solución en estas teorías. Sin embargo, la negación de (b) no será gratuita, sino que dará lugar al problema estructural que nos ocupa. Si los dos factores no están relacionados de la manera en que (b) dice que lo están, entonces ¿cómo estan relacionados?

3. Crítica de Kripke y Putnam a la tradición fregeana.

Pasamos ahora a los argumentos externalistas esgrimidos por Putnam y Kripke en contra de (b). Para nuestros fines no es necesaria una reconstrucción detallada de estos argumentos. Sí nos interesa, en cambio, puntualizar la situación a la que se llega una vez que nos dejamos convencer por ellos y rechazamos (b).

Según Putmam (1975) el sentido de un término no determina su referencia porque es posible que dos hablantes asocien a un término el mismo conjunto de descripciones y que sin embargo uno y otro se refieran a cosas distintas. El experimento de la Tierra Gemela está destinado a mostrar esta posibilidad: si bien las descripciones que Oscar y su gemelo asocian a la palabra "agua" son las mismas, mediante "agua" Oscar se refiere a H2O y su gemelo a XYZ. Si queremos saber cuál es la referencia de "agua" no debemos atender a las descripciones asociadas a ese término, a "lo que está en la cabeza", sino a las relaciones causales que las emisiones de "agua" mantienen con el mundo. El factor referencial puede determinarse de manera independiente y por lo tanto la tesis (b) no es verdadera.

Según Kripke (1972) el conjunto de descripciones que un usuario del lenguje asocia a un término no determina la referencia de ese término. Aquello a lo que un hablante se refiere mediante un nombre propio puede no ser aquello que satisface las descripciones que el hablante asocia al término. Incluso es posible que un hablante refiera exitosamente a un objeto en el caso en que sea completamente ignorante acerca del objeto referido. Igual que Putnam, Kripke considera que el hecho de que un usuario del lenguaje refiera con un término a un objeto y no a otro es algo que puede ser explicado en términos causales. Si se nos pregunta qué es lo que significa la expresión "Moisés" en boca de Juan, no debemos remitirnos a las descripciones que probablemente Juan asocie a "Moisés", sino al eslabón último de las cadenas causales que culminan en la emisión de "Moisés" por parte de Juan. Dado que la referencia de un término puede establecerse de esta manera independiente, la tesis (b) no es verdadera[3].

Hasta aquí, los argumentos de Kripke y Putnam son paralelos: ambos niegan que el conjunto de descripciones asociadas a un término sea lo que determina su referencia y explican esta última en términos causales. Pero Kripke va más allá que Putnam en su rechazo de la tradición "fregeana" y no sólo niega (b) sino también (a). Para Kripke el significado de un término está constituido por un único factor: su referencia.

El problema que trae el rechazo de (a) por parte de Kripke es que nos retrotrae a la situación pre-fregeana. La teoría semántica de la que disponemos tras la negación de (a) puede ser idónea para explicar el éxito referencial y comunicativo pero no nos proporciona ningún elemento para resolver los problemas relativos a los contextos de creencia.

Para evitar este desagradable resultado, hay una opción cómoda: mantener el rechazo de (b) pero no ir tan lejos como Kripke en el rechazo de (a). Podemos conservar la idea de que la referencia es independiente de

3. Hemos considerado aquí sólo uno de los argumentos de Kripke en contra de la teoría descripcionista, el llamado argumento semántico. Kripke ha presentado otros argumentos en el mismo sentido, cuya validez supone la aceptación de las nociones de designación rígida y mundos posibles.

"lo que está en la cabeza" y que podemos dar de ella una explicación causal -lo cual equivale a rechazar la tesis (b) de la tradición fregeana-, sin por eso negarle a "lo que está en la cabeza" un papel determinante del significado -lo cual equivale a mantener (a). Así, si se nos pregunta cuál es el significado de una determinada expresión en boca de un hablante, nuestra respuesta deberá atenerse a *dos* cosas: por un lado, al eslabon final de las cadenas causales que culminan con la emisión de la expresión en cuestión. Por otro lado, un conjunto de descripciones que el hablante asocia a ella. De esta manera, los problemas relativos a la sustitutividad en los contextos epistémicos pueden ser resueltos tan satisfactoriamente como en la tradición fregeana.

El resultado de aceptar (a) y rechazar (b) es, como se ve, una teoría bifactorial. El rechazo de (b) hace justicia a los argumentos antes esbozados, mientras que el mantenimiento de (a) hace que no haya déficit explicativo con respecto a la tradición fregeana.

4. La doble motivación de las teorías bifactoriales y la objeción estructural.

Pero la manera de articular la aceptación de (a) y el rechazo de (b) es presentar dos teorías independientes, cada una de las cuales caracteriza uno de los factores reconocidos en (a). Una teoría bifactorial es entonces una conjunción de dos teorías; podemos recurrir a una o a otra según cuál sea el problema que queramos resolver. Lo que la objeción estructural demanda es alguna garantía de que esa conjunción de dos teorías sea coherente. Esta exigencia me parece perfectamente legítima. Para mayor claridad en este punto quisiera plantear el problema de una manera alternativa, en términos de *criterios* de individuación.

Podemos individuar los sigificados según criterios diferentes, según cuáles sean los propósitos que persigamos con la construcción de una teoría semántica. Si lo que nos interesa es explicar la conducta de los sujetos, utlizaremos lo que Block llama un criterio de individuación "estrecho". Si lo que nos interesa, en cambio, es explicar en qué condiciones los sujetos dicen cosas verdaderas acerca del mundo, utilizaremos un criterio "amplio". El criterio estrecho individúa significados ateniéndose sólo a las propiedades internas de los hablantes, mientras que el criterio amplio toma en cuenta las propiedades relacionales que el sujeto establece con el entorno.

Ahora bien, parece evidente que del mero hecho de que tengamos propósitos independientes para individuar significados y que contemos para ello con criterios independientes no se sigue que lo individuado por uno y otro criterio sean determinantes de *lo mismo*. Que tengamos criterios alternativos (correspondientes a propósitos alternativos) para individuar el significado de "Bruselas" es una cosa. Otra cosa distinta es que el significado de "Bruselas" esté determinado por dos factores. Nótese que marcar esta diferencia es una manera alternativa de plantear la objeción estructural.

5. Diagnóstico.

Pasemos ahora a la observación central de este trabajo: el énfasis puesto en la argumentación en favor de la independencia del factor referencial con respecto a "lo que está en la cabeza" -esto es, el énfasis puesto en el rechazo de (b)- es lo que lleva a la situación denunciada por la objeción estructural. En tanto nos dediquemos a argumentar en favor de la independencia de los dos factores, quedará aplazada la preocupación por garantizar que esos dos factores se relacionen de una manera coherente. Pero una vez establecido el punto de que los dos factores son independientes y que de cada uno de ellos puede darse una explicación independiente parece necesario asegurar de alguna manera la coherencia entre estas dos explicaciones.

Los teóricos bifactoriales se encuentran en una encrucijada en la cual ninguna de las opciones que se les presentan para evitar la objeción estructural parece ser satisfactoria. Veamos las posibles salidas de la encrucijada:

Una primera posibilidad sería dar marcha atrás en el rechazo de (b). Pero esto implicaría una vuelta a la tradición fregeana y una renuncia al externalismo y a sus intuiciones más preciadas acerca del mecanismo referencial, según las cuales el hecho de que un hablante logre referirse exitosamente a un objeto es algo completamente independiente del conocimiento que el hablante pueda tener acerca de él.

Una segunda opción sería seguir a Kripke en el rechazo de (a) y propiciar una estrategia de exportación con respecto a los problemas antes considerados semánticos. Ningún problema estructural aparece si el rechazo de (b) va acompañado, como en Kripke, por el rechazo de (a) y por la renuncia a encontrar *dentro de*

la semántica una solución apropiada para los problemas de la sustitutividad en los contextos de creencia. Pero los teóricos bifactoriales se diferencian de Kripke justamente en que no toleran esta renuncia. Creo que es esta aspiración omniexplicativa lo que los lleva a los teóricos bifactoriales a disociar los dos factores hasta un punto que no les permite luego asegurar su coherencia. Por lo tanto, esta segunda posibilidad tampoco parece ser demasiado tentadora.

7. Referencias.

- Block, N. (1986). "Advertisement for a semantics for psychology". *Midwest Studies in Philosophy* 10:615-78.
- Block, N. (1993) "Holism, Hyper-analyticity and Hyper-compositionality," *Mind and Language* 8, 1, 1993: 1-27.
- Fodor, J. & LePore, E. (1992): *Holism: A Shoppers' Guide*. Oxford: Blackwell.
- Kripke, S. (1972), "Naming and Necessity", en Davidson, D. y Harman, G. (comps.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht.
- Putnam, H. (1975), "The meaning of `meaning'". Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7:131-193. Reimpreso en *Mind, Language, and Reality* (Cambridge University Press, 1975).

La explicación psicológica en psicoanálisis

Sotelo, Julio
Universidad Nacional de Córdoba

Introducción.

Abordamos las características de la explicación en psicoanálisis, concentrándonos en dos puntos principales:

a. Revisaremos la posibilidad de que las acciones humanas puedan ser explicadas causalmente versus la alternativa de que, ante la conducta intencional, debamos apelar a razones o significados (pues se dice que cualquier comprensión adecuada de la conducta humana implica una interpretación de significados), que no son analizables en términos causales.

b. Distinguiremos al menos dos niveles en la explicación psicoanalítica que mostraremos como estrechamente correlacionados y que dan una respuesta indirecta al punto anterior.

Presentamos para ello algunas ideas de Andrew Brook ordenadas según esta distinción de niveles que propongo y que las ordena de una manera diferente, dándoles nuevo sentido.

¿Puede una razón ser una causa? O ¿Es la interpretación psicoanalítica una explicación?

Existe una dicotomía entre fenómenos con significado, con intencionalidad (como estados mentales), y fenómenos naturales, que se distinguen por carecer de intencionalidad y por entrar en relaciones causales entre sí. Quisiera ahora dar un apoyo adicional a la idea de que estados mentales entendidos como razones puedan ser causas de los fenómenos de los que son razones, sirviéndome de algunas ideas de Andrew Brook (1995).

Según Brook, lo que ha motivado la aparente exclusión entre razones y causas es el haber entendido que interpretar a las personas es como interpretar textos, lo cual es un error. La interpretación de textos conlleva ***significados semánticos***, i.e. cómo se relacionan las sentencias del texto con otras sentencias y con textos subyacentes; el significado semántico es sobre la referencia de palabras o símbolos o sentencias, predicaciones e implicaciones, y cuando interpretamos esas son las cosas que estamos interpretando.

Pero interpretar personas, es interpretar sus motivos, fantasías, creencias, valores, actitudes, recuerdos (las razones que alguien tiene para sentir o hacer como lo hace), que también tienen significado, pero no significado semántico. Un sentimiento, una creencia o una acción significan *algo para una persona* de una manera completamente distinta al significado semántico.

Estados completamente no simbólicos, como estados preverbales o estados afectivos no conceptualizados, pueden *significar algo para una persona*, y no tener la clase de significado que tiene un símbolo. Cuando interpretamos *lo que algo significa para una persona* no estamos interesados en referencias o implicaciones, al menos no en el sentido semántico de implicación. Brook llama a este tipo de significado "significado para una persona" (*meaning to a person*) v.gr.:

1. lo que los estados psicológicos en cuestión son, su contenido
2. el rol funcional de un estado o evento en la economía psíquica
3. el propósito en aceptar o sentir el estado o evento, cómo el sentimiento o estado psíquico encaja dentro de los deseos, ansiedades, creencia, etc., de la persona
4. qué asocia la persona con los sentimientos o estados psíquicos. El significado asociativo es diferente del significado semántico porque el primero tiene que ver con lo que algo significa para alguien, mientras que las palabras y otros símbolos tienen un significado que es independiente de lo que podría significar para alguien.

5. Impacto emocional, fuerza motivacional, el poder para despertar deseo, ansiedad, culpa, miedo u odio.

A excepción de i) esta clase de significado es diferente de la clase de significado que tiene un símbolo. El significado semántico que encontramos en textos, no es la causa de las cosas con las cuales está semánticamente relacionado, pero esto no parece verdadero del significado de *algo para alguien*. Los significados de esta clase tienen fuerza causal. Cuando una cosa *significa algo para alguien*, es que algo ha causado la existencia de este significado en esa persona y a su vez tiene efectos sobre otras cosas en esa persona. La cuestión no es entonces causalidad *versus* interpretación de significados en la realidad psíquica, sino causalidad vía interpretación de significados en la realidad psíquica.

La explicación psicoanalítica: una cuestión de niveles.

El psicoanálisis se define como:

1. un *método de investigación* que explícita las significaciones inconscientes de las palabras, los actos y las producciones imaginarias de una persona;
2. un *método para el tratamiento* basado es esa investigación;
3. un conjunto de *teorías psicológicas y psicopatológicas* producto de la sistematización de los resultados obtenidos mediante el método de investigación y de tratamiento[1].

La distinción de niveles: dos imágenes de la persona, dos niveles de explicación.

Dejando aparte el aspecto 2, esta definición nos permite distinguir, al menos, dos niveles explicativos: el correspondiente al aspecto 1 y el correspondiente al aspecto 3. Además relacionaremos esta distinción con otra que Andrew Brook (1997, 1998) toma de Sellars, a saber, la distinción entre *imagen manifiesta* e *imagen científica* de las personas para decir que, en cada nivel explicativo, encontramos características explicativas diferentes en tanto se persiguen *imágenes distintas* de la persona.

Brook toma la distinción dada por Sellars en *Philosophy and the scientific image of man* entre dos imágenes de las personas:

- **Imagen manifiesta**: las personas como centros altamente unificados de representación e intención (domina la vida cotidiana, la filosofía, las ciencias sociales) y
- **Imagen científica**: personas como una vasto ensamblage de pequeñas unidades postuladas: neuronas, estructuras sintácticas, arcos estímulo-respuesta, o lo que sea (domina en las ciencias de la persona, psicología cognitiva, ciencias cognitivas).

Hay muchas imágenes científicas de la persona (neurológica, computacional, de procesamiento de la información, conexionista, la de arcos E-R del behaviorismo, o la de neuronas y sus cantidades de energía del *Proyecto* de Freud). Pero todas se distinguen de la imagen manifiesta en que, en ésta, la unidad de análisis no es una pequeña unidad postulada sino la persona completa, concebida como capaz de observar, tomar decisiones, entrar en relación con otros, etc.

En psicoanálisis esta distinción de imágenes parece sostenerse. Según Brook, Freud conservó siempre la imagen manifiesta de las personas y nunca intentó eliminarla, ni reducirla a la imagen científica. Sin embargo (y a nivel teórico) amplió la imagen manifiesta de diversas maneras (en su vocabulario, sus doctrinas, sus explicaciones)[2]. Y siempre buscó también una imagen científica: su primer intento fue el *Proyecto de Psicología Científica*. El segundo intento fue la metapsicología. Allí el cambio fue sólo el siguiente: pasó de un abordaje mecanicista funcionalista de las funciones psicológicas de determinados sistemas de neuronas a un abordaje mecanicista funcionalista de estados psicológicos.

1. Cfr. Freud, 1992.
2. Lo cual, de alguna manera, amplió la base empírica. Cfr. Brook (1992).

Ahora bien, estas dos imágenes se ajustan a lo que podríamos considerar dos distintos niveles explicativos correlativos del primer y tercer aspectos de la definición puesto que, el primer nivel se caracteriza por partir de la *imagen manifiesta* (aunque la amplía a nivel teórico), mientras que en el segundo nivel se busca una *imagen científica* (aunque estrechamente relacionada con la anterior).

El 1° nivel explicativo.

La interpretación es parte de un método de investigación por medio del cual se obtiene una explicación con rasgos característicos. La interpretación, en tanto se aplica como explicación a eventos llamados "mentales", es una explicación de *tipo* psicológica, i.e., se realiza mediante la apelación a eventos mentales como fantasías, creencias, deseos, afecto, etc., y se relaciona estrechamente con la psicología "folk".

Pero además, la interpretación implica de manera *esencial* la interacción entre dos personas (el analista y el sujeto interpretado). Entonces, si interpretar involucra la persona del analista de manera esencial para observar las palabras y el comportamiento del sujeto: ¿Cómo realizarla independientemente de las nociones y capacidades propias que, como seres humanos, nos permiten reconocer al otro también como persona? Este nivel es ineludiblemente psicológico e intencional dado que su punto de partida es nuestra psicología "folk" y la *imagen manifiesta*. Aunque esta imagen es *extendida* (a nivel teórico) para guiar una manera diferente de "observar" y de escuchar.

En este nivel, por otro lado, se captan las caracaterísticas individuales del caso, características que ninguna teoría *general* podría subsumir: aquellas características del caso que lo hacen un *caso único* pero que son causalmente determinantes. Dicho de otra manera, es una explicación causal de eventos individuales y no una explicación causal de *tipos* de eventos.

Aquí, entonces, toda explicación es una interpretación. Aunque no toda interpretación sea una explicación del fenómeno interpretado: para que lo sea debe expresarse el "nivel de descripción" o significación que origina y mantiene su existencia. Esto es necesariamente así, ya que podemos dar a la conducta múltiples niveles de descripción; pero no toda descripción es relevante para explicarla.

Lo que está en juego es la relación explicativa: sin no damos con la descripción relevante de los hechos explicativos que figuran en el *explanans* y en el *explanandum* la explicación del fenómeno a ser explicado no está garantizada. Pero en este caso, no sólo por cuestiones lógicas, ya que las diferentes significaciones tienen distintos efectos: un síntoma queda explicado si interpretamos (relevantemente) su significación, esto es, aquello que lo causa.

Otro ejemplo de este primer nivel, entonces, lo constituye la interpretación de sueños, donde lo único que se busca al "explicar" el sueño son sus significaciones inconscientes, que tienen la forma de lo que se denomina fantasía (inconsciente). Aún con sus características propias la interpretación es una explicación.

Pero si se pretende dar a este tipo de explicaciones particulares un fundamento general, es preciso integrarlas a un nivel de descripción más abstracto y general que explique cómo es posible que los fenómenos (descriptos/explicados de esa manera) se den de la manera en que lo hacen.

El 2° nivel.

La justificación teórica de este método de investigación es la metapsicología, que presenta un aspecto mucho más distanciado de lo psicológico "folk". La metapsicología sería el conocimiento más general en psicoanálisis, su aspecto de *episteme* diríamos, y corresponde a una *imagen científica* de la persona. La metapsicología intentaría mostrar los "mecanismos subyacentes"[3].

En este segundo nivel, entonces, trascendiendo el nivel psicológico e intentando dar cuenta de él, tenemos las explicaciones metapsicológicas: una teoría general que explica de qué modo pueden darse los fenómenos observados y/o hipotetizados en el nivel psicológico anterior. Aquí la explicación no implica la interacción entre personas y, en todo caso, "explica" en el mismo sentido en que decimos, por ejemplo, que la mecánica

3. En términos de la propuesta de Denett (1991) para la explicación de la "actitud intencional" la metapsicología sería un caso de "psicología subpersonal".

"explica" el funcionamiento de un motor de combustión. Aquí los deseos, creencias, fantasías, significaciones, etc., que en el nivel anterior eran las razones mediante las cuales se explicaban conductas, sueños, actos fallidos, síntomas, etc., no juegan ahora un rol esencial pues no es la imagen manifiesta la que se persigue. Los conceptos clave en este segundo nivel son: cantidades de energía, catexias o cargas, desplazamiento, condensación, conversión, barreras, pulsión, proceso primario, proceso secundario, principio de realidad, principio de placer, etc., e instancias tópicas como inconsciente-consciente-preconsciente con sus modalidades de funcionamiento propias y Ello-Yo-Superyo como instancias con distintas funciones en la economía psíquica. La imagen que se persigue no es la *imagen manifiesta* sino una *imagen científica.*

En este nivel explicamos cómo es posible que el sueño sea la satisfacción de deseos inconsciente o cómo un síntoma o una acción sintomática pueda ser la expresión (simbólica) de fantasías que le subyacen y que lo causan, pero la explicación es metapsicológica y no psicológica.

Bibliografía

- **Brook**, Andrew, "Psychoanalysis and commonsense psychology", *Annual of Psychoanalysis* 20, pp. 273-305, 1992.
- **Brook**, Andrew, "Explanation in the hermeneutic science", *International Journal of Psychoanalysis* 76, pp. 519-33, 1995.
- **Brook**, Andrew, *"Reconciling the Two Images"*, en O'Nuallain, Sean et al. (Eds.) *Two Sciences of Mind*, pp. 299-309, Amsterdam: J. Benjamin, 1997.
- **Brook**, Andrew, *Neuroscience versus Psychology in Freud*, Ann. N.Y. Acad. Sci., Vol. 843, pp. 66-79, 1998.
- **Denett**, Daniel, *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- **Freud**, Sigmund, *Dos artículos de enciclopedia*, O.C. XVIII, Bs. As., Amorrortu, 1992.

Comisión: Metafísica

Las raíces ontológicas del ser como cópula

Bertorello, Adrian
CONICET

Sein und Zeit tiene como finalidad la elaboración de la pregunta que interroga por el sentido del ser. El paso previo a la formulación de la pregunta es el esclarecimiento de la estructura fundamental del *Dasein* que posibilita la comprensión de su propio ser y del ser de los demás entes. Es en el marco de este proyecto filosófico donde Heidegger aborda la cuestión de la predicación, del sentido del ser como cópula. En *Sein und Zeit* lo trata muy brevemente en el parágrafo 33, cuando se ocupa del carácter interpretativo del enunciado. En ese momento de la exposición posterga el análisis de la cópula para la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, cuyo título previsto era *Tiempo y Ser.* Como se sabe esta sección nunca fue publicada. Sin embargo, en el semestre de invierno de 1927 Heidegger dictó un curso en Marburg bajo el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Tal como queda demostrado por los análisis de F. W von Herrmann[1], estas lecciones corresponden a la tercera sección no publicada de *Sein und Zeit.*

Con el siguiente trabajo intentamos presentar la concepción heideggeriana del ser como cópula. Tomamos como punto de partida de nuestra exposición la breve referencia que existe en *Sein und Zeit* y el curso titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Más precisamente, nos referiremos al cuarto capítulo de la primera parte[2]. Aquí Heidegger retoma los análisis anunciados en el parágrafo 33 de *Sein und Zeit.* En orden a que la exposición sea lo más clara posible presentaremos en primer lugar los supuestos en los que se inscribe la respuesta heideggeriana al problema. Luego en un segundo momento abordaremos la cuestión específica de la predicación.

Los supuestos del análisis heideggeriano

Se puede decir que el sentido que Heidegger atribuye a la cópula depende de dos supuestos que se implican mutuamente. El primero de ellos no es más que el contexto teórico que motiva el problema y que, al mismo tiempo, provee los instrumentos necesarios para su solución. Este supuesto ya aparece explícitamente formulado en *Sein und Zeit*: *"El 'es' y su interpretación, ya sea que esté expresado intencionalmente* [eigens] *de un modo lingüístico o que esté indicado en la terminación verbal, entran en el contexto de la analítica existencial, si es cierto que la enunciación y la comprensión del ser son modalidades de ser del Dasein."*[3] Tal como se desprende de la cita, el contexto que servirá de fundamento explicativo es una de las afirmaciones centrales de la analítica existencial, a saber: el *Dasein* se estructura como estar-en-el-mundo, razón por la cual, tiene la posibilidad de comprender el ser, y además posee una conducta derivada de la comprensión que se llama enunciación (*Aussagen*). Este supuesto aparece también formulado de otra manera en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: *"Nuestro problema es responder la pregunta por la conexión* [Zusammenhang] *del 'es' en tanto cópula con los problemas ontológicos fundamentales."*[4]

El segundo supuesto está vinculado al modo como Heidegger entiende el enunciado. En este sentido es una especificación del primer supuesto en la medida en que la noción del enunciado depende de la descripción del *Dasein* como estar en el mundo. En *Grundprobleme der Phänomenologie* retoma la misma definición que en *Sein und Zeit*: *"Podemos definir el enunciado como la mostración* [Aufzeichnung] *que determina comunicativamente."*[5]

De acuerdo con esta definición el enunciado posee tres rasgos específicos: mostración (*Aufzeichnung*), determinación (*Bestimmung*) y comunicación (*Mitteilung*). De los tres, la mostración es el rasgo fundamental

1. F. W. von Herrmann, La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenologia de Heidegger, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
2. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 252
3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 160
4. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 254. Cfr. también p. 297
5. Op. cit. p.300

y constitutivo del enunciado. Ello se debe a que el acto de enunciación (*Aussagen*) que le da origen es *"un comportamiento intencional del Dasein"*[6]. La mostración quiere expresar el carácter esencialmente referencial del enunciado. Para que el enunciado pueda referir, el ente tiene que serle previamente accesible. Esta previa revelación se funda en el carácter intramundano de todo ente, en el hecho de que todo ente se muestra sobre el trasfondo de un mundo[7].

La determinación surge, por decirlo así, como una consecuencia de la mostración. Heidegger entiende por determinación la atribución de un predicado a un sujeto[8]. También interpreta la predicación de modo referencial: predicar no significa primariamente enlazar semánticamente dos conceptos sino mostrar que el ente es o no de tal o cual manera. La predicación determina separando (*Auseinanderlegen*) o uniendo (*Zusammenehmen*) lo que ya se muestra previamente en el mundo.

Finalmente, de la mostración constitutiva del enunciado surge también la comunicación: en la comunicación el *Dasein* y el destinatario expresan su común referencia al ente del que se habla.

Así entonces, sobre el trasfondo de la problemática ontológica de la analítica existencial y la caracterización del enunciado como un comportamiento del *Dasein* fundado en el estar en el mundo, Heidegger se enfrenta con el problema de la cópula.

El ser como cópula

Tradicionalmente el tratamiento del verbo ser como cópula pertenece al campo de la lógica. La tarea de Heidegger consiste en mostrar que la caracterización lógica del ser debe remitirse a sus raíces ontológicas. Por este motivo se pueden distinguir dos momentos estructurales bien definidos. En el primero Heidegger precisa el papel del ser como cópula en el enunciado categórico. En el segundo momento reinterpreta el significado de la cópula a la luz de la descripción del *Dasein* como estar-en-el-mundo. En este punto se puede advertir una diferencia entre *Sein und Zeit* y *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Mientras que en *Sein und Zeit* pareciera que la interpretación lógica del ser se halla totalmente alejada de los problemas ontológicos[9], en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger se preocupa de integrar las dos lecturas, esto es, de mostrar cómo la tesis lógica es un derivado de la tesis ontológica.

Para la lógica el "es" se caracteriza por dos rasgos que se implican mutuamente. En primer término, se lo llama cópula por la posición intermedia de enlace que ocupa en la proposición. La cópula tiene una función de relación (*Beziehung*), enlace (*Verbindung*) o vínculo (*Band*). El origen, por decirlo así, de esta concepción se funda en una interpretación del enunciado que lo entiende como un conjunto de palabras que están dadas ante nosotros. Evidentemente la cópula se origina en una interpretación del lenguaje, que desconoce la unidad fenoménica de *Dasein*, mundo, entes y lenguaje[10].

El segundo rasgo es una consecuencia del primero. En efecto, porque el "es" tiene una mera función de enlace, su significación es indiferente (*indifferent*) o indeterminada (*Unbestimmtheit seiner Bedeutung*). Este rasgo aparece mencionado en *Sein und Zeit* en el párrafo uno. Aquí Heidegger se enfrenta con los prejuicios de la ontología antigua. En el tercer prejuicio señala que la expresión "ser" aparece en todo comportamiento y enunciado. La mención especial al uso copulativo surge cuando pone los siguientes ejemplos: "*Cualquiera comprende: `el cielo es azul', `soy feliz' y expresiones semejantes.*"[11] El prejuicio radica en la evidencia del término (*selbstverständlicher Begriff*). Del hecho del que en un enunciado categórico (y en general en todo comportamiento) el verbo ser sea evidente y no necesite de ninguna aclaración más que la de que cumple una función de enlace, se sigue la indeterminabilidad de su significado, es decir, su capacidad indefinida para enlazar cualquier ente. Que se tenga por evidente esta indeterminación es un prejuicio arraigado en la ontología y que la analítica existencial debe explicar.

6. Op. cit. p. 295
7. Op.cit. p. 296
8. Op. cit. p. 298. Cfr. también, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, pp. 154-155
9. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, p. 160
10. Op. cit. p. 292
11. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 4

Esta última afirmación es la que conduce al segundo momento. Aquí Heidegger pone en evidencia la raíz ontológica de la caracterización lógica del ser. El primer paso consiste en explicar el origen de la indeterminabilidad. El argumento se lo puede sintetizar así: la indeterminación significativa del ser en el enunciado categórico da cuenta del carácter derivado y secundario de todo enunciado[12]. En efecto, antes de que el *Dasein*, por decirlo así, produzca explícitamente un enunciado, se mueve ya en un mundo, vale decir, se comporta comprensivamente respecto de aquellos entes que guardan una relación con él. De este modo el *Dasein* comprende fácticamente la diversidad de los modos de ser de los entes antes de anunciar formalmente una proposición, los comprende por la referencia que los entes tienen a los distintos mundos fácticos. Y es precisamente en esta comprensión anterior al enunciado donde yace, por un lado, la diversidad significativa del ser del ente y, por otro, donde se fija una determinada significación. El sentido indeterminado de la cópula en la proposición categórica debe ser remitido a la fuente originaria de su sentido, esto es, a las diversas posibilidades fácticas en las que el *Dasein* existe y respecto de las cuales comprende los diversos modos de ser de los entes. Que en la cópula no se exprese la riqueza multifacética de los entes intramundamnos se debe en primer lugar, al hecho de que el enunciado es una derivación secundaria de la interpretación, y por otro, al hecho de que todo enunciado es fundamentalmente referencial, esto es, remite al mundo significativo desde el cual el *Dasein* se comprende.

En el segundo paso Heidegger reinterpreta el otro rasgo de la cópula, su carácter de enlace. Algo de ello ya apareció al decir que la noción de cópula como enlace procede de un desconocimiento de la mutua pertenencia entre mundo, entes y lenguaje. Sin embargo Heidegger propone la siguiente dificultad: *"El carácter del es como palabra- vínculo* [Verbindungswort] *estará captado superficialmente pero este carácter copulativo del es no puede ser hasta tal punto casual"*[13]. Por decirlo en términos ajenos al pensamiento de Heidegger, la posición que adopta se la puede calificar de realista. La predicación, al unir o separar, sigue las indicaciones del ente dado previamente en un mundo. En otras palabras: la unión de la cópula es una exigencia del ente. El enlace copulativo tiene una función referencial, apunta a las conexiones intramundanas entre los entes. Por ello puede decir Heidegger: *"Entonces el 'es' no sería un concepto-vínculo* [Verbindugsbegriff], *porque funcione en la proposición como cópula, sino al revés, él es sólo cópula, palabra-vínculo en la proposición, porque su sentido designa -en la expresión del ente- el ente, y porque está expresado el ser del ente por medio del uno-junto- a-otro* [Beisammen] *y la conectividad* [Verbundenheit]."[14]

Así entonces, a modo de conclusión, se puede decir que para Heidegger la cópula mantiene una significación indeterminada si se la considera superficialmente, es decir, como un mero término de enlace semántico. Pero si se la restituye a la constitución fundamental del *Dasein*, el "es" indeterminado de la cópula señala la diversidad fáctica de la existencia, en donde el *Dasein* comprende antepredicativamente, y de un modo diferenciado, la multiplicidad de los entes que le salen al encuentro en el mundo.

Bibliografía

- -Courtine J (Ed.), Heidegger 1919-1929, De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- -Greisch J., Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit, Paris, Puf, 1994.
- -Heidegger M., Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt am Main,Vittorio Klostermann, 1989.
- -Heidegger M., Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986.
- -Kiesiel Th., The Genesis of Heidegger's Being & Time, Berkekey, University of California Press, 1993.
- -von Herrmann Fr. W., *La segunda mitad de ser y Tiempo*, Valladolid,Editorial Trotta, 1997.

12. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 301
13. Op. cit. p. 302
14. Op. cit. pp. 302-303

Nombre e identidad: filosofar en nombre propio.

Cragnolini, Mónica B.
Universidad de Buenos Aires/CONICET

La temática del "nombre propio" plantea muchos interrogantes a la filosofía.

El *Ecce Homo* es un texto que permite analizar el cruce de nociones como "nombre propio", "autobiografía" y "constitución de la identidad", lo que haremos siguiendo el hilo conductor de las siguientes cuestiones: 1. ¿qué significa, en filosofía, escribir en nombre propio cuando se ha criticado la filosofía de la subjetividad?, 2. ¿qué significa escribir en un nombre propio paradojalmente "desapropiado", 3. ¿cuál es la noción de identidad que puede configurarse a partir de estos ámbitos de problematización ?

1. Filosofar en nombre propio

Nietzsche es un crítico de la noción moderna de sujeto y sus conceptos fundantes: representación, dualismo, conciencia, objeto. Por otro lado, se señala muchas veces, habla en un nombre fuertemente subjetivista, llamándose a sí mismo a escena,"re-presentándose" con su nombre y apellido, y con su cuerpo. La exposición que hace en *Ecce Homo*[1] de su nombre, de su persona, de sus dolencias, de sus gustos gastronómicos, ambientales, musicales, causa desagrado y resulta una provocación para el filósofo tradicional: y es que la filosofía, en general, no habla en nombre propio, no habla de las contingencias del quehacer filosófico, ni de los concomitantes de la tarea del pensar. Ahora bien, la pregunta por el nombre propio parece directamente vinculada con la pregunta por la identidad, y el texto autobiográfico podría ser considerado un interesante "lugar de cruce" de ambos.

Derrida señala que el nombre de Nietzsche designa a alguien que abordó la filosofía y la vida con su nombre y en su nombre: Nietzsche puso en juego su nombre, hizo "una inmensa rúbrica autobiográfica"[2]. Sin embargo, el que aquí escribe en nombre propio constantemente señala que siempre, por lo menos, ese nombre es doble: no sólo el Dionysos contra el Crucificado del final del libro, sino también, como indica Derrida, el vivo y el muerto (aquel que, como su madre, sigue vivo, y como su padre, ya está muerto). En la obra de Nietzsche el efecto de su nombre propio es continuamente ambivalente: pareciera ser un indicio de las "propiedades" del yo, sin embargo, más de una vez apunta a la "desapropiación"; pareciera ser una afirmación narcisística y "personalizadora", y, no obstante, es una muestra de "despersonalización".

Se podría decir que la metafísica de la subjetividad[3] "despersonaliza", en la medida en que, en nombre del "sujeto universal", las características del individuo que filosofa no son tenidas en cuenta: en nombre de la "objetividad", lo que menos importa es justamente lo que es caracterizado como "subjetivo", frente a la subjetividad "objetiva" del sujeto racional. Por otro lado, pareciera que Nietzsche "personaliza" la filosofía: no obstante esto, lo que intentaremos mostrar es en qué medida su pensar en nombre propio es despersonalizador, en tanto la escritura diseminada así lo permite.

---

1. Las obras de NIETZSCHE se citan según las *Sämtliche Werke.Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (en adelante, *KSA*), Hrsg. G. Colli u. M. Montinari, München, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag-Walter de Gruyter, 1980, en este caso, *Ecce Homo, KSA* 6, pp. 255 ss.
2. DERRIDA, J., "Nietzsche: políticas del nombre propio", en *La filosofía como institución*, trad. V. Gómez Pin, Barcelona, Granica, 1984, pp. 60-91.
3. Con "metafísica de la subjetividad" nos referimos a la consideración heideggeriana de la metafísica que se inicia con Descartes, y que se caracteriza por la transformación del hombre en *subjectum*, es decir, en "centro de referencia del ente como tal", ente que, a su vez, se ha transformado en *objectum*. El sujeto representacionista convierte el mundo en imagen: el ente *es* sólo en la medida en que *es establecido* por el hombre que se lo re-presenta (*Vor-stellen*). Nietzsche había señalado los rasgos de esta metafísica en su crítica a la subjetividad moderna, desde la caracterización más general de la historia de la filosofía como "monotono-teísmo". Digamos, de paso, que a pesar de las críticas nietzscheanas y de la posibilidad en su pensamiento de otra forma de pensar la "subjetividad" en el sentido de "identidad desapropiada", tal como lo sugerimos en este texto, Heidegger ubica a Nietzsche como el último representante y consumador de esa metafísica, con su *Wille zur Macht* interpretada al modo de la racionalidad calculante del *Gestell*. Véase HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.

Si pensamos en *Ecce Homo* como una "autobiografía", los efectos paradojales del discurso desapropiador "en propio nombre" se multiplican: el hombre que dice "una cosa soy yo y otra mis escritos" es, al mismo tiempo, el que señala que toda filosofía es una suerte de "memoria" de su autor. Además, el *Ecce Homo* es una especie de "gran prólogo" a toda la obra del autor, y el prologar es, en la historia de la filosofía, casi un gesto de inesencialidad suplementaria, de agregado innecesario, de escritura parasitaria. Doble inesencialidad, entonces: la del nombre propio del autor (como indica en otro prólogo "inesencial", el de *La ciencia jovial*, "a quién le importa el señor Nietzsche")[4], y la del prólogo. Como señala Derrida, un prefacio es el adelanto de un habla (*prae-fari*): todo se inicia con una doblez (ley de la diseminación). En el "Prólogo" a la *Fenomenología del espíritu* Hegel señala que un prólogo es inadecuado y superfluo para la naturaleza de la investigación filosófica. En este sentido, *Ecce Homo,* que es un prólogo de prólogos, es un gran doblez sobre la obra escrita, una "inesencialidad" que lanza la escritura hacia el ámbito de la diseminación. En la descalificación hegeliana del prefacio Derrida lee una descalificación de la escritura misma: el prefacio implica una textualidad liberada de la autoridad del sentido o del concepto. En cierto modo, el prefacio es una ficción, pero esa ficción puede ser colocada al servicio de la verdad, y entonces el prefacio cumple una función menor, o bien se afirma como simulacro: en esta afirmación, pone en jaque las oposiciones a que se subordina el libro concebido teleológicamente. En este segundo sentido, el prefacio es desorganizador. Tal parece ser el carácter de los prefacios nietzscheanos, y podríamos decir que lo que acontece con la escritura, que no puede ser reapropiada por el Padre-sentido del texto, también acontece con la "identidad", lanzada, *aún desde el propio nombre*, a la diseminación de sí, más allá de la polisemia de los nombres (Dionysos, el Crucificado).[5]

Del mismo modo, cuando en el "Prólogo" a *La ciencia jovial* Nietzsche habla de su convalecencia y de la poca importancia del "sr. Nietzsche", produce con su discurso el efecto paradojal de presentar su obra como el "resultado" y la escritura de un convaleciente con nombre y apellido, de una corporalidad enferma, pero al mismo tiempo, dicha escritura es la de ese otro cuerpo, el cuerpo enfermo de la cultura occidental, cuyo diagnóstico es el de "pensar monotono-teísta" (ese mismo al que Heidegger denominará "ontoteología" y Derrida "logofonocentrismo"). Por ello, la enfermedad aludida en nombre propio es siempre, al mismo tiempo, la enfermedad del cuerpo de los otros, y del cuerpo de Occidente, la metafísica creadora de trasmundos.

2. El nombre propio desapropiado

Hemos sugerido que el hablar suplementario (prologando) y en nombre propio implica, en el caso de Nietzsche, por lo menos dos cuestiones que se caracterizan por su ambivalencia y efecto paradójico:

a. que el nombre se relaciona con un proceso de despersonalización.

b. que cuando se habla en nombre propio se habla también en nombre de otros (la metafísica de Occidente incluida), y se es atravesado por los otros: el nombre es una apariencia para renombrar de algún modo la identidad perdida y recobrada en el ejercicio de la escritura y del pensamiento.

Derrida analiza la cuestión del nombre propio y de la identidad en el marco de su teoría de la lengua como sistema de diferencias (huellas), y como clave del logocentrismo. El nombre propio es "impropio": da existencia y al mismo tiempo la retira, desnombra, expropia en el "abismo de lo propio o de lo único". El nombre propio pareciera señalar la identidad, y garantizar un cierto fundamento, sin embargo, en la medida de su impropiedad, permite comprender la noción de huella como origen "no originario". Que el nombre propio desapropie, que el hablar "personalmente" despersonalice, puede parecer un juego de palabras. Respondiendo a otras cuestiones, Derrida decía en una entrevista "No son juegos de palabras ... Más bien fuegos de palabras: consumir los signos hasta las cenizas..."[6]

4. "Vorrede zur zweiten Ausgabe" a *Die fröhliche Wissenschaft, KSA* 3, § 2, p. 345

5. Recordemos la diferencia entre "polisemia"y "diseminación" en Derrida: mientras que la primera señala una pluralidad del sentido (algo que Nietzsche ha hecho con los múltiples estilos que recorren su obra, véase DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche,* Paris, Flammarion, 1978), la diseminación supone una dispersión del mismo (véase DERRIDA, J., *La dissémination,* Paris, Seuil, 1972).

6. "Tener oído para la filosofía", Entrevista de Lucette Finas con J. Derrida, en J. DERRIDA, *Como no hablar y otros textos,* Revista *Anthropos,* Trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, 1989, p. 94.

En la concepción de la escritura de Derrida , caracterizada por las nociones de textura e intertextualidad, el autor desaparece como "propietario" del texto: "Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse. No bajo una tienda de campaña para escribir, sino de la escritura misma... Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada".[7] El nombre propio en la escritura pareciera indicar la posibilidad de un poseer-se absoluto, sin embargo, Derrida muestra cuán inadecuada es esta identidad del autor consigo mismo y con el texto: la firma queda como muestra de la herida de la pérdida de la identidad en la obra. Desde un juego entre *nom propre* (nombre propio) y *non propre* (no propio), señala de qué manera el autor no se erige, con su nombre, como instancia trascendente al texto, y tampoco lo domina.

Estas instancias reflexivas, que se hallan en la línea de los análisis de la hermenéutica con respecto a la figura del autor, alcanzan un sentido especial en el caso de la autobiografía. El género autobiográfico florece en la modernidad, como relato de un yo a sí mismo. Los textos en torno al yo, se suele señalar, sólo son posibles después de la muerte de Dios. En el marco del *Bildungsroman*, el romanticismo ha mostrado la búsqueda por parte del yo de su propio sentido y de su propia interpretación, una vez desaparecida la fuente dadora del mismo. Se podría decir que la escritura del romanticismo es la de la constatación de la pérdida de una unidad (hombre-Dios, hombre-naturaleza) y de la necesidad de reconstrucción. Existe tanto nostalgia cuanto necesidad de reconstrucción, y este doble aspecto se visualiza en la autobiografía romántica, proceso por el cual un yo escindido intenta recuperar una unidad a partir del autoconocimiento, que al mismo tiempo hace evidentes los mecanismos de textualidad en los que, al querer reunificarse, el yo se constituye. Paul de Man sostiene que el texto oculta, hace imposible el yo en el hecho de crearlo.[8] Cuando el yo se comprende desde el texto, desde las historias en que la identidad se narra a sí misma, la generación del yo aparece como su mismo acto de desaparición: el sujeto de la autobiografía queda des-figurado: su representación en el relato de su yo es su epitafio[9].

En este sentido, el *Ecce Homo* como autobiografía filosófica y como asunción de filosofía autobiográfica, señala la textualidad del yo desde la escritura misma en que ese yo-Nietzsche (ya no romántico, ya no intentando unidades originarias), se conoce y desconoce, siendo él "una cosa" y "otra sus escritos", los mismos que constituyen y deconstruyen su "identidad".

3. La construcción de la identidad

Se podría decir que el deconstruccionismo, en su crítica al logofonocentrismo, implica una apuesta del pensamiento por la indecibilidad y por la diseminación. Los indecidibles son unidades de simulacro que habitan la organización binaria de la filosofía y desde dentro la desorganizan, la ponen en cuestión, sin permitir un tercer término que signifique una solución o una síntesis dialéctica. Del mismo, la noción del yo nietzscheano que se configura desde el nombre propio opera, en el ámbito de la constitución de la identidad, al modo de un indecidible: no significa, solamente, una polisemia del nombre (esos muchos nombres de la historia con los que se quiso llamar Nietzsche), sino también un desplazamiento, un continuo separarse de la unidad-sentido, o de la unidad dadora de sentido.

Esta nueva "identidad" que se configura desde el nombre propio asumido en la autobiografía filosófica y en el modo de filosofar, se caracteriza por una continua desapropiación de sí, que permite que el yo se constituya no desde una propiedad (un sí mismo fundacional) sino desde una im-propiedad: la de construirse desde los otros -las otras fuerzas, las circunstancias, etc.- que se escriben en su escritura. Escribir implica abandonar toda centralidad, convertirse casi en "un lugar vacío" para ser atravesado por otras voces, otros cuerpos, otros textos. Escribir, aun en nombre propio, (o sobre todo, en nombre propio) significa dejar toda propiedad de sí, para permitir que otros hablen en y desde nuestras palabras.

La escritura de Nietzsche, entonces, es algo más que un ejercicio de la diferencia, como señala Derrida al indicar el cambio de los estilos, la insistencia en la risa y en la danza, como "formas de pensar". El texto

7. "Edmond Jabès et la question du livre", en DERRIDA, J., *L'écriture et la différance*, Paris, Seuil, 1976, p. 106.
8. DE MAN, P., "Autobiography as De-Facement", en *The Retoric of Romanticism*, New York, Columbia University Press, 1984.
9. Para este tema, véase THIEBAUT, Carlos, *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid, Visor, 1990, pp. 197 ss.

filosófico nietzscheano no sólo es polisémico, sino que desborda continuamente su propio sentido y se disemina con respecto al mismo: otra forma de constitución de la "identidad" se configura en este ejercicio. El Nietzsche que escribe el *Ecce Homo* para decir quién es nombrándose, se des-nombra, y al hacerlo muestra la yoidad como un tejido que se construye en la escritura siguiendo un hilo que poco tiene que ver con las intenciones de quien, desde la figura del autor, cree que lo está tejiendo.

Las críticas de Ricoeur a la superación heideggeriana de la metafísica. Un análisis de su consistencia

Kerbs, Raúl
Universidad Adventista del Plata

1. Críticas de Ricoeur a la superación heideggeriana de la metafísica.

Como Heidegger, Ricoeur trata de hacer filosofía a partir de la escucha del lenguaje poético. Ricoeur establece su concepción del discurso poético por medio de una teoría de la metáfora. Esta teoría, rehabilita la referencia metafórica a la realidad no manipulable de nuestra pertenencia al ser[1], y postula una tensión al nivel de la cópula del enunciado metafórico, donde el ser-como metafórico significa ser y no ser[2]. De este modo, surge una pretensión ontológica en el discurso poético, la cual puede ser asumida por el discurso especulativo y desarrollada en su propio campo. Esta idea está en el centro del proyecto fundamental de Ricoeur de pensar a partir del lenguaje poético-religioso.

Al establecer la relación entre discurso poético y discurso especulativo[3], Ricoeur se coloca en la proximidad de la interpretación heideggeriana del lenguaje poético, pero a la vez critica la amenaza de confusión de ambos modos de discurso que, según él, hay en Heidegger[4].

Aquí nos interesa analizar brevemente las críticas que Ricoeur hace a Heidegger para mostrar que esta toma de distancia permite entender la ambigüedad que hay en la aproximación de Ricoeur a Heidegger y que esta ambigüedad puede estar condicionando esa especie de vacilación con respecto al ser que se aprecia en Ricoeur.

Ricoeur critica a Heidegger el englobamiento de la metafísica en un solo bloque y su propuesta de superación. Ricoeur considera que es una comodidad, incluso una pereza de pensamiento, considerar bajo una sola palabra –metafísica—la totalidad del pensamiento occidental.[5] Frente a esto, él piensa que se puede poner en relación el pensamiento especulativo con el discurso poético como lo hace Heidegger, pero sin la ruptura con la totalidad de la metafísica. Esta relación entre lo especulativo y lo poético puede, según Ricoeur, ponerse al servicio de una nueva meditación acerca de la polisemia del ser por medio del rejuvenecimiento de metáforas muertas y de la restitución de algunas acepciones arcaicas de una palabra. Pero al hacer esto, la filosofía debe tener en cuenta que pensar no es poetizar, que no hay que mistificar un "sentido primitivo"como algo originario que el pensamiento luego debe desenterrar del olvido[6]. El precio que, según Ricoeur, debe pagar la voluntad heideggeriana de diferenciación con la metafísica como olvido del ser es la amenaza que pesa sobre la discontinuidad entre discurso poético y discurso especulativo[7].

Según Ricoeur, todo lo que Heidegger dice no tiene un privilegio sobre otros filósofos anteriores porque todos pretendían decir algo que todavía no había sido dicho. Entonces la importancia de lo que Heidegger dice reside en que, pese a todas sus maniobras etimológicas, sigue contribuyendo a la vieja problemática del pensamiento y del ser. También los pensadores especulativos que lo precedieron andaban a la búsqueda de aquella palabra maestra que pueda decir la cosa misma que hay que decir; Heidegger no puede pretender estar en otro nivel que ellos.[8]

1. Ricoeur, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Editions Du Seuil, 1975, pp. 288-290.
2. Ibid, pp. 310-321.
3. Ibid, p. 324, 374-383.
4. Ibid, pp. 392-393.
5. Ibid, p. 395-396.
6. Ibid, pp. 394-395, 397.
7. Ibid, pp. 393, 397.
8. Ibid, pp. 396-397.

Ricoeur también objeta a Heidegger una ambigüedad en las últimas obras, que se sitúan a la vez entre una especie de continuidad con el pensamiento especulativo y una voluntad de ruptura con metafísica. En la línea de la continuidad el pensamiento trata de buscar un decir más apropiado, un decir que sería un mostrar y que jamás renuncia al discurso. Por el contrario, la línea de la discontinuidad conduce a una serie de eliminaciones y aboliciones que precipitan el pensamiento en el vacío, lo acercan al hermetismo, y lo llevan a juegos etimológicos que mistifican un sentido primitivo. Esta línea vuelve a dar vida a las seducciones de lo inarticulado y de lo inexpresado, a cierta desesperación del lenguaje muy cercana a la de la penúltima proposición del Tractatus de Wittgenstein[9].

2. Análisis de la crítica ricoeuriana de Heidegger.

Con respecto a estas críticas, creemos que la crítica al englobamiento heideggeriano del pensamiento occidental dentro de "la metafísica" y su evaluación del mismo como "comodidad" y "pereza de pensamiento" constituye un conjunto de afirmaciones un poco apresuradas que no tienen en cuenta que también otros pensadores pretendieron decir lo no dicho y englobaron el pensamiento anterior como un conjunto de intentos que no han logrado pensar lo que hay que pensar. Además, esta crítica no toma en consideración que Heidegger ha encontrado en la historia de la metafísica destellos de aquello que él trataba de pensar, por lo que la actitud de Heidegger a veces puede ser vista como más dialogante con el pasado filosófico que la de Descartes, Kant o Hegel. Ricoeur se limita a decir que no se puede encerrar el pensamiento occidental bajo la unidad de la metafísica, pero, aparte del peligro de la confusión entre discurso especulativo y discurso poético —que él mismo reconoce no es definitiva en Heidegger[10], no ofrece razones de por qué esto no es conveniente.

Sin embargo, dejando de lado esta falta, podríamos buscar esas razones en los efectos de sentido producidos por la propuesta ricoeuriana de pensar a partir del lenguaje poético-religioso. Pero aquí podemos sentirnos un poco defraudados por los intentos que Ricoeur ha hecho de elaborar un discurso ontológico a partir de la interpretración del lenguaje. A veces es incluso él mismo quien evalúa negativamente algunos de sus propios resultados, como cuando lamenta la yuxtaposición --que ha hecho en el último estudio de *Sí mismo como otro*-- de un Aritóteles interpretado post-heideggerianamente y de un Spinoza llamado apresuradamente en auxilio.[11] En comparación con el discurso sobre el ser que Heidegger ha elaborado a partir de su propuesta de superación de la metafísica, Ricoeur da a veces la impresión de no poder definir con toda claridad, más allá de sus ejercicios de hermenéutica filosófica, su posición ontológica, su teoría del ser.[12] Incluso pareciera resultarle difícil definirse sobre esto al margen del pensamiento heideggeriano. Esto se ve, por ejemplo, en la explicitación de la ontología implícita en la enunciación metafórica. La misma consiste en la afirmación de una visión dinámica de la realidad suscitada por la tensión entre el ser y el no ser implícito en el "ser-como" de la enunciación metafórica.[13] Esta visión dinámica es tematizada por medio de una apropiación de una frase de la *Retórica* de Aristóteles, según la cual lo que el poeta hace es mostrar las cosas como eclosiones naturales, como *physis*.[14] A partir de este resultado, Ricoeur afirma que la tarea del pensamiento especulativo es buscar el lugar donde el aparecer en su conjunto sea interpretado como lo que eclosiona, como la "generación de lo que crece".[15] Aquí advertimos que en esta breve explicitación ontológica Ricoeur depende de una lectura heideggeriana de Aristóteles. Sin embargo, Ricoeur no se pregunta hasta qué punto esta lectura y otras semejantes que ha propuestos en otras partes, son posibles gracias a la radicalidad que el pensamiento heideggeriano ha extraído de su programa de superación de la metafísica. En otras palabras, esa especie de vacilación con que Ricoeur se pronuncia sobre el ser, parecieran tener ver con esa combinación de acepta-

9. Ibid, pp. 397-398.
10. Ibid, pp. 393, 398.
11. Ricoeur, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.* Paris, Esprit, 1995, pp. 81-82.
12. La "vía larga" de Ricoeur no es una alternativa a la "vía corta" de Heidegger porque tiene la ambición de integrar la interpretación del lenguaje en una ontología o en "el deseo de una ontología". Ver Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Paris, Seuil, 1969, pp. 10, 20, 23-24.
13. Ricoeur, *La Métaphore vive*, p. 376.
14. Ricoeur, *La Métaphore vive*, pp. 391-392.
15. Ricoeur, *La Métaphore vive*, p. 392.

ción de ciertos resultados heideggerianos y de rechazo de la idea de superación de la metafísica que los ha hecho posible.

Esta combinación hace que Ricoeur injerte algunas interpretaciones heideggerianas dentro de su propio pensamiento pero sin cuestionar ciertos supuestos metafísicos que le quitan relevancia a esas interpretaciones. Esto se puede mostrar a través de una referencia a la matriz básicamente kantiana de su pensamiento.[16] Como él mismo lo ha dicho, su programa de interpretación del discurso poético- religioso está basado en la distinción kantiana de pensar y conocer y en la idea de que la imaginación, por medio de las representaciones indirectas del lenguaje metafórico, puede presentar las Ideas de la razón y con esto adecuarse al postulado vacío de lo Incondicionado. El discurso poético y religioso es entonces visto por Ricoeur como producto de la imaginación de lo Incondicionado, de la exigencia de la razón.[17] El problema para Ricoeur era interpretar esta exigencia fuera del contexto gnoseológico y dieciochesco de Kant. De allí que ha tratado de superar el estrechamiento epistemológico kantiano y reconocer la dimensión especulativa del discurso poético-religioso.[18] Por eso Ricoeur tenía que definir de qué habla todo ese lenguaje indirecto. Excluyendo las alternativas del proceso del Absoluto y las interpretaciones prekantianas de la existencia de Dios, Ricoeur se define a veces por la relación del hombre con el ser, otras veces por la idea de deseo de ser y de esfuerzo por existir,[19] lo cual constituiría una reinterpretación de la exigencia práctica de la razón en Kant. Pero en el momento de definir la referencia del lenguaje poético-religioso Ricoeur recurre más bien al lenguaje heideggeriano de las posibilidades más propias de existir[20] y del ser-en-el-mundo[21] porque éste le permite reinterpretar la distinción kantiana de fenómeno y noúmeno como diferencia entre realidad dada y realidad posible, y delimitar mejor el ámbito de la referencia desdoblada del discurso poético. Entonces, el intento de pensar kantianamente por medio de una apropiación de algunos elementos heideggerianos ha hecho que la exigencia de realización total, la síntesis de virtud y felicidad, se transforme en la exigencia de ser auténticamente, en la proposición de las posiblidades más propias de existir y de mundos donde realizarlas. La "cosa del texto" es el "ser nuevo" propuesto delante del lector.[22] La tarea de la hermenéutica es entonces desentrañar del mundo de los textos su proyecto de existencia, su propuesta indirecta de nuevos modos de ser y desplegar ante nuestra imaginación "las figuras de nuestra existencia auténtica a partir de una escucha de lo que dicen los poetas".[23] En todo esto puede observarse que la actitud de Ricoeur frente a Heidegger tiene que ver con su utilización de Heidegger para producir un discurso que se mueve dentro de una reelaboración de algunas ideas básicas de Kant. Por eso podemos decir que Ricoeur quiere superar la ontoteología pero sólo en el sentido kantiano, no en el sentido heideggeriano del término. Ricoeur no cuestiona los supuestos metafísicos implícitos, por ejemplo, en la distinción noúmeno-fenómeno y en otras ideas kantianas que lo han inspirado. Pareciera que le interesaran más la posibilidades que esas ideas abren que los supuestos que encierran. Por ejemplo, la reinterpretación de la distinción fenómeno-noúmeno como distinción de realidad dada y realidad posible, de mundo de la manipulación y ámbito de la pertenencia originaria al ser, le permite a Ricoeur rehabilitar la referencia ontológica del discurso poético y religioso frente al positivismo anglosajón y al estructuralismo francés, pero los presupuestos metafísicos de esa distinción kantiana le traen problemas cuando trata de elaborar un discurso sobre el ser.

16. Ricoeur reconoce su orientación kantiana básica al hablar de su propio pensamiento como un "kantismo poshegeliano". Ver Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969. pp. 402-403 y "Biblical Hermeneutics", *Semeia*, 1975, nº 4, p. 142.
17. Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Paris, Seuil, 1969, pp. 403-404; Idem, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Proceedings of the American Catholic Association*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970, p. 61.
18. Ricoeur, Paul, "Biblical hermeneutics", Op. Cit., p. 141.
19. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Op. Cit., pp. 324-325.
20. Ricoeur, Paul, "Le langage de la Foi", *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, 16 (1964), nº 4-5, pp. 25, 27, 31.
21. Ricoeur, Paul, "Du conflit á la convergence des méthodes en exégèse biblique". En X. Léon-Dufour (Ed.), *Exégèse et Herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, p. 53; Ricoeur, Paul, "La philosophie et la spécificité du langage religieux". *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), nº 1, p. 21.
22. Ricoeur, Paul, "El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía", Epílogo a Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Bs. As., Almagesto-Docencia, 1990, p. 226.
23. "Biblical hermeneutics", Op. Cit., p. 144.

Además, Ricoeur niega a Heidegger todo privilegio, pero pareciera defender por su parte cierta manera no menos privilegiada de abordar la problemática del ser que excluye totalmente lo que hace Heidegger: la de los pensadores especulativos que, según Ricoeur, también trataban, como Heidegger, de pensar la cosa que hay que pensar. Heidegger no ha negado que también los demás filósofos buscaron el ser pero, a diferencia de Heidegger, Ricoeur piensa que no hay razón para una superación en bloque de sus intentos. Por eso le niega a Heidegger toda posición privilegiada. Sin embargo, aquí cabría preguntar por qué Ricoeur piensa que es correcto hacer filosofía a partir de ciertas apropiaciones y reinterpretaciones que se ordenan sobre algunas coordenadas constituidas por la distinción kantiana de pensar y conocer y por la relación de la imaginación con la tarea que la razón exige al entendimiento. Los textos de Ricoeur dejan claro que él no sólo no se permite ciertos caminos de pensamiento que han sido cerrados por Kant, sino que los considera en sí mismos perimidos. Entonces, ¿por qué concede a ciertas ideas kantianas y al camino que ellas abren un cierto privilegio que le niega a Heidegger? ¿Podríamos decir hoy que la superación kantiana de la metafísica es menos drástica, menos radical, menos pretensiosa que la de Heidegger? Pareciera que Ricoeur es reacio a aceptar una revolución en el pensar como la que propone Heidegger porque quizás considera que esa revolución, a nivel de los presupuestos fundamentales, ha sido lograda por Kant, y ella todavía puede ser aprovechada hoy porque puede ser reelaborada por medio de aportes provenientes de otras inquietudes filosóficas (la hermenéutica de la sospecha, la fenomenología y el mismo Heidegger).

Trasfondo y Ontología

Capacidades pre-intencionales y atribución de funciones en la filosofía de John Searle

Viale, Claudio
CONICET/CIFFYH (Universidad Nacional de Córdoba)

John Searle se ha ocupado a lo largo de su obra de distintas problemáticas filosóficas: inicialmente de filosofía del lenguaje, posteriormente de filosofía de la mente y, finalmente, de filosofía de las ciencias sociales. A pesar de éstos cambios de objeto subsisten en su obra no sólo un mismo componente metodológico, propio de la filosofía analítica, sino profundas continuidades categoriales y ontológicas, entre ellas, la distinción entre *hechos brutos* y *hechos institucionales*, la afirmación de una ontología simultáneamente materialista y antirreducionista, y la relevancia para la explicación de la conducta humana de lo que Searle llama *Trasfondo*.

En este marco intentaremos demostrar dos cosas: en primer lugar, que Searle resuelve un problema clave para la filosofía moral contemporánea al reemplazar la dicotomía Hecho/Valor por la distinción entre Hechos Brutos y Hechos Institucionales, obteniendo así una ontología que permite un tratamiento relevante de los fenómenos deontológicos y que, en segundo término, no es posible dentro de esa ontología sostener que todas las funciones son atribuidas por los usuarios sin caer en una incoherencia interna, incoherencia que Searle trata de ocultar recurriendo a la noción de Trasfondo.

En cuanto al formato que seguirá la exposición, en primer lugar fijaremos una serie de categorías searleanas claves para nuestro trabajo, luego desarrollaremos su crítica al emotivismo y, finalmente, marcaremos las dificultades que creemos haber encontrado en su posición.

I.

En esta primera sección analizaremos categorías de la obra de Searle que consideramos relevantes para nuestro trabajo.

Ia. Hechos Brutos-Hechos Mentales-Hechos Institucionales

Searle ha mantenido desde *Actos de Habla* una distinción entre *hechos brutos* y *hechos institucionales*. Esta distinción es mantenida y refinada en *La construcción de la realidad social*[1]. Lo más relevante de su planteo es que existen hechos que son independientes de cualquier intervención humana (hechos brutos) y hechos que, para existir, precisan de intervención humana (hechos institucionales). El refinamiento que añade Searle es que los hechos institucionales son un subtipo de hechos mentales, con lo cual su ontología se basaría en dos ejes: hechos brutos y hechos mentales.

Ib. Herramientas metodológicas de *La construcción de la realidad social*

Para entender la realidad social e institucional es imprescindible, según Searle, utilizar tres herramientas:

1) *reglas constitutivas.*

La idea de regla generalmente se entiende como un ordenamiento, esto es, una norma que brinda un marco de previsibilidad y sanción a ciertas conductas establecidas. Pero existe otro tipo de reglas que son las que interesan a Searle y que se denominan reglas constitutivas. Estas reglas no regulan actividades o conductas que existían previamente sino que *crean* la posibilidad de actividades o conductas. El ejemplo que pone Searle es el del ajedrez[2] ya que los movimientos de las piezas en el juego no sólo están regulados por las reglas sino que fueron creados por ellas y no como un asunto de convención.

1. Mantiene la distinción en el capítulo primero. Luego en el capítulo quinto, páginas 132 y ss., ofrece una variante más sofisticada donde básicos son los hechos brutos y los mentales y los hechos institucionales se derivan de estos últimos.
2. Searle (1997) pp. 45-7.

Esta es la herramienta básica para Searle, ya que las reglas constitutivas son "...el punto de partida de todas las formas institucionales de la cultura humana, y siempre debe tener la estructura 'X vale como Y en C'..."[3] y " los hechos institucionales existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas"[4].

La estructura de las reglas constitutivas 'X vale como Y en C' se compone de cuatro elementos: de ***X*** que es un objeto cualquiera objeto; de ***Y*** que físicamente es el mismo objeto pero que ha sido *transformado* por la asignación de un status o función; ***cuenta como*** "nombra un rasgo de la imposición de un *status* al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva"[5]; y el contexto ***C***.

2) *atribución de funciones.*

Para Searle existen rasgos intrínsecos de la realidad "...que existen independientemente de todos los estados mentales, salvo los estados mentales mismos que son también rasgos intrínsecos de la realidad"[6]. Esos rasgos, sin embargo, nunca son *funciones*: "Llegados a este punto, es importante darse cuenta de que las funciones nunca son intrínsecas a la física de ningún fenómeno, sino que son externamente asignadas por observadores y usuarios conscientes. *En una palabra: las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador)*"[7]. En otras palabras, las funciones sólo son posibles en el mundo institucional pero no en el mundo físico.

3) *intencionalidad colectiva.*

La intencionalidad colectiva es la tercera herramienta que postula Searle para hacer comprensible la realidad social. La intencionalidad es entendida por Searle como "... la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas distintos de uno mismo"[8]. Esta intencionalidad colectiva es, para Searle, un fenómeno biológico básico que "...existe en cada cabeza (con)... la forma 'nosotros intentamos'"[9]. La idea central que intenta remarcar Searle es que la intencionalidad colectiva nos permite atribuir funciones a hechos del mundo de un modo públicamente comprensible.

Ic. Trasfondo y estados intencionales.

Estados intencionales son para Searle aquellos que tienen *direccionalidad*, deseos *de*, intenciones *de*, creencias *sobre* etc. Estos estados sólo son posibles para Searle si están basados en un "...conjunto de capacidades mentales no representacionales que permiten que tengan lugar todas las representaciones"[10], conjunto de capacidades que Searle llama Trasfondo.

Uno de los argumentos que Searle da en favor del trasfondo es el de la relación entre semántica y pragmática. Toda sentencia, para Searle, está subdeterminada por el contexto en que es producida y cualquier intento de reducir el nivel pragmático al semántico está condenado al regreso al infinito: "si intentamos explicar detalladamente el trasfondo como parte del contenido semántico, nunca sabríamos cuando parar ya que cada contenido semántico que produzcamos requerirá inmediatamente mas trasfondo para su comprensión"[11].

Id. 'X cuenta como Y': triple movimiento.

Pasar del objeto físico X al objeto social e institucional Y implica el reconocimiento, según Searle, de tres dimensiones: lingüística, simbólica y deontológica. El análisis de las dos primeras excede los límites de este trabajo. Con respecto a la última Searle sostiene que en la regla regulativa el paso del objeto físico *X* al objeto institucional *Y* implica una dimensión normativa: "Siempre que la imposición de la función de *status* de acuerdo con la fórmula se convierte en un asunto de política general, la fórmula adquiere un *status* normati-

3. Searle (1997) p. 58.
4. Searle (1997) p. 47.
5. Searle (1997) p. 61.
6. Searle (1997) p. 31.
7. Searle (1997) p. 33.
8. Searle (1997) p. 26.
9. Searle (1997) p.43.
10. Searle (1983) p.152.
11. Searle (1983) p. 157.

vo"[12]. La característica central de la dimensión normativa es que "... esos fenómenos deónticos no son reducibles a algo más primitivo y simple. No podemos analizarlos, o eliminarlos en favor de disposiciones de conducta o de temores a las consecuencias negativas de no hacer algo. Es fama que Hume y muchos otros trataron de proceder a esas eliminaciones. Sin éxito"[13].

Ie. Trasfondo y reglas constitutivas.

Hemos visto ya las categorías de trasfondo y reglas constitutivas de Searle que, para el autor, posibilitan añadir un nuevo nivel explicativo para la realidad social: un nivel diacrónico. Al respecto sostiene: "...esas clases de capacidades, esos tipos de saber práctico que acaban siendo engranados son de hecho un **reflejo** de los conjuntos de reglas constitutivas, merced a los cuales imponemos funciones a entidades que no tienen esas funciones en virtud de su mera estructura física, sino que la adquieren, y no pueden sino adquirirla, por medio del acuerdo o la aceptación colectivos"[14]. La idea de Searle parece ser la siguiente: cuando se crea un cierto tipo de hecho institucional a través de una regla constitutiva se crean también disposiciones necesarias para el funcionamiento de esas instituciones.

II.

Hemos visto que para Searle existen hechos brutos y hechos mentales a partir de los cuales generamos hechos institucionales. Esta distinción le permite disolver a Searle la dicotomía entre hecho y valor, disolución que socava los fundamentos ontológicos del emotivismo. El argumento de Searle puede desarrollarse de la siguiente manera: el emotivismo sostiene que existen juicios de hecho, esto es, que se adecuan al mundo y de los cuales podemos afirmar legítimamente que son verdaderos o falsos; mientras que los juicios de valor no se adecuan al mundo ni pertenecen al mundo sino que sólo son productos de las preferencias o gustos de los agentes en cuestión. Para Searle esto no es más que el fruto de una deficiente ontología, ya que, según muestra, no existen en realidad hechos, por un lado, y valores, por el otro, sino hechos brutos y hechos institucionales, donde la institución a través de una regla constitutiva transforma un hecho bruto en un hecho institucional y por ende en un hecho que posee una dimensión deontológica: "Es una de tales formas institucionales de obligación, el prometer, la que he invocado anteriormente para derivar un 'debe' de un 'es'. Partí del hecho bruto, el hecho de que una persona emitiese ciertas palabras, y a continuación invoqué la institución de una manera que generase hechos institucionales... Toda la demostración descansa en una apelación a la regla constitutiva de que hacer una promesa es asumir una obligación, y esta regla es una regla de significado de la palabra 'descriptiva' promesa. Podemos sustituir la antigua afirmación: 'ningún conjunto de enunciados descriptivos puede entrañar una conclusión evaluativa sin añadir una premisa evaluativa' por 'ningún conjunto de enunciados sobre hechos brutos puede entrañar un enunciado sobre hechos institucionales sin añadir al menos una regla constitutiva'"[15]. El emotivismo, que nos conducía a una aporía, está, según Searle, viciado por una concepción ontológica demasiado estrecha. Los hechos brutos, que los emotivistas llamaban simplemente hechos, son una parte del ser, pero existen también hechos institucionales que involucran, como vimos anteriormente, una dimensión deontológica.

III.

La crítica a la ontología en que se basa el emotivismo le permite a Searle ubicar a la dimensión deontológica de los fenómenos dentro de una ontología más rigurosa y explicativa. Hemos visto que para el análisis de las dimensiones sociales e institucionales Searle propone la utilización de tres herramientas: las reglas constitutivas y, como elementos de éstas, la Intencionalidad colectiva y la asignación de las funciones. Nuestra crítica a su posición es que no es coherente en cuanto a que: por un lado, para Searle las funciones siempre dependen de los intereses de los usuarios; por el otro, utiliza, dentro de su teorización, funciones como rasgos propios del mundo, y lo hace a través de su categoría de Trasfondo.

Hemos visto que para Searle no existen funciones intrínsecas a la física de los fenómenos sino que éstas son siempre asignadas por los usuarios, a través de la Intencionalidad colectiva. Para Searle existen: los

12. Searle (1997) p.65.
13. Searle (1997) p.85.
14. Searle (1997) pp. 153-4. Negrita nuestra.
15. Searle (1994) p.188.

hechos brutos, los hechos mentales pre-intencionales y los estados Intencionales. Los primeros tienen un tipo de causación bruta que Searle llama 'causación bola de billar', mientras que a los últimos les corresponde un tipo específico de causación: la causación intencional. Ahora bien, los estados intencionales solamente pueden realizarse sobre la base de un trasfondo de capacidades pre-intencionales o no intencionales, como hemos visto. Y hablar, en este contexto, de capacidad es hablar de una estructura causal que es reflejada o engranada a partir de las reglas constitutivas, como también hemos visto. La pregunta que surge es ¿Qué tipo de causación le corresponde a este trasfondo de capacidades no intencionales o preintencionales? No puede ser una causación intencional por que nos llevaría al regreso al infinito, como hemos visto anteriormente cuando relacionamos semántica y pragmática. No puede ser tampoco una causación bruta, ya que nos conduciría al conductismo y sería imposible una dimensión normativa. La respuesta a este interrogante es que existe una causación de trasfondo, causación que es producto de un proceso de socialización que ha creado en nosotros ciertas disposiciones sensibles a las reglas constitutivas de nuestra sociedad, causación que es un *saber práctico*, un *saber cómo*.

Este *saber cómo* tiene dos dimensiones: un trasfondo local, que corresponde a las prácticas culturales específicas, y un trasfondo profundo, que corresponde a *disposiciones* biológicas transculturales. Ahora bien, ¿Qué status ontológico posee el trasfondo profundo? según Searle son capacidades pre-intencionales, o hechos de naturaleza mental no-representacional, que posibilitan los estados intencionales. Nuestra tesis es que esta argumentación introduce elementos que hacen perder la coherencia a la ontología de Searle ya que, contra su afirmación de que todas las funciones son atribuciones de los agentes, las *disposiciones* biológicas transculturales cumplen el papel de funciones en su ontología, ya que no son hechos brutos sino mentales pero *independientes de cualquier acuerdo humano* y que posibilitan, en otras palabras, tienen por función posibilitar los estados Intencionales. Al incorporar el trasfondo como tercer gran eje de su ontología (hechos brutos y hechos Intencionales son los otros) Searle introduce *funciones* como rasgos relevantes y propios del mundo, funciones que anteriormente eran sólo atribuciones que los agentes daban a los objetos en el mundo institucional.

Bibliografía.

- Searle, John. *Actos de habla*, Editorial Cátedra, Madrid, España, 1994.
- Searle, John. *Intencionalidad*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1983.
- Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Editorial Paidós, Barcelona, España. 1997

Comisión: Historia de la Filosofía Moderna

Elementos liberales en la filosofía política de Thomas Hobbes

Balzi, Carlos
Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

Carl Schmitt anota que el liberalismo está en estado germinal cuando Hobbes distingue entre opiniones privadas y públicas y limita a las últimas el control estatal, indicando que esa idea sólo será desarrollada en la obra de Spinoza, a quien cabría llamar el padre del liberalismo[1]. Dado que el liberalismo político no se configura hasta comienzos del siglo XIX y que es una corriente difusa y difícil de identificar, la atribución de paternidades en este campo resulta una tarea arriesgada. Sin embargo, la codificación de algunos elementos de los que se apropiará el pensamiento liberal se produce en fecha temprana. El propósito de este trabajo es recuperar algunos de estos tópicos liberales dispersos en las obras de Hobbes, figura rara vez asociada a esa tradición.

Antes del Contrato: individualismo y fundamentación por el derecho

El objetivo de la creación del Estado en el argumento de Hobbes es la preservación de la vida de los contratantes, que en la instancia previa a la celebración del contrato padecían los peligros e incomodidades que implica la ausencia de un poder común, sintetizados por Hobbes en este célebre texto del *Leviathan*: "Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta."[2]. Dado que en último término todos los conflictos son causados por la colisión de los derechos individuales no regulados, la solución será la constitución de un centro al que los individuos se remitan para ordenar sus acciones mediante la cesión de sus derechos. Dicha cesión ha sido considerada como prueba del carácter antiliberal de la doctrina de Hobbes. Sin embargo, conviene atender a algunos elementos que operan en tal proceso:

La prioridad del individuo

La figura del estado de naturaleza en Hobbes sólo puede entenderse cabalmente a la luz del modelo al que se opone, lo que Norberto Bobbio llama 'modelo aristotélico'[3]. Éste afirma la sociabilidad natural del ser humano y, en consecuencia, explica genéticamente la existencia del Estado, privilegiándolo. El 'modelo hobbesiano', por el contrario, parte de la negación de la sociabilidad natural y concibe el Estado como un producto de la capacidad humana de escapar a la determinación de la naturaleza. En esta argumentación el estado de naturaleza representa la soberanía de las decisiones individuales. Y es precisamente una decisión de los individuos la que limita la libertad al implementar las leyes civiles: de ahí que no haya obligación que no sea autoimpuesta. Este privilegio metodológico del individuo[4] es una de las característica sindicadas como definitorias de una perspectiva liberal.

La fundamentación por el derecho

El objetivo del Estado, neutralizar 'el constante miedo de perecer con muerte violenta', supone un segundo momento liberal en la doctrina de Hobbes, pues el miedo a la muerte no es más que la pasión que se encuentra en el reverso del derecho inalienable a la auto-conservación. Este derecho particular, sin embargo, permanece en un nivel formal hasta que los individuos cedan todos sus restantes derechos, mediante la suscripción de un contrato social que lo actualice. Aún cuando ciertamente este contrato exige la resignación de los derechos individuales, su fin último es asegurar el ejercicio de un derecho. La visión del Estado como protector de un derecho, antes que como promotor de una serie de deberes, es otra característica típicamente

1. Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart y Cía., Buenos Aires, 1990, pp, 51-63.
2. Hobbes, *Leviathan*, Cap. 13, Alianza, Madrid, 1996, 108.
3. En Bobbio, N. y Bovero, M., *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, F.C.E., México, 1986, 94-97.
4. Alan Ryan, "Hobbes and Individualism", en G.A.J. Rogers y A. Ryan (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford University Press, 1990 (19881), pp. 81-106.

liberal. Y si bien 'liberalismo' y 'derecho' no están necesariamente interrelacionados, en el pensamiento de Hobbes 'derecho' y 'libertad' son sinónimos: "Pues aunque los que hablan sobre este asunto suelen confundir *jus* y *lex*, *derecho* y *ley*, deberían distinguirse. Porque el *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina y obliga a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren obligación y libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa."[5]

Después del Contrato: la doctrina de las virtudes y los límites del control estatal..

Hacia una ética política

La concepción hobbesiana de la virtud está, en apariencia, en armonía con la versión aristotélica[6]. El matiz se debe a que Hobbes realiza una operación que politiza el ámbito entero de la virtud, resignificándolo. El objetivo inmediato del contrato social, la paz, se erige en el bien supremo, no tanto porque sea bueno en sí mismo –como es el caso del *summum bonum* escolástico- sino porque es indispensable para alcanzar cualquier otro bien. Queda así establecido como el criterio para identificar virtud y vicio: serán virtudes los actos que contribuyan a la obtención de la paz y vicios, los que dificulten este objetivo. Ahora bien, la paz es un bien individual que sólo puede obtenerse en sociedad; por tanto, las virtudes quedan circunscriptas al ámbito público, donde una acción o una omisión individuales tienen consecuencias sociales. Este proceso de politización de la virtud relativiza los tradicionales valores ascéticos individuales. Del mismo modo, los vicios sólo son tales cuando los medios de que se valen alteran la paz: "Al *deseo* de riquezas [lo llamamos] AVARICIA, nombre utilizado siempre para significar censura, porque los hombres que luchan por las riquezas se disgustan unos con otros en el proceso de conseguirlas. Sin embargo, este deseo, en sí mismo, puede ser censurado o permitido, según sean los medios con los que esas riquezas se persiguen"[7]. En esta ética política únicamente son pertinentes las virtudes y vicios de 'convivencia' o 'liberales'.

La conversión de la virtud en virtud social se verifica también en la teoría de las leyes naturales, "conclusiones o teoremas relativos a todo aquello que conduce a la conservación y defensa de uno mismo"[8], esto es, a la paz. Según Hobbes todas se deducen de una primera ley que manda buscar la paz siempre que sea posible, complementada con una segunda que sugiere "*que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que el permitiría a los otros en su trato con él*"[9]. Esta segunda ley de naturaleza revela claramente la reducción hobbesiana de la virtud al espacio público, pues según él equivale a "la ley del Evangelio: *lo que tú quieres que los otros te hagan a ti, házselo tú a ellos*"[10]. Sin apenas modificación, esta máxima se transforma en la regla de oro de la ética liberal: no hagas a los demás lo que no quisieses que te hicieran a ti.

Hobbes añade una tercera ley, en la que la justicia, reinterpretada por el filósofo inglés como cumplimiento de los convenios realizados, se erige en la virtud a la que se subordinan las restantes. Si no hay convenio, es decir, si no hay al menos dos partes que acuerdan algo, no hay lugar para hablar de justicia o de injusticia. La posibilidad de aplicar el vocabulario de la ética depende de la existencia de convenios previos, y éstos, a su vez, sólo son posibles una vez que hay leyes. Por tanto, la ética no tiene sentido sino en el espacio público.

El control soberano

El alcance de los atributos del poder soberano es el artículo principal sobre el que se ha construido la lectura antiliberal de la obra hobbesiana. Sin embargo, y pese a que Hobbes no concibe dichos atributos del mismo modo en todas sus obras, siempre les señala un límite. Éste está en consonancia con los fundamentos

5. Hobbes, *Leviathan*, Cap. 14, Alianza, Madrid, 1996, 110-111.
6. Como lo ha demostrado Leo Strauss en su *The Political Philosophy of Hobbes*, University of Chicago Press, 1963 (19361), 30-43.
7. Hobbes, *Leviathan*, Cap. 6, ed. cit, 53.
8. Hobbes, *Leviathan*, Cap. 15, ed. cit., 133.
9. *Ibid.*, Cap. 14, 111.
10. *Ibid.*

de su ética política. El control por parte de la autoridad soberana alcanza a las acciones de los individuos, pero en la filosofía política de Hobbes se entiende por acciones sólo aquello que tiene efectos directos sobre los otros individuos, incluyendo sus opiniones, en tanto son emitidas en un espacio de interlocución público. Por tanto, lo que no afecta al plano social permanece exento del control estatal: "en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón le sugiera para mayor beneficio de sí mismos" [11]. Esta limitación del control del Estado concuerda con el principio de lo que en este siglo se ha llamado 'libertad negativa'[12], que el liberalismo político reivindica como suya. El ciudadano tiene derecho tanto a la libertad de conciencia, como a la libertad de acción siempre que no atente contra la de los otros.

Conclusión

Esta revisión sumaria de los elementos de corte liberal del pensamiento hobbesiano no permite asimilarlo sin más a esa tradición. Sin duda, algunos rasgos de su obra –por ejemplo, su afirmación de que nada de lo que haga el soberano puede ser castigado o que toda propiedad individual es previamente propiedad del soberano- difícilmente pueden ser armonizados con los principios del liberalismo, por ampliamente que fuesen definidos. De hecho, la lectura que ha prevalecido es la organizada a partir de los caracteres antiliberales. Sin embargo, recuperar facetas como las aquí esbozadas, que, dispersas y en segundo plano, no han obtenido la atención que merecen, contribuirá a apreciar la multiplicidad de matices de su pensamiento y los desafíos filosóficos que esta obra plantea, así como su aporte a los orígenes intelectuales del liberalismo político.

11. Hobbes, *Leviathan*, Cap. 21, ed. cit., 175.

12. Quien ha desarrollado extensamente este concepto es Isaiah Berlin. Ver su "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996 (19881), 187-243. A partir de este mismo concepto, Ernst Bloch vincula a Hobbes con Adam Smith, sin duda la figura central del liberalismo económico, y uno de los representantes más conspicuos de la Ilustración escocesa. Ver Bloch, E., *Entremundos de la Historia de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 252-254.

Representación y lenguaje en Francisco Sánchez

Castelli, Paula
Universidad de Buenos Aires

El comienzo de *Que Nada se Sabe (QNS)* es una abierta declaración de guerra a los usos del lenguaje en que la relación de nominación está, por diversos motivos, tergiversada. Por una parte nos encontramos con el desprecio por las disciplinas que se ocupan del lenguaje como objeto pasible de ser normalizado, reglado u ornado. En este sentido encontramos una fuerte crítica de la Retórica y la Poética en tanto su única función es practicar una "inútil locuacidad" y pervertir el "recto sentido" de las palabras mediante tropos, figuras, licencias poéticas, etc. El ataque se dirige también a la Lógica que ordena, reprime y legisla sobre el lenguaje con una finalidad combativa: "coloca a las palabras en línea de combate" y "prepara para la guerra". La crítica, en este caso, se centra en la función argumentativa de la lógica, que privilegia ganar la discusión por sobre la investigación y el descubrimiento de la verdad.

El análisis de Sánchez comienza, en *QNS*, intentando determinar el *status* ontológico del significado a partir de una fuerte afirmación de índole nominalista: todo es cuestión de nombres y por ello toda definición es nominal.

Al ser imposible el conocimiento de las naturalezas íntimas de las cosas es imposible imponer nombres de acuerdo a estas. De todas formas, Sánchez separa una lengua mítica que reconoce como originaria y verdaderamente propia, la lengua de Adán y, frente a esta, las 'lenguas vulgares'[1] en las que la relación de nominación se ha vuelto arbitraria, e incapaz, por lo tanto, de ser base para el conocimiento del mundo, ni de trasmitir este conocimiento. Su crítica se dirige al signo como portador y como productor de conocimiento.

Siempre que Sánchez utiliza el término 'significar' lo presenta como sinónimo de 'referir a', a partir de lo cual cada vez que se pregunte por el significado de una palabra se esperará una respuesta acerca de la extensión del término, del tipo 'significa esta cosa concreta, perceptible por los sentidos'. Esto lo llevará a rechazar en primera instancia, por carente de significación, todo vocablo que nombre entidades abstractas. Acerca de las palabras abstractas, Sánchez dice: "...existen palabras como *essentia*, *quiditas*, *corporeitas* y otras semejantes urdidas por los filósofos, que, al ***no significar nada***, tampoco son entendidas ni pueden ser explicadas por nadie, ni mucho menos traducidas al lenguaje vulgar, que suele designar con nombres propios las cosas verdaderas y no las fingidas."[2]

Acepta que hay apariencias que impresionan en los sentidos, provenientes de entidades externas, aunque a partir de éstas imágenes no se pueda conocer perfectamente tal entidad. La imagen en los sentidos es una señal de la existencia de la cosa externa, esta señal es el fundamento de la significatividad del lenguaje. Por lo tanto, si la entidad que se pretende nombrar es de naturaleza tal que no puede tenerse de ella ninguna apariencia o imagen, el término que la nombre carecerá de significación, pues no hay indicio de su existencia más allá del juicio subjetivo. Tal sería el caso de los nombres de segunda *intentio*[3] y de los sustantivos abstractos.

Pero este intento por acerca el lenguaje al mundo mantiene siempre entre estos un punto de separación. Esta separación se vuelve manifiesta en lo que Sánchez dice acerca de la definición al comienzo de *QNS*, cuando mediante la negación de cada una de las premisas de un silogismo se llega al punto en que es notorio que hace falta un 'salto' que pase de las palabras a las cosas. Tenemos un ejemplo muy claro de esto cuando muestra que el uso de definiciones no hace más que deslizar un problema de palabra en palabra: "Prueba que

1. "Si dijeras que sólo una lengua ha sido impuesta conforme a la naturaleza de las cosas ¿por qué no igualmente las demás? Y, en tal caso, ¿cuál es ella? Si dices que es la primera, la de Adán, dices sin duda verdad pues él podría hacerlo, ya que conocía la naturaleza de las cosas, como lo atestigua el autor del Pentateuco". Sánchez, Francisco, *Que Nada se Sabe*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 96.
2. Sánchez, Francisco, *Que Nada se Sabe*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 95.
3. "Inventando palabras de palabras, se precipitan de lleno, y precipitan a sus desdichados oyentes, en un profundo y estéril caos. Toda la lógica de Aristóteles está llena de estas cosas, y mucho más las dialécticas que tras él escribieron los más modernos" Sánchez, Francisco, *Que Nada se Sabe*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p.62.

el hombre es ente. Dices así: 'el hombre es sustancia, ésta es ente, luego el hombre es ente'. Dudo de lo primero y también de lo segundo. Lo pruebas: 'el hombre es cuerpo, éste es sustancia, luego el hombre es sustancia'. Dudo de ambas cosas. Dices: 'el hombre es viviente, este es cuerpo, luego el hombre es cuerpo'. También dudo de ésas. Igualmente: 'el hombre es animal, éste viviente, luego el hombre es viviente'. ¡Dios soberano, qué retahíla, qué fárrago, para probar que el hombre es ente! [...] Además, niego que el hombre sea animal. ¿Qué vas a decir? Ya no hay más géneros. ¿Adónde irás? A la definición de animal, que es 'viviente capaz de moverse y sentir; tal es el hombre'. Niego ambas cosas. Sigue: 'viviente es un cuerpo que se nutre, tal es el animal, luego...' Pruébalo..."[4]. Cada negación de una premisa y cada negación a las respectivas definiciones de los términos de dicha premisa es un reproche por la falta de relación necesaria entre los términos y su referente. De hecho, si se puede negar una definición es porque no hay necesidad alguna en la relación entre el término definido y la cosa a la que este término refiere.

La reducción de 'significar' a 'referir a' es propia del nominalismo, y tiende a la eliminación de la mediación conceptual entre el signo y el referente que está a la base de las teorías aristotélico-tomistas del significado. Una breve comparación con esta teoría nos permitirá ver mejor las características propias del modo sanchiano de pensar el lenguaje.

Para las teorías aristotélico-tomistas del significado los sentidos o significaciones son entidades mentales, y las referencias (cuando las hay) son entidades reales. Así, un término, o una expresión, tiene como significación un concepto o un juicio y como suposición (referencia) un objeto o un estado de cosas. Mediante esta doble función del signo, éste puede seguir siendo significativo aún cuando no posea un referente real.

Ahora bien, ¿qué sucede si se anula el concepto o entidad mental como significación? Sucede simplemente que se pierde la conexión entre el lenguaje y el mundo, pues esta conexión consistía en la mediación del concepto, que funcionaba como signo mental, intermediario entre el signo lingüístico y el objeto real. Los conceptos, entonces, representan las cosas por una capacidad que les viene de la naturaleza, basados en la semejanza (*simmilitudo*) en tanto que las voces y letras representan las cosas y los conceptos sin basarse en ninguna semejanza, sino basándose en el arbitrio y la convención. Así, el concepto es signo natural del objeto y la palabra, en cambio, es signo artificial y por lo tanto convencional y arbitrario.[5]

Volvamos a Sánchez. La diferencia es, claramente, la desaparición del concepto como entidad intermedia y, sobre todo, como signo natural del objeto. El concepto (si es que lo podemos identificar con la conjetura efectuada por el entendimiento a partir de la especie sensible) no tiene ninguna relación necesaria con el objeto exterior, es una ficción. No hay relación de semejanza, porque en todo caso la semejanza se mantiene sólo a nivel de la especie sensible, pero de ningún modo a nivel de la conjetura.

La palabra hablada, entonces, es doblemente arbitraria. No sólo es convencional en cuanto tal sino que, además, la entidad mental a la que remitiría no mantiene ninguna conexión necesaria con el objeto externo. De este modo el lenguaje se desconecta del mundo, se vuelve una ficción. Es decir, carecer de referente equivaldrá a carecer de significado, pues el concepto mental (la conjetura, en Sánchez) no tiene la capacidad de proveer significación a un término o a una expresión.

En la obra de Sánchez, la separación entre signo y objeto al que el signo refiere es semejante a -y en más de una ocasión ocupa el mismo lugar que- la separación entre percepción y objeto percibido. La división en datos percibidos y objeto real hace imposible el conocimiento de este último, pues tal conocimiento consistiría en poder emitir un juicio en el que se consideraran semejantes los datos ofrecidos por los sentidos con un objeto externo representado por estos datos. Tal juicio no podría nunca determinarse como verdadero ni como falso, puesto que sólo se puede tener conocimiento de uno de los términos de la equivalencia.

Esta "trampa" dualista es muy evidente cuando Sánchez pretende usarla para descartar el conocimiento de esencias (lo hemos visto en el apartado anterior), pero en cuanto a la relación entre las palabras y las cosas hace un tratamiento diferenciado según las palabras sean significativas o carezcan de significado. En el caso

4. Sánchez, Francisco, *Que Nada se Sabe*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 64-65.

5. Cf. Beuchot, M., Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales, México, Unam, 1988...

de las palabras abstractas, la desconexión entre conceptos y objetos hace que la "trampa" funcione de igual forma que en la relación apariencia/naturaleza íntima. Pero en cuanto a las palabras significativas, el dualismo se atenúa y, aunque no sea nombrable la intimidad del objeto, el lenguaje funciona mientras los términos y expresiones refieran a las imágenes o apariencias sensibles.

Así, siguiendo con su férreo empirismo sólo aceptará como verdadero signo algo que podríamos entender como lo que Pierce llama **índice**[58]... Es decir, la palabra sólo puede ser una señal que remita de manera directa a una intuición posible. En este sentido, el signo arquetípico es la imagen recibida por los sentidos, que refiere a aquella cosa externa que lo ha producido, en virtud de una regularidad natural: la causalidad.

Partiendo de esta teoría del signo puede decir:

> "El hombre es una sola cosa aunque la designes con muchos nombres: 'ente', 'sustancia', 'cuerpo', 'viviente', 'animal', 'hombre', y finalmente, 'Sócrates'. ¿No son esas acaso palabras? Ciertamente. Si significan lo mismo, son superfluas. Si tienen distinta significación, el hombre no será una y la misma cosa. Dices que en el mismo hombre consideras muchos aspectos a cada uno de los cuales atribuyes nombres propios. Más dudoso pones el asunto. ¡Ni siquiera entiendes en su integridad al hombre, que es algo grande, sólido y por el sentido perceptible, lo divides en cosas tan minúsculas, que escapan al sentido –el juez más seguro de todos- y tienen que ser indagadas por la falaz y oscura razón!"[6]

La idea central del párrafo es la postulación de la percepción sensible como juez más seguro para determinar la significación. Podríamos incluso decir que el signo por antonomasia es justamente la especie sensible, que refiere y representa a aquella cosa externa que lo causa. La estrategia se basa en considerar la percepción como único juez imparcial respecto de cuáles son los referentes correspondientes a un signo. Puesto que si no fuera así no habría un ámbito común para la determinación del significado.

Íntimamente ligada a la crítica nominalista se presenta el rechazo a todo tipo de abstracción y por lo tanto la pérdida de la posibilidad de conceptualizar, pues el trabajo que realiza el juicio sobre la imagen sensible es siempre respecto de un particular concreto. Se trata de un análisis de las posibles relaciones de este objeto percibido; como resultado del cual Sánchez obtiene una conjetura que, en rigor, no es un concepto.

6. Sánchez, Francisco, *Que Nada se Sabe*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 58.

Ars inveniendi, Ars judicandi, análisis y síntesis. Las indefiniciones disciplinares de Leibniz.

Esquisabel, Oscar M.
Universidad Nacional de la Plata

Es ya un lugar común de las exposiciones de las concepciones metodológicas de Leibniz mencionar su intención de formular un arte de la invención o *ars inveniendi*, cuya meta sería la de renovar de una manera completa las formas de investigación. Conforme a las tendencias de la lógica de la época, Leibniz contrapone el arte de la invención al arte del juicio, el *ars judicandi*, cuya finalidad es establecer la solidez de las proposiciones ya conocidas. Por su parte, esta división de las partes de la lógica en *ars inveniendi* y *ars judicandi* se superpone con la que corresponde al método de análisis y síntesis, que Leibniz retoma fundamentalmente de la tradición matemática.

Los problemas aparecen cuando tratamos de entender de qué manera se correlacionan entre sí ambas partes de la lógica (*ars judicandi y ars inveniendi*) con los procedimientos y métodos analítico-sintéticos de investigación. Como nota complementaria que hemos de tener en cuenta, la síntesis, a raíz de su carácter "compositivo", se identifica en Leibniz con la combinatoria.

En efecto, cuando pretendemos caracterizar las partes del *ars inveniendi* con precisión, observamos que las definiciones que nos proporciona Leibniz son vacilantes y distan mucho de ser claras. Uno de los primeras dificultades con la que nos enfrentamos es la ubicación del análisis, ya que en ocasiones parece pertenecer al *ars judicandi*, es decir, a la teoría que permite examinar la verdad de las proposiciones y la corrección de las demostraciones, mientras que en otros contextos, más aún, a veces simultáneamente, cumple funciones también en la invención. Otra dificultad que afecta al análisis es que Leibniz no logró separarlo completamente de la combinatoria, es decir, de la síntesis.

La situación se agrava por el hecho de que en los escritos metodológicos del período de París (1672-1676), en parte siguiendo lineamientos de la lógica de su época, Leibniz adscribía a la combinatoria un papel más bien tópico, mientras que le asignaba al análisis un papel preponderantemente demostrativo. En efecto, la combinatoria brinda un método para *producir* o *formar* cuestiones, es decir, problemas, mientras que el análisis proporciona soluciones demostrativas a esos problemas previamente formados mediante las reglas combinatorias. Como veremos, el conjunto de confusiones que se provocan mediante esta distinción, que en principio debería ser ordenadora, conduce a la superposición simultánea de la invención con el juicio, a través de la función ambigua del análisis, y del análisis con la síntesis. Leibniz nunca pudo eludir por completo estas dificultades y finalmente resolvería la cuestión mediante el abandono de una distinción categórica entre el arte de la invención y el arte de la certeza o del juicio.

En una carta dirigida a Marcus Hesenthaler, del año 1671, Leibniz asocia la demostración, la invención de teoremas y la solución de problemas (especialmente de carácter matemático) con el análisis. Este, a su vez, queda incluido dentro del programa de un arte combinatorio, especialmente porque se lo piensa como un método de invención y de demostración que parte de la definición como principio fundamental de ambas actividades[1]. En realidad, tampoco distingue Leibniz en este caso demostración de invención. No obstante, es claro que la definición implica una forma de análisis, en la medida en que mediante ella se descompone un concepto en sus componentes. De este modo, el análisis queda caracterizado como un procedimiento propio de la invención, pero *también* de la demostración.

Pues bien, unos párrafos más abajo Leibniz nos sorprende con una afirmación que contradice abiertamente esta conclusión. En efecto, distingue claramente el arte combinatorio, también denominado sintético, el cual corresponde a la invención, del arte analítico o "resolutorio", que satisface los requisitos del juicio[2]. Es decir, el análisis constituye un *ars judicandi*, cuya función es juzgar la verdad de las proposiciones, no el

1. Leibniz a M. Hesenthaler, 1671, AA II 1 200.
2. Ibidem.

producirlas. No podemos encontrar una contradicción más flagrante: el análisis pertenece y no pertenece al arte de la invención.

La situación no mejora si tomamos escritos un poco posteriores. Así, por ejemplo, en un apunte sobre la aplicación del método combinatorio a la invención de teoremas, aparece claramente entre la combinatoria y la analítica (o análisis) una división de funciones que viene a complicar la frustración que nos ha producido el examen anterior. En efecto, se nos dice que mientras la analítica tiene como tarea la resolución de problemas, la combinatoria tiene la función de producir (inventar) teoremas mediante un método ordenado[3]. Como vemos, nuevamente aparece el aspecto *genético* o constructivo de la invención. Confrontados con lo que hemos citado anteriormente, el análisis y la combinatoria aparecen en una especie de oposición: mientras que la segunda construye enunciados, la primera resuelve cuestiones y determina de esta manera si son solubles o no, dicho de otra manera, los *juzga*. Ciertamente, se percibe aquí una tensión entre la invención como génesis o construcción, por un lado, y la resolución de algo construido, que implica hasta cierto punto un juicio, por el otro. El análisis, nuevamente, vuelve a quedar en una posición bifronte, puesto que lo que se estaba tratando de caracterizar era el mecanismo de la invención, que abarcaba tanto el análisis como la síntesis.

Esta presunción queda confirmada por las hesitaciones de Leibniz a la hora de definir las partes del *ars inveniendi* en un escrito fechado hacia el año 1675[4]. En este fragmento aparecen simultáneamente todos los inconvenientes, por lo cual se vuelve paradójico el intento leibniziano de asignar funciones específicas al análisis y la síntesis dentro del arte de la invención. Así, la conclusión final es que 1. el análisis no es tan analítico como se piensa, sino que depende en última instancia de la síntesis y 2. el arte de la invención tiene algo del *ars judicandi*, precisamente por incluir el análisis como una de sus subdisciplinas. Estas conclusiones paradójicas resultan simultáneamente de la ambigüedad del concepto de resolución y del hecho de que al análisis se le asigna un papel demostrativo-inventivo, mientras que a la combinatoria le cabe un función tópica-constructiva.

Así, el arte de la invención se divide en combinatoria y analítica. A la primera le corresponde la invención de cuestiones o problemas, mientras que la segunda se ocupa de la invención de las soluciones a los problemas planteados por la primera[5], con lo cual reincidimos en una distinción análoga a la que hemos hallado antes. Sin embargo, las vacilaciones de Leibniz comienzan a manifestarse inmediatamente. En efecto, la dualidad del análisis salta a la vista cuando se establece una distinción entre las clases de cuestiones de que debería ocuparse el análisis. Una primera clase de resolución de problemas consiste en buscar la vía para llegar a un determinado resultado, ya sea encontrándolo o efectuándolo, sin importar que lo que se busca sea pasado o futuro. La segunda clase de resolución ya no implica buscar algo, sino determinar la verdad de lo que ha sido investigado y hallado por otros[6]. Justamente en este punto aparecen las complicaciones en torno de la posición y la función del análisis. En primer lugar, se hace difícil separarlo de la combinatoria, ya que la resolución de la primera clase de problemas exige operaciones constructivas y, por tanto, de carácter combinatorio, pues, según palabras del mismo Leibniz "[...] el arte mismo de investigar o efectuar [algo] es más que nada combinatorio" [7]. A su vez, obtenemos por esta vía una nueva perspectiva de la combinatoria, pues no solamente sirve para proponer o formar cuestiones, sino también para resolverlas. Se despunta así el constructivismo leibniziano: resolver una cuestión implica exhibir su génesis, sus condiciones de construcción. Por esa razón se hace cada vez más difícil limitar la combinatoria a una mera tópica.

Por otro lado, la ambigüedad de la noción de resolución hace que el juicio quede englobado dentro del arte de la invención, ya que si la resolución implica también el examen de la verdad de las proposiciones encontradas por otros, no se ve en qué difiere esta función del análisis respecto de la función comúnmente asignada al *ars judicandi*. Precisamente, Leibniz considera que el examen de lo inventado por otros es lo que caracteriza más peculiarmente al análisis como tal[8]. Es que, como dijimos, el concepto de resolución es ambiguo, más aún, también lo es el de la invención: la resolución de una proposición puede implicar su juicio o

3. Schediasma de Arte Inveniendi Theoremata, AA VI 3 422 (Couturat 170-171).
4. *De Arte Inveniendi*, AA VI 3 428-432 (Couturat, 167-170).
5. Op. cit., AA VI 3 428 (Couturat 167).
6. Op. Cit., AA VI 3 429 (Couturat, ibidem).
7. Ibidem.
8. Ibidem: "[...] Empero, el examen de aquellas cosas que han sido investigadas por otros es analítico de manera pura".

evaluación. Por otra parte, para ello es necesario *hallar* una prueba o demostración, para lo cual debe ser *construida*.

En suma, la dicotomía entre una combinatoria orientada a la formación de problemas o proposiciones problemáticas y un análisis dedicado a la resolución de cuestiones, con todas las ambigüedades implícitas en el planteamiento, produjo confusiones y superposiciones entre el arte de la invención y el arte del juicio. Esto se debió en parte al concepto mismo de resolución, que mostró una dimensión genética y constructiva.

No se trata meramente de una observación de algo que ocurre a espaldas, por decirlo así, de la mirada de Leibniz, ya que, hasta cierto punto, él mismo nos da cuenta de la inadecuación de la pretendida diferenciación categórica de funciones, como se echa de ver en las reflexiones que se encuentran a continuación del párrafo en el que se expone la división mencionada y en las cuales nuestro autor refuerza la conexión entre el análisis y la síntesis, al colocar a esta última en una posición de primacía con relación al análisis.

En efecto, como suele suceder en el caso de Leibniz, las dificultades anteriores se superan mediante una reflexión que ataca la cuestión de una manera más profunda. Así, el análisis y la síntesis se presentan en primera instancia como operaciones inversas: mientras que el análisis consiste en la operación de descomponer un todo en sus partes de manera ordenada, es decir, conservando sus nexos, la síntesis consiste en la operación inversa de combinar una cosa dada con otra distinta, independiente de la primera, con el fin de obtener un conocimiento o un resultado[9]. La anatomía y la investigación biológica proporcionan el campo a partir del cual se clarifican el aspecto formal de los procedimientos analíticos y sintéticos en cuanto operaciones: la disección anatómica de animales posee carácter analítico, mientras que posee carácter combinatorio la investigación experimental que somete a los productos biológicos a diversas condiciones para estudiar así sus reacciones[10].

Junto con el caracter operatorio del análisis y la síntesis, y a partir de los paradigmas escogidos, se revela también el nexo intrínseco entre ambos, que podría responder al lema "sólo lo que ha sido unido puede ser separado". En efecto, Leibniz realiza una comprobación que ilumina las dificultades con que nos hemos encontrado anteriormente, al declarar que las operaciones analíticas suponen operaciones sintéticas o, mejor dicho, que una operación sintética se hace o se convierte en analítica[11]. Así, siguiendo el ejemplo anatómico, la disección no carece de un componente combinatorio, aunque esta sea de carácter analítico, puesto que es necesario emplear un elemento extrínseco, el escalpelo, para el procedimiento, lo mismo que en la destilación de fluidos se requiere de la utilización del fuego[12]. Si bien es cierto que la caracterización de esta dependencia del análisis respecto de la síntesis o combinatoria adolece de un cierto empirismo psicologista, la observación de Leibniz conserva un núcleo que puede independizarse de este aspecto empírico y que consiste en que las operaciones analíticas tienen como condición previa algún tipo de síntesis o composición. En todo caso, Leibniz caracterizaría más adelante el análisis como una investigación de la génesis de algo, lo cual no se refiere al origen temporal, sino a las condiciones de construcción de lo que se investiga, sea en el dominio técnico o en el teórico, y para ello habría de recurrir al paradigma matemático, especialmente el algebraico.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Leibniz destaca el carácter operacional y constructivo tanto de la síntesis como del análisis, lo que lleva a establecer un vínculo de dependencia del segundo respecto de la primera, al tiempo que aparecen como operaciones inversas. Por todo ello, se hace difícil mantener la división sustentada en principio, con un reparto tan específico de tareas: por su carácter operativo y dependiente de la síntesis, no puede el análisis separarse categóricamente de la combinatoria. Por su papel en la solución de cuestiones, no es posible confinar a la combinatoria a una tarea meramente tópica o formativa. Como

9. De Arte Inveniendi, AA VI 3 429.

10. Ibidem. La utilización de metáforas anatómicas para clarificar la distinción entre un análisis genuino y otro espurio es usual en Leibniz. En todo caso, no debería considerarse sólo como una ilustración accesoria, en la medida en que la aclaración se basa en una analogía formal, con lo cual la lección de anatomía alcanza el rango de paradigma o ejemplo modélico del análisis. Más allá de que se sugiera así la importancia de la medicina y las ciencias biológicas para la constitución del método, es claro que la analogía formal destaca el carácter operativo tanto del análisis como de la síntesis. Esto se ve reforzado por el hecho de que Leibniz siempre acude a ejemplos de invención de dispositivos técnicos, cuando trata de ejemplificar los rendimientos del análisis y la síntesis.

11. Ibidem.

12. Ibidem.

parte del arte de la invención, no solamente propone cuestiones, sino que también las resuelve, más aún, construye demostrativamente teoremas[13].

Finalmente, al introducir de esta manera el análisis dentro del arte de la invención, Leibniz hace que la lógica de la evaluación, el *ars judicandi*, sea dependiente de la lógica de la invención. Por ello, no es extraño que frecuentemente se refiera Leibniz al arte de la invención como la lógica sin más, especialmente en sus escritos más tardíos[14] y por esa razón, también, podría comprenderse la razón por la cual la Ciencia general termina recibiendo el título de Arte general de la invención. El desarrollo de estas cuestiones, sin embargo, supera la modesta extensión del presente trabajo.

13. Schediasma de Arte Inveniendi Theoremata, AA VI 3 422

14. Récommandation pour instituer la sciénce générale, VE 6 1198; Discours touchant la méthode de la certitude et l´art d´inventer, VE 6 1158.

La *Ethica* de Spinoza frente a la problemática de la identidad personal

Una reapropiación ricoeuriana

Gabriel, Silvia Cristina
Universidad de Buenos Aires

En su gran obra *Ethica, ordine geometrico demostrata*[1], Spinoza nos ofrece una filosofía moral heterónoma que, en cuanto tal, se infiere de otro orden de saberes, sea metafísico, físico o psicológico. A esta falta de contemplación de lo moral desde el punto de vista estrictamente ético, obedece que, en la *Ethica*, la cuestión de la identidad personal termine, para algunos intérpretes disolviéndose, para otros tan sólo alejándose en un horizonte filosófico asintótico.

Por un lado, hay quienes sostienen que la identidad personal no puede ser preservada a través de la duración en razón de que debe ser vista como la conservación de la individuación, individuación que, en el caso del hombre, viene dada, para Spinoza, por la unidad precaria e inestable de las "partes" (cuerpos más simples) coetáneas que constituyen el cuerpo humano[2]. Por otro lado, hay quienes piensan que la identidad personal, y el desafío que representan para ella el tiempo y el cambio, aún cuando no es *troncal* en Spinoza, no plantea un problema especial toda vez que ella puede plausiblemente deducirse de la noción spinoziana de individuación entendida en términos de relaciones activas, fijas y determinadas de movimiento y reposo entre las "partes" que conforman los cuerpos complejos entre los cuales se destaca el cuerpo humano[3].

La primera hipótesis que informa este trabajo consiste en sostener que es posible salvaguardar la idea de una "mismidad" personal en Spinoza en base a sus propios desarrollos sobre la naturaleza de los cuerpos. La segunda hipótesis mienta que es viable articular en torno a la noción de *conatus* autoconsciente un modelo embrionario de "ipseidad". Con la noción de "mismidad" quiero significar una identidad personal de tipo cuanti-cualitativo anclada, esencialmente, bajo la égida de los criterios de individuación, que comprenderían la similitud y la continuidad ininterrumpida en el tiempo; esto es, una "identidad-*idem*" tal que, siguiendo a Paul Ricoeur, resulta ser la encargada de responder la pregunta "¿qué soy?"[4]. Con el concepto de "ipseidad" pretendo aludir a una identidad que, en lugar de inscribirse en un contexto fundamentalmente físico como la anterior, pertenece a la dimensión, por decirlo así, ético-noética del obrar y padecer humanos que se enraíza en el fondo efectivo y poderoso que es Dios-Infinito-Naturaleza; una identidad personal que daríamos en llamar con Ricoeur "identidad-*ipse*" y que, en última instancia, es la responsable de develar una incógnita subsidiaria: "¿quién soy?".

Para justificar estas hipótesis propongo trazar, en un primer momento, el núcleo básico del testamento filosófico de Spinoza respecto a la identidad-*idem*, núcleo que emerge sobre el fondo de la serie de siete lemas y cinco axiomas que nuestro filósofo introduce a continuación de E2P13 (apartado I). En un segundo momento, intentaré ofrecer los lineamientos generales a partir de los cuales estimo, al menos, inteligible la empresa enderezada a vislumbrar una tipología diferente, aunque *complementaria*, de identidad personal en Spinoza, esto es, una identidad que surge en torno a la noción de *conatus* autoconsciente y que he dado en llamar con Ricoeur identidad-*ipse* o ipseidad (apartado II)..

I. La mismidad del hombre en el planteo spinoziano acerca de la naturaleza de los cuerpos

En la segunda parte de la *Ethica*, Spinoza presenta, además de temas metafísicos y de ciertas consideraciones, una teoría de la naturaleza extensa en el seno de la relación entre el alma y el cuerpo del hombre. Ello obedece a que, para Spinoza, nadie será capaz de comprender distinta o adecuadamente la naturaleza y el origen del alma en su unión con el cuerpo "si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo" (E2P13Esc, 62).

1. La *Ethica* se cita de la traducción al español de Oscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión, 1985.
2. Cf. Saw, Ruth L., "Personal Identity in Spinoza" en *Inquiriy*, 12, 1969, pp. 1/14.
3. Cf. Rice, Lee C., "Spinoza on Individuation", en Eugen Freeman y Maurice Mandelbaum (comp.), *Spinoza: Essays in Inerpretalion*, La Salle, Ilinois, Open Court, 1975, pp. 195/214.
4. Cf. Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro* (tr. Agustín Neira Calvo), Madrid, Siglo Veintiuno Editores, España, 1996.

En su intento por elucidar la naturaleza del cuerpo humano, naturaleza explicitada en la serie de siete postulados con la que concluye la E2P13, Spinoza se ocupa en aquellos axiomas y lemas expuestos a la zaga de la proposición referida, tanto de las partículas primarias (*corpora simplicissima*) cuanto de los cuerpos compuestos de partes similares y disímiles hasta alcanzar al individuo total al que nuestro filósofo llama *facies totius universi* . Lejos de intentar penetrar en ambos polos de la realidad, esto es, un límite superior, representado por la única entidad plena, Dios o Sustancia, y un límite inferior, que plantean los *corpora simplicissima*, me concentraré, en lo que sigue, en el intervalo abierto por esta polaridad en virtud de que en él subsana, a mi entender, la cuestión de la identidad-*idem*[5].

Habiendo situado la problemática que nos ocupa en ese intervalo abierto por el modo infinito y eterno inmediato del atributo Extensión, material básico que constituye los cuerpos (*motus et quies*, movimiento y reposo), y el modo infinito y eterno mediato de la Extensión, la Naturaleza como un todo (*facies totius universi*), no nos asombrará ver que los criterios de individuación que definen la mismidad de los modos finitos de la Extensión, los cuerpos aislados incluido el cuerpo humano, oscilan entre estos dos polos. En efecto, en el intervalo se explicitan, en una escala de complejidad creciente, los cuerpos particulares, modos finitos de la Extensión, entre los que se incluye el cuerpo humano. Se demuestra que los cuerpos físicos no son sino un gran número de partículas elementales que exhibe determinada configuración o estructura hasta alcanzar un orden cualquiera de complejidad. Si la proporción de movimiento y reposo dentro una estructura considerada como un todo permanece aproximadamente fija y determinada, el complejo resultante será un "individuo", y podrá contar como "el mismo individuo" (i.e. conservará su identidad-*idem*) siempre y cuando las relaciones entre sus partes constitutivas permanezca aproximadamente constante, "*aún si* ninguna de aquellas partes – como explica Rice- es 'la misma parte' en algún sentido relevante"[6]. El resultado de todo esto parece ser que la mayor complejidad de organización en la parte de un individuo dota al individuo de la habilidad necesaria para experimentar cambio sin pérdida de la mismidad. En conclusión, entre el compuesto más alto, *facies totius universi*, inmune a la pérdida de identidad-*idem*, y los *corpora simplicissima*, que no alcanzan siquiera el estatuto de individuos, se extienden los individuos de complejidad creciente entre los cuales el individuo que es un cuerpo humano muestra, en razón de su "mayor grado de excelencia y de realidad"[7] (o potencia), la menor proclividad a la pérdida de la mismidad.

Ahora bien, dado el "paralelismo psicofísico" que prolonga en el hombre el principio generalísimo del paralelismo formulado por Spinoza en la célebre E2P7, se deduce de lo anterior que tanto la naturaleza cuanto los criterios de la identidad-*idem* del cuerpo humano presentada en la *Ethica* funcionan íntegramente en el nivel paralelo, esto es, en la idea cuyo *ideatum* es el cuerpo humano: el alma humana. Y justamente a ello obedece que haya afirmado más arriba que el estatuto integral de la mismidad del modo finito que es un alma-cuerpo humano oscila, para Spinoza, entre ambos polos de la realidad.

II. La autoconsciencia del *conatus*. Su posible vinculación con la ipseidad del hombre

Junto al modelo de identidad-*idem* basado en la presencia constante de un *quantum* fijo de movimiento y reposo, es viable esbozar, a mi entender, otro modelo de identidad personal en torno a la noción de *conatus*. Sabemos que el *conatus* no es, para Spinoza, sino la esencia actual de la cosa misma entendiendo por tal "el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser" (E3PVII, 111). Nuevamente aquí vemos que la noción de *conatus* se aplica sólo a los individuos comprendidos entre ambos polos de la realidad, entre los cuales se encuentra el hombre, porque, como sostiene Saw: "La esencia de Dios implica su existencia, y él posiblemente no podría *no* persistir en su propio ser. Como los cuerpos más simples no duran, ellos no podrían, por tanto, ni persistir ni no persistir en su propio ser"[8]. Si bien no sólo la esencia humana sino la de todos los individuos comprendidos en el intersticio abierto por los límites de lo real se define por el *conatus*,

5. La naturaleza de los *corpora simplicissima* ha hecho correr ríos de tinta entre los comentaristas de Spinoza. Mientras para algunos se trataría de átomos semejantes a las mónadas leibnizianas (Hicks), otros niegan el supuesto atomismo de Spinoza y sostienen que los *corpora simplicissima*, o bien son aquellas entidades que, por estar únicamente definidas mediante sus relaciones externas, son eventos puros (Matheron), o bien sólo aluden a un término acuñado por Spinoza para distinguir estas partículas elementales de los cuerpos compuestos en razón de su cantidad suficientemente pequeña de movimiento y reposo (Rice). Cf. Rice, Lee C., *op. cit.*, p. 200/2.

6. Rice, Lee C., *op. cit.*, p. 202.

7. Hampshire, S., *op. cit.*, p. 53.

8. (tr. SCG). Cf. Saw, Ruth L., pp. 5/6.

es en el hombre donde el *conatus* se vuelve autoconsciente. Sin embargo, la autoconsciencia del *conatus*, como aclara Vidal Peña, "no dota al hombre de privilegio ontológico" [9], porque la realidad no se expresa mejor a través del atributo Pensamiento al que pertenece el *conatus* "autoconsciente" que a través de cualquier otro atributo. Pero, al menos, la autoconsciencia del *conatus* humano resulta idónea para distinguir al ser humano de los otros seres.

A partir de este planteo spinoziano del *conatus* autoconsciente es posible pensar, en primer lugar, que junto al modelo de identidad-*idem* esbozado más arriba, coexiste otro modelo de cohesión y conservación de la identidad personal que se destaca sobre el trasfondo de la noción de *conatus*. Segundo, que en este nuevo modelo de identidad personal la conciencia de sí (o autoconsciencia), llamada por nuestro filósofo *idea ideae* , lejos de estar, como en Descartes, en el punto de partida de la reflexión filosófica, supone, dada la prioridad del *conatus* respecto de la conciencia, un largo rodeo que sólo termina en el quinta parte de la *Ethica*. En tercer lugar, que aún cuando considerada en sí misma, la autoconsciencia del *conatus* no otorga al hombre una prerrogativa ontológica, es dable considerar a este *conatus* en una relación dialéctica con la mismidad que, conforme vimos, surge de los desarrollos del propio Spinoza sobre la naturaleza de los cuerpos. Y, por este camino, sugerir que tanto como el modo finito que es un alma-cuerpo humano se destaca en la escala extensional e ideacional[10] por el hecho de ser más excelente y contener más realidad, el *conatus* autoconsciente del hombre, por ser *conatus*, se articula, al igual que en los demás seres, "sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que -como explica Ricoeur- Spinoza llama *essentia actuosa*"[11], pero por ser autonconsciente, posibilita que sobre el trasfondo de esa *essencia actuosa* se moldee nuestra ipseidad, nuestra posibilidad de ser verdaderamente activos y poderosos. Activos, en el sentido de que nuestro poder de obrar se acrecienta por el alejamiento de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas (cf. E3PI, Dem y Cor). Poderosos, por cuanto, para decirlo nuevamente con Ricoeur, "comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto de las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios"[12].

En suma, toda vez que, como sabemos, en Spinoza parecen fundirse en un mismo orden los niveles óntico y noético, los planos ontológico y gnoseológico, esta suerte de conquista noética o gnoseológica, por decirlo así, que la autonconsciencia del *conatus* le confiere al ser humano, si bien no le proporciona una legalidad particular, esto es, no transforma al hombre "en un imperio dentro de otro imperio" (E3Pref, 102), parece dotarlo, en su dialéctica con la identidad-*idem*, de una excelencia y realidad (o potencia) superior a la de los demás seres. Y su mayor excelencia y su mayor contenido de realidad le abren al hombre la posibilidad de ser verdaderamente activo y poderoso, de ser un ser ético, una ipseidad que se recorta como tal del fondo de ser, o potencia infinita de Dios, que Spinoza llama *essentia actuosa*.

9. Vidal Peña, "Espinosa", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética* (II), Barcelona, Crítica, 1992 p. 116.
10. Me reapropio del término "ideacional" acuñado por Rice a fin de evitar la utilización del término "mental" que podría estar revestido de una connotación dualista.
11. Ricoeur, Paul, *op. cit.*, 351.
12. Ibid.

Una defensa de la duda cartesiana

Maidana, Susana
Universidad Nacional de Tucumán

Con el afán de defenderse de los embates del dogmatismo, la modernidad se ocupó en legitimar el conocimiento humano. Descartes, el filósofo de la certeza, urdió una estrategia al estilo pirrónico con el fin de desmontar las preconcepciones que anidaban en el suelo de las creencias, cuestionando tanto la legitimidad del conocimiento sensible como del racional. Refiriéndose a Descartes, Barry Stroud comenta: "Llegó a un punto en su vida en el que procuró sentarse y reflexionar sobre todo lo que había aprendido o le habían dicho alguna vez, todo lo que había aprendido, descubierto o creído desde que tuvo la suficiente edad para saber o creer algo."[1] El artificio de la duda solamente se detiene ante la presencia del *cogito*, a partir del cual reconstruye el edificio de las ciencias y recupera lo que el derrotero escéptico había puesto entre paréntesis. El yo se presenta como una excepción a la duda, erigiéndose en punto de partida apodíctico que toda actividad pensante supone. La existencia misma de las ideas como algo inmediatamente autoconsciente es, pues, refractaria a la duda.

El propósito de estas páginas es defender a Descartes de las críticas que Wittgenstein le dispara a la posibilidad de la duda en *Sobre la certeza.*

En *Los Principios de la Filosofía* , Descartes argumenta: "Ahora bien, cuando la mente que se ha conocido a sí misma y todavía duda de todas las demás cosas mira en torno a todas partes, para extender más su conocimiento: primeramente, por cierto, halla en sí ideas de muchas cosas, y mientras sólo las contemple y no afirme ni niegue que existe fuera de sí nada semejante a ellas, no puede engañarse."[2] Las ideas, en cuanto los pensamientos las constituyen son siempre verdaderas y el error aparece cuando la voluntad asiente a lo que no es claro y distinto.

Este nuevo comienzo del pensar arraigado en la subjetividad ofrece ventajas y flancos, entre las primeras, el giro subjetivo cartesiano representa una actitud crítica que, apoyándose en la actividad racional, se despoja de los principios de autoridad propios de las cosmovisiones anteriores. El giro operado de las cosas a su representación es la vía gracias a la cual se construye un mundo a la medida de la finitud humana. De este modo, Descartes lleva agua al molino de su propósito filosófico de curar de las enfermedades del dogmatismo pero, una vez hallada la certeza, asegura la autonomía de la razón ante cualquier obstáculo que se interpusiera a su despliegue, iniciando un camino con perfiles dogmáticos. Entre los riesgos señalamos: el solipsismo de un sujeto que ha quedado encapsulado en su actividad pensante; el privatismo y el acceso privilegiado de la mente a sus propias operaciones. Pero, si bien es cierto que la preocupación filosófica cartesiana no está dirigida a desentrañar la problemática del otro de modo explícito, la intersubjetividad no fue soslayada. Cuando Descartes busca establecer una diferencia entre los hombres y los brutos dice: "Pues es algo bien notable que haya hombres tan necios y tan estúpidos, sin exceptuar incluso a los insensatos, que no sean capaces de ordenar un conjunto de varias palabras y componer un discurso por el cual den a entender sus pensamientos; y que, por el contrario, no hay ningún otro animal por perfecta y felizmente que haya podido nacer, que haga nada semejante. Lo que no ocurre porque les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras lo mismo que nosotros, y, sin embargo, no pueden hablar lo mismo que nosotros, es decir, atestiguando que piensan lo que dicen" (DM, 180, AT, VI,57) La razón se vale del lenguaje para expresar las ideas y mediatizar el comercio entre los hombres, revistiendo al discurso de un sentido del cual las urracas carecen y que Descartes advierte.

La presente defensa no desconoce que Descartes no duda de los procesos y estados mentales, ni del lenguaje del que se vale para expresar su escepticismo. No obstante, si bien el lenguaje no constituye un tema central, no es descuidado como causa de errores, lo que se evidencia cuando expresa: "por el uso idiomático ligamos todos nuestros conceptos a las palabras con que los expresamos y los grabamos en la memoria si-

1. Stroud, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991, (p.15)
2. Descartes, Renè, *Los principios de la filosofía,* en *Obras Escogidas,* BsAS, Charcas, 1980, (p. 317, VIII, 9) Al lado se colocan las referencias según AT.

multáneamente con esas palabras. Y recordando luego con más facilidad las palabras que las cosas: a tal punto que muy a menudo asienten a vocablos que no entienden, porque creen haberlos entendido antes, o que los han aprendido de quienes los entendieron rectamente." (PF, p.346, VIII, 38) También en las *Meditaciones Metafísicas* resalta el engaño del lenguaje: "Pues aunque yo considero todo esto en mí mismo sin pronunciar palabras, las palabras, sin embargo, me estorban, y me siento casi engañado por los términos del lenguaje ordinario, pues decimos que vemos la misma cera si nos la presentan, y no que juzgamos que es la misma por el hecho de que tenga el mismo color y la misma figura."(MM,230, AT,IX,25)

En *Sobre la Certeza,* Wittgenstein pregunta: "¿Se puede decir: "Donde no hay duda tampoco hay saber"?[3] y más adelante aclara: "Una duda que dudase de todo no sería duda".(SC,450,59c). Descartes le respondería que la duda es uno de los modos de la actividad de pensar, y como tal, presupone la posibilidad de dudar. La duda supone la certeza por cuanto el *cogito* se presenta como condición de la duda, arraigada en el reconocimiento de las limitaciones humanas. "No podemos dudar –dice Descartes- de que existimos mientras dudamos y esto es lo primero que conocemos filosofando con orden." (PF, 315, VIII, 7)

A la pregunta de Wittgenstein de "¿Cómo se habría de manifestar en la práctica su duda: y, ¿no sería posible dejarlo dudar tranquilamente dado que no hay ninguna diferencia?" (SC,120, 18c) el filósofo francés argumentaría que la duda es teórica y que no atañe a las prácticas. Dijimos que el estilo de la duda cartesiana era fundamentalmente pirrónico y lo decíamos porque si bien el pirrónico bloquea sus opiniones sobre la realidad, no anula las afecciones sensitivas, reprime lo cognitivo mas no lo afectivo. Su fin es lograr la imperturbabilidad en las cosas opinables y la moderación en las afecciones involuntarias, sin suprimir los fenómenos sino tan sólo los juicios sobre ellos. Sexto Empírico no propone una vida inactiva: siente hambre o sed y tales sentimientos y afecciones involuntarios no están sujetos a duda. También Descartes excluye de la duda a las ideas y solamente duda de los juicios porque "mientras tanto, esta duda debe quedar restringida sólo a la contemplación de la verdad. Pues en lo que respecta a la conducta de la vida, muchas veces nos vemos obligados a admitir lo que sólo es verosímil, porque muy frecuentemente pasaría la ocasión de obrar antes de que nos pudiésemos librar de nuestras dudas..."(PF, p.313, VIII,5)

Según Tomasini Bassols, la duda filosófica escéptica para Wittgenstein no es real: "Toda duda nos compromete, en el sentido de que nos obliga por mínimamente que sea, a reexaminar el caso para determinar qué vamos a hacer. No se duda porque se quiere dudar o porque se dice que se duda, escudándonos en la lógica o en la semántica de los mundos posibles. Hay que justificar su duda."[4] El autor se apoya en la siguiente afirmación wittgensteniana: "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza." (SC, 115, 18c) Sin embargo, la duda cartesiana no afecta a la práctica sino a la búsqueda teórica.

Kenny[5], por su parte, piensa que Descartes coincidiría con Wittgenstein en que la duda necesita fundamento, tal como lo reitera cuando inquiere: "¿De modo que la desconfianza racional debe tener una razón? También podríamos decir: "El hombre razonable cree esto". (SC, 323, 41c) o bien cuando dice: "Se duda por razones bien precisas. Se trata de esto: ¿Cómo se introduce la duda dentro del juego de lenguaje?" (SC, 458, 60c) Para obedecer la orden de quien solicita un libro, debe saber previamente qué es tal objeto, por ello dice Wittgenstein: "De modo que, para poder obedecer una orden ha de haber un hecho de experiencia sobre el que no tengas dudas de ningún tipo. En efecto, la duda descansa sólo en lo que está fuera de duda. Pero, dado que un juego de lenguaje consiste en diversas acciones repetidas a lo largo del tiempo, parece que no es posible decir de ningún caso individual que, para que haya un juego de lenguaje, tal y tal cosa ha de estar fuera de duda, aunque pueda decirse que, por regla general, un juicio empírico u otro debe estar fuera de duda." (SC,519, 68c)

De estas ideas se vale Stroll para fundamentar su hipótesis de que Wittgenstein es un fundacionalista, que investiga las condiciones de posibilidad de la actividad humana común. "Esto también sugiere que la visión a la que se está aproximando es similar a la que se encuentra en Descartes, Locke y otros que sostienen que la

3. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza* , Barcelona, Comp. Anscombe y von Wright, Gedisa, 1988, (121,18c)En adelante se cita por SC.
4. Tomasini Bassols, A, *El pensamiento del último Wittgenstein,*, México, Trillas, 1988, (p.61)
5. Ver Anthony Kenny, *El legado de Wittgenstein,*,México, Siglo XXI, 1990.

estructura epistémica humana descansa sobre elementos fundacionales que son inmunes a la duda. [6] Pero no se trata de un fundacionalismo tradicional, como –agregamos nosotros- sería el cartesiano, sino que su fundacionalismo está en acuerdo con la concepción de filosofía wittgensteniana, cuyo fin es describir y no explicar. Mientras el *cogito* es una pieza de conocimiento más fundamental que las restantes, que opera de fundamento para el conocimiento, en el caso de Wittgenstein, conocimiento y certeza no son homogéneos. El conocimiento es un concepto epistémico que pertenece al juego de lenguaje, mientras que la certeza no es epistémica y actúa como soporte del juego de lenguaje. De este modo Stroll sienta una diferencia importante entre la concepción de certeza que sostienen ambos pensadores, al mismo tiempo que los acerca al subrayar el fundacionalismo del filósofo vienés.

El artificio del genio pone todos los conocimientos entre paréntesis, liberando al *cogito* de sospecha, de modo tal que Descartes acordaría con Wittgenstein en la exigencia formal de que la duda universal no es posible, con la salvedad de que ambos pensadores ponen la exigencia en distinto lugar. En el caso de Descartes, la existencia fundada en el pensamiento -que la duda no puede horadar- opera como fundamento gnoseológico y, en el caso de Wittgenstein, la exigencia está puesta en la experiencia común de quien no duda de que tenga dos manos.

Debemos, sin embargo, admitir la objeción de Wittgenstein de que la duda supone siempre un juego de lenguaje y determinadas reglas que le conciernen y de que Descartes no pone en duda al lenguaje mismo, ni tampoco supone que el genio lo engañe sobre el significado mismo de la palabra "engañar", como señala Kenny. De allí que Descartes no logre disparar una duda total, porque encuentra un límite que se lo impide, tal como angustiosamente reconoce: "¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo." (MM, p.223, AT,IX, 19) Pero, la objeción de que una duda universal no sea posible, ya que es posterior a determinadas creencias, no afectaría la propuesta cartesiana, que no duda de la capacidad racional de los hombres, como lo reafirma cuando desecha el argumento de la locura en la Primera Meditación. Jamás reniega Descartes de la razón como aquello mejor repartido entre los hombres, así como Wittgenstein no niega las verdades básicas comunes a los hombres.

Mientras la misión de la filosofía es para Wittgenstein "mostrar a la mosca la salida de la botella cazamoscas"[7], Descartes le asigna la función de emprender una batalla contra las ensoñaciones de los sentidos, de los genios engañadores y del mal uso de la razón. Y si bien Descartes se afana en lograr certezas y Wittgenstein reniega de ellas en su valor epistémico, ambos creen que la filosofía concierne a la voluntad. Quizás ello explique que, diferencias mediante, algunas de las objeciones de Wittgenstein encuentran en los textos cartesianos una posible defensa.

6. Stroll, Avrum, *Moore and Wittgenstein on Certainty,* New York, Oxford University Press, 1994, (p.141) La traducción es mía.
7. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas,* México, Crítica, 1989, (*309, p.253)*

Desarrollos kantianos en la Certeza Sensible de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Pringue, Hernán Bruno
Universidad de Buenos Aires

Introducción

Las influencias kantianas sobre la doctrina hegeliana parecen no haber sido justamente estimadas en el caso de la Certeza Sensible. En efecto, distintos comentadores (Purpus, Hyppolite, Baillie y Wieland, entre otros) interpretan sus sucesivos momentos a la luz de doctrinas de la filosofía griega y sólo algunos (como Hyppolite[1]), en notas marginales, mencionan ciertas resonancias entre las doctrinas de Kant y Hegel. Sin negar las posibles relaciones entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento griego, intentaré no obstante en este trabajo mostrar la notable presencia de desarrollos kantianos en la dialéctica de la Certeza Sensible. En particular argumentaré a favor de que los sucesivos momentos internos de la Certeza Sensible corresponden a tres distintos aspectos presentes en la teoría kantiana de las formas puras de la sensibilidad, tal como ésta es desarrollada en la Estética Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Estos aspectos son los de la consideración de dichas formas como: i) formas de la intuición, ii) formas de los fenómenos e iii) intuiciones puras.

I. La Estética Trascendental

En el §1 de la *Crítica*[2] Kant distingue entre aquella representación que se refiere inmediatamente a su objeto y el objeto mismo de dicha representación. La representación que se refiere a un objeto en forma *inmediata*, a través de la sensación, se denomina *intuición empírica*. El objeto de esta intuición es el *fenómeno*[3]. Dicho objeto permanece indeterminado, pues la investigación trascendental ha hecho abstracción en él de todo elemento intelectual. En tanto mero objeto de la intuición, el fenómeno no se encuentra subsumido bajo concepto alguno.

Una vez que la diferencia entre la intuición empírica y el fenómeno ha sido establecida, Kant analiza en forma paralela la representación inmediata de un objeto (la intuición empírica) y el objeto indeterminado de dicha representación (el fenómeno). Este análisis se lleva a cabo a la luz de las categorías de *materia* y *forma*. Según Kant, la materia constituye lo determinable en general, mientras que la forma es la determinación misma[4].

Kant considera, en primer lugar, al fenómeno[5]. En él señala, por un lado, aquello que corresponde a la sensación, es decir aquello que, por medio de la sensación, es pensado como cualidad propia del fenómeno. Por otro lado, presenta aquello que permite el ordenamiento y la coordinación de dichas cualidades. Lo que corresponde a la sensación resulta la *materia* del fenómeno, multiplicidad cualitativa que es ordenada de acuerdo con cierta *forma*, el segundo elemento identificable en el objeto indeterminado de la representación inmediata.

Una distinción análoga se verifica al analizarse la intuición empírica. En efecto, las diversas sensaciones, en tanto representaciones que *sólo* se refieren al estado del sujeto, son ordenadas en ciertas relaciones. Las sensaciones constituyen así la *materia* de la intuición empírica, mientras que aquello que permite la coordinación de esa materia constituye su *forma*.

Tenemos, de este modo, por una parte, la *materia del fenómeno*, materia que corresponde a la sensación, es decir a la *materia de la intuición empírica*. Por otra parte, aparecen la *forma del fenómeno* y la *forma de la*

1. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 92.
2. A20 = B34.
3. A20 = B34.
4. A266 = B322.
5. A20 = B34.

intuición empírica. Ahora bien, si tomamos la intuición empírica y separamos de ella toda materia habremos obtenido, a partir de un complejo consistente en un contenido ordenado de cierto modo, la mera forma en la que dicho contenido se encontraba ordenado. La *forma de la intuición*, resulta entonces la unidad de una multiplicidad en la que no hay ya nada que pertenezca a la sensación, es decir una *intuición pura*[6].

Ahora bien, ¿qué relaciones mantienen entre sí las nociones de forma de la intuición, forma del fenómeno e intuición pura, discutidas hasta aquí, con la de *forma de la sensibilidad*? Pues bien, la forma de la sensibilidad será forma de la experiencia subjetiva con validez objetiva, ya que los objetos adquirirán, cuando sean dados a la receptividad del sujeto, la forma universal que ésta les imponga. La forma de la sensibilidad será impuesta no sólo sobre la intuición empírica, en tanto representación inmediata de un objeto indeterminado, sino también sobre el fenómeno, o sea sobre el objeto mismo de dicha representación. Así, Kant establece que la forma de la sensibilidad coordina la multiplicidad de las sensaciones y la multiplicidad de aquello que en el fenómeno corresponde a ellas: es a la vez *forma de la intuición empírica y forma de los fenómenos*[7]. Pero también la forma de la sensibilidad es una representación que contiene en sí una diversidad pura: es una *intuición pura*.

La tesis kantiana es que existen dos formas de la sensibilidad: el espacio, forma del sentido externo y el tiempo, forma del sentido interno. De este modo, por un lado, el espacio y el tiempo son, a la vez, formas de la intuición y formas del fenómeno. Pero además, en el espacio como un todo (y análogamente en el tiempo) puede reconocerse una multiplicidad representada como unidad. Todo espacio (tiempo) representable en la intuición es un volumen (duración), es decir contiene a su vez en sí infinitos subespacios (subtiempos).

II. La Certeza Sensible

El primer momento de la Certeza Sensible es aquél en el que se analiza su objeto. El objeto de la certeza sensible, el *esto*, se presenta espacio-temporalmente, bajo las figuras del ahora y del aquí. Como todo *esto* es aquí y ahora, ni el aquí ni el ahora pueden identificarse con ninguna instancia singular, es decir *niegan* la singularidad mostrando así su universalidad. Esta universalidad aparece sometiendo al ser mismo del objeto de la certeza y nos pone ante su inesencialidad. En efecto, el objeto que aparecía en un primer momento autosuficiente en su ser se nos muestra ahora bajo la universalidad espacio-temporal que lo regula.

De este modo, vemos que el *objeto* del saber inmediato aparece espacio-temporalmente tal como lo hace el *fenómeno* de la intuición sensible para Kant. Desde ya, la dialéctica hegeliana no es en absoluto un análisis trascendental de la conciencia: su objetivo no es el de establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia. Sin embargo, el objeto de la certeza sensible sólo puede presentarse como objeto *de un saber* en una estructura espacio-temporal, así como el fenómeno kantiano sólo podía ser *para* una conciencia (o sea objeto *de la intuición empírica*) bajo las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo.

El análisis del objeto de la certeza sensible revela así aquella universalidad que, según Kant, las formas de la sensibilidad, en tanto *formas de los fenómenos*, imponen sobre los objetos intuidos. En efecto, las formas de la sensibilidad kantianas, como formas de los fenómenos, se diferencian de los objetos que en ellas se dan (son un *no esto* al que le es indiferente ser esto o aquello) y pueden entenderse como universales en el mismo sentido en el que Hegel sostiene que el aquí y el ahora lo son.

La universalidad del esto que como ser indeterminado aparece aquí y ahora desaloja la verdad del objeto de la certeza sensible para ubicarla, provisoriamente, en el sujeto de esa certeza. Ahora la verdad de la certeza sensible reside en el yo. El yo percibe objetos, pero su percibir se diferencia de todo contenido singular y así se establece como universal. De este modo, en el sujeto de la certeza se establece la misma dialéctica que se verificaba en el objeto. La singularidad del yo se desvanece y deja lugar al yo como universal presente en todos los "yo intuyo algo". El yo es un no esto al que le es indiferente la singularidad de la percepción.

La consideración del objeto de la certeza llevó a la conciencia a ubicar la verdad del conocimiento en el sujeto. La universalidad espacio-temporal desnudaba una mediación que impedía seguir pensando al objeto de la certeza como meramente *en sí*. Más bien debemos aceptar que el objeto es *para* la conciencia. Pero entonces la universalidad del fenómeno resulta la universalidad de su *ser intuido*. La verdad no es más el

6. A20 = B34.
7. A22 = B36.

objeto sino el yo, en tanto yo *intuente*. Así, si bien Hegel *no* entiende la espacio-temporalidad de los objetos de la experiencia como una determinación dependiente de la estructura cognoscitiva del sujeto, al modo kantiano, en *este particular estadio* del desarrollo de la dialéctica de la experiencia la universalidad del aquí y el ahora encuentra su fundamento en el yo intuente, del mismo modo que, para Kant, el espacio y el tiempo en los que los objetos se nos presentan encuentran su fundamento en la subjetividad como *formas de la intuición*. Así como para Kant espacio y tiempo constituyen formas del intuir, en *este momento* interno de la Certeza Sensible el aquí y el ahora resultan para Hegel universales dependientes de la intuición del sujeto, aun cuando la experiencia de la conciencia desmienta luego este mero idealismo subjetivo de la espacio-temporalidad.

Vemos de esta forma que ni el sujeto ni el objeto de la certeza sensible constituyen la esencia buscada como pauta por ella. En efecto, en ninguno de los dos casos la inmediatez pudo sostenerse y debimos aceptar la universalidad del aquí, del ahora y del yo. Se pone entonces la totalidad de la certeza sensible como esencia, esto es se considera la inmediatez de la *relación misma* entre el sujeto y el objeto. Pero la misma experiencia de la conciencia nos muestra que lo que en un primer momento pensábamos como simple (el aquí y el ahora) es en realidad denso. La experiencia del ahora involucra una unidad de múltiples instantes, así como la del aquí una unidad de múltiples lugares. De este modo, la inmediatez pretendida al principio deja lugar a la mediación de un universal que reúne una multiplicidad. Pero Kant también concibe el aquí y el ahora como densos: todo espacio particular es un volumen, unidad de múltiples subespacios; todo tiempo particular es una duración, unidad de múltiples subtiempos. El aquí y el ahora de la Certeza Sensible muestra entonces la misma densidad que presentan las formas de la sensibilidad kantianas en tanto *intuiciones puras*.

Conclusiones

El paralelismo que deseo resaltar es entonces el siguiente: así como para Kant la forma de la sensibilidad es forma del fenómeno, forma de la intuición e intuición pura, para Hegel la dialéctica de la Conciencia muestra la universalidad presente en el objeto de la experiencia inmediata, en el saber de este objeto y en la intuición misma, en tanto relación inmediata entre dos singulares. De este modo, tanto en Kant como en Hegel es posible apreciar la intención de identificar las estructuras universales presentes en la *experiencia* inmediata de los objetos y en los *objetos* de dicha experiencia inmediata: para Kant, porque las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*[8]; para Hegel, porque el saber de un objeto y el objeto del saber constituyen dos momentos de un único movimiento de la Conciencia que quedan, de este modo, reconciliados en una unidad. En ambos casos, la estructura espacio-temporal posee además una densidad que determina el avance de la investigación hacia una instancia posterior: la conciencia hegeliana devendrá conciencia percipiente, mientras que la investigación kantiana deberá introducir la consideración de una espontaneidad que dé cuenta de la unidad de la multiplicidad sensible.

Bibliografía

- Kant, *Kritik der reinen Vernuft*, Hg. von W. Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
- G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. y notas J. Baillie, London, George Allen & Unwin, 1964.
- J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, trad. F. Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.
- W. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nuremberg, 1905.
- W. Wieland, "Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit" en *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hg. von H. Fulda und D. Hemrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

8. A158 = B197.

La metafísica de la razón en la obra filosófica de Descartes

Torrecillas, Graciela Adelma
Universidad de Buenos Aires

A menudo se dice que la "filosofía es la madre de las ciencias", y nadie podría explicar satisfactoriamente el contenido de esta frase sin acudir a la historia y remontarse a la primera mitad del siglo XVII, época en la que vivió René Descartes y en la cual el pensamiento se movía jalonado por exigencias opuestas: por un lado el afán de contemplación reflexiva; por otro, la atracción de observar y experimentar. Era el momento del clímax para la tensión entre la filosofía como saber general, y la nueva exigencia de un saber especializado. En efecto, no es posible leer las obras de Descartes sin contagiarnos de su conflicto, que era el mismo de su época. A lo largo de sus obras, se siente aún la desgarradura del momento histórico en que se estaba separando de la filosofía perenne todo lo que precisamente no le era esencial.

Considerada en su conjunto como expresión personal de un hombre que intentó una vez más en la historia, la fundamentación intelectual de todo saber y por lo tanto, la de la misma vida del hombre, ha sido juzgada de las maneras más diversas y opuestas, a veces con interpretaciones demasiado unilaterales. Situar en primer término su lado metódico sin atender a sus ideas fundamentales, es tan incompleto como ocuparse del aspecto moral y religioso sin atender a las exigencias de orden científico que condicionaron todo su sentido filosófico.

Descartes fue contemporáneo de Galileo y Kepler, de Willian Harvey, de Pierre Gassendi, de los físicos Robert Boyle y Torriccelli, y él mismo creó paralelamente a Pierre Fermat, la Geometría Analítica, y a Blas Pascal, el cálculo de probabilidades.

Sin embargo, aun cuando se hallaba inmerso en los dominios de la naciente especialización, parecía seguir dependiendo del espíritu de contemplación reflexiva en mucho mayor grado que los otros científicos de la época, comparación que por supuesto nada más queda mencionada.

La semblanza más fiel de esta mirada abarcadora, que siguió conservando el sentido original de la filosofía como saber universal, talvez sea la que se hace patente en la célebre carta que enviara al Abate Picot, (1647) traductor de los Principios de la Filosofía a su versión francesa, donde le dice: "Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco las demás ciencias". Más adelante señala que la primera parte de esta obra contiene "los principios del conocimiento que es como podemos llamar a la Filosofía primera o también metafísica".

Así, la noción de ciencia aún se mantiene en el siglo XVII, con la misma significación que tuvo en la Antigüedad Clásica: ciencia en el sentido de episteme, "saber bien fundado en la contemplación reflexiva de los primeros fundamentos"

¿Qué significado tuvo entonces para Descartes, el que algunos de sus contemporáneos, y él mismo, se hayan visto llevados por la corriente de la investigación, por el anhelo de observar y experimentar de su época?

Aunque no fueran los creadores de esta corriente, que venía desde tiempo atrás, fueron sin duda los mejores intérpretes. Es indiscutible que el "espíritu moderno" había comenzado a gestarse desde finales de la Edad Media, cuando empezaron a concebir la naturaleza como algo que se puede experimentar. Después, los artistas del Renacimiento, hicieron importantes observaciones sobre óptica, mecánica, fisiología, botánica, geología. En la segunda mitad del siglo XVI, Galileo y Kepler confirmaban la revolucionaria teoría que Nicolás Copérnico había lanzado cambiando el sentido del universo.

Los que se han ocupado por ver la influencia del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano, hacen hincapié en que este entraña una apretada ligazón entre la fundamentación metafísica y el problema del conocimiento, a pesar de que este último aparezca constantemente en primer plano a propósito del método.

¿Qué es lo que podría impulsarlo a no aceptar más que evidencias, sino la búsqueda de la Verdad? No eran precisamente "las verdades" las que preocupaban a Descartes, como las de la geometría o el cálculo, a las que estaba tan habituado, sino el fundamento de todas las verdades parciales.

Como filósofo científico, le pareció que el camino a seguir era ascender, a través de verdades, hacia la Verdad. Como en la antigüedad lo hicieran Platón y Aristóteles, Descartes busca mediante los razonamientos, resolver la contradicción entre la verdad del conocimiento, y la que pueda fundamentar al conocimiento mismo.

Y postula así un fundamento de todo saber, teórico y práctico: es la esencia racional del hombre. La unidad de la razón es el verdadero principio sobre el que va a edificar todo el desarrollo posterior del sistema. Hablar de un predominio del problema ontológico en Descartes, implica reconocer que la razón es el principal supuesto metafísico que sirve de sostén a todos los demás.

En todas las obras filosóficas de Descartes, las Reglas para la Dirección del Espíritu (1628), el Discurso del Método (1637), las Meditaciones Metafísicas (1641) y Principios de la Filosofía (1644), se pueden identificar algunos de estos supuestos de orden metafísico que permitieron a Descartes intentar una salida al problema clave de la modernidad: rescatar el saber totalizador y fundante, frente al avance de las ciencias especializadas, y que podrían sintetizarse del siguiente modo:

1) La unidad de la razón como fundamento de todo saber.

2) La concepción universalista de la filosofía. Todas las ciencias forman parte de ella como saber único y universal.

3) De los principios racionales han de derivarse las nociones sobre el mundo y sobre Dios. Las ideas innatas, productos de la razón, son los verdaderos fundamentos del conocimiento, incluso Dios es una idea innata.

4) El criterio de Verdad tiene su fundamento en el yo racional. La claridad y la evidencia se obtienen por intuición intelectual.

5)La realidad del mundo es extensión cuantificable, y esto se conoce únicamente por la razón. Las naturalezas simples, por medio de las cuales podemos construir todo el edificio de las ciencias, no son más que abstracciones de la razón. Por lo tanto la realidad es de suyo inteligible.

6) Hay una diferencia esencial entre espíritu y cuerpo.

7) La libertad humana se fundamenta en la razón y por lo tanto la ética es racional. La razón es la que permite dominar las pasiones; la voluntad debe plegarse a la razón.

Tanto en fundamentación teórica como en cuanto al método a seguir en las ciencias, el concepto que servirá de criterio epistemológico, es la unidad de la razón.

Dice Descartes en la primera parte del Discurso del Método: "la razón, característica del hombre en cuanto por ella nos diferenciamos de las bestias, está entera en cada ser racional".

Esta unidad de la razón resulta a veces difícil de diferenciar de la unidad del espíritu o del pensamiento, porque si bien hay una primacía evidente de la inteligencia sobre las demás facultades, estas también intervienen en la elaboración de los juicios y participan de la reflexión:

"...las facultades de querer, sentir, concebir etc., no deben llamarse partes porque es el espíritu todo entero el que quiere, siente, concibe, etc." (Meditación 6a).

La unidad de la inteligencia trae como consecuencia la unidad del conocimiento y esta la de las ciencias.

La postulación de la unidad de la inteligencia va siempre a la par de la tan buscada unidad del saber, una sola ciencia que por sus fundamentos y su método sea el modelo y la dirección de todas las demás: la "mathesis universalis", esa inteligencia o ciencia universal de la que nos habla Descartes.

Esta concepción universalista de la filosofía y de las ciencias, obtenida mediante el principio de unidad de la razón, hace que todas las nociones sobre el mundo y sobre Dios se puedan derivar a partir de los fundamentos racionales.

Al demostrar la existencia de Dios, que fungirá como garantía de todos los conocimientos sobre el cuerpo y sobre los objetos del mundo exterior, Descartes recurre a la Idea de Dios como clara y distinta, y al decir idea no podemos dejar de advertir que se trata de un producto de la razón humana, a pesar del argumento de que no pudo haber sido puesta por sí mismo.

En los Principios del Conocimiento Humano, reafirma la claridad de las ideas innatas, una de las cuales es la idea de Dios:

"De cómo hay nociones de suyo tan claras, que se las oscurece al quererlas definir al estilo escolástico, y no se adquieren por el estudio, sino que son innatas" (Principio 10).

Es por intuición intelectual como se obtiene la certeza, y solo a partir de ella se podrán deducir otras verdades, igualmente evidentes por derivarse de ella. Así lo sostiene Descartes en la Regla III para la Dirección del Espíritu:

"La intuición debe llevar consigo la certeza no solo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos. Así, dado este resultado: dos más dos suman lo mismo que tres más uno, es preciso ver intuitivamente no solo que dos y dos son cuatro y que tres más uno son cuatro, sino que hemos de comprender del mismo modo que la tercera proposición es consecuencia necesaria de las dos primeras". Las únicas relaciones válidas serán las que la razón pueda establecer. Tan es así que el 4o. de los principios de las Cosas Materiales trata:

"De cómo no son la pesantez, la dureza etc., lo que constituye la naturaleza del cuerpo sino la extensión únicamente", y "todas las demás cosas las concebimos como compuestas de las anteriores" (Regla XII).

A las naturalezas simples deben agregarse las nociones comunes "que son como lazos que sirven para unir diferentes naturalezas simples, y sobre cuya existencia descansa toda conclusión" (Regla XII) .Como por ejemplo, dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí.

Si estas naturalezas simples son inteligibles, el mundo exterior, que se reduce en última instancia a extensión, es por consiguiente inteligible, principio fundamental del racionalismo.

Esta razón que es en sí el fundamento de todo lo que se conoce, no tiene por qué necesitar de nada distinto de ella para existir. De allí el origen del dualismo, ya que el cuerpo tiene que ser algo diferente y separado del pensamiento.

Y la justificación de esta diferencia esencial está dada por la divisibilidad de la materia y la indivisibilidad del espíritu:

"cuando me considero en tanto no soy más que una cosa que piensa, no puedo distinguir en mí partes; antes bien conozco que soy una cosa absolutamente una y entera... En las cosas corporales o extensas ocurre todo lo contrario; la más pequeña puede ser dividida por mi espíritu en multitud de partes con la mayor facilidad..." (Meditación 6a)

La naturaleza racional de su ética también revela el supuesto metafísico sobre el que está cimentada: en la Cuarta de la Meditaciones Metafísicas es donde afirma que el error depende de la voluntad, esto es válido tanto para el error científico cuanto para el moral:

"En este mal uso del libre albedrío se encuentra la privación que constituye la forma del error"

El viejo principio escolástico del error como privación o negación es rescatado por Descartes, quien se preocupa por eximir a Dios de cualquier causalidad o injerencia sobre el mismo:

"pero es en mí una imperfección el no usar bien de esta libertad y dar mi juicio sobre cosas que no concibo más que con oscuridad y confusión" (Meditación IV)

Indudablemente parecería más plausible buscar los supuestos metafísicos en Descartes, partiendo de la demostración que hace de la existencia de Dios mediante la noción escolástica de la relación causa-afecto, o en el salto que da el filósofo al postular la sustancia como soporte del pensar "yo soy una cosa que piensa" o "una substancia pensante"; o el teísmo epistemológico que significa haber tomado a Dios como garantía de que lo que conozco con certeza no puede ser engaño.

Sin embargo, consideramos que no es sino a posteriori que Descartes llega a estas "consecuencias" de su mismo sistema.

El verdadero fundamento metafísico de la filosofía cartesiana es la razón; en el pensamiento racional, en la inteligencia del hombre se halla la posibilidad de un saber unificado, la causa de la existencia de Dios, de los cuerpos como extensión inteligible, del criterio de verdad, en fin, no solo de todo conocimiento sino de todo ser posible.

Bibliografía

- Descartes, René, Discurso del método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de filosofía, Edit. Porrúa S.A., México, 1981.
- Descartes, René, Discurso del método. Meditaciones Metafísicas, traducción de Manuel García Morente, Edit. Espasa Calpe, Madrid, España, XXXIII edición, 1997.
- Goguel, Elisabeth, Descartes y su tiempo, Edit. Yerba Buena, La Plata- Buenos Aires-Tucumán, 1945.
- Alquié, F., La découverte méthaphisique de l'homme chez Descartes, Presses Universitaires, Paris, 1959.
- Jaspers, Karl, Descartes y la filosofía, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1958.
- Maritain, J., El sueño de Descartes y otros ensayos, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1956.

Pierre Bayle y John Locke. Sobre tolerancia y libertad de conciencia

Bahr, Fernando A.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Entre octubre de 1686 y octubre de 1689 aparecen en Holanda dos de los más importantes escritos en defensa de la tolerancia producidos por el siglo XVII. El primero en ver la luz –bajo seudónimo- es el *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo 'Oblígalos a entrar'* del francés Pierre Bayle; el segundo es la *Epistola de Tolerantia*, carta anónima con la que John Locke apuntalaba la revolución liberal que un año atrás, en Inglaterra, había comenzado su camino.

Todo indica que Bayle y Locke se conocieron personalmente en Rotterdam[1]. Por aquellos años, ambos vivían exilados en el único islote de paz que albergaba Europa e igualmente preocupados por los acontecimientos violentos que en Inglaterra y en Francia ponían en peligro la vida o la dignidad de los súbditos. Esta situación hizo que el *Commentaire* y la *Epistola* compartieran un objetivo menos teórico que pragmático; no se trataba tanto de reflexionar acerca del problema de la intolerancia cuanto de reunir fuerzas intelectuales que pronto pudieran tener cierta posibilidad de influencia política. Sus argumentos centrales, asimismo, no dejan de ser semejantes: ambos destacan el flagrante contraste entre las persecuciones religiosas y un mensaje cristiano dirigido al espíritu y a la libertad. Se observan parecidos también en el lugar adjudicado al soberano para la resolución de los conflictos, o en los límites impuestos a las acciones de los ciudadanos admisibles. Dichas similitudes y otras que pudieran agregarse, de todas maneras, no ocultan diferencias importantes en los caminos que llevan a uno y otro filósofo a encontrar en la tolerancia civil la única salida frente a la descomposición del Estado.

El de Bayle es un camino anfractuoso. Su objetivo, como lo declara el título del *Commentaire*, es refutar una interpretación *ad litteram* del "oblígalos a entrar" pronunciado por Jesucristo en la parábola del banquete (*Evangelio según San Lucas*, XIV, 23). Para conseguirlo, parece apoyarse sucesivamente sobre dos conceptos diferentes de conciencia. El que domina la primera parte del escrito interpreta la conciencia como "razón atenta" e informada por la idea natural de equidad "que ilumina a todo hombre que viene al mundo"[2]. Desde allí propone una refutación de la coacción religiosa que podría parecer sólida y definitiva; sin embargo, conforme avanzan los argumentos y las objeciones ese criterio universal de juicio comienza a resquebrajarse ante el progreso de otro concepto de conciencia, de tono claramente subjetivo. Bayle acentúa entonces la debilidad moral del ser humano y las escasas luces que envuelven a la condición postadánica para empezar a identificar "conciencia" con "verdad respectiva" o "verdad *putativa*": la verdad tal como a cada uno se le impone[3]. El deber de obedecer al mandato de la conciencia sigue siendo absoluto, pero con relación a ese mandato se subraya menos la idea natural –y abstracta- de equidad que las disímiles circunstancias fácticas en que se desarrolla la vida de los individuos.

La tolerancia civil, es decir, el establecimiento de un "derecho de gente" que impida la coacción por motivos religiosos, parece depender más de este último concepto que del primero. Por medio de los argumentos escépticos, Bayle relativiza nociones caras al discurso violento –"herejía", "blasfemia" -, coloca la conciencia errónea en un pie de igualdad con la conciencia esclarecida y afirma que el criterio para distinguir el vicio de la virtud es puramente formal: si la acción ha sido ejecutada conforme a las indicaciones de la verdad putativa, después de un examen honesto, será justa; si ha sido ejecutada despreciando tales indicaciones será pecado y merecerá castigo[4]. Afianzando este criterio formal por un lado, y ampliando por el otro los casos en que cabe aplicar la disculpa de "ignorancia invencible", exige entonces la implantación de una sociedad en la que todas las creencias (incluyendo a los ateos) puedan vivir libremente sus convicciones sin otros límites que la tranquilidad pública y la seguridad de la soberanía. El *Commentaire* se detiene así en el elogio de los

1. Véase P. Bayle, *Oeuvres diverses*, t. IV, edición de E. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1982, p. 696b (en adelante nos referiremos siempre a esta edición mediante las siglas *OD* seguidas del número de tomo).
2. *Commentaire philosophique* (*Comm. Phil.*), I, i, *OD*, II, p. 368b.
3. Cf. *Comm. Phil.*, II, x, *OD*, II , pp. 436b-439a y 441 a. Sobre las dificultades para conciliar las dos perspectivas del *Commentaire*, véase Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, cap. III.
4. Cf. *Comm. Phil.*, II, ix, *OD*, II, p. 428 a-b.

modelos clásicos de sociedad tolerante (la república ateniense, en particular); pero tal circunstancia no debe confundir la organización de su teoría: la libertad de conciencia es la proposición cuya necesidad se supone probada; la tolerancia, el corolario derivado.

El trayecto cumplido por John Locke parece más relajado. Su *Epistola*, como se sabe, está apoyada en una distinción tajante entre las cuestiones propias del gobierno civil y las cuestiones propias de las Iglesias. El primero, dice Locke, ha sido constituido exclusivamente para asegurar mediante las leyes y el miedo al castigo que los hombres puedan disfrutar de una justa posesión de sus bienes[5]. Las Iglesias, en cambio, son sociedades libres y voluntarias que se forman con el objeto de rendir culto públicamente a Dios y conseguir de esa manera la vida eterna. Su competencia exclusiva es el cuidado y la salvación de las almas, tarea en la cual el magistrado no tiene derecho alguno a intervenir, de la misma manera que las Iglesias no tienen derecho alguno a decidir algo que pudiera dañar los intereses civiles de los súbditos[6]. El monopolio de la fuerza, en cualquier caso, es propiedad del magistrado; las Iglesias, a lo sumo, pueden excomulgar a sus miembros díscolos, pero dicha exclusión no puede tener otro efecto que los estrictamente religiosos o cultuales[7].

Señalada con tanta claridad esta distinción, Locke está en condiciones de asegurar, por un lado, que nadie podrá obstaculizar la búsqueda individual de la felicidad eterna (siempre que se realice de acuerdo con las reglas morales y que no atente contra la preservación de la sociedad civil), y, por el otro, que ninguna organización particular podrá interferir en la protección pública de los bienes temporales del ciudadano, entre los cuales se cuentan la vida y la libertad. El autor inglés afirma que el primer aspecto, el cuidado del alma, "es la obligación más alta que tiene la humanidad"[8]; sin embargo, su atención no se centra sobre los derechos de la conciencia sino sobre las condiciones que debe cumplir una sociedad pluriconfesional si quiere sobrevivir. Su enfoque está fundado en la ley, como instancia objetiva, y no en la sacralidad interior a cada individuo[9]. De esta manera puede evitar la aporía en que cae Bayle, cuando al absolutizar los derechos de la conciencia se ve obligado a reconocer que alguien podría encontrar en las persecuciones religiosas un acto de alabanza a Dios[10], y que, en tales casos extremos, el único recurso disponible es la intervención del Magistrado, cuya tarea primordial es atender a las acciones para resguardar el orden público, sin preocuparse por los intríngulis internos al alma de los súbditos.[11]

Subrayando este punto, Sean O'Cathasaigh en un estudio reciente sostiene que la teoría de la *Epistola* resulta más coherente que la del *Commentaire*[12]. Más coherente y también más restringida, agregaríamos nosotros, puesto que Locke no parece tener dudas acerca del carácter socialmente nocivo de los ateos y excluye de su sociedad con la misma enjundia a los católicos, entre otras cosas porque "no quieren practicar y enseñar el deber de tolerar a todos los hombres en materia de mera religión"[13]. Bayle, en cambio, termina aceptando a estos grupos, y es justamente con respecto a la actitud frente a los católicos que (ya no en el *Commentaire*, pero sí en el *Dictionnaire historique et critique*) se separará en forma explícita de los que califica como "tolerantes exagerados", es decir, de aquellos que "por un exceso de amistad por la tolerancia son intolerantes hasta el extremo con las sectas que persiguen"[14]. Bayle encuentra una inconsecuencia en ese razonamiento, inconsecuencia con la que no tropezarían los "tolerantes moderados", menos celosos de la pureza de su concepto y, por lo tanto, menos proclives a ponerle límites.

5. Cf. John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, edición de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 8-9.
6. Cf. *Carta sobre la tolerancia*, pp. 18-19.
7. Cf. *Carta sobre la tolerancia*, p. 18.
8. *Carta sobre la tolerancia*, p. 50.
9. Cf. R. Polin, "préface" a J. Locke, *Lettres sur la tolérance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. LVI-LVIII y S. O'Cathasaigh en "Bayle and Locke on Toleration", en M. Magdelaine *et al.*, *De l'Humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme*, Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 681-682.
10. Cf. *Comm. Phil.*, II, ix, *OD*, pp. 430b-432 a.
11. Cf. *Comm. Phil.*, II, iv y ix, *OD*, II, pp. 408b y 432b-433b.
12. Cf. S. O'Cathasaigh, "Bayle and Locke on toleration", pp. 691-692.
13. Cf. *Carta sobre la tolerancia*, pp. 55-57.
14. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Milton*, rem. "O" (5ta. edición, Amsterdam, Leyde, etc., P. Brunel et al., 1740, tomo III, p. 399 a).

O'Cathasaigh sostiene que el error de Bayle proviene de su dificultad para pensar la sociedad en términos de contratos, de mayor o menor formalidad[15]. Por tal motivo, no entendería que los que no estén en condiciones de cumplir dichos contratos deben ser privados de sus beneficios. La explicación es razonable; sin embargo, parece dejar de lado un punto fundamental sobre el que nos gustaría insistir. La teoría de Bayle en el *Commentaire* es de naturaleza principalmente religiosa; vincula el mandato de la conciencia a un orden oscuro y sagrado en el que toda intervención externa (incluida la del soberano) equivale a un crimen. Es el respeto y el temor por los deberes emanados de ese ámbito inviolable lo que parece llevarlo a las aporías, a la admisión de los católicos e incluso a la admisión del ateísmo. En tales ideas, nos parece, Bayle estaría dando a entender que el destino "no terrenal" de la humanidad le interesa más que la vida política, o, dicho de otro modo, que el compromiso individual del alma con la verdad resulta previo y más importante que el compromiso social que lleva a los seres humanos a ayudarse y protegerse entre sí.

Frente a semejante bendición de las convicciones últimas, la teoría de Locke se presenta en cambio como de índole primariamente jurídico-política. No observa ningún elemento de misterio en la pertenencia a una Iglesia, y ante la posibilidad de un conflicto entre la religión y el orden público se decide en forma manifiesta por este último. Sacrifica así a católicos y ateos ante el altar del contrato social, a los primeros por la autorización (papal) a sentirse desvinculados de cualquier juramento, a los ateos por no creer en el último Garante de los pactos.

La perspectiva de Locke se relaciona con cierto optimismo ontológico, con el jusnaturalismo, con la confianza en que las energías constructivas del hombre (encabezadas por la razón) conformarán por fin un ordenamiento político en el que el bienestar sea posible. Es la perspectiva que mayoritariamente adoptarán las Luces del siglo XVIII. La de Bayle, por el contrario, es producto de un acentuado pesimismo ontológico: parte del hombre como ser caído, ve en la sumisión al mandato de la conciencia un deber antes que un derecho, no confía en la regla democrática de la mayoría, descree en la posibilidad de un progreso moral y anticipa tristemente que siempre habrá perseguidores y perseguidos. Para el siglo XVIII, este cuadro era arcaico e inaceptable. No deja de ser un hecho notable en la historia de las ideas que desde semejante arcaísmo haya conseguido adelantar consecuencias, como la tolerancia a los ateos, que trescientos años después siguen guardando en amplias zonas del mundo un matiz de irreverencia o concesión excesiva.

15. S. O'Cathasaigh, "Bayle and Locke on toleration", p. 692.

Comisión: Filosofía Política

Retrospectiva epistemológico-metafísica acerca de los orígenes del contrato social: Ockham y su proyección en la filosofía política anglosajona

Aranda Fraga, Fernando
Universidad Adventista del Plata

Surgimiento, motivos y origen de la teoría contractualista

Se comprende por "contractualismo" la teoría por la cual se explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre sus miembros.

La teoría del contrato social fue desarrollada en toda su expresión en la modernidad, fundamentalmente por Hobbes y Rousseau, si bien haciendo justicia con el aporte de sus antecesores, como así también sumando los aportes de Locke, Hume y Kant. Ya en nuestra época, será la concepción de la justicia de John Rawls, lo que lo situará como uno de los representantes típicos del neocontractualismo.

Dos motivos condicionaron en la modernidad el desarrollo de la teoría del contrato: 1) la creciente secularización en que se hallaban inmersos el Estado y la sociedad, y 2) el predominio creciente de una concepción atomista de la sociedad. Rastreando los orígenes de esta doctrina pueden hallarse desarrollos incipientes en los sofistas, hecho criticado por Platón, quienes propusieron el establecimiento de acuerdos sociales a fin de evitar injusticias y daños entre individuos. Así surgió entre los sofistas griegos la idea de que la justicia es un pacto, producto de una convención entre hombres y carente de valor absoluto. Eruditos medievalistas, como Michel Villey, colocan el acento en el papel que le cupo en este aspecto a Guillermo de Ockham. Según Villey, y otros, es posible afirmar que sobre el contractualismo moderno se perciben influencias no puramente políticas provenientes de la corriente nominalista fundada por Ockham.

Lo más conocido del pensamiento de Ockham se reduce a su nominalismo y teoría de los universales, la lógica, su concepción voluntarista de la ley natural y sus ideas teológicas, aquello que constituye lo que podemos llamar su "pensamiento especulativo". Mucho menos lo es su pensamiento político y la posible relación entre éste y aquél. Lo cierto es que sus ideas respecto de la sociedad y la política revelan su filiación a una época de la filosofía que se cerraba, dando lugar a una intelectualidad que poco tiempo más ha de aparecer en el mundo como radicalmente nueva y cualitativamente diferente de la época anterior. Tal revolución de la mentalidad tuvo lugar entre el apogeo de la concepción clásica del derecho y el que sirvió de trasfondo a la elaboración del Derecho Natural Moderno.

La navaja de Ockham y su negación ontológica de los universales

La trascendencia adquirida por el pensamiento de Ockham en torno a la cuestión del origen de la concepción contractualista de la sociedad, está dada, básicamente, por su adopción de una posición nominalista en gnoseología y metafísica. Junto a ello y como lógica consecuencia se destaca el cambio de perspectiva, en materia de teoría del derecho, que supone la inversión de la epistemología vigente, cuyo desenlace se verá claramente expresado en la gnoseología cartesiana. De una visión como la medieval que, partiendo de los objetos, la realidad extramental, se podía captar en ellos una verdad valiosa, se pasa a otra en que es el sujeto cognoscente quien percibe un objeto conocido y desde allí (la conciencia) es capaz de conceptualizar la realidad.

Junto a esto debe mencionarse la latencia en toda la filosofía y en el espíritu de la Inglaterra de su época de un fuerte secularismo incipiente que se verá reforzado a partir del aporte ockhamista.

Cabe destacar, sin embargo, que tal interpretación acerca de la interdependencia en el pensamiento de Ockham entre la epistemología y la metafísica, por un lado, y la política y la ética, por otro, es bastante discutida y sus comentaristas no se han puesto de acuerdo. Entre quienes se dedicaron a analizar esta cuestión acerca de si Ockham aplicó el nominalismo y los aspectos más relevantes de su epistemología en su concep-

ción de la sociedad y de la política, podemos citar, entre otros, a Lagarde[1], Mc Grade[2] y el mencionado Villey[3], quien lo afirma enfáticamente, asignándole a Ockham un lugar primordial entre los que produjeron el cambio de cosmovisión y su repercusión en el derecho y la política, observando la influencia que el maestro de Oxford ejerció sobre Suárez, Grocio, Hobbes, Hume y Rousseau, en sus respectivas concepciones del derecho concebido como facultad personal del individuo.

Un elemento importante que surge a partir de esta revolución del pensamiento que comienza a gestarse con el nominalismo fue el hecho de la desacralización de la lengua. La lengua única, el latín medieval, que daba cuenta del Ser y del mundo en toda su dimensión sacra, comenzará a ser reemplazada, en tiempos de la Baja Escolástica, por las lenguas vulgares, que irán desarrollándose en cada región, describiendo al Ser en aspectos referenciales, polisémicos y evolutivos, descripción ésta radicalmente diferente a la anterior y que paulatinamente, insuflado por el pensamiento de los nominalistas y respondiendo a los grandes cambios que iban produciéndose en el ámbito político y social, terminará por despojar al Ser de su previa caracterización como algo universal, modelo y medida.

Esta desacralización del Ser, con mayúscula, operada por la conciencia nominalista de las postrimerías del medioevo, se inicia en torno al año 1300. Fue Guillermo de Ockham el creador de una nueva epistemología que produjo radicales cambios, no sólo en torno a la comprensión del ser, sino en cuestiones tales como la relación fe-razón, la incumbencia de la teología y de la filosofía, el lugar de Dios con respecto a las esencias, el papel de la subjetividad en el conocimiento, el espacio importante que adquieren las ciencias experimentales y lo que nos interesa particularmente: a partir de sus supuestos epistemológicos y su concepción del ser, el carácter **contingente** del orden natural y del orden moral.

Sin querer abundar en detalles acerca del carácter y alcances del nominalismo ockhamiano, es importante destacar que su posición no llega al extremo de afirmar, como otros que en versiones extremas del nominalismo asumen posiciones "terministas", que los términos o conceptos sean simples expresiones habladas, *flatus vocis*, sino que tienen existencia real, sólo que no en el sentido de los conceptos abstractos, en el sentido tomista por los cuales se representaban universales independientes de las cosas mismas. Para Ockham lo que existe son los individuos particulares, aunque la ciencia y el conocimiento lo sean de lo general, en tanto y en cuanto la ciencia esté constituida por proposiciones generales que versan de lo individual: "debe hacerse un uso mínimo de las abstracciones". El sentido del ser está dado por su singularidad. Su dificultad radica en poder explicar la naturaleza del universal. Ésta, afirma, sólo existe en el alma y "todas las cosas fuera del alma son singulares y numéricamente unas".[4] Tampoco existe dentro del alma como accidente o cualidad, no tiene realidad objetiva alguna y no es más que una ficción cuyo ser consiste en ser percibido. De modo que el universal puede tener sólo tres tipos de existencia: en la mente (como concepto), en la palabra y en la escritura. Pero "palabra" y "escritura" son signos convencionales, por lo tanto el sentido de la palabra y los rasgos de la escritura, cuando significan algo, lo hacen en virtud de la voluntad e institución de los hombres, quienes han querido darle tal significado.

La ciencia puede seguir siendo ciencia de los universales en tanto éstos ocupan, en las proposiciones, el lugar de las cosas reales. Se realiza por medio de conceptos o términos, que no son más que signos de las cosas. Las relaciones entre los entes no tienen existencia en sí mismas, sino sólo en el sentido de una relación correspondiente entre la palabra y la cosa, es decir, una existencia relativa. Se pone en duda todo tipo de cualidad ontológica de los entes. Tal concepción evita cualquier comprensión tendiente a explicar que lo visible esté estructurado por lo invisible.

El pensamiento de Ockham produce una subversión radical del mundo clásico y antiguo. La potencia que liberó inclusive no llegó a ser reabsorvida por su propio sistema, sino que originó una pluralidad de tendencias que se desarrollaron con el transcurso de la modernidad.

---

1. La naissance de l□esprit laïque au déclin du Moyen Age, París, 1934 y Guillaume d□Occam et la démocratie religieuse, Paris-Lovaina, 1962.
2. The Political Thought of William of Ockham. Personal and institutional principles, Cambridge, 1974.
3. "La génesè du droit subjetif chez G. d□Occam", Archives de philosophie du droit IX, 1964, 97-127. Brian Tierney, en The Idea of Natural Rights. Atlanta, Georgia, Emory University, 1997, pp. 13-42, dedica un capítulo a discutir la tesis de Villey, con la cual no está de acuerdo.
4. Ockham, I Sent. 2,6Q.

En el plano antropológico este pensamiento de lo singular y lo terrenal condujo a que la subjetividad y el individuo pasaran a primer plano. Los sentidos daban testimonio de la existencia y todo conocimiento empírico se basaría en la intuición, que operaba en la conciencia mediante la percepción sensible.[5] Este acento en lo empírico lleva a que el Yo se convierta en sujeto del conocimiento. Se establece una distinción entre el ser propio del objeto y su percepción o, dicho en lenguaje kantiano, entre el objeto mismo y el objeto conocido, construido por la conciencia. El mundo es aprehendido a través de la lengua, aprehensión que pierde correspondencia absoluta con la realidad en razón del **carácter arbitrario** (o convencional) del signo lingüístico que lo expresa. En esta concepción, para Ockham, el concepto pasó a ser un signo y no una representación.

El humanismo será el heredero directo del pensamiento nominalista. Se trata de una elaboración de ideas por el hombre, para sí y desde el hombre mismo. Más explícitamente, el humanismo fue la cristalización de los motivos que insuflaron el pensamiento nominalista. Es notable de qué manera, y particularmente en el espíritu británico, se fue permeando esta noción de gestación "constructiva" y convencionalista de los conceptos.

Esto conduce a su afirmación de que no hay cosas buenas o malas en sí mismas, sino sólo en virtud de los decretos positivos de la voluntad divina. Las consecuencias de un pensamiento tal no llegaron a ser asumidas por Ockham, quien mantenía en vigor su fe en Dios y la Revelación, pero, obviamente, sólo fue necesario dar un pequeño paso por otros pensadores, menos ligados a trabas religiosas, para que, en virtud de los principios nominalistas, llegaran a las posiciones inmanentistas que comenzaron a irrumpir con la Modernidad.

Ockham a la luz de la Modernidad

En el ámbito de la moral, en el mundo británico, esto dará origen al establecimiento de un sentido de lo ético que la conciencia moderna adquiere a partir de la percepción de las costumbres sociales. Así se va formando la noción de **moral convencional** y de un sentido convencional de la justicia, fundados en el signo que expresa la sustantividad de los mismos. De aquí al **contractualismo**, característico de todo el pensamiento anglosajón posterior, hay apenas un paso. La cuestión, pues, dentro de este macroesquema que opera en el pensamiento británico, será determinar las sutilezas del mismo. Cuándo hay un pacto expreso y cuándo el pacto es tácito y se trata de un acuerdo que está ya instaurado en la sociedad. Es entonces cuando vienen a colación las diferencias que separan los pensamientos de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, por una parte, es decir toda la tradición contractualista y Hume, por la otra, representando la tradición convencionalista. Las sutilezas de las diferencias no hacen a la cuestión, porque la raíz no está sino en una nueva actitud intelectual y vital que se construye a partir del sujeto, cuya más directa manifestación está dada por el hecho de que todos los elementos de la convivencia social han de quedar, a partir de esta irrupción de la conciencia moderna, subordinados al interés individual.

5. Ockham, *Somme de logique*, Paris, TER, 1988, p. 175.

La *virtù* como espacio de la politicidad en la obra de Nicolás Maquiavelo*

Barbuto, Marcelo Alberto
Universidad de Buenos Aires. CONICET**

La *virtù organizadora* del príncipe, liderazgo político encarnación de la politicidad misma, se realiza en un despliegue mediante el cual gobierna un proceso que tiene como finalidad la creación de las posibilidades necesarias para el *vivere libero e civile.* La presente exposición intenta brevemente señalar algunos elementos constitutivos del proceso de su desarrollo como categoría que encierra la problemática antropológica en la obra maquiaveliana.[1]

I

La crisis de nuestro tiempo se expresa de formas diversas. La moderna debilidad entonces, la herida contemporánea, puede verse en: a) el mensaje cristiano original degenerado por la predica del Papado que ha afeminado al ciudadano *"la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo"*(*Disc*,I,pr,4; *Art*,II); b) la mentalidad mercantil burguesa que hace olvidar la muerte del padre frente a la pérdida de los bienes materiales(*Pr*,XVII; *Disc*, II,20,27); c) la ausencia del antiguo espíritu guerrero patriótico(*Art*,VI,VII; *Disc*,II,16; *Ist*,I,34); d) los restos del sistema feudal, los *gentiluomini* ociosos que perturban a cualquier reino o república(*Disc*,I,55,15), y e) la filosofía retórica humanística que ha hecho sólo del latín su patria(*M*,III,2;*Ist*,V,1)

Éstos cobran mayor sentido conjugados con el diagnóstico de la naturaleza humana que a su vez traza en tres dimensiones:

Primero, como universal. El hombre se conduce por lo que ve *"perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi"*,(*Pr*,XVIII) por opiniones falsas(*Disc*,I,25), esto lo hace manipulable, indeciso(*Disc*, I,26,27), engañable(*Disc*,III,12) y débil (*Disc*, III,14,57). Es la misma *moltitudine* caracterizada como un menor que necesita ser dirigido, que puede llegar a rebelarse pero que ante la amenaza del castigo obedece y se ordena. Un animal erótico e inseguro: *"... porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen* - afirma- *sino adquieren algo más..."*(*Disc*,I,5); *"La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo pero no conseguirlo todo..."*(*Disc*,I,37).

En un segundo nivel, desde el plano socio-económico expone las naturalezas de los *umori* que se encuentran en toda *città*(*Pr*,IX). Los grandes, el *populo grasso*, sectores patricios con apetencia de poder que compiten con el príncipe, y el pueblo, *populo minuto*, la plebe, que sólo desea no ser sometida. Tanto en uno como en otro caso, la formas sociales de la acción a la mirada maquiaveliana no son virtuosas, no son políticas.

El diagnóstico se completa en un tercer nivel, sin duda el central. Asume la ignorancia de los gobernantes contemporáneos. Estos olvidan o perturban el recuerdo presente de las acciones de los grandes hombres, y no siguen el decurso pedagógico de la historia. Ciegos espectadores de sus propios fracasos. Aquéllos que denuncia incapaces por desconocer los secretos que la historia encierra para una acción política efectiva, y al mismo tiempo, por carecer de la sabia interpretación de los sucesos contemporáneos, el movimiento de los tiempos y la naturaleza de los hombres(*Pr*,XIV;*Disc*,I-Pr;III,27;*Cl.*;*Ist*,V,1).

La raíz del mal no debe confundirse con la forma que adopta su expresión. En rigor, la ausencia de unidad política estatal sólo es un síntoma de esta *città corrottissima.*

---

*. Este trabajo forma parte de la investigación financiada por el CONICET que el autor lleva a cabo bajo la dirección del Dr. Francisco Bertelloni y el Lic. Antonio Tursi, desde fines de 1997 con finalización en octubre de 2001. Las citas bibliográficas han sido reducidas al mínimo, conservándose las referencias textuales necesarias.

**. Universidad de Buenos Aires, Carrera de Ciencia Política, Ramos Mejía 841, Buenos Aires. Tel.(011) 4982-3411. Email: marbar@unifax.com.ar

1. Para Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (Disc), Il principe(Pr), Dell´arte della guerra (Art), Lettere(L), Istorie Fiorentine(Ist), Clizia(Cl) y Mandragola(M), ha sido utilizada la edición italiana: Machiavelli,(1993) Tutte le opere, Milán, Sansoni editore. (a cargo de Mario Martelli). En castellano se han utilizadas varias ediciones con modificaciones propias.

II

A continuación Maquiavelo diseña una *virtù* que se define desde el estado de esta materia. Su carácter informe necesita del diseño del artífice, dador de sentido, de *logos* político. Generando una mutua dependencia entre ambas partes. Una vez obtenida la materia formada, sus virtudes o defectos se desprenden de cómo fue formada a partir de las características del formador que, a su vez, se explican por las condiciones de la materia misma(*Pr*,V;*Disc*,III,8). Un claro ejemplo se presenta en la comparación entre Manlio Torcuato y Valerio Corvino(*Disc*,III,22;*Disc*,I,1): *"que no se lamenten los príncipes de los errores que cometen los pueblos bajo su dominio, porque tales errores provienen o de su negligencia o de sus propios e idénticos defectos".*(*Disc*,III,29).

La solución, el fin último al cual pretende llegar Maquiavelo, se tematiza en el momento del liderazgo político como racionalidad constructora fundante. La fundación debe garantizar la salud de la patria, que es la salud del poder, y la gloria del organizador.

"No es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aun después de muerto, se mantenga". (*Disc*,I,11).

La acción de uno: *"è necessario essere solo*(*Disc*,I,9); *una podestà quasi regia"*(*Disc*,I,18), como condición de posibilidad de la *virtù* que supone eficacia en la consecución del fin, la sabia elección de los medios necesarios. *Virtù* que supone darse a uno mismo sus fines, autonomía en la autoridad y en la decisión. Como lo ejemplifica la actitud de Catalina Sforza,(*Disc*,III,6) de Numa Pompilio, no así la de Apio. El eficaz manejo de una tríada decisiva: adaptabilidad, *l'occasione* y proporción, *"è più savio partito il temporeggiarle"*(*Ist*,II,22;*Art*,I,1). El príncipe debe alejarse de los modos de actuar irresolutos, o dubitativos ejemplificados en Giovampagolo Baglioni(*Disc*,I,27) o Piero Soderini, y copiar a Cesare Borgia, (*Pr*,XVII,2) o a la *signoria* misma en el caso del condotiero Paolo Vitelli. Se puede ver aquí al mismo Callimaco que estudia fríamente a Lucrezia para tomarla.(*M*,I)

Un compuesto de dos hombres. Encarnación de los medios necesarios para la obtención del poder y al mismo tiempo, el de su fin, la gloria de la patria(*Disc*,III,36,39). Un fundador, casi un jefe religioso, que como Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo, debe combinar fuerza y sabiduría, buenas armas,(*Pr*,XIII,XIV) *"e alle armi mercenarie non fare mai se non danno"* y buenas leyes(*Pr*,XVII). El poder maquiaveliano funciona, entonces, pedagógicamente, reprimiendo positivamente, *"credo che questo avvenga dalle crudeltà bene usate"*(*Pr*,VIII,23;*Disc*,I,51;II,13). En efecto, el príncipe deberá dotarse de forma animal, bestia que dispone sus fuerzas para operar instrumentalizando el mal. Trascendencia subhumana. Medio hombre, medio bestia como Chirón el centauro que educó a Aquiles(*Pr*,XVIII).

Con todo, el obstáculo más importante con el que debe lidiar el príncipe es la cara anti-política de la fortuna: presuponer *"que todos los hombres son malos y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente"*(*Disc*,I,3). Áquella no es, en definitiva, sino la tibieza del hombre a la que debe enfrentarse el innovador(*Pr*,VI). La causa está en la *"incredulità delli uomini; e qualli non credano in verità le cose nuove"*. Elemento constitutivo de una naturaleza humana que en su momento renacentista se encuentra ante la tragedia de la potencia de su libertad. La fatal cobardía del hombre como ser divinizado, ante la autoconciencia que puede darse a sí mismo su ser, como resaltan Pico della Mirandola, el mismo Alberti o Pomponazzi, pero que tenderá a negarse, a crear nuevas dimensiones e imaginarios de servidumbre, donde cobijarse. La *virtù* del príncipe reside en saber ordenar a los hombres y guiar esa masa-rebaño dispersa. Es, en rigor, el llamado de Maquiavelo, a que la política salve al hombre de esta nueva rebelión, política que se encarna en un nuevo creador que le de sentido a la libertad(*Art*,I,i).

La tarea correctiva se constituye tanto en la represión como en la educación mediante la legislación, plasmada en un sujeto que es positivizado desde su negatividad natural. Tarea esencial de la política maquiaveliana, el arte de reconvertir naturalezas desviadas(*Disc*,I,46,58). En palabras de Von Martin, Maquiavelo "... pone, con su violenta pregunta sobre la virtud, el dedo sobre la gran falla de la política contemporánea, revelando así la crisis de la época".[2] Redefinir la virtud, ahora como *virtù* es al mismo tiempo proclamar la necesidad de una nueva antropología.

2. Von Martin, A., *Sociología del Renacimiento*, México, FCE, 1946. (p.96).

La falta de *virtù* estará reflejada en la transformación de ese rebaño en jauría, momento terminal para las posibilidades del príncipe. Entonces, la manipulación política se expresa a través de la *necessità*. Como les señala a los Ocho de la práctica: *"Y se dice que los hombres hagan de la necesidad virtud, pero si se suma a la virtud la necesidad, conviene que la virtud crezca mucho y llegue a ser insuperable"*(*L.*,13/4/1527). Esta es la llave que permite conocer y ordenar las claves de la acción humana. La necesidad permite ordenar la libertad. *"En valor somos iguales* -señala en *Art-*, *y sois superiores en la necesidad, que es la última y más poderosa de las armas"*.

La religión misma será un factor que debe utilizar a su favor(*Disc*,II,2). Es el momento de institucionalizar el temor. Consumar que el motivo de *necesidad* humana sea el mismo príncipe. Como Lorenzo el Magnífico después de la conjuración de los Pazzi. Así la legalidad cívica puede resguardarse de los impulsos negativos de fuero interno. El príncipe virtuoso es la voluntad que permite la emancipación del hombre en la ley: *"los ejércitos no son valerosos por estar formados por hombres valientes, sino por tener una organización disciplinada"* o como él mismo asegura en boca de Rinaldo degli Albizzi en *Ist "...a mi me importará siempre poco el vivir en una ciudad donde las leyes tienen menos fuerza que los hombres"*.

III

Reflexiones tentativas:

En primer lugar, en el despliegue de la *virtù* se pueden diferenciar por lo menos tres momentos: la *città* como mala socialización, como socialización natural que se expresa en la crisis o ausencia de politicidad, (punto de partida); el *stato* como segundo momento en el cual la sociabilidad queda determinada por una nueva politicidad, estado que representa la *virtù* realizada, y el príncipe como puente. Podemos observar, entonces, que la politicidad maquiaveliana genera una nueva sociabilidad, sólo pensable en acto por gracia de la *virtù* salvadora de un artífice de su pura invención mezcla de César y Cicerón, de Cincinato y Sila, uno *suo redentore*(*Pr*,XXVI,28).

Segundo, la politicidad se expresa en la *virtù* del príncipe, en el *stato* y de este en el vínculo político entre el hombre, la ley y los *ordini*, las instituciones del Estado. Es la pretensión de una última voluntad que niega futuras voluntades, fundiéndose en la razón de la ley republicana. La *virtù*, en definitiva, se justifica como descendente para realizarse finalmente en una instauración ascendente. En un segundo momento, ese *stato* del príncipe necesariamente se despersonaliza. trabaja una figura especular donde dos actores asimétricos se reconocen condicionados. Dicho sin duda: si la *virtù* del príncipe es la voluntad creadora de una nueva antropología, (política y civil), esto sólo es posible en tanto se comience aceptando tres cuestiones: por un lado, el hombre tiene una tendencia natural antipolítica militante; segundo, que el príncipe debe enfrentarlo para renovarlo, y por último, que la realización última de su tarea, la del príncipe, supone su anulación como voluntad en tanto realización como legalidad.

Por último, puede reconocerse en Marco Favio al mismo Maquiavelo que sin el consentimiento del Senado, poco aceptado y mal entendido, había comenzado una guerra en un lugar inhóspito(*Disc*,III,49). Mansfield lo señalado:*"El que ordena a la multitud humana en su libro y por su consejo se hace cabeza de tal empresa que merecería ser llamado Máximo. Massimo es la última palabra de los Discursos. Io era la primera"*.[3] Un combate donde su personaje principal, su creación más o menos literaria, era la contracara del ardiente Savonarola, simplemente (o no tanto) un profeta armado. Sea como fuere, creo que no está de más insistir en que la intención íntima del autor de obras tan variadas como *Il principe o Mandragola* está surcada por una preocupación antropológica definida políticamente. Por detrás de tantos expedientes que han predicado principios cínico-diabólicos o estrictamente científico políticos, podemos contemplar a un frustrado y a la vez esperanzado predicador y reformador pagano, que sigue interrogándonos con un pedido desesperado como lo hacía a Guicciardini poco antes de morir:

"Liberad a Italia de su perenne aflicción, extirpad esos monstruos horrendos, que de hombres, fuera del aspecto y de la voz, nada tienen". (L,17/5/1526)

3. Mansfield, H.,C, Jr., *Maquiavelo y los principios de la política moderna, Un estudio de los Discursos sobre Tito Livio*, México,FCE,1983.(p.520). "...Maquiavelo es un reformador religioso y antirreligioso antes que un filósofo o un hombre de ciencia: Maquiavelo quiere cambiar las máximas que gobiernan efectivamente a los hombres." Manent, P., *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé.(p.51).

El papel de la lógica en la ciencia política

Britos, Patricia
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Este trabajo se propone examinar la utilidad de la lógica en los estudios políticos. Se puede decir que hay dos maneras de enfrentar el análisis de los problemas políticos: una es la de las investigaciones retrospectivas, y la otra, la del enfoque económico. La primera se basa en el estudio de la política a través de los sucesos pasados; y la segunda hace uso de modelos matemáticos para explicar y predecir resultados. P. Ordeshook dice que la predicción generalmente toma la forma "si el contexto institucional de elección es...y si las preferencias de la gente son...entonces los únicos resultados y elecciones que pueden soportar son..."

Lo que sigue es una reseña histórica sobre el desarrollo de la lógica desde fines del siglo XIX, y del origen de un enfoque matemático en la ciencia política.

La antigua y la nueva lógica

El artículo de Carnap[1] al que aludimos con este subtítulo resulta sumamente útil para explicar por qué la creación de una nueva lógica contribuye a la aparición de un nuevo enfoque en el estudio de la ciencia política. Los integrantes del Círculo de Viena tenían un especial interés por la lógica simbólica; Carnap, uno de sus miembros más prestigiosos, decía:

La lógica no es ya meramente una disciplina filosófica entre otras, sino que podemos decir sin reservas: *la lógica es el método del filosofar.*[2]

El movimiento denominado "positivismo lógico" e integrado por estos filósofos pretendía hacer filosofía mediante algún método rigurosamente científico. La lógica tradicional no era suficientemente satisfactoria para alcanzar esa meta; se basaba en el sistema aristotélico-escolástico que únicamente había tenido leves correcciones y ampliaciones a través del tiempo. La lógica aplicada estaba condicionada por la insuficiencia de los fundamentos formales. La creación de un instrumento más eficaz se debió a las dificultades halladas en la matemática; al comienzo no se pensó en una aplicación más general y filosóficamente significativa.[3]

Los primeros intentos de reconstrucción de la lógica surgieron a fines del siglo XIX; los precursores fueron Frege, Peano y Schröder, que se basaron en ideas de Leibniz, De Morgan y Boole, que eran algo anteriores. Sobre la base del trabajo de los autores mencionados, Whitehead y Russell crearon la obra fundamental de la nueva lógica, los *Principia Mathematica*. En el artículo ya citado, Carnap enumera las diferencias entre la antigua lógica y la nueva; aquí solamente mencionaremos las que sean pertinentes para el enfoque que queremos presentar:

La nueva lógica se distingue de la antigua no sólo por la forma de la representación, sino principalmente por la extensa ampliación de su campo. Los nuevos dominios más importantes son la teoría de las proposiciones de relación y la teoría de las funciones proposicionales variables.[4]

En la lógica antigua la única forma de las proposiciones era la predicativa; por ejemplo, "Sócrates es un hombre" es de esa forma. Así, las oraciones relacionales se trataban como si fueran del tipo predicativo; el predicado era atribuido al único sujeto, y no podía ser separado de él. Ya Leibniz había visto la necesidad de que se analizaran de otro modo las proposiciones relacionales. Carnap explica que en una proposición relacional, como, por ejemplo, "*a* es mayor que *b*", se atribuye una relación a dos o más objetos (o, si se prefiere, a varios concepto-sujeto). La forma "S es P" no es adecuada para el análisis de dichas proposiciones.

1. Carnap, R, "La antigua y la nueva lógica", en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, pp. 139-53.
2. *Ibid.*, p. 139. Las cursivas son de Carnap.
3. Cf. *Ibid.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 143.

Ya los lógicos medievales habían advertido con preocupación que la tesis de que todas las oraciones son, en último análisis, de la forma sujeto-predicado -tesis fundamental de la lógica aristotélica que mantuvo su vigencia hasta la segunda mitad del siglo pasado- obligaba a clasificar como inválidos ciertos razonamientos intuitivamente válidos, como "El caballo es un animal; por lo tanto, la cabeza de un caballo es la cabeza de un animal", que, analizado con los recursos de la lógica aristotélica, resultaba de la forma (inválida) "Todos los A son B; por lo tanto, todos los C son D". Lo que ocurre es que "…..es la cabeza de….." es un predicado diádico, que expresa una *relación* binaria; es un predicado que requiere *dos* sujetos para producir una oración, así como otros requieren tres, cuatro, *n* sujetos, y son todos ellos predicados poliádicos que expresan relaciones *n*-arias.[5]

Antes no se podía inferir de "*a* es mayor que *b*" que *b* es menor que *a* porque *b* no podía dejar de formar parte del predicado atribuido a *a* para convertirse en otro sujeto. Este ejemplo descansa sobre la proposición general: "si se da una relación entre *x* e *y*, su conversa se da entre *y* y *x*". Un ejemplo, señalado por Carnap, de proposición que no puede ser demostrada por la lógica antigua es el siguiente: "siempre que hay un vencedor, hay un vencido". Esto se sigue de la proposición lógica: "si una relación tiene un antecedente, tiene también un consecuente".[6] A. Deaño da ejemplos de verbos con predicados poliádicos: uno de ellos es de suma importancia para el tema de este trabajo, el verbo "preferir", que da lugar a un predicado -por lo menos- triádico. El ejemplo que da este autor es "Azorín prefería Castilla a Transilvania", y toma la forma *Pabc*. Otros ejemplos de predicados que requieren dos sujetos o más son la expresión "ser bígamo", porque para esto se necesitan tres; "ser traidor" ya que se traiciona a alguien, o algo; el verbo "estrangular" porque tiene que haber una víctima además del victimario; también "ser amigo" requiere al menos dos.[7]

Para las ciencias que tratan con series y ordenamientos, la teoría de las relaciones es indispensable. Carnap explica esto de la siguiente manera:

> Si de cada dos personas pertenecientes a una clase, se conoce cuál es más alta que la otra, entonces ha quedado establecida una ordenación serial para estas personas. Puede sostenerse que eso también podría hacerse por medio de atribuciones predicativas, a saber, atribuyendo número de medida como propiedad a cada persona. Pero en ese caso habría que suponer igualmente que, respecto de cualquier pareja de esos números, se sabría cuál de ellos era el mayor. Así pues, sin relación ordinal no puede formarse ninguna serie.[8]

Para Leibniz las relaciones eran importantes además en la concepción del espacio, al que atribuía una naturaleza relacional; sostenía que no se puede establecer la posición absoluta de un cuerpo, sino sólo sus relaciones de posición -el cuerpo *a* está entre el *b* y el *c*-. Este autor luchó por una concepción relativista del espacio; sus ideas recién se desarrollaron doscientos años más tarde: en física, con la teoría de la relatividad (ideas precursoras en Mach, 1883; Einstein, 1905); y en lógica, con la teoría de las relaciones (de Morgan, 1858; Peirce, 1870).

Teoría de la elección social

Esta teoría tiene como obra fundamental el libro de K. Arrow de 1951, aunque su historia se remonta a fines del siglo XVIII. Básicamente, el propósito es analizar de qué forma se extiende el concepto de eleción racional desde lo individual a lo colectivo. El propósito de la teoría es analizar las condiciones bajo las cuales se puede encontrar algún mecanismo o regla que permita que un grupo de individuos llegue a decisiones que reflejen las de todos sus miembros.[9]

Arrow[10] relata que la lógica matemática lo fascinó. Leyó los trabajos de Russell, y luego tuvo la suerte de tomar un curso con A. Tarski. Estaba interesado en los conceptos vinculados con las relaciones, especial-

5. Este párrafo se basa en un borrador de Manuel Comesaña.
6. Cf. *Ibid.*, p. 143.
7. Cf. Deaño, A., *Introducción a la lógica formal*, v. II, Madrid, Alianza, 1975, pp. 16-22.
8. *Ibid.*, p. 144.
9. Arrow, K., "Current Developments in the Theory of Social Choice", en *Social Choice and Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1983, p. 162.
10. Arrow, K., "A Difficulty in the Concept of Social Welfare", *op.cit.*, pp. 1-29.

mente la transitividad y los ordenamientos. Pronto encontró un campo de aplicación. En 1946, preparó una disertación -enmarcada en sus estudios económicos- basada en un libro de J. Hicks sobre la teoría de la firma. En ese mismo año, Hicks expuso en una conferencia un enfoque ordinal de comparaciones interpersonales que estaba desarrollando. Este autor decía que A estaba mejor que B si ambos preferían el beneficio de A. Esta relación era incompleta porque ambos podrían haber elegido sus propios beneficios; y como dice Arrow mismo, él fue más lejos y notó que la relación no era necesariamente transitiva. A principios del año 1948, vuelve a pensar en el problema de la votación -esta vez en el contexto político-. Si los partidos se arreglaban en un orden natural de izquierda a derecha, entonces el voto mayoritario sí implicaba un ordenamiento de las alternativas. Poco a poco, sin proponérselo, Arrow iba sentando las bases del teorema que lo hizo famoso y merecedor del premio Nobel en 1972.

En el año 1948, fue invitado a la entonces nueva RAND Corporation, donde estaban interesados en desarrollar la teoría de los juegos como herramienta de análisis de las relaciones internacionales y los conflictos militares. O. Helmer, uno de los lógicos que trabajaban allí, le manifestó su preocupación por los fundamentos de esta aplicación. El problema consistía en que la teoría de los juegos se basaba en las funciones de utilidad individual; pero cuando se aplicaba a países, éstos no eran individuos. Entonces, ¿en qué sentido podían los colectivos tener funciones de utilidad? Arrow le explica que los economistas ya habían pensado en esta cuestión, y que A. Bergson había propuesto la noción de la función de bienestar social. Helmer le pidió que escribiera una exposición donde se mostrara cómo la función de bienestar social podía servir como función de pago para un juego internacional.

Arrow dice que pronto se dio cuenta de que la única información de preferencia que se podía transmitir entre individuos era un ordenamiento. Por lo tanto, el bienestar social sólo podía ser un agregado de ordenamientos. Él ya sabía que la votación mayoritaria, una forma plausible de agregar preferencias, era insatisfactoria; pero un pequeño experimento sugirió que ningún otro método funcionaría en el sentido de definir un ordenamiento.

Arrow prueba su teorema, propone una votación con las opciones presentadas de a pares, y llega a la conclusión de que si se agregan las preferencias individuales, la preferencia social resulta ser no transitiva; esto implica que no es racional. Se ha escrito mucho sobre este teorema en los últimos cincuenta años; surgieron muchas críticas y observaciones, algunas respondidas por el propio Arrow y otras que todavía se siguen discutiendo. Muchos se oponen a este tipo de enfoques, otros disienten sólo en cuestiones técnicas, mas nadie puede negar la importancia de este teorema para la teoría de la democracia. Éste ha abierto un amplio campo de estudio basado en la manipulación de la votación por parte del que tiene más poder o de coaliciones de votantes -obviamente esto se ve con más claridad en los casos de grupos pequeños-.

Conclusión

La nueva lógica aportó una herramienta muy importante para el análisis de los problemas políticos. La imposibilidad de alcanzar una "voluntad general" o, en términos arrovianos, una elección social racional ha generado numerosos trabajos sobre la forma de superar el problema que puede acarrear la violación de alguna de las condiciones propuestas en el teorema estudiado. Esta forma de analizar las cuestiones políticas -y también las éticas; hay que tener presente que J. Rawls, por ejemplo, también trabaja de esta forma- resulta más precisa y rigurosa que el enfoque retrospectivo. Sin embargo, hay cierta resistencia a aceptar el método matemático en el ámbito de las ciencias sociales.

Ya en 1930, Carnap estaba sorprendido por "la cautela y la torpe timidez con que [los filósofos] se acercan [a la nueva lógica], si bien más generalmente la evitan. Seguramente, su aparato formal, de apariencia matemática, los ahuyenta, aunque en el fondo se oculta tras de ello un sentimiento instintivo de oposición."[11] Del lado de la filosofía política, en 1982, W. Riker lamentaba el desconocimiento del nuevo enfoque en ciencia política, diciendo que "desafortunadamente muy pocos filósofos políticos han reconocido hasta ahora esta relevancia, posiblemente porque la teoría de la elección social usualmente ha sido moldeada en forma matemática, sugiriendo de ese modo que es meramente un ejercicio técnico"[12].

11. Carnap, R., *op.cit.*, p. 140.

12. Riker, W., *Liberalism against Populism*, San Francisco, W.H.Freeman, 1982, p. ix.

Hannah Arendt y la Modernidad

Brunet, Graciela Nelida
Facultad de Humanidades y Artes (U.N.R.) Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (U.N.L.)

Toda la reflexión de H. Arendt se origina en la necesidad de comprender y así poder reconciliarse con un mundo donde el totalitarismo es posible. La aparición de los totalitarismos es pensada en relación a la ruptura de la tradición en la modernidad, que tuvo como consecuencia el estallido tanto de nuestras categorías de pensamiento político como nuestros criterios de juicio moral. Y como el totalitarismo, al decir de la autora, no ha caído del cielo, intentar comprenderlo también será un ejercicio de autocomprensión.

Arendt ha señalado en diversas ocasiones que ciertas características de las sociedades contemporáneas reproducen rasgos del totalitarismo. Las categorías que ella construyera para comprender los fenómenos totalitarios (superfluidad, aislamiento, renuncia al pensamiento) no han perdido vigencia y aún son válidas para pensar el mundo actual. Esta tarea de comprensión va más allá del conocimiento pues lo trasciende y resulta generadora de sentido. En sus antípodas se sitúan el adoctrinamiento y la propaganda : perversiones de la comprensión y contrapartida de la violencia.

El reunirse de los hombres -cuando se produce- da como resultado "*un espacio que los reúne a la vez que los separa*" .[1] Así se construye un mundo común cuya comprensión sólo es posible entre pares, hablando sobre él. La destrucción de este lugar de la política y de la libertad donde se hace posible el discurso, conduce a la destrucción de lo humano. Este es el proceso que, según Arendt, se ha dado en la Edad Moderna y que habría hecho posible los totalitarismos.

Los tópicos mencionados (crítica a la modernidad, exégesis de los totalitarismos, destrucción del espacio público) así como su articulación en el discurso de H.A. ha dado lugar a las más variadas impugnaciones respecto de la obra de esta autora. Entre ellas son frecuentes las que le reprochan cierto "antimodernismo" que identifican con una presunta nostalgia de la polis. Dichas críticas, ya convertidas en un lugar común son parte del auge que ha cobrado en los últimos años el pensamiento de H.A. hasta transformarse casi en una moda. Habermas ha llamado la atención sobre el hecho de que no obstante el parentesco lingüístico entre los términos "moderno" y "moda", lo moderno no se identifica con lo que está de moda. Lo moderno se caracteriza por la valorización del concepto de lo nuevo, al tiempo que remite a un cierto clasicismo. Nuestra lectura de H.A. la percibe como uno de aquellos autores que "preservan un vínculo secreto con lo clásico" [2]

La discusión acerca del modernismo o antimodernismo arendtiano debería estar precedida por ciertos acuerdos en torno al significado de dichos conceptos. Los profusos debates sobre la postmodernidad que nos vienen ocupando desde hace casi dos décadas apenas han logrado consenso al respecto. No podemos retomar aquí ese debate. En cambio discutiremos algunos conceptos que nos parecen centrales para abordar el tema de la modernidad o su rechazoen H.A.. Ellos son: *alienación, reconciliación y subjetividad.* Sería necesario analizar su *concepción discontinuista y fragmentaria de la historia* así como su crítica de las ciencias sociales pero no podremos hacerlo aquí dados los límites de espacio impuestos a este trabajo.

De los dos conceptos de *alienación* propuestos por H.A., el que ella más profundiza es el de alienación del mundo, probablemente porque, al estar en estrecha dependencia del desarrollo del capitalismo y los descubrimientos geográficos, la pérdida de mundo es el fenómeno que aparece como más extendido. Respecto de la alienación de la tierra, estamos sólo en sus comienzos ya que es consecuencia de la fisión del átomo y la exploración del espacio. Arendt señala (en el Prólogo de *C.H.*) que cualquier cambio en la condición humana puede acarrear una transformación de las capacidades generales que de ella surgen. Por lo tanto, el corte de los lazos con la tierra que es "la misma quintaesencia de la condición humana" (Cfr. *C.H.* p.14) unido al intento de prolongar la vida humana más allá del límite de los cien años y de crear vida artificial y la posibilidad de destruir la vida orgánica sobre la tierra constituyen "un problema político de primer orden" (*C.H.* p.15). El tema más enfatizado es sin embargo, la pérdida del discurso -que se traduce tanto en la des-

1. *Qué es la política*, Paidós, Barcelona, 1997,(traducción de la edición alemana de Ursula Ludz, Munich, 1993) , p.57
2. J. Habermas: "Modernidad vs.Posmodernidad", en Picó, J.: *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994, p. 87.

trucción del mundo público como en el hecho de que las "verdades" de la ciencia moderna "ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento"(*C.H.*, p.15). Estos fenómenos (alienación del mundo) son los que han ocupado mayormente la atención de H.A. no sólo porque sus orígenes se remontan a los comienzos de la Edad Moderna sino porque tuvieron repercusiones de las que la autora fue protagonista y víctima.

La pérdida del mundo -cuya consecuencia más dramática fue el surgimiento de los totalitarismos- termina arrojando al hombre moderno a una existencia en lo inhospitalario. La posibilidad de recuperación de esa alienación parece depender del restablecimiento de un mundo en el cual los individuos puedan sentirse "en casa" y así reconciliarse con él. Ahora bien: ¿ creyó Arendt en la posibilidad de reconciliación en dichos términos ? En un autor como Marx resulta clara la convicción de que es posible un mundo sin alienación en el cual los hombres puedan sentirse en casa. Esto no resulta igualmente claro en H.A. y al mismo tiempo marca la distancia no sólo teórica sino epocal entre ambos autores. Así como el conocimiento directo del proletariado inglés fue decisiva para Marx y Engels, la experiencia de los apátridas en Europa y de las masas en los estados totalitarios cumplió el mismo papel en el caso de H.A.

Apátridas y hombres-masa exhiben en su superfluidad las consecuencias del desarraigo y el aislamiento. "Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser supérfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo". [3] La pérdida de mundo no se revierte, no obstante, mediante la instalación de un "estado universal" ya que dicho estado sería finalmente "inhumano" ("Karl Jaspers: Citizen of the World ?", 1957[4]), ni tampoco anhela H.A. el retorno al paraíso perdido de la comunidad. La salida de la alienación parecería estar en la recuperación de la identidad en el marco de la acción política y del discurso: que ciertos hechos memorables puedan ser recordados y narrados en un relato. Posibilidad que parece alejarse cada vez más en el mundo globalizado. La autora es consciente de ésto al referirse al fenómeno de los apátridas:

> Lo malo es que esta calamidad no surgió de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar "incivilizado" en la tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podría llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad. [5]

Hemos marcado más arriba la distancia teórica y epocal entre Marx y H.A.: Marx, auténtico moderno, apuesta no sólo a la deseabilidad sino a la posibilidad de suprimir la alienación. Arendt sospecha que esto ya no es factible en las condiciones históricas en que vive. Pero tal vez haya en ella una convicción más profunda y superadora de la modernidad: la aceptación de que el mundo humano ha sido -desde siempre- inhóspito. Al respecto, es llamativo el uso de los términos *Heimatlosigkeit, die Unheimlichkeit, das Unheimliche* que han sido traducidos como "inhospitalidad", "inhóspito", "falto de hogar", "inquietante" "siniestro" en autores tan diversos como Freud[6], Heidegger[7] y Arendt.

Una breve consideración acerca del uso de estos términos en Freud y en Heidegger puede iluminar su empleo por parte de H.A. En estos dos autores, lo *Unheimlich* se relaciona con la angustia. Luego de analizar los significados proporcionados por los diccionarios más comunes, Freud llega a la conclusión de que los antónimos *heimlich-unheimlich* finalmente coinciden semánticamente, ya que *heimlich* (propio de la casa, familiar, dócil, íntimo) termina por aceptar la significación habitual de *unheimlich* (su contrario) ya que ambos significan también "oculto, disimulado"[8]. Desde el punto de vista psicoanalítico, la percepción de algo como "siniestro", *das Unheimliche,* no es más que la *angustia* producida por lo reprimido que retorna: "lo

3. H. Arendt: *Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, p. 702.
4. Incluída su traducción en : *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
5. *Ob.Cit.*, p. 430.
6. "Das Unheimliche" (traducido como "Lo siniestro"), artículo de 1919, en *Obras Completas* editadas por Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, tomo VII.
7. *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1951, (Parágrafo 40, p. 208).
8. *Obras Completas*, ed.citada, p.2488.

unheimlich, lo siniestro, procede de lo *heimisch*, lo familiar, que ha sido reprimido". [9] Es en este punto donde los conceptos freudianos se ligan a los de Heidegger y Arendt -autores por otra parte bastantes hostiles al psicoanálisis .

La angustia, para Heidegger es el temple de ánimo fundamental ya que abre al ser- ahí su ser-en el-mundo : "en la angustia le va a uno inhóspitamente"; " 'inhospitalidad' quiere decir al par 'no estar en su casa' ". "Esta inhospitalidad persigue constantemente al ser-ahí y amenaza, aunque no sea de manera expresa, su cotidiano 'estado de perdido' en el uno". [10] El Dasein, regularmente inauténtico, huye de la inhospitalidad del mundo y busca refugiarse en la publicidad del uno; la angustia por el contrario lo rescata de su caída en el mundo.

> El 'ser en el mundo' con familiaridad y aquietamiento es un modo de la inhospitalidad del 'ser ahí', no a la inversa. *Hay que concebir el 'no en su casa' como el fenómeno más original bajo el punto de vista ontológico existenciario*[11].

Inhospitalidad y familiaridad respecto del mundo se presentan en Heidegger como dos existenciarios, si bien el primero es el modo propio o auténtico de ser en el mundo.

Heidegger habría descubierto, pues, que nuestro estar en el mundo es vivenciado como inhospitalario por lo que permanentemente tratamos de rehuirlo hacia formas más confortables o familiares (si bien inauténticas). Su discípula probablemente hizo suya esta idea y concibió al discurso y a la acción política como salidas legítimas de la inhospitalidad. Los griegos habrían intentado hacer confortable su mundo a través del ejercicio de la política (si bien la creación de la tragedia es un indicio de que sabían que existía un grado de inhospitalidad irreductible). En algunos lugares H.A. reconoce que la extrañeza del mundo es intrínseca al ser humano, así como la necesidad de reconciliación : "cada persona necesita reconciliarse con el mundo en el que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño". [12] El siglo XX exhibe los ejemplos más radicales de *Unheimlichkeit* : campos de exterminio, explosiones atómicas, el Gulag, y en sus postrimerías, la sociedad globalizada con sus "limpiezas étnicas". Es con este mundo que Arendt propone reconciliarse. Debe quedar en claro que "*reconciliación*" no es perdón sino búsqueda de sentido:

> El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos[13].

El punto de articulación entre las dos formas de alienación reconocidas por H.A. es el modo de conocer propio de la ciencia moderna. El sentido obtenido a través de la labor de comprensión aparece como la manera de superar el distanciamiento del mundo acaecido en la Modernidad y con ello la posibilidad de reconocer y aceptar que ese mundo es nuestra obra.

Otro motivo supuestamente "antimoderno", es la velada crítica a la *subjetividad* que se lee en *C.H.* (Cfr. cap. VI, p. 306) cuando se dice que la filosofía moderna -con sus preocupaciones por la subjetividad- también contribuye a esa alienación del mundo que es característica de la modernidad. La acción (en el sentido político que da H.A. a este concepto) es propuesta como una forma de vida más elevada y plena que cualquier búsqueda introspectiva: la intersubjetividad reemplaza a la subjetividad, un tópico heideggeriano que coloca a Arendt en la vía de la superación del subjetivismo moderno. Heidegger había llamado "metafísica de la subjetividad" al movimiento filosófico que va desde Descartes a Husserl llegando a cuestionar sus conceptos fundamentales: el yo y su identificación con el sujeto, y, finalmente, la transformación del yo en el fundamento del ser[14].

La posición de H.A. frente a la cuestión de la subjetividad no es entonces contra-moderna (reaccionaria) pues ella no propone recuperar el *ethos* que precedió al descubrimiento cartesiano. Discípula de Heidegger al fin, Arendt va más allá del subjetivismo moderno e incluso más allá de Heidegger. El *Dasein*, como se sabe,

9. *Idem*, p. 2501.
10. Heidegger: *Ob.cit.*, p.208.
11. *Idem*, p.210.
12. H. Arendt: "Comprensión y política" en: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p.30-
13. *Idem*, p. 30.
14. Véase D. Cruz Vélez: *Filosofía sin supuestos*, Bs. Aires, Sudamericana, cap. VI.

es regularmente inauténtico, consistiendo su posibilidad de autenticidad en asumir su ser-para-la muerte. La "condición humana" en cambio cuenta entre sus categorías más decisivas a la natalidad, que abre con cada nacimiento la posibilidad de algo nuevo. El ser-en- el mundo heideggeriano se cura *(sich besorgen)* de ciertos entes intramundanos (los útiles) y procura-por *(die Fürsorge)* otros *Dasein.* De manera que él es un ser-con-otros. Arendt trabaja más esta cuestión, hasta convertir a la acción en la categoría central de su pensamiento. Nos hacemos humanos en el diálogo y la interacción política, por lo tanto una subjetividad o un yo pensante estarían aislados, privados de los vínculos que nos hacen humanos. De esta manera, la idea original del ser-con-otros resulta enriquecida: el procurar-por se traduce en lenguaje y acción.

Podemos leer en el "modernismo renuente" *(reluctant modernism)*[15] de H.A. un auténtico modernismo, si entendemos, como rasgos plenamente modernos el ejercicio de la crítica y la apuesta al futuro y a la novedad. Las clases y conferencias dictadas por Arendt en los años setenta, así como diversos artículos escritos con anterioridad, muestran su interés por los aspectos más iluministas del pensamiento kantiano: la radical "comunicabilidad" de la filosofía crítica, el concepto de mentalidad ampliada y el juicio reflexivo -(presentes en la *Crítica del Juicio*)-, de los que no podemos ocuparnos aquí, son otros tantos tópicos netamente modernos que esta autora hace suyos.

Pero modernas son también las filosofías de la historia, la idea de progreso y las promesas utópicas. Como asimismo la búsqueda de leyes en ciencias sociales. Perspectivas todas completamente ajenas a H.A., en la medida en que ella hace de la libertad humana y la contingencia piedras angulares de su filosofía. Si atendemos a la concepción discontinuista de la temporalidad, la importancia asignada a los acontecimientos como tales, la negativa a proporcionar explicaciones metafísicas, entonces, el modernismo renuente de H.A. se transforma en un modernismo radicalizado capaz de acometer contra algunos de los ídolos de la modernidad.

Abreviaturas empleadas

H.A.: Hannah Arendt
C.H.: La condición humana

15. S. Benhabib: *The Reluctant Modernism of H. Arendt*, Sage Publications, California, 1996

Apuntes sobre el análisis arendtiano de la estructura de la acción y la filosofía política moderna.

González, Alejo
Universidad Nacional de Córdoba

"El acto: no conocemos el origen, no conocemos las consecuencias.... por consiguiente, ¿tiene el acto algún valor?".

F. Nietzsche

En su intento por rehabilitar una filosofía política, Hannah Arendt señaló la necesidad de desarrollar un pensar que tienda a revalorizar un espacio público donde los hombres actúen como sujetos plurales. Nuestra tesis es la siguiente: La complejidad de su reflexión política acerca de la estructura de la acción, cobra relieve y alcanza mayor significación, si se sigue la discusión que entabla con determinados presupuestos asumidos por la "tradición" moderna en filosofía política. Seguiremos pues la crítica arendtiana dirigida, en la búsqueda de aquella revalorización, tanto a la perspectiva "historicista" de lo político, como a la noción de libertad como libre arbitrio.

• - I.

Arendt entendió que el pensamiento político moderno, fundamentalmente a partir de finales del siglo XVIII, posee una gran sensibilidad histórica. Pero asimismo, estaba convencida de que los diversos enfoques de lo político minimizaban las experiencias a partir de las cuales surge esa sensibilidad. La comprensión de los acontecimientos, el trabajo con la noción de *comienzo* en los planteamientos políticos, no pueden alcanzarse desde el momento en que se cristalizan una serie de problemas fundamentales en términos exclusivamente históricos.

Esa imposibilidad puede constatarse en la convicción de que las perplejidades a las que conduce la acción podían solucionarse haciendo caso omiso de las "peculiaridades" de la misma - esto es, a lo dudoso de sus motivaciones y a la incertidumbre respecto de sus consecuencias, siempre irrevocables -, e insistiendo a la vez en la "significación" del proceso histórico como un todo. Esto constituye uno de los últimos intentos de eludir un problema que se le presentó a la filosofía desde la antigüedad.[1] Intento que, según Arendt, tiene una influencia decisiva en la dificultad contemporánea para fundar un ámbito auténtico de reflexión política.

Para fundamentar su tesis crítica respecto de los planteamiesnto historicistas, Arendt traza una genealogía del concepto moderno de historia vinculándolo a la noción de "proceso". Este vínculo se consolida por una experiencia de alienación del hombre respecto del mundo, experiencia que surge de la desconfianza en las facultades humanas en la búsqueda de la verdad y el conocimiento en los siglos XVI y XVII.[2] La consecuencia más inmediata para el concepto moderno de historia fue la versión positiva del subjetivismo que surgía del mismo dilema: aunque el hombre parece incapaz de reconocer el mundo dado, sí es capaz de saber, por el contrario, qué es lo hecho por él. Con esta "actitud pragmática", presente ya en Vico y en la que se habrá de fundar la moderna "conciencia histórica", se asume que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace. Asimismo, de acuerdo a este dogma moderno, se *conoce* algo cuando *comprendemos* cómo ha llegado a ser.

Lo decisivo en el diagnóstico presentado por Arendt, es que la experiencia que subyace a la idea moderna de proceso, a diferencia de la experiencia que subyace en la antigua idea de "inmortalidad", no es en primera instancia una experiencia del hombre en el mundo que lo rodea.[3] Por el contrario, surge "*de la desesperación ante la posibilidad de experimentar y conocer adecuadamente todo lo que es dado al hombre y no hecho por*

1. Arendt, Hannah, L'atto originario della filosofia politica e l'stupore (AOFP), pág. 63. En adelante, citamos las obras de Arendt con las siguientes siglas: Entre el pasado y el futuro (EPF), La condición humana (CH), De la historia a la acción (DHA), Sobre la revolución (SR), ¿Qué es la política? (QP), La vida del espíritu (VE). Siempre según las ediciones consignadas en la bibliografía.
2. Cfr., Arendt, H.,"*El concepto de historia: antiguo y moderno*", en EPF, op. cit., pp. 49-100.
3. En la perspectiva arendtiana, el concepto de proceso separa como ningún otra idea la época moderna del pasado.

él".[4] Contra esta desesperación, el hombre moderno apeló a la potencia de sus propias capacidades. Comprobó que cada vez que el ser humano actúa, inicia procesos.

Esto permite explicar el caracter (y la urgencia) de la idea moderna de un proceso envolvente de la totalidad de lo que acontece, proceso que al tener su inicio en la acción, debe su existencia y su forma, su peculiar automatismo, exclusivamente a la raza humana. Se hallaba entonces una respuesta a aquella preocupación recurrente en la historia de la filosofía, según la cual, las acciones suelen resultar algo distinto de lo que los hombres proyectan y consiguen. El proceso histórico, que por sí solo dá sentido a lo que lo lleve adelante, adquirió entonces un monopolio de universalidad y significado.

Esta lectura le permite a Arendt interpretar _ en las grandes filosofías políticas de la tradición (en las obras de Kant, de Hegel y de Marx), así como en las certezas de los movimientos de revolución social _ el papel central de la historia concebida como la dimensión omniabarcadora en la que los hombres se reconcilian finalmente con la realidad de lo hecho por los hombres. Se trata de una reconciliación con las acciones, más allá de la aparente contingencia de esta actividad. Y es por demás significativo que en esos planteamientos se *"tome lo suficientemente en serio"* a los acontecimientos histórico-políticos como para reflexionar sobre ellos, sin abandonar por tal motivo el concepto tradicional de verdad.[5] Esto constituye un procedimiento "engañoso", asegura Arendt, ya que el presupuesto de la naturaleza necesaria del proceso envolvente _un concepto que tomaba relieve a partir de una experiencia de alienación del hombre respecto del mundo_ se liga indefectiblemente a la concepción de la política como un reino de medios, cuyo fin y criterio hay que buscar fuera de la misma.

• - II.

La auténtica dimensión de la acción quedaría como lo no dicho en tales planteamientos. En la perspectiva de Arendt, actuar es propiamente "comenzar" o "iniciar" (*archein*), "poner en movimiento" un "proceso" (*agere*); pero tanto en griego como en latín a estos dos verbos que indican el momento inicial de la acción, se ligan otros dos para indicar la realización, el "acabar" (*pratein)* y el "llevar" (*gerere*). La acción tendría dos dimensiones indisolublemente ligadas, *"por un lado un comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para "llevar" y "acabar" la empresa aportando su ayuda"*[6].

Actuar consiste en iniciar algo completamente nuevo que no puede esperarse de un suceso que haya ocurrido antes, por lo que la acción como *initium* es la realización de la condición humana de la natalidad en un espacio público, mediante la interrupción de procesos naturales, sociales e históricos. Asimismo, es en este poder dar comienzo como pura espontaneidad, que se funda el concepto de libertad. De allí la importancia para la comprensión de las experiencias políticas de la noción de "acontecimiento" (en tanto comienzo que *"ilumina su propio pasado"*) que Arendt va a ponderar en su relación a este concepto de acción.

La acción (y la palabra, su complemento), en primera instancia, revela(n) un agente que es actor pero, de acuerdo con la segunda parte de la definición, no es el *autor* de dicho acto, en tanto el inicio de algo enteramente original tiene como contexto una trama de relaciones humanas, urdida por los actos y palabras de personas tanto vivas como muertas.

Debido a esta trama de relaciones ya existente, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción al iniciar (o irrumpir) procesos casi nunca colma (ni es conmensurable con) su intención original.[7] La acción tiene un carácter ilimitado respecto de sus consecuencias efectivas, lo que marca la índole de imprevisibilidad o de falta de fiabilidad que reviste la trama. El hombre no es un dueño-autor de los sentidos virtuales de su actuar en el mundo.

• - III

Para comprender el alcance de esta imagen no escatológica o no utilitarista de la acción, es importante atender al modo en que Arendt sustrae la libertad del primado de la voluntad. Se trata de un paso previo para

4. Arendt, Hannah, "El concepto de historia: antiguo y moderno", op. cit., pág. 67.
5. Arendt, AOFP, op. cit., p. 63.
6. Arendt, CH, op. cit., p. 212.
7. Arendt, "Labor trabajo y acción", en DHA, op. cit., p. 106.

ligar la libertad de acción a la esfera pública, espacio constituido a partir de las relaciones recíprocas de los hombres de acuerdo con su condición plural.

Al buscar derivar el concepto de libertad de experiencias habidas en el campo político, Arendt es consciente de que su intento ha de resultar extraño, dado que nuestras teorías (en la tradición) están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y del pensamiento, más que de la acción. Convicción que a menudo se complementó con la creencia en que la libertad perfecta es incompatible con la existencia de los asuntos humanos[8].

En la historia del problema de la libertad, la tradición cristiana tiene fundamental incidencia: a partir de ésta se identifica libertad con libre albedrío. El origen de los dilemas en los que desembocó esta concepción reside en que el *liberum arbitrium* se experimenta, no en asociación con otros, sino en la propia voluntad y en relación con el propio yo pensante. La libertad convertida en *liberum arbitrium* en lugar de experimentarse en el hacer y en la experiencia con otros (es clara la referencia a experiencias políticas antiguas), pasó a experimentarse en una "*conflictiva interrelación apolítica*". Y es significativo que sea bajo esta forma que la cuestión de la libertad entra en la historia de la filosofía.

Arendt encuentra graves consecuencias políticas en esa identificación que tiene continuidad en reflexiones modernas. El ideal de libertad se convierte en soberanía, una libertad en completa independencia de los demás. La libertad de elección de un ente, en última instancia, "*capaz de prevalecer ante los otros*".

"*En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, libertad y soberanía ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea individual con la que uno se obliga a sí mismo, o la "voluntad general" de un grupo organizado*"[9].

- **-. IV**

La lectura de Arendt acentúa el vínculo entre la pretensión de controlar las "peculiaridades" de la acción, saturando su "*inagotable literalidad*" y su imprevisibilidad en el curso de un proceso histórico, por un lado, y el progresivo engrandecimiento del mito del libre arbitrio, de la soberanía del yo (también del "pueblo" o de su "espíritu"), por otro. Se trata de dos facetas de una misma experiencia histórica. Tanto en la "*impaciencia ante la historia*" como en la idea de una libertad como atributo de una voluntad soberana, Arendt advierte algunas de las señales más patentes de la desaparición del espacio público en la época moderna. Consiguientemente, acentuando el carácter "ilimitado" de la acción, la incertidumbre de su curso y sustrayéndola del primado de la voluntad (de sus motivaciones, de sus objetivos), Arendt busca hacer de ésta actividad un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado.

Ante tendencias escatológicas y motivaciones originariamente "*antipolíticas*", Arendt contrapone la búsqueda de sentido y la comprensión de los acontecimientos políticos a partir del valor concedido al concepto de origen o comienzo como algo inherente a la acción (fundando así la experiencia de libertad). "*La historia no tiene un fin*" (o bien, la consecuencia efectiva de la acción será imprevista e inconmensurable con la intención original del sujeto) "*porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar*"[10].

Bibliografía

- AOFP, I Cabiri, Milán, 1993.
- EPF, Península, Barcelona, 1996.
- CH, Paidós, Barcelona, 1993.
- DHA, Paidós, Barcelona, 1995.
- SR, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- QP, Paidós, Barcelona, 1997.
- VE, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

8. Cfr. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en "*EPF*", op. cit., pp. 155-84.
9. Ibid., p. 177.
10. Arendt, "Comprensión y política", en "*DHF*", p. 44.

Lecturas cruzadas: de la izquierda aristotélica al republicanismo kantiano Habermas ante el concepto arendtiano de poder

Hunziker, Paula
Caro, Rubén
Universidad Nacional de Córdoba

I.

Dentro de la abigarrada trama de conceptos que configuran la arquitectónica habermasiana de su teoría de la acción comunicativa, la noción de poder comunicativo se reclama deudora del concepto de poder de H.Arendt. En palabras de Habermas: "De Hannah Arendt aprendí por donde había que empezar una teoría de la acción comunicativa. Lo que no alcanzo a comprender es porqué ese enfoque habría de estar en contradicción con una teoría crítica de la sociedad. Yo encuentro en él mas bien un preciso instrumento analítico para resguardar la tradición marxista de sus propias confusiones productivistas".[1]

La rehabilitación del concepto de poder de Hannah Arendt por parte de Jürgen Habermas en la década del setenta, surge en el contexto de una discusión más general sobre los problemas de legitimación de las democracias de masas del capitalismo tardío. Recordemos la centralidad que adquiere para Habermas como principio explicativo de las crisis de legitimación la idea de una despolitización estructural de la esfera pública.[2] A nuestro entender, el análisis que traza Habermas sobre el síndrome del privatismo civil así como de una movilización de lo apolítico que reduce el ejercicio de la ciudadanía a clientelismo político, es posibilitado por un concepto enfático de espacio público-político.

En su ya clásico texto *Historia y Critica de la Opinión Pública*, Habermas reconstruye la genealogía de aquella categoría extrayendo sus potenciales normativos.

Consideramos que es en este marco donde la perspectiva arendtiana sobre el poder adquiere actualidad para la crítica habermasiana: si a partir de este concepto Arendt descifra la modernidad política como *desertización* de lo político, Habermas producirá una diferenciación interna a aquella categoría ganando así para su causa una noción de poder comunicativo que le permitirá una metacrítica a la crítica arendtiana de la sociedad moderna. La génesis de una esfera pública y autónoma de deliberación política posibilita a Habermas una tematización de los potenciales normativos de la modernidad política, polémicamente dirigidos a la comprensión arendtiana de la sociedad moderna.

Con este núcleo normativo asegurado, Habermas pretende introducir una propuesta "realista" sobre la generación comunicativa del poder: "Mi propuesta consiste en que, de conformidad con la perspectiva doble de tipo normativo e instrumental, se introduzca una distinción en el concepto mismo de lo político. Podemos diferenciar entre el poder *generado por la comunicación* y el poder *empleado por la administración*. Visto de este modo, en la vida pública política se encuentran y entrecruzan dos procesos de orientación contraria: por un lado el de la generación comunicativa de poder legítimo, para el cual Hannah Arendt diseñó un modelo normativo, y por el otro, aquella obtención de legitimación por parte del sistema político, con la cual se vuelve reflexivo el poder administrativo".[3]

Como estamos mostrando, esta operación de diferenciación interna está orientada a instrumentalizar una categoría política para fines descriptivos; es precisamente sobre los déficits empíricos de la categoría de poder articulada en el interior de una teoría de la acción de inspiración aristotélica, tal como quedó desarrollada en *La Condición Humana*, donde Habermas demora su lectura. Para este autor, la insuficiencia de Arendt para comprender la moderna sociedad civil obedece a esta peculiar perspectiva "un estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar; una

1. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975; p.358.
2. J. Habermas, Problemas de legitimación del capitalismo tardío, Bs.As., Amorrortu, 1975.
3. J.Habermas, "La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público", en M. Herrera (coord.), *Jürgen Habermas, Moralidad, Etica y Política. Propuestas y críticas*, Alianza, México, 1993; pp.49-50.

formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social- esto ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna"[4].

II.

En un contexto teórico-político modificado[5], los trabajos de Habermas de los noventa, se orientan a reformular los fundamentos de la teoría democrática. Desde este lugar "la comprensión normativa de una autoorganización democrática de la sociedad" conduce a este autor a una reapropiación polémica de la argumentación republicana de Arendt.

Habermas señala que las expectativas normativas de la argumentación republicana de Arendt pueden verse en que, "contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y contra el autosuministro de legitimación por parte de partidos políticos estatalizados, el espacio de la opinión pública habría de ser revitalizado hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese volver a hacer suyo, en las formas de una autoadministración descentralizada, el poder estatal burocráticamente autonomizado. Solo así se convertiría la sociedad en totalidad política"[6].

A nuestro juicio el interés argumentativo de Habermas está puesto ahora en extraer de la concepción republicana de Arendt el "hermanamiento conceptual de producción del derecho y formación del poder"[7]. En concordancia con la concepción republicana, el proceso democrático es entendido primariamente desde los procesos de formación de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos pero sin comprometerse con las exigentes connotaciones normativas de este modelo. Para Habermas "la política no puede coincidir ya en conjunto con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma políticamente autónoma. El ejercicio de la autonomía política significa la formación discursiva de una voluntad común, pero no significa todavía la implementación de las leyes que surgen de ella. Con toda razón, pues, el concepto de lo político abarca *también* el empleo de poder administrativo en, y la competencia por el acceso a, el sistema político".[8]

La propuesta habermasiana, articulada con lo que se ha dado en llamar el *giro jurídico* en la Teoría Crítica, consiste en situar al derecho como el canal de mediación entre la generación del poder comunicativo y su utilización por parte del sistema administrativo"[9].

III.

Habermas lector de Arendt pone en cuestión el concepto de poder de esta autora, tanto por su débil fuerza explicativa, así como por la sobrecarga normativa que este concepto de poder tiene que soportar. Si bien es por lo menos cuestionable que esta sea una interpretación adecuada del concepto arendtiano de poder político[10], no cabe dudas de que es una caracterización acertada de la perspectiva teórica del propio Habermas.

Como hemos visto, Habermas desarrolla un concepto de poder político diferenciado en dos momentos: poder generado comunicativamente y poder empleado por la administración. En los últimos trabajos, al derecho se le atribuye la función de bisagra entre ambos momentos. De allí que el nexo interno entre Estado de derecho y democracia, surge del entrelazamiento de producción discursiva del derecho y generación comunicativa del poder.

El modelo de política deliberativa centra las expectativas normativas, tanto en los procedimientos democráticos como en la infraestuctura de una esfera público-política que se alimenta de fuentes espontáneas.

---

4. J.Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975; p. 215.
5. Sobre esta nueva constelación de temas e intereses, ver "Prefacio a la nueva edición alemana de 1990", en J.Habermas, *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994.
6. J.Habermas, Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, Ed. Trotta, Madrid, 1998; p.373.
7. *Op.cit.*, p.216.
8. *Op.cit*, p 216
9. J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Paidós Básica, Barcelona, 1999; p 242.
10. Requeriría un desarrollo más exhaustivo de lo que a nuestro entender constituye una de las preocupaciones centrales del pensamiento político de H. Arendt: su intento de acceder a una comprensión del surgimiento de los totalitarismo en el siglo XX. A la luz de *Los Orígenes del Totalitarismo* no parece correcto ni verosímil afirmar que Arendt elimina los elementos estratégicos de su concepto de poder político.

Creemos que la formulación habermasiana de una política deliberativa deriva su *republicanismo kantiano* de la toma de distancia del republicanismo de Arendt, pero tal distanciamiento opera sobre el suelo común de un concepto comunicativo de poder que impulsa el proyecto habermasiano de una república democrático-radical,

"Una república que no admitamos como una posesión desde el punto de vista retrospectivo del heredero feliz, sino que realizamos como proyecto consciente de una revolución permanente y cotidiana. No se trata de una trivial continuación de la revolución con otros medios (...). La melancolía está inscripta en la consciencia revolucionaria: la tristeza por el fracaso de un proyecto todavía irrenunciable. Tanto el fracaso como la irrenunciabilidad se explican por el hecho de que el proyecto revolucionario sobrepasa la propia revolución, a cuyos conceptos se sustrae (...) Solo como proyecto histórico conserva el estado democrático de derecho un sentido normativo y suprajurídico: fuerza explosiva y potencia creadora en uno".[11]

Bibliografía

- ARENDT, Hannah, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid, 1988.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973.
- *Los Orígenes del Totalitarismo*, Taurus, 1999.
- CALHOUN, Craig (edit.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1996.
- COHEN Jean-ARATO, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, 1995.
- DUBIEL, Helmut, "Metamorfosis de la Sociedad Civil. Autolimitación y modernización reflexiva", en *Rev. Debats*, N°50, dic.1994; pp.108-123.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y Crítica de la Opinión Pública*, Gustavo Gili, *Barcelona, 1994.*
- *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Bs.As., Amorrortu, 1975.
- *La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós Básica, 1999.
- *Facticidad y Validez*, Madrid, Edit. Trotta, 1998.
- HERRERA, María (coord.), *Jürgen Habermas, Moralidad, Etica y Política. Propuestas y críticas*, Alianza, México, 1993; pp.49-50.
- HILB, Claudia (comp.), *El Resplandor de lo Público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Edit. Nueva Sociedad, 1994.
- LUKES, Steven (edit.), *Power*, New York University Press, 1986.
- MC CARTHY, Thomas, *La teoría crítica de J.Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.
- RABOTNIKOF, Nora, "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", en *Revista Internacional de Filosofía Política* N°2, nov.1993; pp.75-98.
- WELLMER, Albrecht, *Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*, Frónesis, Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 1993.

11. J.Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp.609-610; trad. Agapito Maestre.

Vida política y necesidad del espacio público en Hannah Arendt

Longhini, Carlos
Tatián, Diego
Universidad Nacional de Córdoba

Cuando se pretende realizar un acercamiento a la noción de "política" de Hanna Arendt, es necesario demarcar un campo de tensiones teóricas que es posible se encuentren presentes en su pensamiento aunque no siempre estén expresadas de manera explícita. En general, estas tensiones se hallan inmersas en lo que podríamos decir es otra versión de la "*querella entre antiguos y modernos*", esto es, entre *politeia* y *Leviathan*[1]. Mientras que esta última se identifica más con la política del orden y la unidad, Arendt simpatiza con la primera que es la política pensada, ante todo por Aristóteles, que no elude el conflicto y la multiplicidad sino que más bien los ensalzan e identifican como propios de la política. Para esta tradición la concentración del poder en un soberano es un signo de despolitización, aunque -a diferencia de Aristóteles- para Arendt el hombre no es político por naturaleza sino que serlo es una forma de vida, que es vida en pluralidad -entre otros- lo que supone principalmente: *hablando y actuando libremente con otros*, lo que significa una de las primeras consecuencias de la *igualdad*. Sin embargo, ha habido en la historia moderna -a pesar de la tendencia dominante en contrario- momentos en los que se vivió algo parecido a la experiencia de la *polis* griega: los pequeños grupos de la revolución francesa y norteamericana, los consejos de la revolución húngara, los *soviets*, los movimientos estudiantiles del '68. Esos momentos fueron pasajeros pero de una intensidad esencial para la política pues se estuvo frente a una pluralidad irrepresentable que no tardó en ser asimilada por la burocracia. Para Arendt la pluralidad no es representable en ninguno de los dos sentidos: por una parte, no puede ser una *imagen* de nada y, por otra, no puede concentrarse en uno en quien los otros delegan el poder. Representación resulta ser lo opuesto de *participación* del ciudadano en el poder público.

Para Arendt la política como tal se realiza sólo en ciertos períodos de la historia (sobre todo está pensando en los griegos). Y al respecto señala que Aristóteles emplea el término no para cualquier forma de convivencia, sino como un adjetivo de la vida en la *polis*, aquel ámbito de interacción entre los iguales. Este espacio tiene como límites internos el *oikos* (ámbito de las necesidades biológicas en donde las relaciones son de violencia y no de poder[2]), y como límite externo sus murallas, allende las cuales no hay política sino guerra (pasarán muchos años hasta que -con el pensamiento de Kant- pueda delinearse algún tipo de política pensada sobre la base de relaciones internacionales). En Arendt el más profundo sentido de la política se encuentra en la idea de *libertad*, tal como ya lo sostuvieron los griegos, pero veamos cuáles son las diferencias más notorias que, por ahora, la autora pretende señalar respecto a la modernidad: en el hombre moderno el sentido de la política recae en la idea de subsistencia tanto del hombre individual como de la población[3]. En el pensamiento político griego se advierte la distinción entre dos términos diferentes para designar la vida, *bios* y *zoe*. *Bios* es el estilo de vida y, en algún sentido, descansa sobre *zoe* que es la vida nuda, que los hombres comparten tanto con sus congéneres, con animales, plantas, y con dioses. La vida en este segundo sentido no es política, la política es una *forma de vida* (en cierto sentido, una posibilidad más) que resulta ser la forma más elevada de convivencia[4]. Mientras que en la modernidad se puede advertir que la idea hobbesiana de la política se estructura sobre la exposición de la vida a la muerte -y debido a esto era necesario ponerla bajo la

1. *Grosso modo* se trata de dos modelos encontrados y cuya oposición suele reflejarse comúnmente en el área de la literatura y de las artes en general pero que, sin embargo, también está presente en la filosofía política: se trata de una "querella" sobre los estados, los modelos políticos y los tipos de constitución. Un modelo sigue a fuentes que responden a los escritos de Aristóteles y Platón, mientras que el otro se inspira en la República romana y en la imagen dada de ella por autores como Tito Livio y Cicerón.
2. Es necesario señalar aquí la profunda filiación, en este respecto, del pensamiento de Arendt con el pensamiento político clásico (Aristóteles) para el que una de las diferencias esenciales entre las relaciones entre el poder político y otros tipos de poder, es que en el primero no se ejerce la violencia mientras que en cualquier otra forma de poder (dominio) es la fuerza la que impera.
3. La población, a diferencia de la *pluralidad* que es una noción más genuinamente política, es representable estadísticamente.
4. Se trata de una forma *superior* de relación en tanto es la única que posibilita el desarrollo ético-político del individuo en el marco de la comunidad, lo que constituye una posibilidad cierta de alcanzar el bien. (Adrede la formulación tiene este grado de generalidad ya que se puede pensar -conforme a qué pensador se trate- en distintos bienes materiales y en la combinación que pudieran tener con otros).

absoluta protección del soberano-, esta vida -que es la vida en bruto y que se opone a la muerte- está, para los griegos, excluida de la política porque la forma de vida considerada por los griegos era el lugar de la libertad que se opone a la esclavitud.

Descartes en términos filosóficos y Hobbes en términos políticos, han analogado -en diferentes partes de su obra- a la vida con una máquina, resultando el estado, para Hobbes, un cuerpo que como respuesta de sus miembros exige obediencia. De esta manera se convierte a la política en una fenomenología de la conservación. Esta visión de la autora sobre la filosofía política moderna se aproxima, en cierto modo, al concepto foucaultiano de "biopolítica"[5], que con su descubrimiento de la "población" sustituye a la anatomopolítica que tenía como componentes principales de la política al sujeto y al soberano. La población es entendida, entonces, como un conjunto de hombres determinados biológicamente y regimentados como máquinas de producción de riquezas y de autorreproducción, apareciendo la biopolítica como una técnica que intenta racionalizar problemas a partir del ejercicio del gobierno, lo que da lugar al surgimiento de la *Polizeiwissenschaft* -el saber de policía- que es connatural a los estados nacionales. El concepto central de este saber de policía es el de la subsistencia y por eso se verán como sus medidas más claras aquellas que tiendan a la búsqueda del aumento de salud, de la economía y de la fuerza de trabajo, como así también todo lo que tenga que ver con la seguridad y el orden dentro de la sociedad. El problema de la vida y de la conservación ocupan el centro de lo político.

Al entenderse así la política, toda la tradición política entra en crisis ya que se ven amenazados aquellos conceptos que, aunque en distintos momentos, resultaron ser su sentido: la vida y la libertad. Se pueden destacar dos aspectos.

- En los totalitarismos la vida de los individuos en su totalidad está politizada, pero sin embargo no hay libertad. Para el individuo griego política era sinónimo de libertad, pero esta relación ha cambiado a tal punto que la libertad ha quedado confinada a espacios en donde no entre la política.

- Una posibilidad inédita de aniquilación total a que se ha arribado es consecuencia directa del desarrollo de las fuerzas destructoras cuya lógica y avance coinciden con el aumento de las fuerzas productivas, y si se considera que estos procesos se han expandido en el interior de los estados modernos, resulta seriamente cuestionada la compatibilidad entre política y subsistencia.

Cabe, entonces hacerse una pregunta ¿qué es lo que se puede pensar por encima[6] de lo económico y de lo social? Sin duda da la impresión de que es condición para la realización de la libertad tener en cierto modo resuelto el problema de la subsistencia. Inmediatamente viene a la memoria la situación de Grecia que, en tanto sociedad esclavista, al concentrar la labor en un grupo posibilitaba la vida libre de otros (los ciudadanos), pero a Arendt le preocupa de qué manera instituir una forma política de vida sin que sea necesario recurrir a la violencia despótica[7].

Si bien los hombres son seres sociales y donde hay hombres hay convivencia, esta no puede definirse como política a menos que se haya articulado en una forma más elevada de convivencia, esto es, *la política es una posibilidad*[8]. El verdadero significado de *zoon politikon* es el de ser capaz de vivir políticamente, y no sólo socialmente. A esta forma de convivencia más elevada Aristóteles le llamó política y esto implica un juicio de valor. El *bios politikos*, la forma de vida política, es una posibilidad y, como tal, se ha plasmado unas pocas veces en la historia distinguiéndose por la *libertad* respecto de otras formas de convivencia, pero no es que la política sea un medio que posibilite la libertad sino que ser libre y vivir en una *polis* era la misma cosa, y el ciudadano griego debía estar libre de toda labor.

---

5. Tema desarrollado por el autor, sobre todo en *El cuidado de sí.*
6. Creemos hacer justicia respecto al pensamiento de Arendt cuando señalamos que es "por encima" y no "al margen" de lo económico-social que se sitúa una de sus preocupaciones teóricas más importantes respecto a la política. Como se verá más adelante su intención por rescatar la especificidad de lo político jamás significó indiferencia respecto a nociones tales como las de justicia y a la posibilidad de que ésta se plasmara en el gobierno de los pueblos.
7. Incluso, Arendt hace referencia a una idea muy arraigada cual es que el crecimiento económico se lleva mejor con tiranías y dictaduras. Esto le facilita ampliar aún más su sospecha en el sentido de que la casi exclusiva preocupación por estos temas en estos tipos de gobiernos, significa también un olvido de lo político (a-politicidad).
8. No está dada su existencia por ninguna necesidad del orden que sea. Obviamente esto rompe con gran parte del paradigma clásico de filosofía política, sobre todo con las teorías denominadas "organicistas".

Esto conduce a analizar la vida activa (*vita activa*) como aquel modo de vida que más directamente tiene que ver con el actuar político, "la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente"[9]. La dimensión activa de la vida del hombre es analizada básicamente a través de la distinción de tres esferas que sin ser autónomas pueden caracterizarse individualmente a los fines de una diferenciación analítica. La *labor* es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo y por su intermedio se produce lo que es vitalmente necesario para el mantenimiento inmediato del cuerpo satisfaciendo sus necesidades. Sus productos están ligados directamente al consumo y su actividad no conduce a un fin mientras se vive, en este sentido es "indefinidamente repetitiva". El *trabajo* produce cosas durables que confieren estabilidad y solidez a la vida humana, siendo sus resultados previsibles ya que se puede determinar exactamente su comienzo y su fin. El artificio humano en su totalidad es fruto del trabajo que produce *objetos de uso* que no desaparecen una vez que han sido usados.

La *acción*, por el contrario, no está regida por las categorías de medio y fin y, a pesar de que se puede determinar un comienzo, no puede identificarse un fin predictible. Las acciones configuran las historias humanas y, junto con los discursos (*praxis* más *lexis*), permiten nuestra inserción en el mundo con otros hombres, posibilitan vivir entre iguales. "Dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas"[10]. En la acción, por oposición al trabajo, nunca se puede saber exactamente qué se está haciendo ni tampoco se puede deshacer aquello que ya está hecho (la autora lo denomina *irreversibilidad* de las acciones). Frente a la irreversibilidad se erige la facultad de *perdonar*, y frente a la impredecibilidad la capacidad, como después veremos eminentemente política, de hacer y *cumplir promesas*.

Para que efectivamente haya *praxis* tiene que haber iguales y la contraposición poder-violencia también establece una distinción respecto de lo político. El poder acontece en el juego agonístico del espacio que se abre en la relación entre iguales y en la relación de la dupla acción-lenguaje: el poder hablar con los iguales en libertad es fundamental para vivir políticamente. La violencia -en tanto suspensión del lenguaje- plantea una clausura a la política y en ese sentido es prepolítica, es decir, no es condición necesaria para la política ni tampoco una forma -más o menos habitual- de relación política. La violencia no es "política ejercida por otros medios", es un tipo de imposición que es dable encontrarla en la casa o en la guerra pero no en aquel ámbito propio de la política que es en donde el poder resulta de un tipo de relación entre los hombres. Cuando no hay condiciones para el discurso se está fuera de la política, en el sentido de que esta ya no es posible porque sólo se puede desarrollar en un marco de habla libre y si no hay libertad de lenguaje hay barbarie.

En este punto la posición de Arendt es clara, fuera de la *polis* no hay política y cualquier relación que se establezca en otro "estado" será de desigualdad[11]. Claro que esto no significa que cualquier relación que se de en el seno de la *polis* deba ser política, por ejemplo en las relaciones económicas se produce un contacto entre individuos que, al ser indiferentes los unos a los otros, da por resultado una agregación de socios. Aquí la autora retoma una distinción que proviene del misticismo neoplatónico y que también se encuentra en Spinoza, cual es la que señala que la diferencia cuantitativa no es real porque los individuos en tanto (y sólo) numéricamente diferentes son intercambiables. Mientras que existe otro tipo de distinción que es la cualitativa y que marca una diferencia *real*, debido a esto es que los hombres y sus acciones no pueden ser objeto de ciencia porque son singularidades irreductibles. El mundo común formado por los individuos en este último sentido aludido, es un mundo donde prima el interés común de los hombres, un espacio de pluralidad y de diferencia que hace posible la política. El espacio del mundo común político es visible, es público y es allí donde los hombres diferentes se constituyen como relativamente iguales en el ejercicio de su poder y de su libertad. El espacio público (espacio político) es lo contrario al ejercicio del secreto el que, más bien, cualifica a la tiranía o a la monarquía. A su vez, ese espacio público también puede ser transformado por la economía y la estadística que incorporan saberes y técnicas que suplen la cualidad política y su especificidad por el

9. Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p.89.

10. *Idem*, p. 105.

11. En varios pasajes de su obra queda clara su posición respecto a cualquier tipo de contractualismo (clásico o contemporáneo) en el sentido de que no es posible una relación de libertad, de igualdad, es decir, política, en algún presunto "estado" natural previo.

análisis cuantitativo y por la tabulación de repeticiones, esto es, la *acción* ha sido reemplazada por el *comportamiento.*

La política preserva un mundo común debido a que precisamente puede ser abordado bajo una multiplicidad de aspectos, por eso la destrucción del mundo común significa la destrucción de la política y viceversa[12]. Uno de los problemas típicos de la modernidad, en este sentido, es que se ha destruido el mundo común a través del logro de una unidimensionalidad del mismo que tiene como consecuencia inmediata la pérdida de las diferencias. En su interior los hombres sólo funcionan como seres sociales, es decir, se comportan (reaccionan a un estímulo) tornándose en individuos totalmente previsibles y orientados, en la sociedad, únicamente por *prejuicios* más o menos consagrados socialmente.

12. Esta es una dimensión muy tenida en cuenta por Arendt y que adquiere particular relevancia a la luz de muchas y variadas formulaciones políticas que hacen caso omiso a esta exigencia de mantener un "mundo común", haciendo preponderar ideas de fragmentación ordenada del espacio socio-político.

La corrección comunitarista del liberalismo en la esfera familiar: permanencia del patriarcado sexual

López, Magdalena Leonor
Universidad de Buenos Aires

En el presente trabajo intentaré demostrar cómo la corrección comunitarista que emprende Walzer, con el propósito de evitar la autodisolución de la teoría liberal, lleva, de hecho, a posturas conservadoras, específicamente, en el caso de la familia.

Efectivamente, vista desde una perspectiva feminista -me refiero al feminismo de la igualdad- esta "corrección comunitarista" del liberalismo arriba al mismo resultado que la dialéctica hegeliana de la Idea en su superación de la sociedad civil fragmentada. En ella Hegel fundamenta al matrimonio como el ámbito ético, predecesor de la eticidad estatal, reservado a las relaciones basadas en el amor y el cuidado, adscriptas por naturaleza -pasividad femenina- a la mujer, y expresamente excluído de las relaciones contractuales, reservadas para el ámbito público, adjudicado, nuevamente por razones naturales, a los varones[1].(1) Aunque Walzer no se apoya en razones biológicas para realizar tal distinción -privado / femenino, público / masculino- sus criterios institucionales, la constitución de la familia basada en la fuerza asociativa del amor como valor normativo, no aclaran suficientemente cómo se repartirán dentro de la pareja, las tareas de cuidado y amor que los niños necesitan. Es por esto por lo que se podría suponer que dicho amor descansa en las aptitudes femeninas de cuidado y atención de los niños, tal como lo establecen las teorías feministas que reivindican la diferencia, el amor, el cuidado, como atributos femeninos, con igual poder normativo que la justicia. Del mismo modo la complementación que C.Gilligan[2] (2) intenta hacer del universalismo moral de Habermas apunta, como la corrección de Walzer, a establecer un nuevo principio regulativo que no se subsuma en la idea de una justicia universal, impracticable para la primera, indeseable para el segundo.

En este caso este liberalismo corregido seguiría preservando lo que C.Pateman llama el "contrato sexual"[3] (3), un paternalismo del que las mujeres no podremos librarnos sin que, aparentemente, la sociedad corra el riesgo de disolverse...

En primer lugar (I), entonces, analizaré la fundamentación que Walzer hace, en su artículo "The comunitarian critique of liberalism"[4] (4), de la citada corrección.

Luego (II), ejemplificaré sus consecuencias conservadoras en el ámbito de la familia, tal como él la establece en el texto *Las esferas de la justicia* [5](5).

I. EL "PELIGRO" DE LA DISOLUCION SOCIAL

He realizado el análisis de la fundamentación de la corrección comunitarista del liberalismo en tres pasos.

---

1. G.W.F.Hegel, Fundamentos de la filosofía del derecho, Ed.Siglo Veinte, Bs.As., 1987, Tercera parte: La eticidad, primera sección: La familia, parág.163: "Lo ético del matrimonio radica en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, es decir, en el amor....Más arriba se ha observado que el matrimonio no es en su fundamento esencial la relación de un contrato (parág.75) porque, en efecto, consiste solo en salir del punto de vista del contrato, de la personalidad independiente en su individualidad para *superarlo*. " y parág.166: " En ella (en la familia) encuentra la *mujer* su determinación sustancial y en esta *piedad* su temple ético."
2. C.Gilligan, La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino, Colección Popular, 326, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, Caps. I, II y III. Ver al respecto J.Habermas, Conciencia moral y acción comunicativa, , Ed.Planeta-Agostini, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, 1994, Bs.As., IV, Anomalías y problemas: una aportación a la construcción de la teoría, pág. 211: "Aquellos que pretenden complementar las etapas morales de Kohlberg, bien sea mediante otra etapa posconvencional (C.Gilligan) o mediante una jerarquía paralela de etapas (N.Haan), no diferencian suficientemente entre las cuestiones morales y las evaluativas,.."
3. C.Pateman, El contrato sexual, Editorial Antthropos, editorial del hombre, Universidad Autónoma Metropolitana, Filosofía Política, Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico 87, Barcelona, 1995, Cap.1 Hacer un contrato, pág.11.
4. M.Walzer, "The comunitarian critique of liberalism" en Political Theory, Vol.18, No 1, February 1990, 6-23, Sage Publications, Inc.
5. M.Walzer, Las esferas de la justicia, una defensa del pluralismo y la igualdad, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de política y derecho, México, 1a edición, 1993, IX. Parentesco y amor, Los guardianes de Platón.

En el primero, muestro lo que Walzer considera son las criticas comunitaristas que recurrentemente se le hacen al liberalismo, y el problema de su mutua incompatibilidad. En el segundo, describo como Walzer establece la verdad parcial de cada una de estas críticas comunitaristas y establece, a partir de ello, una crítica, dice él, quizás un poco menos fuerte, pero más coherente. Por último, trato de establecer, mediante una crítica de los pasos anteriores realizados por Walzer, el status de esta recurrencia "inevitable"

1. Según Walzer, hay dos críticas que se le hacen recurrentemente al liberalismo que responden tanto a vaivenes intelectuales como a una necesidad interna del liberalismo.

La primera de ellas se refiere a la práctica liberal y critica la fragmentación social en yoes aislados, egoístas, que solo buscan la consecución de sus propios intereses. Esta, dice, es la crítica del joven Marx. También es la de MacIntyre, quien agrega al imperio del capricho y la ausencia de criterios sociales, la pérdida de la capacidad narrativa de los sujetos por no tener, precisamente, una historia para contar, ya que el sujeto liberal se presenta como ahistórico, producto de ninguna tradición sino como invención "ex nihilo".

La segunda crítica comunitarista apunta a la teoría liberal. No existe, señala, un mundo tal como el que es descripto por esta teoría. Por el contrario, en la realidad los sujetos no están aislados sino que se relacionan todo el tiempo entre sí mediante lazos comunitarios de amor, amistad, solidaridad y parentesco. Más aún, los sujetos se constituyen como tales en esta relación con los demás.

El problema para Walzer es que no se puede afirmar la primera crítica -que la sociedad está fragmentada- sin entrar en contradicción con la segunda -la sociedad real no está fragmentada. Ambas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo.

2. Sin embargo, Walzer afirma que se puede tomar la verdad parcial que cada una tiene, para reformularlas en una crítica coherente que corrija al liberalismo, porque la crítica, coherente o no, es inevitable, ya que "recurrence is all"[6] (6) Por consiguiente rescata de la 1ra crítica la descripción de la fragmentación social y el lamento por la pérdida, que, señala, son efectivamente reales y conserva también de la 2da crítica la idea de intersubjetividad o socialización inevitable.

La fragmentación social descripta en la 1ra crítica, puede constatarse, señala Walzer, a través de cuatro patrones de movilidad: social, política, geográfica y marital. Los cuatro tienen altos valores en EE.UU. -país al cual refiere todo este análisis- y muestran el grado de desarraigo de los individuos respecto de sus costumbres, de sus elecciones partidarias, de sus hábitats y de sus familias. Se puede afirmar, entonces, según Walzer, que el liberalismo no deforma la realidad con su descripción de una sociedad formada por yoes egoístas, y que por el contrario justifica como el ejercicio del libre derecho de la búsqueda personal de la felicidad. No se puede negar, por tanto, que en la realidad se da la inestabilidad social y la imprevisibilidad de la conducta de los sujetos supuesta en la teoría liberal.

Pero si bien hay algo de verdad en esta primera crítica comunitarista es también cierto que junto con esta fragmentación social, hay un sentimiento fuerte de pérdida de los lazos comunitarios, un sentimiento de tristeza por una pérdida que es real.

Respecto de la verdad de la 2da crítica afirma, en primer lugar, que a pesar de la gran movilidad producida y valorada por los derechos políticos, los lazos comunitarios persisten y se reproducen a lo largo del tiempo. El problema es que en su auto-invención, los yoes políticos aislados pueden terminar a la larga -puede llevar incluso mucho tiempo dice Walzer- disolviendo todos estos lazos. Pero, y en segundo lugar, más importante que estas tradiciones que perduran son los modos en que ellas son trasmitidas. Para Walzer hay una manera común de comprender la realidad que permite, en definitiva, que el disenso mismo sea posible. Esta comprensión que se asume como una tradición compartida y que se hereda, es el propio liberalismo.

En este punto es en donde se manifiesta la necesidad de la alternancia o recurrencia de las críticas comunitaristas: debido a la paradoja de una tradición -el liberalismo- para la cual todas las tradiciones son extrañas, incluída ella misma. En palabras de Walzer: "Liberalism is a self-subverting doctrine: for that reason, it really does require periodic communitarian correction"[7].7)

6. M.Walzer, "The comunitarian...", pág.6.
7. Ib.pág 15.

Por consiguiente, la unificación de la verdad de cada una de las críticas al liberalismo, da como resultado la necesidad de dicha crítica en tanto alternancia con el liberalismo, ya que, si bien es cierto que el liberalismo es un yo extraño para su propia comunidad porque disuelve, fragmenta, también es cierto que el liberalismo mismo -el yo trasgresor- es una tradición, producto de una comunidad, y ésta se opone a la trasgresión permanente.

Walzer entiende, por lo tanto, a la sociedad liberal como una sociedad que de acuerdo a los valores que sostiene comunitariamente está siempre en una situación inestable. Pero esto no lo lleva -como a MacIntyre- a proponer un modelo pre o antiliberal de comunidad. Sino que, dice, "la unión de las uniones sociales" liberales, debe hacerse según una búsqueda selectiva de los valores liberales compartidos que se desean heredar. Tal unión, entonces, sólo es posible en un estado liberal -que respeta las libertades individuales que promueven la movilidad, y con ello, la fragmentación social- pero que trata de preservar estos valores en tanto lazo comunitario estabilizador o comprensión social compartida, según un abierto fomento selectivo de aquellos grupos sociales que representen mejor dichos valores liberales.

De este modo, y sin nombrarlo, Walzer excluye la estabilización social hegeliana de la sociedad eternamente atomizada de Kant, en un estado totalitario, ya que, dicha unidad sería, dice, peligrosa en tanto significaría una salida y un retroceso con respecto al liberalismo. Así es que, lo que él llama recurrencia, podría ser asemejada a la que fue en su momento una alternativa explícita a la clausura dialéctica de la Idea hegeliana. Me estoy refiriendo a la dialéctica negativa de Adorno, donde el momento de negatividad -las críticas comunitaristas en Walzer- tenía como única función el evitar la unidad absoluta. En el segundo apartado, se verá que éste es, precisamente, el presupuesto que Walzer toma para evitar la disolución de la familia, según la propuesta de Platón de llevar al extremo la justicia. Y por cierto, aunque Walzer tampoco lo mencione, no tomar la unidad en todo sentido, fue el argumento que Aristóteles usó contra Platón.

Volviendo entonces a la formulación de la inevitable recurrencia -por lo menos, por ahora, dice Walzer- de la corrección comunitarista, el liberalismo, según esta última, debe entender a su estado como un estado liberal pero no neutral, ya que la misma constitución lo obliga a preservar los valores liberales. Aún más, toda sociedad, no sólo la liberal, se basa en tendencias disociativas -el liberalismo sin corrección- pero también en asociaciones o uniones comunales que permitan pervivir a las tradiciones, de manera selectiva. Esta selectividad, por tanto, no neutralidad, significa que el estado debe fomentar sólo los valores que no atenten contra los principios liberales.

Esta paradoja del liberalismo -el transgredir constantemente las tradiciones y que ésto constituya en sí mismo una tradición inventada- es recogida precisamente por la constante recurrencia de las criticas comunitaristas. Según Walzer la esencia de esta dialéctica entre liberalismo y comunitarismo es que nunca se va a poder terminar con la disolución liberal sin entrar en contradicción con la misma tradición que se quiere aplicar. Esta tendencia disociativa debe, por lo menos, ser contrarrestada con el fomento selectivo de valores liberales por parte de un estado, y consecuentemente, de un derecho no neutral, que estabilice las uniones sociales amenazadas todo el tiempo por los derechos políticos liberales.

El mismo Walzer reconoce que su propuesta no carece de ambigüedades y peligros -aunque no abunde en detalles sobre ellos- pero, agrega, mientras el liberalismo tienda hacia la inestabilidad social y a la disociación, no hay otra posibilidad, según él, sin dejar de lado los valores liberales, que recurrir a correcciones comunitaristas, para reforzar los lazos asociativos constantemente amenazados por lo mismo que los crea.

3. En primer lugar, es discutible la distinción que Walzer realiza entre la primera y la segunda críticas comunitaristas a la teoría liberal. Esto es que la primera crítica refleje la realidad solo respecto de su tendencia disociativa solo es posible afirmarlo si se presupone, como lo hizo la misma teoría liberal hasta hace poco, que la fragmentación alude solo a la condición política de los varones. Es decir que habría una parte de la sociedad que no estaría representada en la teoría liberal: las mujeres. Pero la atomización liberal de la sociedad en sujetos de derecho, basada en un sentido restrictivo respecto de eliminar cualquier tipo de coacción exterior a uno, no negaba la existencia de las mujeres dado que éstas sí aparecían no tanto como enfrentadas en la fragmentación general con los varones, sino y por el contrario, como aquellos individuos que solo adquirían sus derechos a través de algún lazo, parental o matrimonial, con algún varón.

La teoría liberal, por tanto, se asienta en esta distinción público-privado que refleja las dos tendencias: la disociativa, correspondiente al ámbito público reservado a los varones, y la asociativa, correspondiente al privado reservado para las mujeres.

No es cierto, entonces, que el liberalismo en un primer momento no reflejara la sociedad según sus dos tendencias, asociativa y disociativa. Sólo se puede entender que la mujer no se considere un sujeto de derecho -y solo así la atomización sería total- si se supone que tiene reservada para sí una participación según la "piedad" y el amor en la esfera familiar y que sus derechos son delegados en la nueva entidad que es la familia, cuyo único portador legal es el varón.

Por consiguiente, y en segundo lugar, creo que no hay dos críticas incompatibles como sostiene Walzer, sino una sola crítica que se le hace al liberalismo respecto de sus fundamentos (refutación directa), y otra, que es la que realiza el propio Walzer, que ataca al liberalismo pero no en sus fundamentos sino en sus consecuencias (refutación indirecta).

La primera, que correspondería a la 1ra que analiza Walzer, es, efectivamente, la que le hace Marx, y antes que él, Hegel, a la sociedad civil atomizada que solo se regula según un principio de justicia, con vistas a legitimar una forma de dominación que sea consensuada y, por tanto, que evite la coacción, no solo de los individuos entre sí, sino, y especialmente, del estado respecto de los individuos. Tanto Marx como Hegel hacen hincapié, al revés que Walzer, no tanto en la fragmentación en sí sino en sus causas. Por lo que ya sus críticas, no solo contienen lo que Walzer denomina la 1ra crítica comunitarista, sino también la segunda.

Los sujetos pueden concebirse como sujetos aislados y fragmentados en tanto sean vistos como sujetos ahistóricos, sin lazos con el pasado, inaugurando una nueva tradición "ex nihilo". Es decir que sólo desde una perspectiva suprahistórica se percibe una sociedad fragmentada. Pero si se coloca en su dimensión histórica a dicha conciencia liberal es imposible no ver a los individuos como algo más que sujetos abstractos de derecho, sino como sujetos que se relacionan con su pasado, y por tanto, entre sí, a través de diferentes tradiciones. La fenomenología de la conciencia de Hegel, a la cual adscribe Marx, remite al origen histórico de la conciencia trascendental -suprahistórica- de Kant, que pretendía regir la historia sin participar de ella. Si se ataca precisamente el fundamento de la fragmentación -no su poder representativo que es la disociación-, esta pretensión de ahistoricidad del sujeto liberal cae y deja ver las tendencias asociativas ocultas en esta creación "ex nihilo" que negaba su historicidad en función de un mayor poder cognitivo.

De modo que con una sola crítica, la que ataca el fundamento suprahistórico de la teoría liberal, se pueden ver las experiencias contradictorias de asociación y disociación.

Por otra parte, la otra crítica posible es la que realiza el propio Walzer y tiene que ver, ya no con la fundamentación de la teoría liberal, necesariamente supuesta de cualquier modo - y a la cual yo remito lo que él llama las dos críticas comunitaristas contrapuestas- sino, con sus consecuencias. Pero su corrección comunitarista del liberalismo, presentada como crítica coherente, cae, según mi punto de vista, en contradicción al pretender la coexistencia pacífica, se podría decir, de principios regulativos contrapuestos: justicia universal (disociación) - esferas de justicia (asociación).

El liberalismo inauguró históricamente -de lo cual en principio no tomó conciencia- una relación que se basaba en la continuidad crítica con el pasado, lo cual significaba que las tradiciones por sí mismas no tenían ningún valor normativo. Lo que yo denominé la *refutación directa* de los principios liberales, consistió en esclarecer precisamente esta ignorancia del origen del liberalismo, colocando en su dimensión histórica a dichos valores. Ninguna tradición, como el paternalismo político, podía alegar en su favor una mera continuidad con el pasado como forma de legitimarse si el criterio que juzgaba tal pretensión era el de la justicia. Por lo que no se puede alegar, en nombre del liberalismo, como hace Walzer, que la continuidad con el pasado tiene el mismo valor normativo que la justicia. El liberalismo, aunque sea una tradición él mismo, se opone al tradicionalismo, para el que todo pasado debe ser conservado con el fin de afianzar los lazos asociativos culturales. Sostiene, por el contrario, que todo lazo debe legitimarse por la ausencia de coacción, porque de lo contrario, se legitimarían relaciones solo por su estabilidad y no por su justicia.

Por tanto, creo que no se puede proponer tal corrección del liberalismo en nombre de tendencias asociativas sin prejuzgar el valor en sí de dichas uniones y suponerlo equivalente al de la justicia. Desde el punto de vista liberal, la recurrencia no es todo, sino la recurrencia justa.

Solo hay un criterio que el liberalismo sostiene sin contradicción, y es el de la justicia. Es probable, entonces, que solo estén en peligro de disolución aquellas formas asociativas que se basan en la coerción. Y si se arguye que es imposible que exista una unión que no se base en la coerción, habría entonces que admitir, que el liberalismo es una utopía y que, por tanto, no es que su efectiva realización sea problemática, sino que, por el contrario, el problema es la imposibilidad de su realización.

II. EL "PELIGRO" DE LA DISOLUCION DE LA FAMILIA

Un ejemplo de las peligrosas tendencias disociativas de la justicia neutral liberal, es su efecto en la familia. La refutación indirecta, es decir, por sus consecuencias, que hace Walzer de la tesis igualitaria radical[8] (8), es similar a la sostenida por Aristóteles contra la igualación de los sexos defendida por Platón en *La República*: "Pero es claro que si una ciudad avanza indefinidamente en este proceso de unificación, acabará por no haber ciudad... Por tanto, y aunque alguno tuviera el poder de llevar esto a cabo, no debería hacerlo, pues con ello destruiría la ciudad"[9] (9)

El estado no neutral propuesto por Walzer tiene por fin evitar esta disolución con la ayuda de un derecho no neutral. Esto es, Walzer concibe a la justicia no como una única razón universal -y por tanto, peligrosa- sino como diferentes esferas de justicia, que regulan la distribución de los bienes de acuerdo a la naturaleza intrínseca del bien en cuestión. Para el caso aquí aludido, la familia, la única forma de lograr la estabilidad que la crianza de los niños necesitan es a través del amor.

Nuevamente, ahora no de manera oculta sino bien visible, la esfera privada es preservada de las relaciones contractuales voluntarias, al constituirse en una "esfera de justicia" independiente, ya que su naturaleza, bien diferente de las mercancías y de la política, exige otro tipo de consideraciones como el cuidado y la atención. La única diferencia entre esta distinción público-privado de Walzer con respecto a los primeros liberales y a los comunitaristas como Hegel, es que el primero no prejuzga los roles sexuales dentro de la familia. Para los dos últimos ejemplos, en cambio, la femineidad se constituía por la adscripción "natural" de la piedad a la mujer. De forma análoga Gilligan legitima una diferente competencia moral femenina, no ya de manera biológica como los ejemplos citados, sino como diferencia psicológica. Pero no obstante, coincide con Walzer en su intento de complementar el punto de vista de la justicia con una visión contextualista. Y aunque éste no afirma tanto, de hecho, apoya este tipo de posturas conservadoras por cuanto le da el mismo valor normativo al cuidado que a la justicia, en función de los diferentes bienes que atienden. Esto se torna evidente cuando la otra alternativa a estas posiciones paternalistas, la de Platón, es descartada de manera explícita por Walzer. En ésta se delegan en el estado las tareas de cuidado y crianza de los niños como forma de lograr la unidad real, no teórica como proponen los liberales actuales, de los ciudadanos, esto es, de los sexos[10]. (10)

Pero si la crianza de los niños se afirma, tal como parece hacerlo Walzer, prácticamente como exclusiva responsabilidad de la familia, cuya única y precaria garantía es el amor romántico como principio de distribución de bienes en su interior, no es posible desatender entonces la relación comúnmente conflictiva entre los criterios de justicia y los de cuidado en su seno[11].(11) Puesto que si en la práctica no se dispone de un

8. M.Walzer, Las esferas..., pág.240: "La tesis igualitaria más radical, la vía más rápida hacia la simple igualdad es, por consiguiente, la abolición de la familia".

9. Aristóteles, Política, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuántos..", No70, México, 1989, Libro Segundo, I.

10. Platón, República, Eudeba, Los fundamentales, 9a edición, 1963, Argentina, Libro V, 455d: "-Por lo tanto, querido amigo, no hay en la organización de la ciudad ninguna ocupación que corresponda exclusivamente a la mujer ni al hombre en razón de su sexo, sino que las aptitudes naturales están distribuidas igualmente entre los dos sexos. La mujer está llamada por su naturaleza a desempeñar todas las ocupaciones, así como el hombre, solo que aquélla es siempre inferior a éste." y 460c: "-Ahora bien, los hijos, a medida que vayan naciendo, estarán a cargo de instituciones formadas por hombres o mujeres, o por hombres y mujeres reunidos, pues las tareas son comunes, creo yo, al uno y al otro sexo..."

11. M.Walzer, Las Esferas..., IX, Parentesco y amor, págs.249 y 250: "Así pues, si algunos hijos son abandonados al cuidado burocrático, ¿por qué entonces mejor no todos, en nombre de la igualdad?...Esto no significa la redistribución del amor de los padres, sino su abolición,.. La fuerza de la familia yace, otra vez, en la garantía del amor. Dicha garantía no siempre es efectiva, pero al menos para los hijos nadie ha producido todavía un sustituto.(...) Sólo quiero reiterar que las exigencias del parentesco, si bien a veces pesadas y estrechas, no son injustas por tal motivo." Es cierto que no son injustas respecto de los hijos, pero ¿cómo puede afirmar Walzer que no son injustas respecto de uno de los miembros de la familia? ¿Supone quizás una adscripción natural de los roles de cuidado y atención? Un renglón más abajo pareciera dar respuesta a dicha pregunta: "En virtud de lo

criterio normativo de justicia, hombre o mujer o ambos -en nuestra práctica cotidiana, mujer- deberá atender todos y cualquier tipo de reclamos, es decir, no podrá dirimir entre las diferentes responsabilidades, las que exigen cuidado, como la atención de los niños, y las que exigen realización autónoma, como el trabajo y el estudio.

Si lo que importa, en tanto modelo posible de familia, es la estabilidad familiar, el mantener los vínculos asociativos como valor normativo en sí mismo, entonces no solo de hecho sino también teóricamente, Walzer está sosteniendo una posición tan conservadora como la del paternalismo sexual. Al no juzgar la naturaleza del lazo -el ser acrítico respecto de la continuidad de la tradición, la familia tal cual la conocemos hoy- dicha continuidad supone el mantenimiento del cuidado y amor exclusivamente femenino, ya que no hay una tradición de cuidado masculino. Sólo desde una conciencia que sea crítica con respecto al pasado, que no tema disolver los vínculos anudados por las tradiciones, o sea, desde un liberalismo sin corrección comunitarista, se podrá inaugurar una tradición de este tipo, donde, como hace Walzer, no se prejuzguen los roles sexuales, pero no teóricamente, sino en la práctica.

La cuestión es: ¿por qué contentarse solo con la eliminación del patriarcado político y detener la acción disociadora de la teoría liberal en el patriarcado sexual, en nombre de las tendencias asociativas o continuidad acrítica, que no le importaron en su momento al liberalismo? Esperemos a disolver, por lo menos, las asociaciones basadas en la coacción, no solo en el plano público sino también en el privado. Porque si la estabilidad es el único tipo de justicia al que se puede aspirar en el ámbito privado, no hay forma de criticar la violación y el maltrato de mujeres y niños, e incluso de varones.

Asimismo, ésta sería una forma de terminar de manera efectiva con las discriminaciones "legítimas" o no arbitrarias[12] (12) en el plano laboral -aquellas que dejan de lado a la mujer porque no tiene una continuidad garantizada por su posible condición maternal-, al replantear las responsabilidades familiares, desde una perspectiva ni biología ni psicológica sino justa.

Para finalizar, la refutación en base a las consecuencias de la teoría liberal, esto es, respecto de la disolución de los lazos sociales, y entre éstos, los familiares, muestra que Walzer prejuzga aquello mismo que desea demostrar. Porque solo desde una posición que ya evalúe como "peligrosa" la disolución, se puede sostener que ésta es un mal en sí mismo. Lo mismo pensaban los defensores del paternalismo político, los tradicionalistas, cuando el liberalismo atacó su continuidad acrítica con el pasado. El miedo al efecto disolutorio de la justicia liberal neutral, es, desde mi punto de vista, no solo infundado sino también desproporcionado porque confía en una efectividad que está lejos de las aspiraciones regulativas de una conciencia "desgraciada".

La única recurrencia que yo veo es la del deber ser y la del ser, pero ésta provoca otro tipo de miedo, no el de la realización sino su contrario, el de la utopía.

que las familias son, la libertad en el amar rara vez pude ser algo más que una aceptación libre de (un conjunto particular de) exigencias domésticas".

12. W.Kymlicka, Filosofía política contemporánea, Ed.Ariel S.A., Barcelona, Ciencia Política, Cap.7 Feminismo, pág 264: "De todos modos, ninguna de estas consecuencias de la incompatibilidad entre el cuidado de los niños y el trabajo remunerado resultan discriminatorias, de acuerdo con la consideración de la diferencia, porque no implican una discriminación arbitraria. El hecho es que ser libre de la responsabilidad del cuidado de los niños es relevante para la mayor parte de los trabajos existentes, y los empresarios no son arbitrarios al valorar este punto".

Crítica y Ethos

Pósleman, Cristina
Universidad Nacional de San Juan

Mito

Durante las décadas del setenta y ochenta, un vasto sector de argentinos basaban su autocrítica en el mito de Edipo. Mientras tanto una figura sólo imaginable por algunos, iba sembrando en la cultura, signos del mayor horror de la historia. Imaginen: una mujer embarazada es torturada, mientras se acerca el día del parto. Una comitiva de médicos y ayudantes reciben el niño. El niño es entregado a los verdugos de su madre, ya muerta fusilada. La sociedad no sabrá nada.

¿ Cómo pensar el terror?

Se presenta aquí un resumen del trabajo expuesto en el X Congreso de Filosofía. Quisimos repensar el sujeto político en la Argentina del período que abarca desde la década del setenta al ochenta, sospechando que las efectuaciones del terror vivido no han sido lo suficientemente medidas. Que el discurso filosófico político ha realizado un disimulado giro con el que ha desenfocado su interés hacia otros tópicos de pretendida mayor actualidad. Que el discurso de la globalización, posmodernidad, etc., ha cubierto a los efectos del horror vivido, con sus propios prejuicios.

Para repensar el "sujeto político", hemos emprendido la reconstrucción topográfica del escenario filosófico político de la Argentina de la época del terror, (de la última por cierto). Queremos anticipar al lector, la recurrente apelación, algunas veces explícita y otras tácitas, a los textos de Deleuze, principalmente *Antiedipo*[1] *y Mil Mesetas*[2]. Del primero algunos tópicos para releer el psicoanálisis, sobre todo la idea de las "catexis sociales", como máquinas productoras de deseo. Y del segundo, la consideración del pensamiento como tensión entre una fuerza que captura, grave, hacia el centro, y otra fuerza de fuga, líneas que conspiran contra toda axiomátización del pensamiento. Nos permitimos dejar para otro momento el debate en torno a la obra de Deleuze, y remitimos al lector además a *Conversaciones*[3], para enmacar el enfoque político.

Hemos identificado dos agenciamientos[4] desde los que se habla, y hemos intentado la reconstrucción del complejo de líneas que los constituyen. Digamos que un agenciamiento está constituido por un sistema semiótico y un **sistema pragmático: ¿ qué se dice y qué se hace?. Agenciamiento maquínico y agenciamiento de enunciación. Desde este enfoque, encontramos dos tipos de agenciamientos. Desde el exilio exterior, se crea un agenciamiento, y desde el exilio interior otro. Dentro del primero, novelistas como Giardinelli, Bonasso, filósofos como Rozitchner. Dentro del segundo, escritores como Piglia, Rivera, Feinmann. La variedad nos lleva a pensar en las diferencias respecto al lugar de enunciación. Lo que intentaremos a continuación es la reconstrucción del complejo de líneas que componen cada uno de los agenciamientos.**

¿ Desde qué lugar se habla?. ¿Cómo se establece la relación con el presente ?. ¿ Qué interlocutor se pretende?.

Diversas líneas de fuga marcaron la resistencia, gracias a lo cual podemos en este momento escribir páginas sobre páginas. Es nuestro desafío desde la filosofía política, evitar la gravedad de los discursos ocultadores.

---

1. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia,* Barcelona, Editorial Paidós, 1985.
2. Deleuze, Gilles, y Guattari Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia,* Valencia, Editorial Pre – Textos, 1994.
3. Deleuze, Gilles. *Conversaciones, Valencia,* Editorial Pre-textos, Valencia, 1995.
4. En *Mil Mesetas* , Deleuze y Guattari trabajan el concepto de agenciamiento, para referirse al territorio, se trata de descubrir los agenciamientos territoriales de alguien. Siempre hay un lugar, el lugar del científico, el lugar del filósofo, el lugar del artista. Dice: "El territorio está hecho de fragmentos descodificados de todo tipo, extraídos de los medios , pero que a partir de ahí adquieren un valor de "propiedades" ....". Deleuze. (1994), pág. 512.

Las máquinas de la esperanza:

1) La ficción

En el año 76, Piglia se va a enseñar a Estados Unidos. Vuelve en el 77. Regresa de un corto exilio. Escribe varios cuentos, y en el ochenta se publica *Respiración Artificial*. Años más tarde hablará de la obra en *Crítica y Ficción*[5]. Dirá lo que no se dijo. Que la obra está hablada en el lenguaje del terror, del cual expresará: "Dice todo sin decir nada".

Piglia se reconoce dentro del contexto de la literatura argentina, caracterizada por su íntima articulación con la política. Admite la recurrente posición de la novela argentina frente a los poderes manipuladores de la palabra. Reconoce un lenguaje de Estado y un lenguaje que le escapa.

¿ Porqué la ficción? Dirá: "La ficción trabaja con la verdad para construir un discurso que no es ni verdadero ni falso. Que no pretende ser ni verdadero ni falso. Y en ese matiz indecible entre la verdad y la falsedad es juega todo el efecto de la ficción. Mientras que la crítica trabaja con la verdad de otro modo. Trabaja con criterios de verdad más firmes y a la vez más nítidamente ideológicos. Todo el trabajo de la crítica se podría decir, consiste en borrar la incertidumbre que define a la ficción. El crítico trata de hacer oír su voz como una voz verdadera...La literatura siempre es inactual, a destiempo de la verdadera historia. En el fondo todas las novelas suceden en el futuro"[6].

Cómo pudo escapar de la persecución y muerte, lo explica, entre otros puntos, la estructura temporal de la obra. Recurre al pasado para hablar del presente, de aquello que en el presente no puede ser dicho. Habla en plena dictadura, de una muerte dudosa, habla del horror en manos del poder, habla de revolución. Su personaje, Emilio Renzi, y otros personajes vuelven a aparecer en *La Ciudad Ausente* y en otros cuentos del 75. Se establecen así líneas intertextuales que rompen con la axiomática de la literatura que renuncia a la autorreflexión. ¿ Qué propósito puede formular el autor sino incorporarse por esos espacios que quedan vacíos por el horror de la historia?. Sólo la ficción puede dejar sentada la medida del horror.

Operando en la misma línea, encontramos una de las novelas, como muestra, de Rivera. *El Profundo Sur*[7]. En esta novela se relata un asesinato desde distintos puntos. Desde el lugar del que recibe el tiro, desde el lugar del que lo lanzó, desde el lugar de un testigo, y desde el lugar del que alza al caído. Y entre medio una escena de incesto de un padre y una hija, relatada por el hermano. Otra vez, el autor ha recurrido a la ficción para contar el terror, la actualidad del terror.

2) La "non fiction"

Bonasso escribirá en México, una novela con nombres verdaderos, lugares reales, crudeza realista. Habla desde el lugar del testimonio. Se enfrenta a la novela ficción, considerándola presumiblemente como una forma de alivianar la resistencia. Una forma de ser infiel con los caídos. En su novela *Recuerdos de la Muerte*[8], si bien es publicada con posterioridad a la dictadura, dice pretender "mostrar" y no "demostrar", la verdad de la historia, única forma de dimensionar el horror.

Se instala en otro territorio. El exilio exterior. Lanza desde el exilio exterior una línea que traspasará la captura. La novela testimonial, es una forma de despertar a los muertos, de sobrevolar el tiempoespacio de la captura.

La Filosofía. El riesgo de la crítica

1) Esperar

Un caso particular, Feinmann elige quedarse. Calla la voz del filósofo, porque sabe que está prohibido pronunciar la palabra terror. Mejor dicho denunciar el terror en manos del Estado. Escribe *Últimos días de la*

5. Piglia, Ricardo, *Crítica y Ficción*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1990.
6. Piglia, Ricardo. (1990), pág. 18-19.
7. Rivera, Andrés, *El Profundo Sur*, Buenos Aires, Editorial Alfaguar, 1999.
8. Bonasso, Miguel, *Recuerdos de la Muerte*, Buenos Aires, Editorial Bruguera, 1984.

víctima (1979) y Ni el tiro del final (1982), desde el exilio interior. Recordamos que hemos distinguido el lugar del exilio interior como la imposibilidad de denunciar el terrorismo de Estado.

En el caso de Feinamnn, es también la imposibilidad de continuar con la militancia dentro de lo que los mismos interesados llamarán la "izquierda peronista", un sector del movimiento que luego tendrá su conversión hacia el levantamiento en armas, que se llamará Montoneros, respecto del cual varios se abrirán y otros varios iniciarán la búsqueda de fundamentación ideológica.

Ha de advertirse el impulso con el que Feinmann retoma la ensayística con posterioridad a la dictadura. En la década del noventa se publica un importante trabajo: *La Sangre Derramada*[9], en el que se hace una reformulación de los términos de la crítica, una especie de autocrítica de la izquierda peronista. No hay espacio en este trabajo para resumir la complejidad de lo que se pretende considerar como el "aparato peronista", pero, según Feinmann, podemos aventurar que la teoría de la izquierda peronista, esa articulación, muchas veces forzada, entre psicoanóalisis, marxismos y peronismos varios, sufre cada vez más la falta de interlocutores y de un lugar de enunciación efectivo. En este sentido, no se puede hablar de resistencia, puesto que se habla aún desde el lugar de la captura. Por eso Feinamnn advertirá desde el ensayo la necesidad de la autocrítica.

2) La culpa y la crítica

En 1980, desde el exilio, Rozitchner dialoga con la generación de la que él mismo es parte y que al mismo tiempo que él escribe está siendo sistemáticamente exterminada. No deja de apelar al discurso de la izquierda, pero supone como interlocutor una izquierda vencida y saqueada. Pero además de una izquierda destruida, una izquierda que hace una autocrítica, que por los acontecimientos vividos se nos aparece hoy como una autocrítica trágica. Contra la culpa que arrastra el estar afuera, la revolución desde la palabra, nos dice Rozitchner. Por eso va a decir de su propia actividad: "El filósofo" es un hombre que, desde el privilegio de la palabra y su ubicación institucional, debe utilizarlo para ganar a la muerte la vida que su palabra enuncia y que el terror pretende inhibir[10].

Feinamnn, por su parte, se resiste a ver a la izquierda "vencida". Aún en el 98 considera efectivo aquel discurso que el mismo autor reconstruye en una articulación entre teorías de la legitimación de la revolución armada y de la reivindicación de la lucha de clases, no obstante resistirse a legitimar la teoría del capitalismo victorioso sin sostener la victoria de la izquierda. Para Feinamnn ni la derecha ni la izquierda, han ganado. El fin de la historia es un artilugio de los discursos axiomatizados por los poderes reinantes , - mercados financieros - , y la izquierda a pesar de todo el reconocimiento que parece prodigarle el autor, debe reconstruir su escenario. La articulación no es terror exilio, sino lucha y memoria. Es un sujeto que combina vida y lucha y no vida y terapia.

Últimas palabras

No obstante las diferencias entre los dos agenciamientos, pareciera que en ambos se intenta dejar constancia del terror en Argentina. Los textos se proponen interceptar el terror como universal efectivo y recurrente en la historia argentina, cosa que emprenden a través de distintas estrategias.

El terror como disparador de la voz filosófica de Rozitchner[11], es el horror de una escena de incesto de Rivera en su obra *El Profundo Sur*, es el efecto del cuando y donde de la cita de Piglia con la que inicia *Respiración Artificial*[12], es el desborde de los límites de la propia identidad en el personaje principal de la novela

9. Fienmann, José Pablo, *La Sangre Derramada,* Buenos Aires, Editorial Ariel, 1999.
10. Rozitchner, León, (1996), Pág. 121.
11. "El fundamento de la palabra que el filósofo usa cuando enuncia encuentra su verificación en el riesgo de la muerte y el terror con el cual el sistema, que no se paga de palabras, impone su negación que cae fuera y más allá del discurso: lo desborda grabando en el cuerpo – tortura y muerte – su no". Rozitchner, León, (1996), Pág. 118.
12. Piglia, Ricardo, (1980) Más allá de la cita de T. S. Eliot, que abre la primera parte de su novela, el narrador se presenta con la frase siguiente: "¿ Hay una hisotira? Si hay una historia que empieza hace tres años. En abril de 1976, cuando se publica mi primer libro, él me manda una carta". (Pág. 13).

de Giardinelli, *Luna Caliente*[13]. Y es también el silencio del intelectual, la espera y el miedo de elevarse a los acontecimientos. Valen estas referencias sólo como botón de muestra.

13. Giardinelli, Mempo, *Luna Caliente,* Barcelona, Editorial Planeta, 1995.

Sobre el sentido de lo político en Hannah Arendt: tres prejuicios de la modernidad

Sanz, María Aurora
Universidad Nacional de Córdoba

La pregunta por el sentido de la política es- según Arendt tan antigua como la reflexión de los filósofos de la polis griega sobre la mejor forma de organización y convivencia humana.

Es la polis, según Aristóteles la mejor forma de convivencia humana, forma que subsistió muy poco tiempo pero en la cual es posible la libertad de los ciudadanos.Esta libertad es el resultado de una acción técnica prepolítica de organización legislativa y de dominación de las necesidades de susbsistencia material.

Se abre así el espacio estrictamente político que es el entre y junto a de los hombres-ciudadanos- de la polis. Este es el espacio político de acción, del movimiento de aparición de los hombres hablando y replicando.Los ciudadanos actúan políticamente en tanto su acción -de hablar y replicar - funda el espacio entre que posibilita el movimiento de la libertad y por ende la política.Esta libertad es el sentido de la política, la posibilidad real de aparecer e iniciar algo nuevo entre y junto a los otros.:"Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla"[1]

Esta libertad de movimiento que es actuar y hablar apareciendo e iniciando algo nuevo entre los otros no es el fin de la política sino su más pleno sentido.

A esta relación de identidad entre espacio político y libertad que Arendt toma de la democracia ateniense de un período determinado y que ella denomina 'modélico' por lo significativo para nuestra época, le opone la relación de separación que se produce en la edad moderna entre lo político y la libertad.Lo político es propiamente el área de acción del gobierno y la libertad pertenece al individuo, a su vida privada y en relación a la propiedad. No se trata ya de nada común y compartido y "los hombres se entregan libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida "felíz"[2].

De esta forma la política es considerada un medio para al libertad que se presenta como su fin supremo.

Para Hanna Arendt esta forma de considerar la acción política -como medio- constituye el triunfo del homo faber, de la acción como actividad constructiva organizadora de medios cuyo fin es el de transformar la realidad cirdundante.La violencia pasa a ser el eje fundamental de lo político. El interés de la ciencia ya no es en la modernidad conocer el qué y el porqué, es decir, la naturaleza o esencia o las causas del ser, sino el cómo se produce la cosa. Desde esta perpectiva el conocimiento científico toma el concepto de desarrollo como central en la forma de experimento por el que se manifiesta el proceso. Toda cosa es considerada como el resultado de un proceso, incluído el Estado, y la libertad es entendida como un orden que responde a una razón planteada de antemando como esencial al proceso, a modo de ley natural.

La razón instrumental del homo faber invade como categoría de interpretación cualquier otra forma de actividad humana.

Es en este punto donde nos interesa destacar la diferencia que Hanna Arendt establece entre conocer y pensar, diferencia que atribuye a Kant quien distingue entre la actividad de la razón, como "el ansia de pensar y comprender" y la del intelecto "que conoce". El conocer es una actividad de construcción del mundo, el pensar es una actividad necesaria que sólo se satisface pensando, no se limita a materia específica y es exigible a cualquier persona.

Pensamos en la medida que imaginamos intentando entender, captar el sentido. Esta actividad no es visible en sí- medida invisible de lo visible- aunque sus efectos son visibles. El pensar es una actividad que deshace convicciones, doctrinas, conceptos y frases.[3]

1. Hannah Arendt, *Qué es la política*?,Ed.Paidos,1997,Barcelona,p.79
2. Op.cit.p.90
3. Hannah Arendt, *De la historia a la acción*,Ed.Paidos,1998,Barcelona,p.124

Cabe aquí detenernos a fin de relacionar lo expuesto hasta el momento.

Por una parte la autora nos habla del sentido de lo político y lo expresa mediante ciertos rasgos fundamentales propios de la democracia ateniense sustentada en la tradición homérica.

Opone a esta idea la teoría política moderna de un Hobbes o un Hegel- que intentan elaborar un saber acerca de un proceso de fabricación o de desarrollo del logos divino que puede ser imitado y/o descubierto como autoconciencia, por la capacidad racional humana. Desde esta perspectiva lo político queda contextualizado como una ciencia técnica constructiva donde la pluralidad de los hombres queda reducida a una materia- fuerza- que debe ser ordenada por la razón-poder- que como fin orienta el desarrollo de un proceso de construcción geométrico y/o histórico.

La distinción entre conocer y pensar nos permite comprender las posiciones del saber de lo político: por una parte, según el modelo antiguo de la polis,lo político propiamente es el espacio de acción,de actividad sin fin que inicia procesos,de la pluralidad de perspectivas y apariciones como distintas posiciones en un mundo común.Por otra parte la idea moderna de lo político como ciencia constructiva, artificio, fabricación, proceso teleológico.

La idea moderna de la política como ciencia constructiva de paz, libertad ,igualdad o justicia se enmarca dentro de la perpectiva poiética-técnica del saber donde lo que importa es el resultado del proceso del conocimiento. El fin de la actividad cognitiva es el resultado que se impone como instancia fundamental del proceso. La idea antigua de lo político como espacio de libertad propone, por otra parte, una revaloración del prattein como saber del actuar entre y junto a los otros en un mundo común.

La violencia y la dominación que han servido como categorías de interpretación de lo político- y que para Arendt constituyen dos grandes prejuicios en el momento en que debemos pensar lo político- surgen tambien de la consideración moderna del poder ligado a la idea de fuerza. La violencia se constituye así en el centro de toda acción política como medio cuyo fin es la organización y el mantenimiento de la vida de la sociedad. De esta forma lo político se manifiesta como amenazante para la libertad, para la vida misma del hombre y la existencia del mundo.Si la violencia es el eje de interpretación de lo político,la acción política queda esencialmente caracterizada como coacción y dominio.

Es en este punto donde nuevamente la autora se pregunta si tiene algún sentido la política.[4]

Esta pregunta por el sentido es la que nos orienta en la lectura de Hanna Arendt, quien rechaza la idea de ser considerada filósofa o teórica de la política y se define como pensadora.Nosotros nos preguntamos,¿cuál es el sentido de sus reflexiones?

Creemos que intenta una interpretación de la realidad política de su actualidad desde los hechos y a nivel de pensamiento.Su actitud es activamente política desde la perpectiva del pensar como ejercicio para la comprensión. El pensar es la constante circularidad de los prejuicios, los juicios y la experiencia. Donde hay prejuicios hubo un saber-juicio pretérico- que se originó en una experiencia. El pensar es el intento de retomar esta circularidad experiencia-juicio-prejuicio- en busca del sentido que es el núcleo de la comprensión como actividad sin fin.

Arendt sostiene que el pensar no es privilegio de unos pocos sino que es una capacidad humana que va más allá o está más acá de la ciencia o actividad cognitiva. Es la capacidad de emitir juicios ante los hechos particulares y es el sustento de la conciencia moral y política por la que podemos emitir un juicio sobre lo bueno y lo malo, lo justo o lo injusto.

La realidad del mundo es este aparecer entre y junto con los otros,"el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción". En este espacio se constituye el poder-dynamis- que surge del entre los hombres y que se opone a la idea de fuerza que es propia del individuo."El poder humano corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar"[5].Y este comenzar es mediante la acción y la palabra por la cual se objetiva el mundo humano.

4. Hannah Arendt, *Qué es la política*,p.97
5. Hannah Arendt,La condición humana,Ed.Paidos,1998,Barcelona,p.222

De allí que lo político es -fundamentalmente en la democracia- propuesta por la autora como el mejor modelo de organización y convivencia humana-, la libertad de hablar y replicar, la posibilidad constante de debatir a fin de consensuar y de persuadir.

Los asuntos humanos, las acciones, son procesos impredecibles e irreversibles. No puede haber conocimiento o ciencia sobre ellos, no puede haber teoría o elaborarse doctrinas a fin de disciplinar al hombre en sociedad. En este sentido, no poseemos saber sobre lo que hacemos ni podemos deshacer lo que realizamos.

Preguntarse por el sentido de la política es una propuesta de ejercitarse en el pensar interpretado por Arendt como "crítica y experimento", crítica del pasado que no intenta demoler, y experimento que no intenta diseñar un futuro utópico. La autora propone una interpretación crítica del pasado" cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente de las mismas palabras claves del lenguaje político-tales como libertad y justicia,autoridad y razón,responsabilidad y virtud,poder y gloria- dejando tras sí cáscaras vacías..."[6]

Creemos que la posición de Arendt es claramente hermenéutica y opuesta a la constitución de una teoría o filosofía política, puesto que su propuesta interpretativa se inicia en el ejercicio del pensar como búsqueda de la comprensión a partir de un preguntarse por el sentido de lo político. Ella misma distingue entre comprensión y juicio como dos instancias del pensar.La comprensión es la capacidad que nos permite vincular el conocimiento con la acción, es poder pensar la acción una vez realizada a partir de una precomprensión que conciente o inconcientemente se encuentra comprometida con la acción. A esta comprensión preliminar(prejuicio) le sigue la acción (experiencia) y luego la comprensión crítica(juicio) que vuelve sobre lo hecho a fin de encontrar el sentido y entender. "

El sentido de lo político es la libertad en la que actuamos revelando quienes somos. La acción muda no existe, la libertad no es atributo del individuo sino del espacio que se abre y surge donde algunos se juntan.La actividad de pensar sobre los asuntos humanos, de buscar la medida invisible de lo visible es el eros que se presenta como necesidad para la vida de uno con uno misno y con los otros en un mundo común.El pensar distingue bueno-malo, bello feo,el juzgar realiza el pensamiento en la acción, lo manifiesta en el mundo,hace aparecer lo invisible.En el aparecer mediante la palabra y la acción se revela el "quién" de un yo latente que manifiesta su propia imagen.

La oposición irreconciliable entre el pensar y la acción es disuelta por Arendt mediante el ejemplo histórico de Sócrates en el cual se manifiesta la estrecha vinculación las dos caras del mismo proceso de comprensión-acción:"...el pensar acompaña al vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia,felicidad,templanza,placer con palabras que designan cosas invisibles y que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y que nos sucede mientras estamos vivos"[7]

Sócrates es la experiencia del pensamiento, de un ciudadano entre ciudadanos, argumenta circularmente, sin lograr una respuesta definitiva a la preguntas.Su actividad es el diálogo reflexivo que se asemeja al impulso de compartir perplejidades investigando junto y con sus iguales, asuntos comunes por los cuales y en los cuales la vida adquiere sentido.

Arendt sostiene, finalmente, que el pensar es una tarea esencial de recuperación del sentido de lo político ya que la Edad Moderna ha consistido en una creciente alienación del mundo, de pérdida de la objetividad de lo dado donde ni la Naturaleza ni la Historia son del todo concebibles y donde queda la sociedad de los hombres sin un mundo común que los separe y los vincule.

6. Hannah Arendt,De la historia a la acción,p.87
7. Op.Cit.P.127

Complejidad Social e Identidad Moral.

Tell, Elvio
Universidad Nacional de Entre Ríos

Si bien fue Max Weber quien diagnosticara magistralmente los efectos que el proceso secularizador que la racionalidad moderna generara sobre la sociedad en su conjunto, estos efectos se hacen presentes recién en estos días en una cruel experiencia, padecida por todos, y que para los hombres de aquella época todavía ni siquiera se vislumbraba.

El desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo quedaba expresado bajo dos dimensiones centrales: 1) diferenciación funcional según esferas de la totalidad de las actividades sociales, 2) destradicionalización del mundo de la vida, diferenciándose radical e inexorablemente de su pasado, con la consiguiente pérdida de identidad moral expresada en ambos espacios. Los procesos de identidad personal y social, ya no podían más pensarse de manera lineal como sucedía en las comunidades premodernas, sino que tales experiencias se van mostrando bajo circunstancias extremadamente complejas, y la mayoría de las veces de manera contradictoria. Este nuevo orden social todavía incipiente e incomprensible para la época, se consuma en la actualidad de un mundo, que recibe múltiples denominaciones, y que nosotros llamaremos tardo moderno y posconvencional. En virtud de que en él se visualiza una sociedad cada vez más diferenciada de su pasado y que hace estallar en fragmentos una figura de tradición cultural homogénea y sustantiva de un mundo de la vida que había tenido vigencia por años, ahora en distintas formas de vida buena. Simultáneamente dicho mundo se va autodiferenciando a sí mismo en esferas o sistemas culturales de acción económica, los cuales se producen y reproducen según reglas y normas autónomas, muy difícilmente de ser modificadas por las acciones de los sujetos, quienes van sintiendo cada vez más la experiencia de no poder transformar ambos aspectos de la realidad. Por tal razón, uno de los interrogantes fundamentales a develar, será el de desentrañar la complejidad de las sociedades posconvencionales, procurando ver las condiciones de posibilidad de que en ellas puedan desarrollarse una identidad moral, capaz de hacer frente a sus desafíos.

Tenemos que partir primeramente de que estamos frente a una sociedad sin centro, sin cúspide alguna de sistemas simétricos; o dicho de otra manera: de un ámbito policontextual, donde la diferenciación ya no contenga ningún horizonte dentro del cual pueda pensarse alguna actividad como esencial, pues todas ellas lo son iguales en importancia. Sin embargo, algo queda claro. La inexistencia de una unidad homogénea tradicional pre-moderna y la ausencia de un mundo de la vida hegemónico, hecha por tierra la posibilidad de que la identidad tanto personal como social, pueda pensarse a partir de alguna forma de consenso moral. Antes, en la comunidades tradicionales, la persona encontraba su segura protección para hacer frente a este tipo de problemas en su comunidad, como la experimentada por un niño en el seno familiar. Por eso, el "yo" nunca quería despojarse de tales conexiones sociales porque eran parte de su identidad y de su seguridad personal. Por ejemplo, una cuestión que está en el centro del debate político y económico actual: la desigual distribución de bienes, y caducaría la sentencia tradicional a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus posibilidades.

Tanto la autonomía normativa de los sistemas, como la disparidad radical de los modos de vida buena, en el ámbito cultural cancelan cualquier acuerdo sobre la existencia de un bien común, con capacidad para dar una respuesta cierta y válida a la complejidad de estos problemas.

Todo esto desde un enfoque epistemológico, vuelve imposible cualquier descripción unitaria a través de un logos vinculante común. Es que la sociedad de nuestros días ya no soporta pensamientos concluyentes, ni, por eso mismo, autoridad alguna, la incertidumbre está en todas partes.

La sociedad tardo moderna, entonces, ya no es susceptible de una integración de tipo moral, lo que sin embargo, no debe hacer suponer de ninguna manera la desaparición de la ética en cuanto tal. Ocurre que la ética deja de cumplir su función integradora en lo moral, mediante la cual se sustentaban las comunidades de carácter estratificadas premodernas. Por eso, nuestra preocupación está centrada en dilucidar la reformulación de la comunicación moral y de la virtud en la sociedad actual. Porque por más que se haga cada vez más evidente la falta de integración moral, esto no implica la ausencia absoluta de identidad social alguna.

En el mundo antiguo premoderno, del cual todavía existen bolsones en América Latina, las prácticas morales atravesaban todas las actividades humanas, en virtud de la realidad de un ethos común y dominante. La religión, precisamente, era la que tradicionalmente ofrecía la posibilidad de suministrar ese sentido último a todas las significaciones humanas contingentes y muchas veces hasta contradictorias de sus experiencias vitales. La certidumbre estaba asegurada por la identidad ético religiosa.

Sin embargo, el tránsito producido desde el Renacimiento a nuestros días fue testigo, como dijimos, de una sociedad homogénea y unitaria en dirección a una sociedad diferenciada funcionalmente en sistemas o esferas, a la vez que la moral se iba replegando hacia formas privadas de argumentación moral, recluídas en lo íntimo de la conciencia individual. Esto fue produciendo lo que actualmente apreciamos a diario; una continuada diversidad de identidades y de formas de conciencia, según diferencia de tipos raciales, sexuales y de creencias. La religión, por ejemplo, queda reducida a cumplir su misión específica, constituyendo una esfera cultural más.

Desde el punto de vista de la Teoría de Sistemas del sociólogo alemán recientemente fallecido, Niklas Luhmann, se visualiza proyectado al interior de los sistemas, la presencia participativa de un individuo aislado y liberado de ataduras procedentes de la simetría de estados subjetivos, para enfrentarse a múltiples elecciones de roles a ejecutar. Pero este tipo de decisiones, por eso mismo, se toman en condiciones en las cuales, uno no puede disponer a voluntad como se creía. Esto significa, que las reglas que mantienen en funcionamiento el sistema no pueden ser cambiadas ni modificadas libremente a voluntad de los actores como la modernidad suponía. Las reglas que regulan el funcionamiento de los mercados resultan un ejemplo irrefutable. Habermas señala con insistencia, la fuerza incontrolable de los sistemas dinero y poder en las acciones de los sujetos. Lühmann, sin embargo, clarifica algo muy importante: las instituciones sistémicas regulan y controlan la conducta exterior de los individuos, pero no así sus íntimas motivaciones.

En las sociedades tardo modernas, la identidad se transforma en un concepto problemático que hoy vemos multiplicarse por todos lados. Para responder semejante desafío, es preciso recurrir a una identidad distinta a la antigua, una identidad de tipo reflexiva, que incluya todo el acto del proceso de interacción social. Esto es, que esté en condiciones de asumir una interacción formal procedimental al participar en organizaciones institucionales sistémicas de orden público, pero también de manera semejante al tener que compartir al interior de los múltiples tipos de vida buena.

Para esto, decíamos, es necesario la participación de un sujeto autónomo y reflexivo, con aptitudes que le faciliten poder hacer una elección entre sistemas de fines opuestos, debiendo en consecuencia tomar la distancia necesaria de dichos fines, para estar en condiciones de cuestionarlos, haciendo valer su pretensión de validez. Así por ejemplo, las diversas figuras de vida buena deberán hacerse reflexivas, primero porque han de conocer su diversidad, y también porque habrán de acudir a procedimientos discursivos para alcanzar un entendimiento.

Todo ello nos muestra la necesidad impostergable de encontrar una subjetividad e identidad moral distinta, adecuada a este nuevo tipo de sujeto, que a diario se ve obligado constantemente a enfrentar los fenómenos de contradictoria y esquizofrénica escisión de identidades personales producidas por la complejidad inmanente de un mundo social escindido, con todos sus problemas y conflictos.

Hoy ya no es posible la presencia de un bien común capaz de unificar las esferas; lo cual esto significa todo un logro, en la medida que su autonomía pone a salvo su libertad, al alejar el peligro de que una de ellas se apropie de las otras imponiéndole sus propias reglas. Sin embargo debe necesariamente existir para todas ellas la presencia de algo que las contenga, de un ethos común débil, como sugiere Agnes Heller, conformado por dos de los principios centrales de la modernidad que resguarde la independencia de cada uno: la libertad y la vida. Pero ello no basta, porque precisamente es el hombre quien extiende ilegítimamente las normas de una esfera a otra.

> "La instancia de un yo despojado de toda dimensión normativa, reducido a la operación cognitiva de adaptarse, constituye, ciertamente, un complemento funcional de los subsistemas regulados por medios; pero no puede substituir a los rendimientos que, en lo tocante a la integración social,

un mundo de la vida racionalizado exige de los individuos. Tales exigencias sólo podrían ser satisfechas por una identidad posconvencional del yo"[1].

La integración social sólo es posible en una identidad posconvencional de los sujetos, los cuales ya no pueden quedar sujetados a contextos sustantivos de culturas particulares, sino aprender a vivir en el seno de experiencias donde rige lo multicultural.

Veíamos cómo desde la modernidad, a una con la diferenciación de las esferas: políticas, económicas, etc., se fue extendiendo un politeísmo valórico, que impulsaba a los individuos para que puedan sobrevivir, un punto de vista imparcial de la moral. Es que los discursos normativos que operaban en todo el espacio social tradicional con clave de sentido evaluativo, fue perdiendo las condiciones de legitimar, y de justificar las prácticas sociales. Actualmente con los valores reducidos a habitar el sagrado recinto de la privacidad de los grupos de personas, éstos se ven expulsados a un universo moral pluralista en virtud de las rígidas normas que reinan en las múltiples esferas, y este universo plural es tal vez el único espacio donde encontrar la realización personal en pequeños grupos tribalizados.

El interrogante es el siguiente ¿cómo vivir una nueva moral capaz de consolidar una nueva identidad, donde existan diversas formas de vida superpuestas entre sí, y cada uno sea libre tanto de habitar cualquiera de ellas, como de trasladarse de una a otra?

"Diferentes formas de vida pueden ser buenas, e igualmente buenas. Pero un estilo de vida bueno para una persona puede no ser bueno para otra. La auténtica pluralidad de formas de vida es la condición bajo la cual puede ser buena la vida para todos y cada uno"[2].

Las vidas buenas deben ser comprendidas en plural.

Agnes Heller nos propone una noción de virtud ordenada a no proyectar ilegítimamente las normas de un sistema a otro, para poder convivir en medio de diversas concepciones de vida buena. Este concepto de virtud que tiene sus orígenes en Platón, requiere una definición suficientemente formalizada, abstracta y procedimental, priorizando lo formal, frente a lo sustantivo particularizado, propio de lo comunitario pre-moderno.

Pero hay que prestar atención, que el punto de partida de su reflexión moral no es la vida buena en sí, sino la condición de todo tipo de vida buena: la rectitud y la honradez.

" ... La persona recta es la persona que prefiere sufrir la injusticia (ser objeto de una mala acción), a cometer injusticia (hacer el mal), donde `cometer' el mal significa infringir las normas morales en relación directa a los demás"[3].

Merece destacarse en esta concepción de virtud, el hecho de que una persona prefiera sufrir el mal a cometerlo, no dice nada sobre la forma de vida de esa persona. Lo que se valora como bueno o malo queda indeterminado. Es una definición lo suficientemente abstracta para incluir a todas las personas honradas, independientemente de su modo de vida.

"La exigencia no es la de deberías hacer el bien a todo el mundo, sino que no deberías hacer el mal a nadie ... Tampoco se exige un deber de sufrir continuamente el mal ..., sino que se debería sufrir el mal, si la única alternativa es obrar mal"[4].

1. Beck, U. "Risikogesellschaft ...", en *Pensamiento Posmetafísico*; Habermas, J.; México, Taurus, 1990, pág. 237.
2. Heller, A. *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990, pág. 403.
3. Ibídem.
4. Ibídem.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93859
Sig. Top. 1-CoN-t.2

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 Irene 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