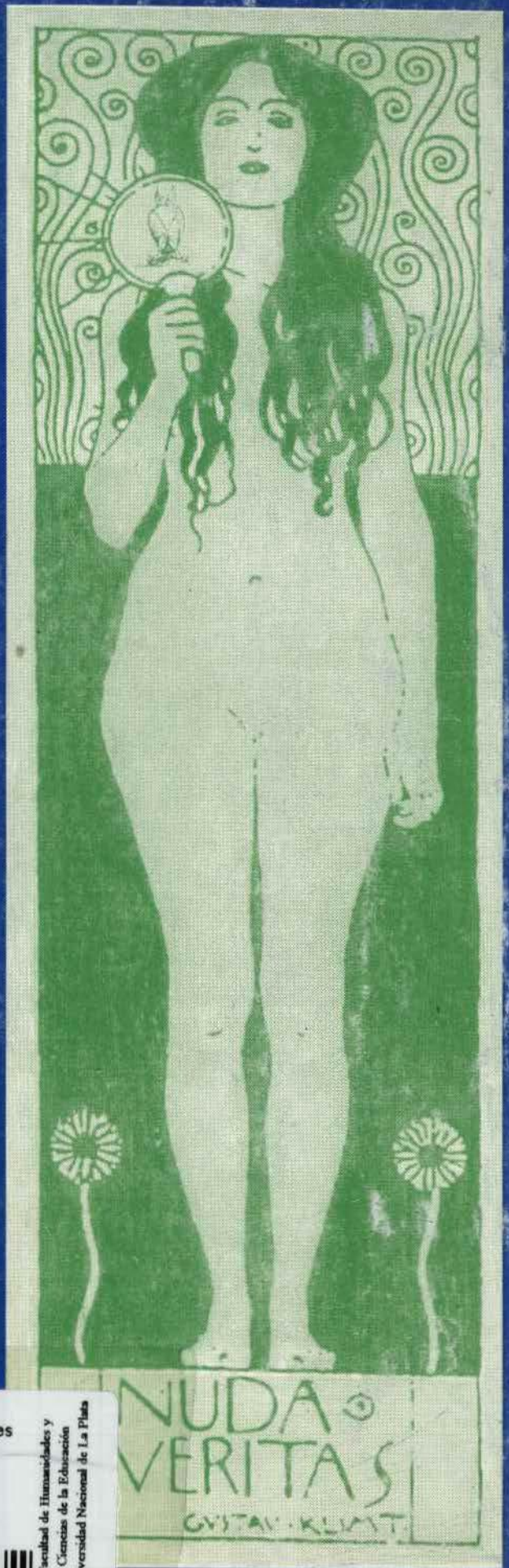
ONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA



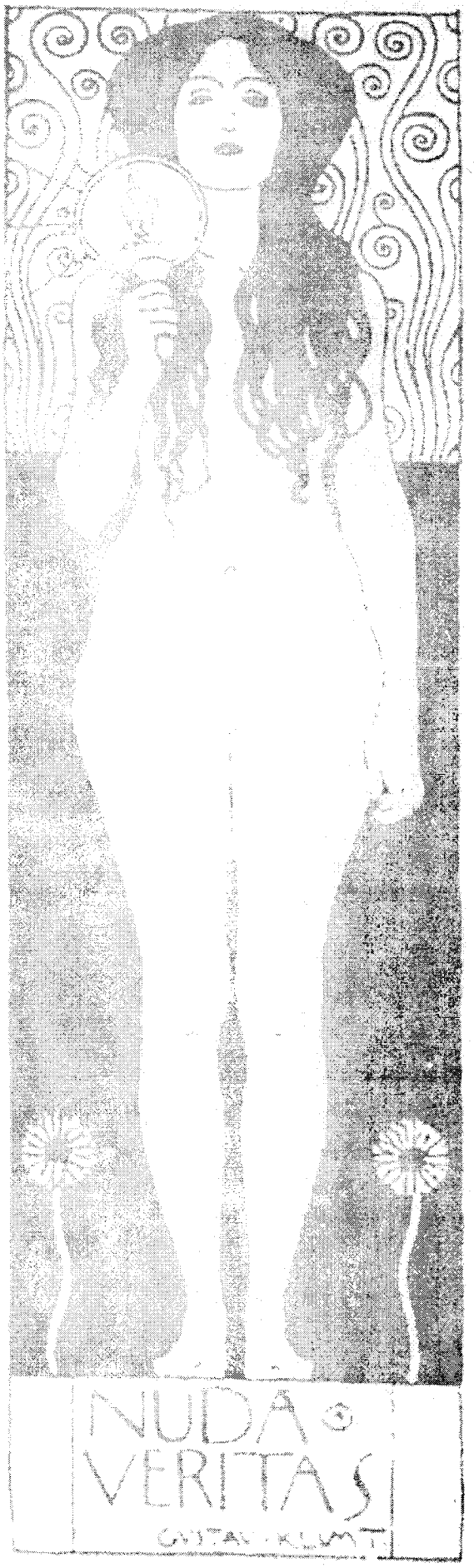
AFRA
Asociación Filosófica
Argentina

Escuela de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Salta

TOMO I

BIBHUMA
Biblioteca de Humanidades
"Prof. Guillermo Obiols"
w.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar
@fahce.unlp.edu.ar
4-0221-423 5745
tre 6 y 7 - 1er. subsuelo
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

XI CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA



AFRA
Asociación Filosófica Argentina

FACULTAD DE HUMANIDADES
BIBLIOTECA
Y HEMEROTECA
U. N. Sa.

CANJE

Escuela de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Salta

TOMO I

FAHCE Biblioteca Central
N° Inv. 93842
Sig. Top. 1-CON-T.1
Fecha de Alta 02.05.10

Copyright© Asociación Filosófica Argentina
Escuela de Filosofía - Universidad Nacional de Salta

Diagramación y Composición de texto
Editorial **MILOR**
Tel./Fax. 0387-4225489 - Mendoza 1221
4400 Salta - República Argenitna

I.S.B.N. N° 987-20904-0-8
Hecho el depósito que previene la Ley 11723
Impreso en Argentina / printed in Argentina

COMISIÓN DIRECTIVA
ASOCIACIÓN FILOSÓFICA ARGENTINA

Presidente
Víctor Rodríguez, Univ. de Córdoba

Secretaria
Patricia Morey, Univ. de Córdoba

Tesorero
Horacio Faas, Univ. de Córdoba

Vocales Titulares
Samuel Cabanchik, Univ. de Buenos Aires
Nora Stigol, Univ. De la Plata y Buenos Aires
Manuel Comesaña, Univ. de Mar del Plata
Jesús Cevallos, Univ. de Tucumán
Raquel Cornejo, Univ. de Salta
Oscar Esquizabel, Univ. de La Plata

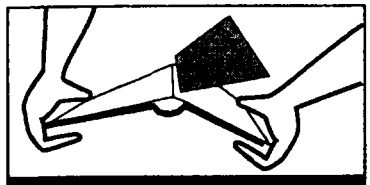
Vocales Suplentes
Ricardo Caracciolo, Univ. de Córdoba
María Inés Mudrovcic, Univ. del Comahue

Organo de Fiscalización

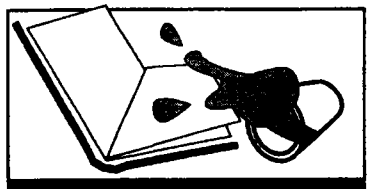
Titulares
Cristina González, Univ. de Buenos Aires
Daniela Bargardi, Univ. de Salta
Yolanda Fernández Acevedo, Univ. de Salta

Suplente
Mario Presas, Univ. de La Plata

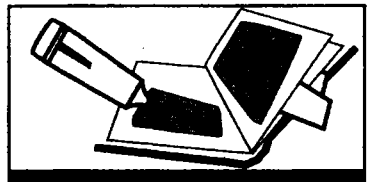
Seamos amables con los libros



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

COMITE ACADEMICO

Margarita Costa, Eduardo Flichmen, Alicia Gianella, Osvaldo Guariglia, Norma Horenstein, Elena Teresa José, Gregorio Klimovsky, Alberto Moretti, Oscar Nudler, Francisco Olivieri, Gustavo Ortiz, María Julia Palacios, Gladys Palau, Francisco Parenti, Mario Presas, Eduardo Rabossi, Guillermo Ranea, Arturo Roig, Roberto Rojo, María I. Santa Cruz, Félix Achuster, Tomás Moro Simpson

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Decana
Catalina Buliubasich

Vice-Decana
Marta Zulma Palermo

Secretaria
Susana Fernández

COMITE EJECUTIVO

Presidenta
Raquel Cornejo

Daniela Bargardi, Violeta Carrique, Yolanda Fernández A. Elena Teresa José, Jorge Lovisolo, Ethel Mas Roxana Ortin, María Julia Palacios, Mercedes Puló Marta Quintana, Hipólito Rodríguez P., Hugo Saravia Ana Simesen, Rosario Sosa, Tristán Domecq Leonardo Ferrario, Cristian Pérez

Colaboradores/as:
Grisel Barteloot, María Julia López, M. Alejandra Palacios, Alejandro Paso, Ariel Ramos

PRÓLOGO

En el acto de apertura del XI Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica Argentina AFRA y la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Salta, realizado durante los días 28,29 y 30 de noviembre y 1° de diciembre de 2001 y, en mi carácter de Presidenta del Comité Ejecutivo del mismo, daba la bienvenida a nuestros invitados con las siguientes palabras:

"En las tierras altas el buho de Atenas no alzó el vuelo todavía. Apenas ha chistado o se ha limitado ocasionalmente a asustarnos un poco anunciándonos el acecho de las sombras. Aquí, en Salta, el buho tiene una versión en nuestro "Atajacaminos", un ave ojerosa con la que la gente campesina no gusta encontrarse porque afirma que es presagio de muerte, cuando imprevistamente se cruza delante del viajero y le sacude en la cara dos o tres aletazos y un chistido, como desafiándolo a meditar sobre la finalidad del camino. Volviendo a nuestra opinión inicial, podemos asegurar, siempre alegóricamente, que el chistido y la sombra escurridiza del emisario pareciera intensificar su presencia, en estos últimos tiempos, entre las milenarias abras y los antigales silenciosos.

Hablar de Filosofía en Salta, que está en plena siesta de cigarras, es impropio; hablar de inquietud filosófica es acaso menos osado porque existe esa inquietud. ...

Desde fines del siglo XVIII y principios del XIX sólo en Buenos Aires y Córdoba se cuenta con enseñanza superior que incluye la tradición filosófica escolástica, si bien con intento de apertura en la primera. Ninguna de las otras provincias del interior acreditan inquietud alguna al respecto. Salta, sin embargo, sí, a partir de 1790. Por entonces, el gobierno de Salta dispuso la creación de un Aula de Primeras letras, de latinidad y la cátedra de filosofía, esta última a cargo del Dr. Pedro Miguel Aráoz"

Así escribía Sara San Martín de Dávalos en 1970, en un trabajo inédito titulado: Crónica y Comentario de la Inquietud filosófica en Salta 1790 – 1970. Han pasado 31 años de cuando, escribe ésto y en estos 30 años la actividad filosófica se ha consolidado. Vayan estas palabras en recordación y homenaje a Sara, nuestra profesora, quien ha fallecido en setiembre de este año.

Con la creación de la Universidad Nacional de Salta en 1972, la carrera de Filosofía que dependía de la Universidad de Tucumán, pasó a ser nuestra y a manejarnos con autonomía. Con la recuperación de la democracia en 1983, comenzaron a normalizarse los claustros y a regularizarse la Carrera. En agosto de 1983, en la puerta de la democracia, se organiza en Salta el IV Congreso Nacional de Filosofía. En agosto de 1991 se lleva a cabo, en este mismo lugar, las Primeras Jornadas Nacionales de Filosofía y el Segundo Congreso de AFRA. Desde 1990 contamos con un Centro de Filosofía, CEFISA, institución que realiza actividades filosóficas de extensión y perfeccionamiento y cuenta con una publicación anual. En diciembre de 1998 se implementó, en nuestra Facultad, la Maestría en Filosofía Contemporánea, que ha tenido un impacto académico disciplinar relevante en el medio.

Es en este marco histórico que asumo la responsabilidad de presidir el Comité Ejecutivo de este Décimo Primer Congreso Nacional de Filosofía, organización que ha constituido un desafío por los motivos que todos conocemos.

Estoy convencida de que en este Congreso, la reflexión conjunta podrá arrojar alguna luz sobre esta espantosa crisis que estamos padeciendo, por un lado nuestro país, nuestros hermanos, nuestros hijos, por el otro lado el mundo en su totalidad porque la tan mentada globalización no sólo nos lleva a sufrir desde el punto de vista económico sino, que también, por las desacertadas políticas debemos padecer otro tipo de

miserias que con o sin razón nos obligan a sufrir: la increíble e irracional guerra. Así, nos obligaron a pasar del optimismo a la más brutal incertidumbre porque el avance de la ciencia y la tecnología nos hacía creer que podíamos dominar el mundo y traernos el bienestar tan deseado y, sin embargo, hoy nos encontramos en un mundo ecológicamente desvastado y moralmente desanimado por las guerras, la enfermedad y la miseria.

Como todo, la Universidad Argentina está atravesando por la crisis más profunda de su historia y es global porque es crisis de principios, de fundamentos que abarcan al ser del hombre contemporáneo y creo que la Filosofía como saber totalizador es la responsable de dar una respuesta crítica. Momento histórico pleno de escepticismo, de fundamentalismos y, lo que es peor, de egoísmo. Momento crucial de la historia donde a la solidaridad se la desconoce y donde los oídos son sordos cuando deben escuchar al otro.

Les doy la bienvenida a todos los participantes de este Congreso, invitados/as extranjeros, expositores/as, estudiantes y asistentes. Agradezco a las autoridades de la Universidad de Salta y de la Facultad de Humanidades, al Comité Académico, a los Evaluadores, a los Miembros del Comité Ejecutivo que me han acompañado, a los estudiantes de la Carrera de Filosofía que han demostrado su compromiso a través de un trabajo responsable, al personal de apoyo universitario, a las entidades que han declarado de interés este encuentro, a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y a todas las personas que nos han ayudado para que sea posible este diálogo filosófico.

La filosofía nació como reflexión crítica y nos impulsa hacia la búsqueda de criterios racionales con los cuales debemos orientar nuestras acciones ante los urgentes problemas que afectan al presente y al futuro de la humanidad y la búsqueda de tales criterios sólo pueden tener éxito mediante la discusión abierta que otorga a todos, sin distinción, el derecho de expresarse. Salta, los acoge entre el canto de la cigarra de la siesta y el ruido de las alas del buho de Minerva, que ya ronda por los cielos salteños. No sabemos cuán alto vuela, pero lo importante es que despegó el vuelo y no sólo convive con las cigarras, sino que se remontará aún más alto después de este Congreso, sobre el que hago votos para que surjan ideas que arrojen nuevas luces que nos ayuden a esclarecer los complejos problemas que hoy ponen en peligro a toda la humanidad".

Hoy, un largo año después, momento en que se publican estas Actas, me veo en la obligación de hacer referencia a tres cuestiones:

Primero, aclarar que los trabajos que integran estas Actas, sin excepción fueron sometidos a evaluación externa para que cumplan con los requisitos de una publicación académica, por eso la pluralidad de su contenido nos permitirá conocer los aportes en filosofía y el estado de desarrollo en que se encuentran los estudios filosóficos no tan sólo en nuestro país sino, también, en otros países con el aporte de los trabajos de invitados especiales de otras partes del mundo.

Segundo, en aquella oportunidad quise rendir homenaje a Sara San Martín, hoy y con muchísima tristeza y dolor, debo ampliar ese homenaje porque durante este año la filosofía argentina ha sufrido la pérdida de tres de sus grandes pensadores, todos amigos y asociados a AFRA: Norma Horenstein, Guillermo Obiols y Raúl Orayen.

Por último, no puedo dejar pasar sin referirme al drama mundial que sufrimos: la guerra entre los Estados Unidos y sus aliados contra Irak y, a este efecto, quiero marcar con todas mis fuerzas mi desacuerdo con todo tipo de violencia. Aunque no estoy de acuerdo con ninguna tiranía, considero que esta guerra es injusta; considero que el avasallamiento de un Imperio contra un pueblo no tiene ninguna clase de justificativos ya que la consecuencia de este acto será más injusticia, indignidad y miseria. Considero que en nombre de ningún dios, ni destino divino se puede aniquilar un pueblo porque en la búsqueda de matar a los tiranos ya vimos que, en el camino, se mata sin piedad a los inocentes, porque la guerra en su horror no distingue ni sexo ni edad. Considero como una gran contradicción pretender alcanzar la paz a través de la guerra. Considero de una soberbia descomunal que se haya interrumpido el camino según el derecho internacional. Por último, considero a la guerra como el hecho más trágico y desastroso y como el acto más irresponsable que, como afirmó su Santidad Juan Pablo II "los países que decidieron la guerra, asumieron una grave responsabilidad ante Dios y la historia" ...y el anhelo impostergable es que sean juzgados.

Raquel Cornejo

Salta, Abril de 2003

Invitados/as

UNA MIRADA HEIDEGGERIANA DE LA CONVENCIONALMENTE LLAMADA COATLICUE

Angel Alonso Salas
UNAM

Pretender la comprensión de México con la exclusión de su arte es suprimir la fuente más fecunda para comprender lo que somos.
Justino Fernández*

Martin Heidegger en *El origen de la obra de arte* realiza una reflexión en torno a lo que es el arte, a la relación mundo-tierra que contiene un objeto artístico, a la verdad que presenta por sí misma el objeto de contemplación, al papel del autor, del espectador, etc. Dichas observaciones las realiza a partir de una obra en particular, el Cuadro de los zapatos de Van Gogh. Para fines de este escrito, realizaré una reflexión personal acerca de esta conferencia heideggeriana pero no me basaré en el lienzo de Van Gogh, sino en una escultura, la convencionalmente llamada *Coatlicue*. ¿Por qué hacemos esto? ¿Es válido el empleo de las categorías occidentales para hacer una reflexión del arte mesoamericano? Éstas y otras preguntas se responderán a lo largo del trabajo. Pero es importante aclarar que nos basaremos en la tesis doctoral de Justino Fernández, titulada *Coatlicue. Estética del arte mexicano,* escrito que a mi juicio dicho está íntimamente ligado a la argumentación heideggeriana. Por tal motivo el hilo conductor de esta reflexión será la obra de Heidegger, haciendo referencias a la obra de Justino Fernández y con interpretaciones o meditaciones personales en torno a la escultura.

Heidegger en *De un diálogo acerca del habla,* conversación que sostuvo con un japonés se refiere acerca de la validez del empleo de la estética alemana para reflexionar acerca del arte japonés. Heidegger, el inquiridor, pregunta al japonés:

I. *Pero, ¿es lícito recurrir a la estética para semejante propósito?*

J. *¿Por qué no?*

I. *Tanto el nombre como lo que nombra derivan del pensamiento europeo; de la filosofía. Por ello la reflexión estética debe en el fondo permanecer extraña al pensamiento del extremo oriente.*

J. *Sin duda tiene usted razón. Con todo, los japoneses estamos obligados a recurrir a la ayuda de la estética.*

I. *¿Con qué fin?*

J. *Nos proporciona los conceptos necesarios para poder asir lo que viene a nuestro encuentro como arte y poesía.*

I. *¿Acaso necesitan ustedes conceptos?*

J. *Así parece. Porque desde el encuentro con el pensamiento europeo se ha evidenciado una incapacidad del habla nuestra*[1].

A lo largo de este diálogo Heidegger junto con el japonés dilucidan acerca del impacto que ha tenido el encuentro entre dos mundos, es decir, entre el Occidente y el Oriente, por lo que podríamos equipararlo entre Europa y América. ¿Cuántos de nosotros en nuestra formación académica o social no hemos recibido elementos históricos, geográficos, artísticos, científicos, filosóficos, religiosos, etc.? Nosotros, los latinoamericanos frente a occidente estamos ante el mismo peligro en que se encontraban los japoneses ante los alemanes, el depender o necesitar del mundo europeo para dar una explicación (*ad hoc* a la formación occidental que hemos recibido) a problemas particulares. Aunque Heidegger en primera instancia refute la posibilidad de la aplicación de la estética alemana a otra nación, pues no tienen una misma fuente, las culturas no-occidentales se ven en la obligación de hacerse valer de dichas herramientas como un auxilio, un apoyo para explicar desde occidente la obra de arte japonesa o mexicana, o bien, para elevar el arte no-occidental a un objeto de estudio filosófico. Si se ha enseñado que la filosofía es una manera determinada de pensamiento, con un método específico y unas preguntas directrices (que en el fondo son occidentales o recientemente norteamericanas) ¿cómo podremos llevar nues-

tra historia, nuestra conciencia cultural a una reflexión filosófica, sin vernos en la necesidad de valernos de occidente?

Nos han enseñado a ser una especie de "sucursal" filosófica de occidente, pues desde un lugar que es lejano y ajeno a Europa (geográficamente hablando) se piensa y reflexiona sobre lo que occidente marca como permitido, aprobado o pertinente. Si se quiere romper ese esquema se etiquetará a la persona como un hablador, un mítico, charlatán o pensador pre-filosófico. Considero al igual que el japonés que:

J. *Ante la tecnificación y la industrialización del mundo entero, parece que no haya ya alternativa posible.*

I. *Sus palabras son prudentes, dice usted: parece...*

J. *En efecto. Pues siempre queda una posibilidad, que –visto desde nuestro modo de ser asiático- el mundo técnico que nos arrastra no puede ir más allá del primer plano y... que...*

I. *... por este hecho, el verdadero encuentro con el modo de ser europeo no tiene lugar, pese a todos los intentos de igualarse y de confundirse*[2].

Es decir, ante el mundo de globalización en el que nos encontramos, ante la tecnología, los medios de comunicación y educación ¿es posible hacer una reflexión contemporánea sobre alguna temática sin necesitar del enfoque, perspectiva o elementos de África, Europa o Asia? Considero que las reflexiones que realicemos inevitablemente estarán influenciadas por otras culturas y civilizaciones, siendo éstas un ejemplo fehaciente de lo anteriormente dicho. Pero es importante aclarar que el utilizar o emplear ciertas nociones o herramientas occidentales para posteriormente dar una nueva perspectiva o aun acontecimiento cultural no-occidental, no debe censurarse o rechazarse, pues es un enriquecimiento de ambas tradiciones culturales, una nueva manera de pensar la filosofía. Además si alguien pensara que se está cayendo en un error, podría darse la siguiente argumentación o defensa ¿acaso Heidegger no cometió esa falta en la que dicen que incurrimos? Él siendo alemán se basaba en los griegos. Por tal motivo pido que se nos brinde una oportunidad para hablar y argumentar lo mesoamericano a partir de lo occidental. No es lo mismo 1) el verter lo mesoamericano en el molde occidental (que sería la primera objeción que se nos haría) exigiendo que se cumplan ciertos requisitos para que una obra o pensamiento "extranjero" sea una sucursal o apéndice de occidente, que 2) el emplear el método o ciertas categorías occidentales para reflexionar lo mesoamericano (siendo éste el centro de reflexión), ya que no se pretende imponer una tradición sobre la otra, sino llevar al diálogo a ambas tradiciones, con la finalidad de obtener un pensamiento propio, que provenga de nuestras raíces y de la formación occidental que hemos recibido. Aunque en este ejercicio dialógico se encuentra un peligro que es el habla, ya que:

I. *El peligro de nuestros diálogos se ocultaba en la propia habla, no en qué dialogábamos ni tampoco en la manera en cómo lo intentábamos.*

J. *Pero el conde Kuki dominaba excepcionalmente bien el alemán, tanto como el francés y el inglés.*

I. *Es cierto. Él podía decir en lenguas europeas lo que se cuestionara. Nosotros intentábamos dilucidar la cuestión del Iki; pero con ello me permanecía cerrado a mí el espíritu del habla japonés, y me lo sigue estando hoy.*

J. *Las lenguas del diálogo lo forzaban todo a un ámbito europeo.*

I. *Lo que intentaba el diálogo era decir lo esencial del arte y de la poesía del extremo-oriente.*

J. *Ahora creo comprender mejor dónde vislumbra usted el peligro. La lengua del diálogo destruía incesantemente la posibilidad de decir lo que estaba en cuestión*[3].

Dicho con otras palabras

I. *...ahora veo todavía más claramente el peligro: la lengua de nuestra conversación destruye continuamente la posibilidad de decir aquello de lo que hablamos.*

J. *Porque el habla misma descansa sobre la diferencia metafísica de lo sensible, en la medida en que los elementos de base, sonido y escritura por un lado, la significación y sentido por otro, sostienen la estructura del habla*[4].

Nuestra lengua española o castellana manifiesta este peligro, hablamos una lengua que originariamente era ajena a nuestra cultura, pero la adoptamos, la hicimos nuestra. En nuestro lenguaje conviven lo español (occidental) con lo latinoamericano, por lo que será el lenguaje que poseemos otro de los argumentos que me permitan elaborar una reflexión de la así llamada *Coatlicue* desde occidente. Por su

parte, Justino Fernández argumenta en referencia a este diálogo entre dos culturas, que "se trata de revivir los sentimientos, las ideas y las imaginaciones estéticas de los creadores del arte mexicano, a través de sus obras, revivirlos para convivir con ellos, en diálogos reveladores de nuestro propio ser y los posibles de ellos"[5]. Es posible llevar al diálogo a dos tradiciones distintas, a pesar de que la convencionalmente llamada *Coatlicue* se haya esculpido antes de la Conquista de América, el mensaje de esta obra puede llevarse a un diálogo a partir del encuentro de dos mundos.

Heidegger en *el origen de la obra de arte* se percata que el afán de la búsqueda de la fuente que origina la obra de arte es preguntar por la esencia de la misma. Para nuestro autor "el artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista"[6]. La obra de arte surge por medio de la creación del artista y llamamos a una persona "artista" en la medida en que lo que ha producido (la obra de arte) le permita darle una atribución como creador o artista. El artista y la obra de arte estarán ligadas y estrechas tanto en la elaboración de un artefacto, como en la contemplación e interpretación del creador y lo creado. De esta manera podemos conocer qué es el arte en tanto que reflexionemos sobre la obra u objeto físico. ¿Pero qué es la obra de arte?, ¿qué define a una obra de arte de algo que no lo es? En el fondo, ambas son cosas, son objetos que el ser humano les ha otorgado un valor y una significación especial que las hace ser distintas de otros materiales o utensilios. Heidegger se percata que "todas las obras tienen este carácter de cosa[¼] Debemos, pues, tomar la obra de arte como aquellos que la experimentan y la gozan"[7]. Debemos de tener cuidado, pues lo que se considera socialmente como una obra de arte no puede reducirse a una mera cosa, pues hay algo más que la hace peculiar, significativa y diferente, ese algo más es lo que "en ella constituye lo artístico. La obra de arte es en verdad una cosa confeccionada, pero dice algo otro de lo que es la mera cosa, ἄλλο ἀγορεύει. La obra hace conocer abiertamente lo otro, revela lo otro; es ale-goría"[8].

La obra de arte es una simbolización y una alegoría, es el marco en el que se representa lo que en un determinado espacio y tiempo se concibe como sublime, artístico y bello, lo cual le da la caracterización de arte. La obra de arte, como mero objeto devela la materia, lo óntico, lo cósico del mundo, es un objeto natural o cultural como cualquier otro, pero es a la vez una significación, una revelación de la conciencia histórica de un momento particular. Manifiesta una utilidad que le da el ser humano, el empleo de un objeto para otorgarle una significación y un contenido particular, así como un valor emocional y económico que llevan a ver a la obra como una mercancía, como un existente. La utilidad que se le dé a dicha creación permite observar el rasgo de creación humana, pues se ha modificado o ajustado un elemento común, una cosa, un objeto de la naturaleza y dicha modificación le otorgó una nueva significación y caracterización, que la hacen más valiosa y útil. Heidegger cuando hace referencia a los "zapatos de Van Gogh" describe lo que es la obra de arte. Realicemos el mismo ejercicio pero con la convencionalmente llamada *Coatlicue*.

1. Descripción de la escultura

Sigamos la descripción que hace Justino Fernández de dicha escultura: "Si se observa de frente y de manera totalizadora tiene la forma de una gran cruz, de recio tronco, cortos brazos y bien proporcionada cabeza[...] El tronco se divide en cuatro zonas, prácticamente de iguales proporciones, bien marcadas por horizontales a distintos niveles, cada una correspondiendo a: las piernas, la falda de serpientes, el tórax y la masa bicéfala"[9] Pero si uno la ve por algún costado se percatará de "un cambio radical en la estructura, que ahora es piramidal, digamos, o más bien afecta la figura de un triángulo"[10]. Dicha escultura contiene un profundo sentido histórico y religioso inscrito en la piedra a través de los símbolos, mismo que esbozaremos con una descripción de cada una de las cuatro zonas que observamos al verla de frente. En la primera zona, observando de abajo hacia arriba y que correspondería a los pies, encontramos

> *garras de águila, con cuatro grandes uñas, sobre las cuales sendos pares de ojos parecen ver hacia lo alto. Una gruesa serpiente preciosa cubierta de un entrelazado rectangular en cuyos intersticios hay chapetones circulares, al centro y entre las garras, surge sinuosa bajo la falda mostrando sus colmillos. También bajo la falda y a los lados exteriores de las piernas, salen dos largos manojos de plumas, sobre la faldilla inferior que cubre las piernas, ésta compuesta de una faja con chapetones circulares y fleco de plumas del que penden diez y seis cascabeles visibles. En la parte posterior y entre las garras, que ahora tienen una sola enorme uña, asoma otra cabeza de serpiente o de tortuga, mostrando sus*

colmillos, bajo el colgaje que pende y que le oculta a los ojos y parte de la cabeza; quizá sus ojos dislocados, son los que se encuentran sobre las garras, como se ha dicho, sólo que duplicados[11].

En la segunda zona observamos una falda de serpientes que rodea a toda la escultura, que

se sostiene por medio de un cinturón compuesto por dos serpientes preciosas, cuyas cabezas penden al frente; este cinturón tiene un ligero movimiento natural, al estar un poco caído hacia delante, donde lo cubre el magnífico cráneo con orejeras y colas de serpiente colgantes, que remata el collar y que viene a quedar sobre lo que sería el ombligo. Las dos serpientes son preciosas, a diferencia de las que componen la falda, pues tienen bandas que rítmicamente interrumpen su piel, que se forma de entrelazado con chapetones; de sus cabezas colgantes, salen sus lenguas bífidas. En la parte posterior y centralmente otro cráneo se ensarte en el cinturón o cincho y bajo de él pende un colgaje triangular, dividido en dos partes y que cubre el trasero, bajando hasta un poco arriba de la línea que da base a las garras. Este colgaje se compone de trenzas, supuestamente de cuero, que rematan en una especie de borlas, que son caracoles. En su parte superior y más angosta, el colgaje no llega sino apenas a la orilla de la falda y tiene sobre él la mitad de un disco de plumas pequeñas con dos grandes plumas pendientes, junto con otros dos motivos redondos; el número de trenzas es seis. La parte baja del colgaje es semejante a la anterior, si bien más ancha y con la otra mitad del disco de plumas sobrepuesta, que completa el número de cuatro grandes plumas; las trenzas pendientes son en este caso siete, de manera que el total de trenzas es trece, vistas de frente: la falda misma, que cubre un poco más de lo que serían las rodillas, está compuesta por serpientes comunes entrelazadas de tal manera que forman una composición rítmica, geométrica, de estructura romboide; sus cabezas colgantes componen la orilla inferior de la falda y se alternan con las puntas de sus propias colas de cascabel; entre los enlazados otras colas de cascabel se alojan rítmicamente; once son sus cabezas visibles, pues una está al frente y al centro[12].

Encontramos en esta zona uno de los rasgos que le han otorgado en el "arte macabro" a la así llamada *Coatlicue*, que es el poseer el símbolo por excelencia de la dualidad vida-muerte en el pensamiento azteca, el cráneo, ya que uno observa "el cincho con las cabezas de serpientes preciosas colgantes; las serpientes comunes entrelazadas que forman la falda; el cráneo al frente y el otro posterior, ambas de formidable expresión con las órbitas de los ojos aún llenas, de miradas desafiantes"[13]. En la tercera zona, correspondiente al pecho, observamos que

cuelgan los pechos fláccidos y una pequeña arruga marca la línea horizontal bajo de ellos, al frente y en los costados. Sobre los pechos un gran collar, compuesto de manos abiertas mostrando sus palmas con los dedos hacia fuera, y corazones alternados, remata en el cráneo sobre el ombligo. El collar da la vuelta sobre los hombros y sobre la espalda forma un nudo, quizás de cuero, adornado con líneas ondulantes, puntos y chapetones circulares. Cuatro manos y cuatro corazones son visibles al frente; por la espalda, dos corazones más y cuatro manos, dos de las cuales apenas si se asoman, componen un total de ocho manos y seis corazones. En el cuello mismo, un collarín de chapetones remata esta zona por la parte más alta y bajo el collarín se recorta la piel humana teniendo al centro una ondulación que corresponde a la unión de las clavículas. Los brazos, pegados al cuerpo y doblados, están cubiertos en los hombros y en los codos con ojos y colmillos de águila o serpiente y sus puños se rematan con pulseras de cintillas de cuero entrelazadas de las que penden flecos; otros dos elementos más, e importantes puesto que por su volumen, forma y sencillez sirven para acusar la estructura cruciforme, penden también bajo las pulseras, sin otra talla que su lisa y geométrica masa cúbica y una línea vertical al centro de cada una de sus caras, como si se compusieran de cuatro indivisibles elementos apenas señalados. Sobre las pulseras y a manera de manos dobladas, sendas cabezas de serpientes preciosas muestran sus colmillos y bajo ellos cuelgan su lenguas bífidas; como en los otros casos descritos, estas serpientes tienen bandas que parecen sujetar su piel, ésta, compuesta de entrelazados y chapetones intermedios[14].

En la última zona, que correspondería a la cabeza

surgen dos serpientes preciosas que en movimiento ondulatorio excéntrico en la parte baja y concéntrico en la alta, vuelven sobre sí sus cabezas, que frente por frente llegan a confundirse hasta formar una sola, o manera de cara, con sus dos ojos, sus bocas entreabiertas mostrando cuatro colmillos y su lengua bífida colgante. Su piel está formada, como en otros casos, por entrelazados de estructura cuadrangular con chapetones entre ellos y por bandas que no cubren sino la parte superior de la piel,

dejando libres los músculos que siguen el movimiento de los cuerpos, subrayando las bocas, o el enorme hocico que forman al unirse. La expresión de la gran cabeza es alerta y desafiante en su impasibilidad[15].

En la base de la escultura encontramos un grabado, el cual

Muestra una figura que en líneas generales recuerda la humana, sentada con las piernas abiertas, de manera que los pies quedan hacia fuera y de perfil completo[...] *En la zona superior también los están cubiertos y doblados, con las manos en alto sosteniendo sendos cráneos. Hay cuatro cráneos más, dos por lado, ligados o atados a las piernas y a los brazos, respectivamente. La cabeza de la figura muestra el rostro de frente y tiene un tocado y orejeras*[16].

Heidegger realiza la descripción de los zapatos para mostrar que dichos objetos tienen como utilidad el que sirvan para andar, para protección e inclusive como comodidad. Cuando uno utiliza sus zapatos el sujeto se percata del ser del útil, es decir, sabe lo que son y para qué han sido elaborados, pues "el ser del útil en cuanto tal consiste en servir para algo"[17]. Pero ¿cuál es la finalidad de una estatua de una divinidad? Considero que la utilidad de la convencionalmente llamada *Coatlicue* era el recordar y fomentar el culto a la diosa, el hacer presente la existencia de divinidades que interactúan con el ser humano. El ser del útil de la así llamada *Coatlicue* consistiría en re-actualizar o revivir los mitos, las historias sagradas, el manifestar la potencialidad artística del hombre y la conciencia histórica. Para Heidegger dicha conciencia temporal se manifiesta con el diálogo. Este diálogo no se da necesariamente de persona a persona, sino que puede ser de persona a obra escrita y/o artística, estableciéndose una lectura de un himno, de un códice o de una piedra, una develación del ser de la escultura a través de la contemplación de la misma.

Para Heidegger la conciencia histórica es develada en el ejercicio dialéctico o hermenéutico, en la medida en que se encuentra el ser humano interpretando lo humano (terrenal) y lo divino (en este caso la escultura). Como se describe en el diálogo entre el japonés y el inquiridor:

J. Podemos prevenir esta impresión si atendemos a lo que antiguamente ensañaban los pensadores, dejando que estos hablen con nosotros en nuestra conversación. Lo que digo ahora lo he aprendido de usted.

I. Lo que ha aprendido así ha sido, a su vez, aprendido al escuchar el pensamiento de los pensadores. Cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados; y más aún, más secretamente con sus descendientes.

J. La esencia histórica -entendiendo esta palabra en un sentido más profundo que el sentido corriente- de todo diálogo pensante no necesita, sin embargo, organizarse al modo de las ciencias históricas, que cuentan lo acaecido a los pensadores y lo que éstos han pensado[18].

2. ¿Una obra de arte?

A la postre de la descripción de los zapatos, Heidegger se enfoca en la labradora, en su persona y en las actividades que realiza, nosotros para suplir esa figura pensaremos en aquellos que esculpieron la piedra y dieron origen a la escultura. Para Justino Fernández el arte no debe ser pensado únicamente desde los parámetros de Grecia y Roma, sino que existen distintas formas de concebir al arte, que en el caso de Mesoamérica no le dan tanta importancia al estilo, sino al contenido, al mensaje que se quiere expresar, pues "la imaginación, el arte, la estética son curaciones y son también formas de ser. Ser en el arte es ser de algún modo este ser que no somos. Cuando el arte es arte y la belleza es belleza, siempre son revelaciones de algo fundamental y religación al misterio... al mito necesario y último"[19]. En el arte *mexica* no existen métodos o sistemas fijos, pues cada artista expresa la visión que tiene del mundo, de un tema particular y en ocasiones la ideología social. Cabe destacar que la temática es de suma importancia en la producción artística de las culturas, destacando la cosmovisión, las serpientes, las divinidades, la tierra, el papel del hombre, la vida, la muerte, etc. Lo que se manifiesta es la sensibilidad del ser, la imaginación y la visión que se tiene a nivel personal y social del mundo, por lo que en ocasiones el arte se presenta como "grotesco" o "terrorífico", pues pensamos y comparamos a esta visión trágica y "monstruosa" con el arte griego. Aunque esta escultura rompa con los parámetros estéticos de occidente es una pieza de gran valía, una obra de arte. Por paradójico que suene esta obra es bella. La belleza del arte y del ser humano para los *mexicas* "nace de la existencia humana y es para ella. No es belleza «en cuanto tal», «pura» o «en sí misma»"[20]. La obra de arte que sea bella permite la apertura del sentido y significación de las cosas, fenómenos y acciones, es un medio para develar los intereses humanos, y es a través de símbo-

los, alegorías, cantos, dibujos y expresiones como se manifiesta la intencionalidad del artista al crear la escultura y de la obra de arte al mostrar la sensibilidad con la que fue realizada, es decir, su significación, los intereses vitales y creadores, los aspectos de moribundez y reactivos que conviven en el ser humano, de las posibilidades de interacción, etc. Justino Fernández considera que "la belleza es objetiva en cuanto que se encuentra en forma derivada en la obra de arte y es subjetiva porque es creada por el artista y percibida o recreada por otro sujeto, el espectador-actor"[21]. Lo que es considerado como bello es algo que se ha ido modificando a lo largo de la historia y la temporalidad de las culturas, por lo que la belleza es histórica y pertenece a una tradición, a una escuela, estilo, tiempo y espacio diverso, etc.

En lo que se refiere a los creadores de la convencionalmente llamada *Coatlicue*, podemos decir que tenían presentes la temporalidad en la que se encontraban, pues con la descripción de la escultura, podemos observar que se retoman los símbolos y elementos más significativos del momento, que tenían conocimientos exactos y precisos de la estructura cruciforme y piramidal, de la relación que esta escultura tenía con la tierra y el cielo, con los puntos cardinales, etc. Está presente una intencionalidad muy clara y concreta tanto de los que la realizaron, como de los que la mandaron a hacer, los que le hacían las ofrendas y danzas, etc. No dudemos que dicha figura representaba en cierta medida un símbolo de unidad del pueblo azteca y más que nada una toma de conciencia sobre la finitud del ser humano. La así llamada *Coatlicue* tiene una infinidad de símbolos y significados, pero la relación prevaleciente a lo largo de la descripción era el manifestar este conflicto entre las fuerzas vitales y la moribundez del ser humano, siendo la calavera que se encuentra a la altura del ombligo el símbolo excelso de la intencionalidad de los creadores de la misma. Pero...

3. ¿No son esos cráneos que se encuentran al frente y detrás de la piedra símbolos de la esencia de la existencia humana? El hecho de que estén situados los cráneos en lo que sería el ombligo de un cuerpo humano nos lleva a pensar que en el centro del universo o de las cosas rigen dos fuerzas que son contradictorias: la vida y la muerte. Es ese cráneo que nos mira con una actitud enérgica y desafiante, como si nos dijera: *ésta* es la vida, así es la vida, aprovéchala pues no sabes en que momento desaparecerá. El cráneo oscila entre la vida y la muerte, no está completamente muerto, sino que es una calavera encarnada, tiene unos ojos como el de los seres vivos, tiene una mirada fuerte y desafiante, una actitud demoledora que nos lleva a pensar en nuestra finitud. El ser humano que se cree tan importante, que cree controlar sus vidas, que se siente "el ombligo del mundo" o el centro de atención, por descuido o por astucia, evita reflexionar sobre su muerte. Se piensa que al nacer moriremos y que al morir viviremos, este eterno retorno de lo mismo, esta lucha de contrarios, semejantes a la salud y a la enfermedad, ya que uno valora su salud hasta que está enfermo, así como una persona sana corre el riesgo de perder su vitalidad al contraer una enfermedad, por lo que se da una valorización a la salud y a la enfermedad cuando se tiene o carece. De igual manera sucede con el binomio vida-muerte, hemos observado que los demás seres vivos tienen un ciclo de vida, hemos visto gente nacer y gente morir. El tener conciencia de esto nos produce una angustia, un miedo, un anhelo, un sueño, un sufrimiento y una esperanza. Saber que en estos momentos estoy vivo, que gozo y disfruto de cada instante que poseo, produce una satisfacción increíble, pero el recordar que no sólo somos vitalidad, sino que somos moribundez, que está latente en nosotros esa posibilidad, el saber de la muerte, de la finitud, de *mi* muerte, lleva al individuo a una angustia terrible, pues sabe que esto es perecedero y que no es duradero. Saber que vamos a morir y la conciencia anticipada de este hecho produce miedo y angustia, evitamos enfrentar y aceptar esta posibilidad por lo que la evadimos o posponemos. La contemplación de dicho cráneo que se encuentra en la convencionalmente llamada *Coatlicue* inmediatamente nos lleva a la significación de la escultura: La así llamada *Coatlicue* la madre de los dioses y de los hombres, de la vida y de la muerte, de la tierra y la fertilidad. Es esa mirada fulminante la que nos devela lo que es la esencia, la finalidad o la esencia de la existencia del ser humano, el ser vida y ser muerte, el ser para la vida y el ser para la muerte, el precursar la muerte, el ser con la vida y el ser con la muerte.

En el momento en que uno dirige su mirada hacia esa expresión desafiante ve correr en cámara lenta su vida, ¿tiene sentido el existir?, ¿ha tenido sentido mi vida?, ¿esto me da felicidad?, ¿quién soy?, ¿para qué estoy aquí?, etc. La quijada nos lleva a la expresión "muerte a filo de obsidiana", la muerte por un ideal, por una responsabilidad. La vida de los demás y de la naturaleza dependen de las acciones que yo realice. Viene a la mente del indígena al contemplar a esta diosa el por qué esta allí. Los dioses sacrifica-

ron su vida y se ofrecieron como sacrificio para dar la vida al mundo y a la especie humana. Si el ser humano desea continuar con este ciclo vital deberá de realizar sacrificios y ofrendas a los dioses, siendo la vida del guerrero una gran prueba, una hazaña, el ofrecer mi vida para que los demás continúen viviendo. Esa es la expresión del guerrero, en cambio el poeta, el pensador se cuestiona el por qué debe ser así, sobre la certeza de que la muerte origina la vida y viceversa. Una vez que se ha visto esa visión de los indígenas se comprende la gran responsabilidad que tenían consigo mismos, con los demás y con la naturaleza, pues en sus manos estaba el continuar con este ciclo vital. Por eso no es vana tanta alegoría de la escultura, esas manos en posición de dar y recibir, los corazones ofrecidos a los dioses de la tierra, que permiten que vivamos o muramos. Vida y muerte no se refiere únicamente al sentido de *mi* vida personal sino que se manifiesta en la naturaleza, con los frutos de la tierra, con la benevolencia del alma, del destino, de los dioses, etc. La sequía y la sobreabundancia es muerte, así como la lluvia y la fertilidad del campo es vida. El nacimiento y la muerte de un animal, de una planta y de un astro son tomados en cuenta por el ser humano. Así como Heidegger describe la faena de la labradora para describir el pan que se lleva a la casa, la vida o muerte que compartirá con sus hijos, la convencionalmente llamada *Coatlicue* nos hace reflexionar y percatarnos de nuestra vida, de nuestra finitud, siendo el cráneo el medio de reflexión y contemplación. A partir de la develación de dicho símbolo o del precursar de la muerte encontramos una verdad atroz e innegable: *mi* muerte vs. *mi* vida. Al desocultar ese símbolo nos encontramos con la intimidad de nuestro ser. No es necesario acudir a un funeral para reflexionar sobre la vida y la muerte, contemplemos esta escultura y nos percataremos de que los *mexicas* a partir del culto a la muerte rendían un culto a la vida. Se podrá objetar que dicho medio es grotesco y monstruoso, pero en el fondo ¿no es así la relación vida-muerte? He ahí la belleza de la así llamada *Coatlicue*, el manifestar y develar la finitud de la vida del ser humano y de todo aquello que le rodea.

Heidegger en *El origen de la obra de arte* comparte su visión e interpretación de los zapatos, pero al contemplar a la convencionalmente llamada *Coatlicue* nos percatamos de la belleza en la vida y en la muerte. Para Justino Fernández:

> *Hacer o producir, o percibir la belleza para la muerte no tendría sentido. Existe otro aspecto de la cuestión. Hay que decirle a Heidegger –con todo respeto- que el "ser para la muerte" es también "ser para la vida", mientras no morimos definitivamente; ante todo: somos en esta vida, seamos pues para ella, tanto como para la muerte. Así, la belleza es gozosa y gozable en la vida, es para la vida, aunque sea reveladora asimismo y en último término de nuestra moribundez. Intereses vitales y mortales hacen que la belleza se produzca y sea lo que es: gozo lleno de intereses dramáticos y en el fondo tragedia. Gozo y dolor van unidos en la belleza, he ahí el drama, porque somos así, contradictorios*[22].

Para Heidegger en el momento en que interactúan los zapatos y la labradora surge la relación mundo-tierra. La utilidad del ser del útil es llamada por Heidegger el "ser de confianza" que permite que la labradora se percate de que mundo y tierra existen únicamente para ella, en lo útil. Si para Heidegger a través del cuadro descubrimos lo que *es* en verdad el zapato y el ser del útil, por medio de la así llamada *Coatlicue* nos percatamos de lo que *es* en verdad la vida y la muerte, del ser último y esencia del ser humano, la finitud, que se manifiesta mediante la apertura del ente en la obra, el acontecimiento de la verdad, de la develación o desocultamiento que realizamos con la descripción del cráneo. La obra al manifestarnos su apertura, nos muestra el ser a partir de la develación de lo cósico y de lo útil que alberga en su interior manifiesta el sentido del mundo y el carácter de la tierra. En primera instancia, la obra de arte es tierra por los elementos de los que está constituida y es mundo por la representación, la imagen o transformación que recibe la materia prima para convertirse en una obra artística. Para Heidegger

> *Este mismo nacer y surgir en la totalidad fue llamada temporalmente por los griegos la llumina a la vez aquello donde y en lo que se funda el hombre su morada. Nosotros lo llamamos tierra. Lo que aquí significa la palabra dista mucho de la representación de un depósito de materia, como también de la representación sólo astronómica de un planeta. La tierra es donde al nacer hace a todo lo viviente volver, como tal, a albergarse. En el nacer es la tierra como lo que alberga*[23].

La convencionalmente llamada *Coatlicue* es la madre de la tierra, la falda de serpientes que tiene es la representación de la tierra, por lo que se ofrecen sacrificios de corazones para alimentarla y en la parte inferior de la escultura se encuentra representado la deidad de la tierra en dirección al inframundo. Lo que Heidegger considera como tierra podría entenderse como la noción vida-muerte de los aztecas. Considero que las frases bíblicas *polvo eres y en polvo te convertirás*[24] y *somos flores que se abren por la mañana y que por la tarde están ya secas y marchitas*[25] son pertinentes a esta argumentación. Estamos ligados a la

tierra, participamos de una comunión y de un misterio de esta tierra, somos responsables de ella y en ellas se manifiesta lo humano.

En el momento en que una creación artística se establece como una obra de arte, se le otorga un status y una valía especial, se establece implícitamente un mundo. Para Heidegger, el mundo no son objetos, cosas incontables, conocidas o desconocidas, sino que

> *el mundo se mundaniza y es más existente que lo aprensible y lo perceptible, donde nos creemos en casa. Nunca es el mundo un objeto ante nosotros que se puede mirar. Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser. El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas*[26].

La obra de arte al ser tierra y al establecer un mundo posibilita la apertura del ser, el develamiento de la verdad a partir de la comprensión y contemplación de la escultura, es posible confrontar la temporalidad, la situación de los seres humanos y la esencia de la obra de arte y del ser humano, Entre la relación mundo-tierra se encuentra el binomio vida-muerte. De igual manera que existe una oposición entre mundo y tierra, pues cuando una aparece el otro se oculta y viceversa, lo mismo sucede con la vida-muerte en la así llamada *Coatlicue*. Para Heidegger

> *El mundo y la tierra son esencialmente diferentes entre sí y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo. Sólo que la relación del mundo y la tierra no se deshace en la unidad vacía de lo opuesto que en nada se afecta. El mundo intenta, al descansar en la tierra sublimara ésta. Como es lo que se abre, no admite nada cerrado. Peor la tierra, como salvaguarda, tiende siempre a internar y retener en su seno al mundo*[27].

Finalmente Heidegger argumenta que la obra de arte manifiesta de alguna u otra forma esta confrontación entre el mundo y la tierra, lo que le permite manifestar a los demás su esencia, el contenido de la obra de arte, la significación y sentido con el que fue creado, las posibilidades que cuenta para su interpretación, etc. Considero que si seguimos el recorrido de Heidegger pero en lugar de ejemplificar con una obra occidental, usamos la convencionalmente llamada *Coatlicue*, llegaremos al mismo punto. Hasta aquí se han encontrado coincidencias que son algo más que meras casualidades, son develaciones de una verdad, la verdad como *aletheia* que en este caso encontramos a partir del conflicto vida-muerte y mundo-tierra. Aunque corramos el peligro del lenguaje, considero que es posible el análisis y la reflexión de una escultura latinoamericana a partir de los elementos occidentales, de la perspectiva o formación heideggeriana que hemos recibido para posteriormente dirigir nuestra mirada a nuestra historia, a nuestro contexto social, nuestra nación. Empero, la así llamada *Coatlicue* debe ser considerada como una obra de arte, pues su esencia es este conflicto entre mundo-tierra y vida-muerte, así como es posible develar ciertos elementos o símbolos y llegar a la cura del ser. Hablamos español o castellano, y efectivamente el peligro está en el lenguaje mismo, así que aprendamos de occidente y de nuestro continente, para someter a un diálogo o a una confrontación dichas perspectivas con la finalidad de acercarnos lo más que podamos a la verdad y al develamiento del ser.

Bibliografía

Biblia Latinoamericana, Ediciones Paulinas, Madrid, 1989.
Fernández, Justino, (1990) *Estética del arte mexicano*, UNAM, IIE, México.
Heidegger, Martín, (2001) *Arte y poesía*, FCE., México.
_____ , (1987) *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona.

Notas

[*] Justino Fernández, *Estética del arte mexicano*, p. 9.
[1] Heidegger, *De camino al habla*, p. 80.
[2] *Ibid.*, p. 81.
[3] *Ibid.*, pp. 82-83.
[4] *Ibid.*, p. 94.
[5] Justino Fernández, *Estética del arte mexicano*, p. 10.
[6] Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 37.
[7] *Ibid.*, p. 40.
[8] *Ibid.*, p. 41.

[9] Justino Fernández, *op. cit.*, p. 117.
[10] *Ibíd.*
[11] *Ibíd*, p. 118.
[12] *Ibíd.*, pp. 118-119.
[13] *Ibíd.*, p. 119
[14] *Ibíd.*
[15] *Ibíd.*
[16] *Ibíd.*, p. 151.
[17] Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 59.
[18] Heidegger, *De camino al habla*, p. 112.
[19] Justino Fernández, *op. cit.*, p. 10.
[20] *Ibíd.*, p. 13.
[21] *Ibíd.*, p. 14.
[22] *Ibíd.*, p. 17.
[23] Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 72.
[24] Cf. Gén., 3, 19; Job 4, 19-20.
[25] Cf. Salmo 90.
[26] Heidegger, *El origen de la obra de arte*, pp. 74-75.
[27] *Ibíd.*, p. 80.

NEWTON VERSUS DESCARTES: EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO Y EL ESPACIO O POR QUÉ NADA PUEDE ESTAR TAN LLENO COMO PUEDE ESTARLO

Laura Benítez
I.I.F. UNAM

Introducción

Entre los escritos científicos, llamados inéditos de Isaac Newton, destaca el de *Gravitatione et aequipondio fluidorum*, entre otras cosas, por su demoledora crítica en contra de las propuestas del movimiento mecánico de René Descartes.

Mi intención en este trabajo es no sólo mostrar el contraste de las concepciones de espacio y movimiento entre estos dos autores, así como los aciertos y errores de la argumentación newtoniana respecto a las propuestas de Descartes, sino que intento sustanciar el cambio metodológico que hace posible, para Newton, postular un espacio absoluto así como los antecedentes de esta idea en Descartes que, el propio Newton comenta, aunque en forma negativa.

La crítica newtoniana se mueve en dos planos: el rechazo frontal de las explicaciones cartesianas del movimiento que adolecen, en su opinión, de términos teóricos fundados como los de distancia y velocidad y, otra más sutil, al subrayar que la explicación del movimiento requiere, necesariamente de la consideración del espacio como independiente de los cuerpos, noción que, en su opinión, subyace a las propuestas sobre el movimiento en Descartes.

Además de esta noción de espacio genérico, la otra noción que juega un papel fundamental en la dinámica de Newton es la de fuerza, idea que encuentra solapada en Descartes en su concepción del movimiento tendencial.

La manera positiva de ver estas contradicciones cartesianas es tratar de entender sus propuestas al interior de los marcos teóricos que él mismo acepta así como los cambios que se dan al variar de la perspectiva meramente matemática a la de la física práctica. Es en esta variación donde se pueden ver con mayor claridad los antecedentes cartesianos de Newton. La manera negativa de ver las tensiones, en cambio, es resaltar la inconsistencia de las nociones de movimiento relativo o de cuerpo material como completamente inerte. Ésta, naturalmente es la vía que adoptó Newton, pero para la historia de las ideas científicas es más importante la versión caritativa pues constituye un motivo de reflexión, acerca del desarrollo de las propuestas científicas el uso tácito del concepto de espacio genérico, así como el de fuerza que aparentemente estaban proscritos de la mecánica cartesiana.

La ontología cartesiana de los Principios

Como varios comentaristas han señalado, el desacuerdo de Newton con Descartes tiene como foco central los *Principios de la Filosofía.* Ello es así porque en este texto Descartes intentó sistematizar sus propuestas y fue considerado el texto canónico de filosofía cartesiana por sus seguidores. Pero tal vez lo que más molestó a Newton del texto es el marco metafísico que Descartes asume para el tratamiento de las cuestiones de filosofía natural. Así, en tanto que Newton busca distanciarse del esquema tradicional "sustancia atributo" inútil para ubicar ontológicamente el espacio, el tiempo y las fuerzas, entre otras entidades, Descartes no sólo retoma el esquema general sino que reproduce en los *Principios,* las confusas categorías de modo, cualidad y atributo:

> *Por modo, como se usa arriba, entendemos exactamente lo mismo que aquello que, en otras partes, entendemos por atributo o cualidad. Pero empleamos el término modo cuando pensamos acerca de la sustancia como siendo afectada o modificada; cuando la modificación permite a la sustancia ser designada como una sustancia de esta o aquella clase, usamos el término cualidad y, finalmente, cuando estamos pensando simplemente de una manera más general acerca de lo que hay en una sustancia, usamos el término atributo* (A/T VIII A, 26)[1].

Es verdad que Descartes explica con ejemplos las sutiles diferencias, pero se necesita un estudio detallado par entender que "Los atributos son las propiedades sin las cuales la sustancia no puede existir" o que "un modo es la propiedad que no altera la naturaleza de la sustancia"[2]. No obstante, lo verdaderamente problemático es que el propio Descartes no es consistente en el uso de esta terminología. Ello sugiere fuertemente que usa en los *Principios* distinciones de términos más por complacer a un sector tradicional que para aclarar sus propuestas. Gaukroger apunta al respecto que:

> *Lo que Descartes nos proporciona en el libro I y la primera mitad del libro II de los Principios es un vocabulario metafísico derivado ampliamente de la escolástica y este vocabulario metafísico es usado generosamente para pensar la naturaleza del movimiento, el reposo, la fuerza y la acción. Este es un ejercicio muy problemático y, en efecto, no ayuda a iluminar las cuestiones de la física. Por el contrario, propone nociones que necesitan clarificarse más allá de cualquier esperanza de lograrlo. Realmente es difícil creer que el objetivo pudiera haber sido la clarificación, más bien, parece haber sido mostrar la compatibilidad entre su filosofía natural y la metafísica tradicional, usando la terminología de la última para establecer su teoría de la materia*[3].

Gaukroger tiene razón hasta cierto punto, puesto que ya desde la introducción de los *Principios,* Descartes rechaza la lógica tradicional y directamente la filosofía de Aristóteles[4]. Con todo, es innegable que Descartes se ve conducido a una situación difícil gracias al marco metafísico de los *Principios* y por ello, no es de extrañar que Newton se muestre contrario a anclar la filosofía natural en principios metafísicos haciendo gala de un método que se atiene a principios matemáticos.

Por lo pronto lo que me interesa es mostrar qué tan problemático le resulta a Descartes la aceptación del marco metafísico tradicional.

Lo primero que propone es que hay dos sustancias *res extensa* y *res cogitans* y agrega que el *atributo* de la sustancia corpórea o material es justamente la extensión, algo que Descartes llama a veces, *modo esencial.*

Ahora bien, la extensión o el modo que la materia tiene de ser extensa, no es un atributo entre otros sino que al constituirse como el atributo esencial de la materia no sólo permite la identificación de lo material con lo extenso sino que abre la puerta a la propuesta plenista. Esto sin embargo no sucede de manera inmediata; en efecto, existen dos niveles de esta propuesta, algo que ha confundido a importan-

tes comentaristas. Gaukroger, por ejemplo, considera que Descartes atribuye a la extensión todas las propiedades del espacio, por lo que la materia *qua* extensión deviene, homogénea, isotrópica, continua, infinitamente divisible, esto es, completamente geométrica, algo que con perspicacia notó José A. Robles en su trabajo: "Inteligibilidad y cualidades sensibles de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias"[5], concluyendo que Descartes identificaba la materia con el espacio vacío. No menos interesante es la consecuencia que extrae Anthony Kenny quien concluye que la materia cartesiana no es sino un sólido continuo. Finalmente, la identificación de materia con extensión le dio oportunidad a Leibniz de establecer la infinita divisibilidad de cualquier parte extensa por lo que no habría la posibilidad de la constitución de ningún cuerpo en la física de Descartes. Frente a la muchedumbre de resultados paradójicos que acarrea la identificación materia-extensión he sostenido que Descartes no sólo echa mano de un marco teórico geométrico para establecer su filosofía natural sino que recurre a un marco teórico propiamente físico, puesto que desea hablar de los cuerpos materiales. Pero mi defensa de Descartes era incompleta pues había que poner en ese marco teórico físico alguna propiedad más allá del tamaño, la figura y el acomodo de las partes e incluso algo más fuerte que la velocidad y sentido con que las partes de un mismo cuerpo viajan juntas, que resulta un débil criterio de individuación.

La cualidad corpórea que hace falta en este cuadro, Gaukroger la ve con claridad en Descartes, no se trata de la mera sensación táctil de solidez, sino de la auténtica impenetrabilidad, que es una consecuencia de la extensión[6].

Gaukroger concluye que del mismo modo que la materia es extensión y la extensión es materia, lo que es extenso es impenetrable y lo que es impenetrable es extenso, pues sólo así se puede sostener el pleno. La materia en tanto extensión difiere del espacio vacío justo por la impenetrabilidad.

Gaukroger se pregunta por qué Descartes hace depender la impenetrabilidad de la extensión y responde que necesitaba una cualidad simple que le permitiera la matematización del orden natural. Yo agregaría que se trata de la prioridad jerárquica de sus marcos teóricos; esto es, el marco físico de las propiedades mecánicas, entre las cuales se encuentra la impenetrabilidad, se asienta en le marco matemático de las propiedades geométricas.

Es verdad que la vieja ontología no da cabida a ninguna proirización entre la impenetrabilidad y la extensión por la íntima conexión de ambos atributos; sin embargo, la estructura del sistema cartesiano es más clara que las categorías metafísicas. Así, en efecto, primero están las propiedades geométricas y luego las mecánicas y ambos tipos de propiedades son cuantificables. Por ello, mi desacuerdo con G. consiste en que él cree que la impenetrabilidad no es una propiedad cuantificable y yo difiero porque eso está en función de la cohesión y Descartes admite cuerpos con diferente cohesión y densidad. Si hay elementos es precisamente porque no todos los cuerpos están igualmente cohesionados, pues hay partes cuya velocidad y tamaño les predispone a separarse fácilmente y otras que, por el contrario, son muy difíciles de separar[7]. Así, el pleno tiene que ver más con la imposibilidad de huecos vacíos que con un principio "duro" de impenetrabilidad que haría de la materia cartesiana nuevamente un sólido continuo. Gaukroger afirma que:

> *Nada, literalmente nada es más fácil de cuantificar que la extensión espacial. La impenetrabilidad es frente a esto, imposible de cuantificar porque es, potencialmente, fuerza infinita: un cuerpo completamente sólido resistirá siempre la penetración, no importa cuan grande sea el cuerpo que actúa para penetrarlo*[8].

Esto sería verdad si Descartes sólo admitiera cuerpos sólidos en su física, pero ya desde *El mundo* aclara que hay cuerpos sólidos y cuerpos fluidos y establece, aunque a grandes líneas, la gradación tomando en cuenta, como dije, velocidad y tamaño de las partes.

Lo que es claro de esta discusión, entonces es que las viejas categorías metafísicas debieran quedarse en el marco ontológico de base y no transferirse ni al marco matemático en que Descartes incluye las propiedades de la extensión geométrica, ni al marco físico cuyas categorías deben dar cuenta de las propiedades mecánicas incluida, en este caso, la impenetrabilidad, no en abstracto como la ve G, sino en concreto en los distintos elementos como lo ve Descartes.

En suma, la física de Descartes se asienta sobre propiedades cuantificables tanto de carácter geométrico-matemático como de carácter físico-mecánico. De otro modo, Descartes no habla de extensión vacía sino de pleno de partes corpóreas: de cuerpos con distinto grado de densidad y cohesión por más problemática que resulte esta explicación.

Sobre reposo y movimiento

Según Descartes en el libro II, art. 25 de los *Principios*:

> *... el movimiento es sólo un modo del cuerpo moviente, no una sustancia, tal como la figura es un modo de la cosa que tiene figura y el reposo es un modo de la cosa en reposo. (versión en latín)*

En la versión en francés tenemos:

> *... el movimiento es una propiedad de un cuerpo, tal como la figura y su estar en reposo son sus propiedades.*

Gaukroger comenta acertadamente, que la falta de contraste "sustancial" entre "ser algo en movimiento" y "ser algo en reposo" se debe tanto al rechazo de la perspectiva teleológica de Aristóteles, como al rechazo de la teoría del ímpetu como fuerza impresa en el cuerpo. Sin embargo, el comentario se queda corto porque falta nada más ni nada menos que la consideración del movimiento y el reposo como estados de la materia, algo que Koyré ha documentado abundantemente[9].

Hacia donde quiero dirigir la atención es al hecho de que la diferencia no es sólo terminológica, sino que, como en el caso previo, se trata de dos marcos teóricos distintos el metafísico y el físico. En efecto, hablar de estados de la materia es más propio de la filosofía natural, en tanto que hablar de modos y cualidades es propio de la metafísica.

Este contraste puede apreciarse también en *El mundo*, cuando Descartes dice:

> *Considero que el reposo es también una cualidad que debe atribuirse a la materia en tanto permanece en un lugar, como el movimiento es una [cualidad] que se le atribuye cuando cambia de lugar*[10].

Sin embargo, al enunciar la ley de inercia o primera ley de la naturaleza como él la llama, expresa:

> *La primera es que cada parte de la materia en particular, continúa siempre [siendo, permaneciendo] en un mismo estado en tanto que el encuentro con otras no la obliguen a cambiarlo*[11].

Nuevamente se hace patente el problema de la ambigüedad de marcos teóricos; el lenguaje complejo de la metafísica que distingue, sin conseguirlo del todo, entre modo, cualidad y propiedad y el lenguaje de la filosofía natural con el que Descartes introduce la noción de estado tan importante para la física posterior.

Sin embargo, los cartesianos no fueron los únicos que, por razones diversas tuvieron que lidiar con el lenguaje ambiguo de la metafísica que se avenía mal con sus propuestas teóricas; en efecto, Newton se excusa por el uso impreciso que Clarke hace de los términos propiedad, atributo y modo, en la *Correspondencia* con Leibniz y hace decir al editor que Clarke echa mano de esta terminología con un sentido completamente distinto a como se han empleado tradicionalmente en filosofía.

De todo esto podemos concluir que cartesianos y newtonianos se vieron atrapados en una terminología metafísica que se enseñaba y aprendía por doquier y que no proveía el marco teórico adecuado a la nueva ciencia.

En el caso de Descartes el problema se agrava pues su idea de ciencia unitaria incluye un marco teórico metafísico que le impide liberarse de un lenguaje sustancia atributo por completo ajeno a la ontología corpuscular. Esta es justamente la tensión que se observa en los *Principios* y que Newton no podía pasar por alto puesto que hace claro que su intención, respecto a la filosofía natural, es liberarla de principios metafísicos.

El problema del movimiento

En el de *Gravitatione et aequipondio fluidorum*, Newton explica el movimiento como cambio de lugar, sin embargo, hay que tener en cuenta que para él:

a) El espacio es distinto del cuerpo
b) El movimiento se da con respecto a las partes del espacio
c) Con ello se opone plenamente a Descartes para quien es imposible separar el cuerpo del espacio y el movimiento se da respecto a la posición de los cuerpos vecinos. Así, Newton nos dice:

> *Por lo demás, cuando supongo en estas definiciones que el espacio es distinto del cuerpo y cuando determino que el movimiento es respecto a las partes del espacio y no con respecto a la posición de los cuerpos vecinos, para que esto no se considere que es gratuitamente en contra de los cartesianos, me atreveré a deshacer sus ficciones*[12].

Como el referente para el movimiento como Descartes lo describe no es único, puesto que es relativo a los cuerpos vecinos que se tomen en cuenta como estando en reposo, la explicación del movimiento se torna realmente confusa en *Los Principios* que es el texto que Newton critica. Sin embargo, esa no fue la única propuesta sobre el movimiento que Descartes sostuvo; pues, aunque no publicada en vida del autor y posiblemente no conocida por Newton, de hecho, en *El Mundo*, destaca la naturaleza geométrica del movimiento en, la cual le parece simple e inteligible en la medida en que es un componente de la definición de línea y de la de superficie, puesto que:

> *Los geómetras que entre todos los hombres son los más dedicados a concebir muy distintamente las cosas han explicado la línea por el movimiento de un punto y la superficie por el [movimiento] de una línea*[13].

De este modo, el movimiento aparece como un concepto simple y primario en la filosofía natural temprana de Descartes quien estaba preocupado por la inteligibilidad de sus propuestas frente a una tradición que sostenía la idea metafísica y poco clara de que el movimiento es: "el acto de un ser en potencia".

En su lucha contra el aristotelismo, Descartes reduce las distintas clases de movimiento (por el calor, la forma, la cualidad etc.) al movimiento como cambio de lugar.

> *Y yo no conozco ninguno [movimiento] que sea más fácil de concebir que el de las líneas de los geómetras que hacen que los cuerpos pasen de un lugar a otro y ocupen sucesivamente todos los espacios que están entre dos*[14].

Como se observa, el manejo sigue siendo puramente geométrico y los cuerpos son considerados, hasta aquí, igual que los espacios, como entidades meramente abstractas. Pero, inmediatamente un párrafo después, Descartes ya no habla del espacio geométrico en el que proyectamos líneas y construimos cuerpos abstractos, sino que nos habla del lugar y de la materia. Está, pues, cambiando del marco geométrico-matemático al marco físico al afirmar que: "... el movimiento es una [cualidad] que se le atribuye a la materia en tanto cambia de lugar"[15].

Una de las cuestiones más importantes que cabe destacar es que Descartes habla de las "cualidades" de reposo y movimiento de la materia como estados físicos y no como descriptores metafísicos que daban al movimiento mayor entidad que al reposo el cual era considerado como carencia o privación.

En mi opinión, la noción de "estado" es la más característica e importante de las nociones de la filosofía natural cartesiana. De hecho, es el estado de la materia el que hace posible comprender la diversidad de los efectos observados; pues, aunque la naturaleza material no cambia, permaneciendo en el universo la misma cantidad de materia en tanto sustancia extensa homogénea, el tamaño, la figura y el movimiento de los cuerpos, en que se ha dividido la materia desde el momento de su creación, varían constantemente. Así, la materia persevera en la existencia del mismo modo que Dios la creó, pero los cuerpos no están siempre en el mismo estado[16].

No obstante su complejidad, la propuesta del movimiento en *El Mundo*, abre interesantes perspectivas a la física nueva. En efecto, el propio Newton, como lo afirma Koyré, se beneficia de la noción de "estado de movimiento" que no sólo está a la base de la ley de inercia cartesiana sino también de la newtoniana[17].

En contraste, el problema del movimiento como Descartes lo propone en los *Principios de la filosofía*, no es sólo complejo sino, como lo expresé muy confuso y ello se debe a que le impone a la filosofía natural, el marco teórico de la metafísica y a que da una versión fuertemente relativista del movimiento.

En efecto, en *Principios* II, 25, Descartes dice que el movimiento propiamente dicho es:

> *La transportación de una parte de la materia o de un cuerpo de la vecindad de los que le tocan inmediatamente, y que consideramos como en reposo, a la vecindad de otros*[18].

Si el movimiento de un cuerpo se define en relación con los cuerpos vecinos, que se consideran como estando en reposo, Newton tiene razón al reclamar a los cartesianos que es imposible asignarle movimiento a los cuerpos si se toman como puntos de referencia los cuerpos circundantes por dos razones distintas.

La primera, tiene que ver con una distinción que Descartes hace entre movimientos aparentes o comunes y verdaderos o filosóficos. Así, según el uso común u ordinario, el movimiento es "la acción por la cual un cuerpo pasa de un lugar a otro". Bajo esta perspectiva, una cosa puede estar y no estar en

movimiento al mismo tiempo, puesto que algo que es transportado y no ejerce una acción puede considerarse como en reposo, como el hombre sentado en la popa del barco o la tierra arrastrada por la materia del cielo. Descartes sugiere así que la tierra no tiene verdadero movimiento sino sólo aparente, cuando 13 años antes, en carta a Mersenne de abril de 1634 había dicho:

> *Pues le diré que todas las cosas que explico en mi Tratado [de El Mundo], entre las cuales está también esta opinión del movimiento de la tierra, dependen de tal manera unas de otras, que es suficiente con saber que haya una que sea falsa para comprender que todos los razonamientos de los cuales me sirvo no tienen fuerza*[19].

Por ello, además de las razones técnicas que aduce, considero justa la interpretación de Gaukroger cuando comenta:

> *Creo que es difícil explicar la adhesión de Descartes a la relatividad del movimiento mas que como un intento por levantar una cortina de humo en torno a su heliocentrismo*[20].

Con todo, Newton no podía conocer las intenciones íntimas de Descartes y al atenerse a lo que publicó llega a la siguiente consecuencia:

> *Pregunto, ¿por qué razón se dice propiamente, de cualquier cuerpo, que se mueve cuando se aleja de otros cuerpos de su vecindad, que no se ve que estén en reposo o, más bien, cuando no se puede ver que estén en reposo?*[21].

No conforme con la distinción entre movimiento aparente y verdadero, Descartes habla de movimientos particulares y derivados. En *Principios* II, 31, dice:

> *Pero aunque cada cuerpo en particular no tiene sino un movimiento que le es propio, en vista de que no hay sino una cierta cantidad de cuerpos que lo tocan y que están en reposo a su alrededor, no obstante puede participar de una infinidad de otros movimientos, en tanto forma parte de otros cuerpos que se mueven diversamente*[22].

La crítica de Newton no se hace esperar debido a las extrañas consecuencias que tal afirmación conlleva:

> *En segundo lugar, si consideramos el número 25 de II, cada cuerpo no tan sólo tiene un movimiento propio único, sino innumerables, siempre que se diga que esas cosas son movidas propiamente y conforme a la verdad de las cosas de las que el todo es movido con propiedad; esto es así porque él [Descartes] entiende por el cuerpo cuyo movimiento define, todo aquello que se translada conjuntamente y, sin embargo, esto puede constar de partes que tienen otros movimientos entre ellas*[23].

La relativización del movimiento en este juego de movimientos reales y aparentes, propios y derivados, le parece a Newton insostenible pues, al imponer una multiplicidad de criterios, el movimiento concreto de los cuerpos literalmente se nos escapa de las manos sin lograr tener nunca un punto de referencia que nos permita establecer las distancias recorridas y las velocidades con que los cuerpos las recorren. Pero la consecuencia más grave es que es imposible, a la luz de tantos criterios diversos, distinguir el estado de movimiento del estado de reposo.

De todos los movimientos que Descartes atribuye a los cuerpos, el más difícil de explicar, en el marco de su mecanicismo, es el movimiento tendencial en vista de que:

1) La materia es inerte
2) Móvil y movimiento deben separarse totalmente
3) Los cuerpos sólo transportan y transfieren el movimiento
4) Los cuerpos no generan el movimiento
5) Los cuerpos no poseen fuerza

Sin embargo, Dios dota a la materia con un movimiento simple y rectilíneo, aunque tal movimiento nunca se actualiza puesto que el pleno sólo permite movimientos circulares, el movimiento tendencial se expresa como fuerza centrífuga que, contrarrestada por la velocidad de la materia de los cielos, mantiene a los planetas a una distancia conveniente del sol.

Con respecto al movimiento tendencial, Newton pregunta a los cartesianos: "¿Ha de derivarse esta tendencia [movimiento tendencial]del reposo verdadero y filosófico de los planetas o, más bien, de su movimiento común y no filosófico?"[24]

La pregunta de Newton se hace aún más incisiva respecto a los cometas los cuales, en el colmo de la paradoja, aumentan y disminuyen su "movimiento" tendencial al cambiar de un vórtice a otro.

> *Pero Descartes dice, además, que un cometa tiene una tendencia menor a alejarse del sol cuando acaba de entrar al vórtice y, manteniendo prácticamente la misma posición entre las estrellas fijas, no obedece aún el ímpetu del vórtice pero, con respecto a él es transferido de la vecindad del éter contiguo y, así, hablando filosóficamente, gira alrededor del Sol mientras que, posteriormente, la materia del vórtice lleva consigo el cometa y así, lo pone en reposo, conforme al sentido filosófico*[25].

No es de extrañar que Newton considere absurdas e incongruentes las consecuencias que se siguen de la doctrina cartesiana del movimiento como se presenta en los *Principios* no sólo con respecto al movimiento tendencial que no era sino potencial y sin embargo se realiza ya lento, ya rápido y además se expresa como fuerza centrífuga cuando se supone que los cuerpos son completamente inertes, sino respecto al movimiento "único" y los movimientos "derivados" de los cuerpos. Así señala:

> *En segundo lugar, él [Descartes] parece contradecirse cuando postula que a cada cuerpo le corresponde un movimiento único, conforme a la naturaleza de las cosas y, sin embargo, asevera que el movimiento es un producto de nuestra imaginación, al definirlo como una translación de la vecindad de los cuerpos que no están en reposo, sino sólo parecen estarlo, aun cuando pueden, en cambio, estarse moviendo...*[26]

En suma, es imposible asignarle movimiento a los cuerpos si se toman, como puntos de referencia, los cuerpos circundantes y cuando no sabemos desde que perspectiva enfocar el movimiento, ya como tendencial, real, particular o derivado.

Newton no se conforma con señalar las paradojas de la propuesta cartesiana del movimiento en los *Principios*, sino que muestra que el movimiento, bajo tales premisas, es imposible si lo que importa, para la ciencia experimental, es cuantificar la distancia y la velocidad de los móviles. Así, dice en el *De gravitatione*:

> *Pero, para que esto sea claro, ante todo ha de mostrarse que, cuando cierto movimiento ha concluido, es imposible conforme a Descartes, asignar un lugar en el cual el cuerpo estaba al principio del movimiento; es imposible decir de dónde se ha movido el cuerpo y la razón es que, conforme a Descartes, el lugar no puede definirse o asignarse, excepto por la posición de los cuerpos circundantes y, tras la conclusión de un movimiento, la posición de los cuerpos circundantes ya no es la misma que era antes*[27].

Así, como no se puede señalar el lugar de origen para establecer eficazmente la distancia que recorre el cuerpo al moverse, tampoco puede señalarse la velocidad de su desplazamiento. Newton enfatiza:

> *Ahora bien, como es imposible señalar el lugar en el que comenzó un movimiento(esto es, el inicio del espacio recorrido) pues este lugar ya no existe una vez concluido el movimiento, el espacio recorrido, al no tener principio, no puede tener longitud y, por tanto, puesto que la velocidad depende de la distancia recorrida en un tiempo dado, se sigue que el cuerpo moviente no puede tener velocidad*[28].

Conclusiones

Sin duda la crítica que Newton hace a la teoría cartesiana del movimiento como aparece en los *Principios* es contundente. No sólo desde dentro, porque muestra las inconsistencias y paradojas a que da lugar la división cartesiana del movimiento, sino desde fuera porque resultan inaplicables los parámetros de medición del movimiento que en su teoría son fundamentales, i.e. la distancia y la velocidad. Sin embargo, el centro de la discusión sigue siendo el plenismo. Si Descartes define la materia como extensión y no hay extensión o espacio independiente de los cuerpos, cualquier explicación del movimiento se torna cuestionable.

Frente al plenismo cartesiano Newton tiene una posición doble. En efecto, Descartes dice ser un plenista y con los plenistas no se puede hablar de movimiento porque para que un cuerpo se mueva nada puede estar tan lleno como puede estarlo. Así dice Newton:

> *Se concluye, sin duda alguna, que* ***el movimiento cartesiano no es movimiento,*** *pues no tiene velocidad, ninguna definición y no hay espacio o distancia recorrido por él. Así, es necesario que la definición de los lugares y, por tanto, el movimiento local, se refiera a algunas cosas inmóviles, tales como la extensión por sí sola o el espacio en tanto es visto como realmente distinto de los cuerpos*[29].

No obstante, Descartes no es un plenista absoluto porque, en opinión de Newton, no puede prescindir de la noción de espacio externo o genérico que no se identifica con los cuerpos:

> *Y esto, el filósofo cartesiano, dice, podrá aceptarlo de buen grado con sólo que se de cuenta de que, Descartes mismo, tenía una idea de la extensión como distinta de los cuerpos, que él deseaba distinguir de la extensión corpórea, llamándola genérica y, también, que las rotaciones de los vórtices, de las que dedujo la fuerza del éter al alejarse de sus centros y lo mismo toda su filosofía mecánica, están tácitamente referidas a la extensión genérica*[30].

En efecto, Descartes habla de espacio externo sin que ello constituya una premisa de su explicación del movimiento. Lo que en cambio es un motivo de reflexión es el uso tácito que Descartes hace del concepto de espacio genérico, lo cual no pasó desapercibido al análisis de Newton. Como tampoco el uso que Descartes hizo de la noción de fuerza al hablar de los movimientos tendenciales de los cuerpos.

Así tendríamos que concluir que en Descartes ni todo está tan lleno como puede estarlo, ni su mecánica es ajena a las fuerzas, por lo que, después de todo el movimiento cartesiano es posible.

Notas

[1] Descartes, René: *Principes de la Philosphie* en *Oeuvres de Descartes*.Edición Charles Adam & Paul Tannery. París, Vrin, 1996. T. IX.
[2] Gaukroger Stephen: *Descartes an Intellectual Biography*.Oxford University Press. Oxford, 1998, p. 366.
[3] Gaukroger, Stephen: *op.cit, p. 370.*
[4] Descartes, René: AT IX B, 7. "Aquéllos que no han seguido a Aristóteles (y este grupo incluye a muchas de las mejores mentes) han sido, no obstante, saturados con sus opiniones en su juventud (ya que estas son la únicas opiniones que se enseñan en la Escuela) y esto ha dominado de tal manera su perspectiva que han sido inhabilitados para llegar al conocimiento de los verdaderos principios".
[5] Robles, José A.: en *Dianoia 1998*. Vol. XLIV. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM y Fondo de Cultura Económica. México, 1999, pp. 33-61.
[6] Gaukroger,Stephen, op,cit, p.367.
[7] Descartes, René: *El mundo o tratado de la luz*. Trad. Laura Benítez. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, México, 1986, pp.58-59. A/T XI, 412-413.
[8] *Ibid*, p, 368.
[9] Koyré, Alexandre:*Estudios Newtonianos.*
[10] Descartes, René: A/T XI,40.
[11] A/T XI, 38.
[12] Newton, Isaac: *De gravitatione et aequipondio fluidorum* en *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Edit. Rupert Hall & Marie Boas Hall. Cambridge University Press, Cambridge. 1978, p. 123.La traducción es de José A. Robles.
[13] A/T XI, 436. Cabe destacar que esta definición geométrica del movimiento había sido rechazada por Aristóteles.
[14] A/T XI, 437. Cabe señalar que también Newton se adhiere a una concepción geométrica de los cuerpos cuando se refiere al movimiento local. Así dice: "He postulado sólo las propiedades que se requieren para el movimiento local, de tal manera que, en lugar de cuerpos físicos, se pueden entender figuras abstractas de la misma manera a como las consideran los geómetras cuando les asignan movimiento. Newton, Isaac: op, cit, p 122.
[15] A/T XI, 437.
[16] Para mayor información al respecto véase mi texto inédito: "Newtonianismo vs. Cartesianismo: el movimiento rectilíneo". Texto leído en el XI Congreso Nacional de Filosofía de la A.F.M. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Agosto del 2001.
[17] Koyré, Alexandre: *Newtonian Studies*. The University of Chicago Press. Chicago, 1965, p. 70.
[18] A/T IX, 83.
[19] Descartes, René: *Lettres*, París, Presses Universitaires de France, 1964, p. 22.
[20] Gaukroger, Stephen: *op, cit*, p. 374.
[21] Newton, Isaac: *op, cit*, p.129.
[22] A/T IX, II, 31.
[23] Newton, Isaac: *Ibid*, p.126.
[24] Newton, Isaac: *op, cit*, p. 124.
[25] *Ibidem*
[26] *Op,cit*, p. 125.
[27] *Ibid*, p.129.
[28] *Ibid*, p. 130. A este respecto agrega Newton: "... si se sigue la doctrina cartesiana, ni siquiera Dios mismo podría definir, de manera precisa y geométrica, la posición pasada de cualquier cuerpo moviente, ahora que prevalece un estado de cosas nuevo puesto que, de hecho, debido a las posiciones cambiadas de los cuerpos, ya no existe el lugar en la naturaleza." *Ibidem.*
[29] *Ibid*, p. 131.
[30] *Ibidem*..

RADICAL PROBABILISM AND "OBJECTIVE" PROBABILITY

Maria Carla Galavotti
Dipartimento di Filosofia
Italy

This paper is grounded on the conviction that a new epistemology, probabilistic in character, should supersede the traditional epistemology inherited from logical empiricism. Compared with the latter, probabilistic epistemology is more pluralistic and pragmatical; it takes science as a problem solving enterprise and embraces a contextual approach to the philosophy of science. Such an approach is shared by an increasing number of authors, including Patrick Suppes, Bas van Fraassen, Richard Jeffrey, Brian Skyrms, and many others.

Probabilistic epistemology is largely based on subjective probability. Widely adopted in the social sciences and everyday life, subjective probability faces severe difficulties in connection with the "hard sciences" like physics, where some sort of "objective" probability seems to be required. The last two decades have seen serious efforts to cope with the problem of how to make sense of "objective" probability in a subjectivistic framework. Interesting proposals in this direction have been made by the above authors, mostly in connection with particular areas of science, like quantum mechanics.

In what follows it is argued that back in the work of the "fathers" of modern subjectivism, namely Frank Plumpton Ramsey and Bruno de Finetti, one can find useful hints for shaping a conceptual background in which a viable version of subjectivism, apt to embrace a notion of "objective" probability, can be grounded. In fact Ramsey put forward a notion of "probability in physics" entirely within the framework of subjective probability. On the contrary, de Finetti vigorously claimed that no meaning can be attached to probability, but addressed the topic of how to obtain "good probability appraisers". Through an integration of the work of these authors a promising solution to our problem can be envisaged.

Let us start by sketching the main traits of modern subjectivism. The subjective interpretation of probability took shape in the mid-Twenties, with the work of Ramsey and de Finetti, who operated independently, the first in England and the second in Italy, at almost the same time. In a nutshell, their interpretation says that probability is a quantitative expression of the degree of belief in the occurrence of an event, entertained by a person in a state of uncertainty. In his celebrated paper "Truth and Probability", read at the Moral Sciences Club in Cambridge in 1926, but published posthumously in 1931 in the collection *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*[1], Ramsey put forward for the first time a definition of probability as degree of belief and argued that the overall criterion of acceptability of degrees of belief is that of coherence. This means that subjective probabilities are to be assigned so that, if they are used as the basis of betting ratios, they should not lead to a sure loss. The requirement in question ensures that subjective probabilities obey the probability calculus, because one can derive from the notion of coherence the usual properties characterizing probability functions, such as additivity and normativity.

This result was actually proved by de Finetti, though it was certainly grasped also by Ramsey. Starting in 1928, in a series of important articles culminating with "La prévision: ses lois logiques, ses sources subjectives"[2], de Finetti developed the important notion of "exchangeability". Added to the definition of probability in terms of coherent degrees of belief, exchangeability confers a dynamical dimension to subjective probability, providing it with direct applicability to statistical inference. This was the decisive step towards a fully fledged subjective definition of probability.

De Finetti also developed a philosophy of probability, which is a combination of pragmatism and what we would call today a radical "anti-realism". He entrusted his philosophy of probability, labelled "probabilism", to the paper "Probabilismo" (1931), which he regarded as his philosophical manifesto. Its starting point is a refusal of the notion of truth, and the related notions of determinism and "immutable and necessary" laws. In their place, de Finetti reaffirms a conception of science as a human activity, a product of thought, having as its main tool probability. "...no science - says de Finetti - will permit us say: this fact will come about, it will be thus and so because it follows from a certain law, and that law is an

absolute truth. Still less will it lead us to conclude skeptically: the absolute truth does not exist, and so this fact might or might not come about, it may go like this or in a totally different way, I know nothing about it. What we can say is this: *I foresee* that such a fact will come about, and that it will happen in such and such a way, because past experience and its scientific elaboration by human thought make this forecast seem reasonable to me"[3] *Erkenntnis*, 31, 1989, p. 170. . Probability is precisely what makes a forecast possible. And since a forecast is always referred to a subject, being the product of his experience and convictions, "the logical instrument that we need is the subjective theory of probability". In other words, probabilism represents for de Finetti an escape from the antithesis between absolutism and skepticism, and at its core one finds the subjective notion of probability.

Following the subjective approach, probability "means degree of belief (as actually held by someone, on the ground of his whole knowledge, experience, information) regarding the truth of a *sentence*, or *event E* (a fully specified 'single' event or sentence, whose truth or falsity is, for whatever reason, unknown to the person)"[4]. For de Finetti subjective probability, being the expression of the feelings of the subjects evaluating it, is always definite and known: "Probability as *degree of belief* is surely known by anyone"[5]. In addition, for de Finetti there are no "correct" and "rational" probability assignments: "The subjective theory... - he says - does not contend that the opinions about probability are uniquely determined and justifiable. Probability does not correspond to a self- proclaimed 'rational' belief, but to the effective personal belief of anyone"[6]. Incidentally, we might notice that his attitude in this connection marks a sharp difference from the logicist interpretation of probability, upheld among others by Rudolf Carnap and Harold Jeffreys, who believe that there are "correct" probability evaluations. In this sense, logicism attributes to probability theory a normative aspect which is absent from subjectivism.

De Finetti's subjectivism is grounded on the notion of exchangeability, which is a probabilistic property weaker than independence, that allows learning from experience. Exchangeability makes probability evaluation depend on the number of observed positive and negative instances, regardless of the order in which they have been experienced. Used in connection with Bayes' theorem, exchangeability allows subjective probability judgments to be improved by taking into account observed frequencies. In fact, this method is devised by de Finetti to bridge the gap between degrees of belief and observed frequencies, and gives the reason "why expected future frequencies should be guessed according to past observed frequencies"[7].

Like all Bayesians, de Finetti regards statistical inference as a process of updating, going from an initial (prior) assignment to a final (posterior) assessment of probability, in the light of increasing information. As to the crucial step of Bayesian method, namely the assignment of initial probabilities, de Finetti takes a very liberal attitude, in the conviction that this operation is influenced by a multiplicity of factors, and consequently there is no ready-made recipe to be used in that connection.

Before we come back to this, let us look more closely at a crucial feature of de Finetti's position, namely his refusal of objective probability, which he deems not only useless, but even meaningless, like all metaphysical notions. Throughout his life, de Finetti held that "probability does not exist". This claim, which appears in capital letters in the Preface to the English edition of his *Theory of Probability*[8], is the *leitmotiv* of his production. "Objective probability never exists" he says in "Il significato soggettivo della probabilità"[9], and almost fifty years later he opens the article "Probabilità" in the "Einaudi Encyclopedia" with the words: "is it true that probability 'exists'? What could it be? I would say no, it does not exist"[10]. Such aversion to "objective" probability is inspired by the desire to keep probability free from metaphysical "contaminations"[11].

De Finetti's refusal to attach an "objective" meaning to probability leads to a denial of the notions of "chance" and "physical probability". No doubt, the lack of consideration for such notions represents a limitation of de Finetti's perspective. Spurred by his anti-realism, de Finetti never paid much attention to the use made of probability in science, in the conviction that science is just a continuation of everyday life and subjective probability is all that is needed. Only the posthumous volume *Filosofia della probabilità* (1995), containing the text of a course given by de Finetti in 1979, includes a few remarks to the effect that probability distributions belonging to statistical mechanics can be taken as more solid grounds for subjective opinions[12]. These remarks suggest the conjecture that late in his life de Finetti probably entertained the idea that probability assignments strictly related to scientific theories acquire a special meaning.

The road to a more flexible form of subjectivism, which can accommodate these concepts, has been paved by Frank Ramsey[13], who defines "chance" and "probability in physics" in terms of "systems of beliefs" making reference to theories accepted by the scientific community. Ramsey thinks that the probabilities we encounter in physics are derived from physical theories. Their objective character descends from the objectivity ascribed to theories that are commonly accepted as true. Within Ramsey's perspective, this idea is combined with a pragmatical approach to theories and truth that would have been quite congenial to de Finetti, had he been acquainted with it. In fact, his remarks contained in *Filosofia della probabilità* lean in the same direction. But de Finetti did not grasp the insights of Ramsey's philosophy, though he knew about his subjective definition of probability, to which Maurice Fréchet called his attention around 1937.

Due to his premature death, Ramsey's ideas could not be fully developed. Nevertheless, he suggested a very sensible way of conceiving the idea of objective probability in subjectivist terms[14]. As a matter of fact, in the Cambridge of the Twenties another Bayesian often praised by de Finetti, Harold Jeffreys (who is more of a logicist than a subjectivist) put forward the idea that one can make sense of physical probability in an epistemic framework, holding a position akin to that of Ramsey. More recently the idea that subjectivism should be flexible enough to accommodate for a notion of physical probability has been heralded by statisticians as well as philosophers, as testified by the work of a number of authors including Irving John Good, Patrick Suppes and Richard Jeffrey.

Having refused the notion of "objective" probability and denied that there are "correct" probability assignments, the radical subjectivist de Finetti still faces the problem of the objectivity of probability evaluations. To be sure, his extreme subjectivism does not amount to some sort of "anything goes" approach. But for de Finetti the process through which probability judgments are obtained is more complex than supposed by the other interpretations of probability, like frequentism or logicism, which define probability on the basis of a unique criterion. De Finetti distinguishes between the definition and the evaluation of probability, and claims that the upholders of the other interpretations confuse them: they look for a unique criterion - be it frequency, or symmetry - and use it as grounds for both the definition and the evaluation of probability. In so doing, they embrace a "rigid" attitude towards probability, an attitude which consists "in defining (in whatever way, according to whatever conception) the probability of an event, and in univocally determining a function"[15]. On the contrary, subjectivists adopt an "elastic" approach, according to which all coherent functions are admissible; far from being committed to a single rule or method, the choice of one particular function is seen as the result of a complex and largely context-dependent procedure, which necessarily involves subjective elements.

The explicit recognition of the role played by subjective elements within the formation of probability judgments is for de Finetti a prerequisite for the appraisal of objective elements: "Subjective elements - he says - will noways destroy the objective elements nor put them aside, but bring forth the implications that originate only after the conjunction of both objective and subjective elements at our disposal"[16]. To be sure, Bayesian subjectivism requires that objective elements also be taken into account, but such objective elements are not seen as the only basis for judgment. "Subjectivism - de Finetti says - is one's *degree of belief* in an outcome, based on an evaluation making the best use of all the information available to him and his own skill...Subjectivists...believe that every evaluation of probability is based on available information, including objective data"[17]. In conclusion, "Every probability evaluation essentially depends on two components: (1) the objective component, consisting of the evidence of known data and facts; and (2) the subjective component, consisting of the opinion concerning unknown facts based on known evidence"[18].

De Finetti warns that the objective component of probability judgments, namely factual evidence, is in many ways context-dependent: evidence must be collected carefully and skillfully, its exploitation depends on the judgment on what elements are relevant to the problem under consideration, and can be useful to the evaluation of related probabilities. In addition, the collection and exploitation of evidence depends on economic considerations varying in practical cases. So, one can say that the collection and exploitation of factual evidence involves subjective elements of various sorts. Equally subjective is the decision on how to let objective elements influence belief. Typically, one relies on information regarding frequencies. It should be noticed that for de Finetti frequencies, like symmetry considerations, are useful and important ingredients of probability evaluations, *provided that* they are not used uncritically as automatic rules and simply equated with probability. Keeping in mind the distinction between the

definition and the evaluation of probability, one can make good use of frequencies within probability evaluations. As a matter of fact, within de Finetti's perspective this is guaranteed by exchangeability.

Like all stochastic properties, exchangeability when supported by a considerable amount of information. But information on frequencies is often scant, and in this case the problem of how to obtain good probability evaluations becomes crucial. The problem is addressed by de Finetti in a number of works, especially starting from the Sixties. The approach adopted is based on penalty methods, like the so called "Brier's rule", named after the meteorologist Brier who applied it to weather forecasts. De Finetti did extensive work on scoring rules, partly in cooperation with Savage. He even tested the goodness of this method through an experiment among his students, who were asked to make forecasts on the results of soccer matches in the Italian championship.

Without going into details, one can say that scoring rules are based on the idea that the device in question should oblige those who make probability evaluations to be as accurate as they can and, if they have to compete with others, to be honest. In fact any deviation from the opinion actually upheld, on the part of the person who evaluates probability, enables the opponent to engage him in a disadvantageous bet. Such rules play a twofold role within de Finetti's approach. In the first place, they offer an additional tool for an operational definition of probability. In his late works, de Finetti made extensive use of such a device to define subjective probability. In addition, these rules offer a method for improving probability evaluations made both by a single person and by several people, because they can be employed as methods for exercising "self-control", as well as a "comparative control" over probability evaluations[19].

De Finetti assigns these methods a straightforward interpretation in tune with subjectivism: "The objectivists, who reject the notion of personal probability because of the lack of verifiable consequences of any evaluation of it, are faced with the question of admitting the value of such a 'measure of success' as an element sufficient to soften their fore-judgments. The subjectivists, who maintain that a probability evaluation, being a measure of someone's beliefs, is not susceptible of being proved or disproved by the facts, are faced with the problem of accepting some significance of the same 'measure of success' as a measure of the 'goodness of the evaluation'"[20]. The following remark further clarifies de Finetti's position: "though maintaining the subjectivist idea that no fact can prove or disprove belief, I find no difficulty in admitting that any form of comparison between probability evaluations (of myself, of other people) and actual events may be an element influencing my further judgment, of the same status as any other kind of information"[21]. De Finetti's work on scoring rules matches a widespread attitude among Bayesians, an attitude that has given rise to a vast literature on "well-calibrated" estimation methods.

If these methods provide us with useful devices for improving probability evaluations, it should be kept in mind that in all practical situations a number of elements are relevant to probability evaluations. De Finetti mentions an array of such elements, including the degree of competence of the evaluator, his optimistic or pessimistic attitudes, the influence exercised by most recent facts, and so on[22]. The evaluation of probability is for de Finetti a most complex procedure, resulting from the concurrence of all sorts of factors. Starting from the recognition of the fact that probability is subjective, and that there is no unique, "rational" way of assessing probability, one can make room for a whole array of elements that can influence probability evaluations, suggesting various ways of improving them. Though de Finetti's remarks in this connection may sound very general, his warnings against pre-confectioned recipes for the evaluation of probabilities should be taken seriously.

In a paper dealing with issues related to economic theory, de Finetti discusses the "dangerous mirage" of "identifying objectivity and objectivism"[23] and exhorts "to fight against the ambush of pseudo-objectivity which is concealed under the false shield of 'objectivism', boasting of it as if it were a chrism of 'scientificity'"[24]. Since objectivism is nothing but a conceptual distortion, an absolute idea of objectivity grounded on it can only be a chimera. A more viable notion of objectivity lies with a "deep analysis of problems", aimed at avoiding hasty judgments, superficial intuitions and careless conclusions, to form evaluations which are the best that can be obtained, in the light of the available information. Such a deep analysis of problems will include consideration of objective elements, in the awareness that, taken by themselves, these are neither necessary not sufficient to guarantee objectivity in an absolute sense. This is because absolute objectivity does not exist: "only a honest reflection, careful of facts and other people's ideas can lead to the maximum possible objectivity"[25].

De Finetti's subjectivism leads to a notion of "objectivity" which may appear weak, but is very reasonable and apt to satisfy both everyday life and scientific practice. Still, highly theoretical disciplines

require a notion of "objective probability" which is not contemplated by de Finetti. For that, one can appeal to Ramsey's philosophy, which provides subjectivism not only with a viable notion of "objective" probability, but also with a pragmatical view of theories and truth that suits perfectly probabilistic epistemology. From a combination of de Finetti's and Ramsey's ideas one can obtain a conceptual framework rich enough to accommodate the more detailed work of the upholders of probabilistic epistemology.

Notas

[1] Edited by R.B. Braithwaite, Routledge and Kegan Paul, London.
[2] In *Annales de l'Institut Poincaré*, 7, pp. 1-68. English translation in Kyburg and Smokler (eds.), *Studies in Subjective Probability*, Wiley, New York-London, 1964, pp. 95-158.
[3] 3. B. de Finetti, "Probabilismo", *Logos*, 1931, pp. 163-219. English translation in
[4] B. de Finetti, "Probability: the Subjectivistic Approach", in R. Klibansky (ed.), *La philosophie contemporaine*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 45.
[5] B. de Finetti, "Bayesianism: its Unifying Role for Both the Foundations and the Applications of Statistics", *Bulletin of the International Statistical Institute. Proceedings of the 39th Session*, 1973, p. 356.
[6] B. de Finetti, "Recent Suggestions for the Reconciliation of Theories of Probability", in *Proceedings of the Second Berkeley Symposium*, University of California Press, Berkeley, 1951, p. 218.
[7] B. de Finetti, "Logical Foundations and Measurement of Subjective Probability", *Acta Psychologica*, 34, 1970, p. 143.
[8] Wiley, New York, 1975 (English translation of *Teoria delle probabilità*, Einaudi, Torino, 1970.
[9] In *Fundamenta matematicae* ,17, 1931, pp. 298-329.
[10] B. de Finetti, "Probabilità", *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. X, 1980, p. 1146.
[11] For a more detailed discussion of de Finetti's philosophy of probability see M.C. Galavotti, "Anti-realism in the Philosophy of Probability: Bruno de Finetti's Subjectivism", *Erkenntnis*, 31, 1989, pp. 239-261.
[12] B. de Finetti, *Filosofia della probabilità*, Il Saggiatore, Milano, 1995, p. 117.
[13] For a comparison between Ramsey's and de Finetti's philosophy of probability see M.C. Galavotti, "The Notion of Subjective Probability in the Work of Ramsey and de Finetti", *Theoria*, 57, 1991, pp. 239-259.
[14] For a more detailed discussion of Ramsey's notion of "objective" probability see M.C. Galavotti, "F.P. Ramsey and the Notion of 'Chance'", in J.Hintikka and K. Paul (eds.), *The British Tradition in the 20th Century Philosophy. Proceedings of the 17th International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1995, pp. 330-340; and M.C. Galavotti, "Some Remarks on Objective Chance (F.P. Ramsey, K.R. Popper and N.R. Campbell)", in M.L. Dalla Chiara *et al.* (eds.), *Language, Quantum, Music*, Kluwer, Dordrecht-Boston, 1999, pp. 73-82.
[15] B. de Finetti, "Sul concetto di probabilità", *Rivista italiana di statistica, economia e finanza*, 5, 1933, p. 740.
[16] B. de Finetti, "Bayesianism: its Unifying Role for Both the Foundations and the Applications of Statistics", cit., p. 366.
[17] B. de Finetti, "The true Subjective Probability Problem", in C.-A. S. Staël von Holstein (ed.), *The Concept of Probability in Psychological Experiments*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1974, p. 16.
[18] B. de Finetti, "The Value of Studying Subjective Evaluations of Probability", in C.-A.S. Staël von Holstein (ed.), *The Concept of Probability in Psychological Experiments*, cit., p. 7.
[19] B. de Finetti, "Probabilità", cit., p. 1151.
[20] B. de Finetti, "Does it make Sense to Speak of 'Good Probability Appraisers?'", in I.J. Good *et al.* (eds.), *The Scientist Speculates. An Anthology of Partly-Baked Ideas*, Basic Books, New York, 1962, p. 360.
[21] *Ibidem.*
[22] B. de Finetti, "Logical Foundations and Measurement of Subjective Probability", cit., pp. 141-142.
[23] B. de Finetti, "Obiettività e oggettività: critica a un miraggio", *La rivista trimestrale*, 1, 1962, p. 344.
[24] *Ibidem*, p. 360.
[25] *Ibidem*, p. 367.

CONTRA LA INCONCEBIBILIDAD DE LA INTERACCIÓN MENTE-CUERPO CARTESIANA: SEMEJANZA ESENCIAL Y SIGNO

Zuraya Monroy Nasr
UNAM - México

Si Descartes sostuvo que "debe haber semejanza esencial entre la causa y su efecto", su concepción de la interacción mente-cuerpo se torna inconsistente a la luz de otras dos afirmaciones que sí hizo. Contra tal inconsistencia examino, en primer término, algunos argumentos de Eileen O'Neill quien, desde la metafísica cartesiana, embate contra la afirmación de que la "semejanza esencial" sea un postulado cartesiano. Luego, desde la semántica cartesiana, mostraré que la semejanza tampoco es una exigencia epistemológica para Descartes y, más aún, que no es necesaria para sostener que es posible conocer verdaderamente el mundo corpóreo.

Semejanza esencial y heterogeneidad substancial

De acuerdo con Eilleen O'Neill, el primero en formular un argumento, sobre la inconcebibilidad de la interacción mente-cuerpo en el sistema cartesiano, fue Simon Foucher[1]. Dice O'Neill:

El problema era la imposibilidad para hacer consistentes estas tres afirmaciones:

1. Mente y cuerpo interactúan causalmente.
2. Mente y cuerpo son dos substancias esencialmente diferentes.
3. Debe haber *semejanza* esencial entre la causa y su efecto[2].

Esta autora señala el impacto filosófico duradero que ha tenido el argumento de Foucher. Sin embargo, aunque las afirmaciones (1) y (2) son, efectivamente, parte del sistema cartesiano, esta autora rechaza que Descartes haya sostenido (3). O'Neill argumenta contra interpretaciones recientes que han hecho objeto de sus críticas al cartesianismo, por los problemas que derivan de (3)[3]. Parte importante de esta discusión gira en torno al llamado principio de continencia[4], el cual dice que: Cualquier realidad o perfección que exista formalmente en una cosa [*res, chose*] u objetivamente en una idea, debe estar contenida formalmente o eminentemente en su causa eficiente total[5]. En seguida, la autora desarrolla su propia interpretación, en la cual la diferencia fundamental estriba en que distingue entre la propiedad (perfección) *formalmente* contenida en X, de la propiedad *eminentemente* contenida en X.

Descartes dice, en la Tercera Meditación:

> *por ejemplo, la piedra que aún no ha existido, no puede comenzar a ser ahora, si ella no es producida por algo que posea en sí, formalmente o eminentemente, todo aquello que entra en la composición de la piedra, esto es, que contenga en sí todas las mismas cosas u otras de mayor excelencia que las que están en la piedra, y el calor no puede ser producido en un sujeto que ha estado antes privado de éste, si no es por una cosa que sea de un orden, de un grado o de un género, al menos tan perfecto como el calor y así en los otros casos [AT IX 32].*

A partir de esto, O'Neill considera que el *grado* es relevante para entender lo contenido formalmente, mientras que el *género* o clase (*kind* en la versión en inglés) se refiere a lo contenido eminentemente. Esta distinción es importante, pues establecería que,

> *cuando una causa es una entidad de una clase superior que el efecto (o que cualquier otra cosa que contenga formalmente las perfecciones que se encuentran en el efecto), se refiere a que está eminentemente contenido; cuando las perfecciones en el efecto están contenidas en igual o mayor grado en la causa, se refiere a que está formalmente contenido*[6]

La autora hace esta distinción apoyándose en la historia de los conceptos en cuestión. Encuentra, especialmente en Suárez, un tratamiento de la causalidad muy próximo a su interpretación del principio de continencia y del problema de la semejanza en Descartes. Según O'Neill, para Suárez, como luego para Descartes, la causa eminente es de una naturaleza diferente de aquello que pudiera contener formalmente la propiedad que se presenta en el efecto.

El principio de continencia de Suárez tiene una función explicativa[7]. En el caso en el que la causa contiene formalmente al efecto, el cambio y la eficiencia causal se explican señalando las propiedades particulares en la causa y su transmisión al efecto. Pero, dice O'Neill, Suárez considera que, en las situaciones donde no puede determinarse la semejanza entre la causa y el efecto (esto es, no puede discernirse qué puede transmitirse de uno a otro), entonces se utiliza la continencia eminente[8].

La conclusión de O'Neill es que, para Suárez, una causa eminente es siempre de una naturaleza diferente a la de cualquier cosa que pudiera contener formalmente la propiedad que produce el efecto. Con el apoyo del análisis histórico del concepto de causalidad y la evidencia textual en la obra cartesiana, O'Neill considera que su interpretación es «lo más próximo que podemos llegar para descubrir el uso de los términos de Descartes»[9]. A partir de esto, la autora concluye que, si su interpretación de la contención formal y eminente, así como del principio mismo de contención, es correcta, entonces (3) no es consecuencia de este principio causal. Así, la cláusula del contenido eminente, incluida en el principio de continencia, abarca aquellos casos donde la causa es muy diferente del efecto. Entonces, de acuerdo con el principio de contención, cosas de diferente naturaleza, como la mente y el cuerpo, pueden ser causa y efecto recíprocamente. Como (3) afirma que las cosas de diferente naturaleza no pueden ser causa y efecto recíprocamente, entonces el principio de continencia es inconsistente con (3)[10].

Semejanza y signo

La doctrina semántica cartesiana plantea que los signos, sin ser semejantes a las cosas, son capaces de hacérnoslas concebir [*cf.* AT XI 4]. Aunque, en su análisis, O'Neill no menciona la doctrina del signo, considero que la concepción semántica cartesiana también es un argumento a favor de que la semejanza esencial no es una exigencia para Descartes y que, epistemológicamente, es innecesaria para que la mente conozca verdaderamente el mundo corpóreo.

Recordemos que en el Cuarto Discurso de la *Dióptrica*, Descartes cuestiona la naturaleza de las imágenes enviadas por los objetos físicos al cerebro y, sobre todo, que se pretenda que éstas sean *semejantes* a los objetos que representan. Dice Descartes:

> *... en cambio, debemos considerar que hay muchas otras cosas, aparte de las imágenes, que pueden estimular nuestro pensamiento; como, por ejemplo, los signos y las palabras que no se asemejan en forma alguna a las cosas que ellas significan [AT VI 112].*

En el *Mundo*, Descartes es más explícito:

> *Es bien sabido que, sin tener las palabras ninguna semejanza con las cosas que significan, no dejan de hacérnoslas concebir... Así, si las palabras, que no significan nada sino por la convención de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido, ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido algún signo que nos haga tener la sensación de la luz, aunque este signo no tenga nada en sí que sea semejante a esta sensación? [AT XI 4]*[11].

Ahora, lo que me interesa destacar es la relación signo-significado, pues claramente Descartes la está considerando desde sus obras *científicas* para establecer el vínculo cognoscitivo entre cosas e ideas, en lugar de la causalidad mecánica que suele atribuírsele[12]. Como Alquié señala, al comentar la evidencia textual de la *Dióptrica* [AT VI 113-114], Descartes substituye la noción de imagen-semejante (refiriéndose a las "especies intencionales") por la de signo. Es esta noción la que le permite establecer que se conoce aquello que se significa, sin necesidad de que haya similitud de por medio[13].

En otro lugar hemos dicho que Roselyne Dégrémont "atinadamente señala que la teoría del signo cartesiana está encaminada a eliminar la supuesta condición de semejanza con el objeto de las ideas provenientes de la sensación"[14]. Quiero enfatizar que la falta de similitud entre el objeto-signo y la idea-significado, no sólo no es un problema para Descartes. Por el contrario, para él está claro, desde un inicio, que lo importante es que la información del mundo físico que recibe la mente nos proporcione un conocimiento adecuado. Compara esta situación con los grabados que representan con gran precisión bosques, pueblos, personas etc., por medio de trazos y manchas de tinta que en nada se parecen a los objetos mismos (y que, entre menos se parecen, suelen alcanzar mayor perfección en su representación):

> *Ahora bien, debemos pensar exactamente de la misma manera en las imágenes que se forman en nuestro cerebro y hacer notar que el problema es saber cómo ellas pueden hacer que la mente perciba todas las diversas cualidades de los objetos a los que corresponden y no saber cómo pueden parecerse a estos objetos [AT VI 113].*

Cuando Descartes rechaza la explicación de la sensopercepción a partir de *especies intencionales*, su crítica implica que los filósofos que así explican la percepción: 1) no pueden decirnos cómo forman los objetos esas imágenes y 2) tampoco explican cómo pueden éstas ser recibidas por los órganos sensoriales y transmitirse por los nervios al cerebro [*cf.* AT VI 112]. En cambio, la propuesta cartesiana busca superar estos problemas básicamente con: 1) la substitución de las antiguas imágenes o especies por signos; 2) la transmisión de los cambios y movimientos propios de las cosas materiales a los órganos de los sentidos y 3) la fisiología de la sensación desde los órganos sensoriales hasta el cerebro[15].

Sin embargo, la falta de semejanza, entre las cosas físicas y las sensaciones e ideas que ocasionan, parece ser un argumento contra la posibilidad de conocer con verdad. Por ello, es necesario explorar, aunque sea brevemente, cuál es la relación posible de la semántica cartesiana con la certeza del conocimiento científico.

Para Descartes, la verdad se define como una noción natural y trascendentalmente clara que "denota la conformidad del pensamiento con el objeto" [carta a Mersenne 16-10-1639][16]. Brevemente, la concepción cartesiana de verdad contiene dos nociones formuladas de manera independiente: la definición (correspondencia) y el criterio de verdad (claridad y distinción). Aunque definir la verdad como correspondencia no resuelve el problema de conocimiento entre objetos corpóreos y sus ideas respectivas, tal definición muestra la preocupación cartesiana en cuanto a la verdad del conocimiento sensoperceptual. De modo muy resumido, refiero al planteamiento de Descartes en la Parte I, arts.68, 69 y 70 de los *Principios*. Encontramos ahí la afirmación de que hay propiedades que percibimos claramente (tamaño, figura, número, movimiento, situación de sus partes) y hacemos juicios correctos sobre su correspondencia con nuestra percepción sensorial o nuestro entendimiento. De manera muy diferente, obscura e incomprensible, se nos presentan propiedades sensibles como los colores, olores, sabores, calor frío, etc., lo que nos conduce al error en el juicio.

Para establecer qué se conoce verdaderamente, Descartes requiere distinguir las propiedades de los objetos de la sensopercepción. Sólo aquellas propiedades cuantificables, geométrico-mecánicas[17], que se imprimen como figuras en el cerebro y luego pueden pasar a la mente. Ahora, dice Descartes "noten que el problema es conocer cómo pueden (las imágenes en el cerebro) permitir al alma tener sensopercepciones de las varias cualidades de los objetos a los que corresponden -y no lo es conocer cómo pueden (la imágenes) semejarse a dichos objetos" [AT VI 113]. En este sentido, resulta esclarecedora la afirmación de R. Dégrémont cuando dice, "una figura cerebral debe ser exactamente vista como un 'signo' que el alma decifra relacionándolo con una cosa como su causa (significado)"[18].

Conclusión

Al mostrar que la supuesta exigencia acerca de la semejanza necesaria entre la causa y el efecto no aparece en la obra de Descartes, Eileen O´Neill aporta elementos para defender la coherencia del propio dualismo cartesiano. En esa dirección apunta también la interpretación de la relación semántica entre objetos corpóreos y su representación mental. Desde la doctrina de los signos cartesiana, la semejanza no es una exigencia epistemológica.

La interpretación de Dégrémont coincide con la de John Yolton[19]. Este autor ha hecho una contribución muy importante al hacer una novedosa lectura del "signo cartesiano inverso". Justamente es el signo (natural) quien posee una naturaleza material y, a la vez, transmite el significado que, sin impedimento alguno, es descifrado por la mente para producir la representación apropiada.

Dégrémont apunta que la teoría del signo cartesiana, discretamente presentada en la *Dióptrica* y más desarrollada en el *Mundo*, es lo que le permite a Descartes precindir de la semejanza. Yo agregaría que la discreta pero poderosa noción de signo le permite a Descartes: 1) mantener la posibilidad de que el conocimiento sensible sea verdadero (aunque sólo en el caso de propiedades primarias) y 2) dar cuenta de la interacción entre cerebro y mente, no obstante la heterogeneidad substancial, como una interacción epistemológico-semántica[20].

Notas

Las ediciones de los trabajos de Descartes usadas aquí: 1963-1973: *Œuvres Philosophiques*, selección presentación y notas por Ferdinand Alquié [A], Garnier, París, siguiendo la notación canónica de Adam y Tannery [AT], 1984: *The Philosophical Writings of*

Descartes, traducción de John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch [CSM], Cambridge University Press, Cambridge, con la antología de la correspondencia de A. Kenny's incorporada [CSM-K], 1991: Cambridge University Press, Cambridge, Vol. III.

[1] Eileen O'Neill 1987: "Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: a Defense of Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, 2, p. 227, quien cita el trabajo de Foucher 1675: *Critique de la Recherche de la verité où l'on examine en même-terms une partie des Principes de M. Descartes*, París.

[2] O'Neill 1987, p. 227-228.

[3] O'Neill cita, por ejemplo, a Anthony Kenny 1968: *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House, Nueva York; Daisie Radner 1971: "Descartes' Notion of the Union of Mind and Body", *Journal of the History of Philosophy*, 9 y Richard Watson 1966: *The Downfall of Cartesianism*, 1673-1712, La Haya.

[4] Janet Broughton ha argumentado que (3) es consecuencia de una versión del principio de causalidad, al que O'Neill llama "principio de continencia" (*containment principle*), mientras que Daisie Radner dice que la teoría general de la causalidad cartesiana implica a (3).*Cf.* J. Broughton 1977: *Aspects of Metaphysics of Natural Change in Descartes' Philosophy*, Princeton, tesis doctoral; D. Radner 1985: "Is There a Problem of Cartesian Interaction?", *Journal of the History of Philosophy*, 23.

[5] O'Neill señala que este principio se encuentra, entre otros lugares en: AT VII 135; 165, 367; AT III 274, 428.

[6] O'Neill 1987, p. 237.

[7] Por un lado, O'Neill observa que Suárez no considera como definiciones equivalentes «contener eminentemente» y «el poder de crear o producir». En el modelo causal de Suárez, una causa es aquello que posee una propiedad y, luego, la transmite a aquello que se denomina el «efecto». El principio de continencia de Suárez, «El efecto no puede tener perfección alguna que no exista previamente en alguna de sus causas -ya sea formalmente o eminentemente- en tanto que las causas no pueden transmitir [*dare*] lo que no contienen en sí mismas en forma alguna». *Cf.* Suárez DM_4 XXX, Secc. 1, § 10. Citado por O'Neill 1987, p. 239.

[8] "Se dice, entonces, que Dios contiene formalmente algunas de estas perfecciones, porque tiene con respecto a ellas cierta semejanza formal [*convenientiam*] con la criatura... Pero, cuando no hay semejanza o denominación formal, sino únicamente la eficacia del poder divino, entonces decimos que se trata de continencia eminente". Suárez DM_4 XXX, Secc. 1, § 12. Citado por O'Neill 1987, p. 240.

[9] O'Neill 1987, p. 240.

[10] O'Neill anticipa posibles cuestionamientos, por ejemplo, que aunque (3) no fuera consecuencia del principio de contención, sin embargo, sí hubiera sido postulada, por Descartes, en forma separada; o, tal vez, aunque fuera inconsistente con el principio de continencia, Descartes tuviera otras razones para sostenerla. De ser así, tendrían razón las críticas de Foucher y de Radner [*cf.*1971, p. 161], sobre el problema de la relación causal psico-física. Contra estas interpretaciones O'Neill insiste en que Descartes *no* sostuvo (3). O'Neill sostiene lo anterior a partir de varios ejemplos, que aparecen en la obra cartesiana, donde Descartes afirma no sólo que la mente puede interactuar con el cuerpo, sino que naturalezas de diferentes clases pueden interactuar [1987, p. 241].

[11] Traducción de Laura Benítez en Descartes 1986: *El Mundo o Tratado de la Luz*, IIF-UNAM, México, pp. 49-50.

[12] *Cf.* Zuraya Monroy Nasr 1998: 'René Descartes: Sincronía y Coherencia del Dualismo y la Unión Mente-Cuerpo', *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIV, 1, pp. 5-21.

[13] *Cf.* A I 685, nota 1.

[14] *Cf.* Z. Monroy Nasr y Alejandra Velázquez Z. 2001: "Comentarios a 'Descartes y la visión en tanto geómetra' de Roselyne Dégrémont" en *Cuadernos de Historia de la Filosofía*, DGAPA, IIF/UNAM; UBA, México, No. 4., p. 34. Esta autora, en el apartado **La visión como efecto no semejante a su causa**, examina el problema de la desemejanza. Muestra ahí que, para Descartes, la cuestión no radica en tener una imagen semejante al objeto, sino en tener una representación que corresponda con lo representado. Esto sucede mejor en la medida en que menos semejanza hay: "Descartes subraya que, las imágenes serían más perfectas en calidad de imagen si para representar un objeto, se cuidaran de asemejársele". En R. Dégrémont 1999-2000: "Descartes y la visión en tanto geómetra", en *Cuaderno de Historia de la Filosofía*, DGAPA, IIF/UNAM; UBA, México, No. 2., p. 23.

[15] *Cf.* Z. Monroy Nasr 1997: *De las **Meditaciones** a las **Pasiones** de R. Descartes* (Mexico: FFyL/UNAM, tesis doctoral).

[16] *Cf.* Monroy Nasr 1997, pp. 164-166 (especialmente la contribución al tema de Raul Landim Filho 1992: *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano*, Loyola, São Paulo, pp. 208 y ss.

[17] Ann W. MacKenzie [1990: "Descartes on Sensory Representation: A Study of the *Dioptrics*", *Canadian Journal of Philosophy*, 16], utiliza el témino "propiedades mecánicas" para referirse al tamaño, la figura y el movimiento. Me parece más adecuado referirse a ellas como "propiedades geométrico-mecánicas", *cf.* Benítez, L. "Percepción Sensible y Conocimiento del Mundo Natural en René Descartes", *Diánoia*, 1998, XLIV, p. 26 y ss.

[18] Dégrémont 1999-2000, p.23.

[19] John W. Yolton 1981: 'Perceptual Cognition with Descartes', *Studia Cartesiana*, 2, 1984: *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996: *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca/London.

[20] *Cf.* Monroy Nasr 1997, Cap. IV.

Este trabajo fue realizado bajo los auspicios de la DGAPA, UNAM, Proyecto IN400799 "La filosofía natural: antecedentes ontológicos y teológicos y sus reprecusiones en la ciencia moderna", con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, en colaboración con la Facultad de Psicología de la UNAM. Mi agradecimiento a la Dra. Laura Benítez y al Dr. José Antonio Robles por sus valiosos comentarios a versiones previas.

GEOMETRÍA NATURAL Y GEOMETRÍA DE COORDENADAS EN LA CONCEPCIÓN ESPACIAL CARTESIANA

Alejandra Velázquez Zaragoza
Escuela Nacional Preparatoria
FFyL - UNAM

La géométrie, obra que expone la célebre geometría de coordenadas cartesianas, se ha leído como una obra de interés puramente técnico; en consecuencia, se le ha aislado del resto del pensamiento cartesiano, soslayando la pretensión explícita de Descartes de producir un cuadro unificado del saber. En este escrito muestro una línea de interpretación que nos permite observar la afinidad conceptual de la geometría cartesiana con su teoría de la percepción, particularmente, en el aspecto referido a la geometría natural. El nexo que nos permite unir ambas geometrías cartesianas (natural y de coordenadas) es, como lo veremos, un peculiar concepto de espacio, que aquí denominaremos "proyectivo", sugerido por Henry Poincaré en *El espacio y el tiempo*.

Introducción. Desemejanza: estereoscopia y epistemología cartesiana

Hoy día, se sabe que producir el efecto de profundidad o visión tridimensional, a partir de figuras planas, es posible[1] mediante un sencillo pero ingenioso instrumento. Se colocan ante nuestros ojos dos imágenes o fotografías planas del mismo objeto tridimensional, dispuestas de modo tal que cada ojo ve una de las imágenes. Al superponer una imagen sobre la otra, nuestro cerebro nos proporciona una visión tridimensional de ella. Este instrumento, el estereoscopio, entre cuyas aplicaciones se encuentran desde el conocido juguete *view master* hasta la fotografía cósmica[2], se logró gracias a una tecnología que, como otras muchas, encontró su fuente de inspiración en el funcionamiento de la propia naturaleza. En efecto, el instrumento halló su modelo en la fisiología de la percepción visual. La propiedad básica de la visión estereoscópica o tridimensional es el resultado de la visión simultánea con ambos ojos, una consecuencia de la fisiología humana. Así, el proceso de la visión tridimensional tiene lugar en vista de que, al usar ambos ojos, se producen un par de imágenes, las cuales, formadas en la retina, son relativamente desemejantes en virtud de que cada ojo transmite su propia imagen al cerebro[3]. Es, justamente, tal *desemejanza* lo que da lugar a la percepción de profundidad o distancia, por lo que es la desemejanza entre las imágenes y no su igualdad lo que nos permite vivir en un mundo de objetos que nos aparecen ubicados a distancias diversas.

Como técnica, la estereoscopia se creó hacia la segunda mitad del siglo XIX[4], pero la idea de que la "medición triangular de las distancias" es una capacidad del ser humano, fisiológicamente constituida, debe atribuirse a René Descartes, quien la denominó *geometría natural*[5]. Esta capacidad natural, según lo explicó Descartes, es factible gracias a la desemejanza que hay entre el objeto y la efigie que de él se forma en la retina; tal desemejanza no sólo desempeña un papel importante en la función fisiológica de la visión, también constituye una pieza clave de la teoría perceptual cartesiana y, como tal, ha sido tema de numerosos y variados estudios, en sus diferentes aspectos: ontológico, epistémico y fisiológico-anatómico. Sin embargo, a pesar del carácter esencialmente geométrico de este aspecto básico de la teoría cartesiana de la percepción -calificado por N.L. Maull[6] como fundante del programa científico cartesiano- no se ha explorado su vínculo con las aportaciones cartesianas en el campo de la matemática, específicamente, con la geometría de coordenadas. Esta omisión, soslaya el sentido unitario del pensamiento cartesiano pero, sobre todo, nos impide entender la geometría cartesiana -natural y de coordenadas— como diferentes caras de una misma estrategia metodológica para el estudio de la naturaleza, lo cual, en consecuencia, restringe nuestra posibilidad de renovar nuestra evaluación de la concepción espacial cartesiana como resultado de la integración de ambas geometrías y como parte fundamental del programa científico impulsor del papel de la desemejanza en el conocimiento, ya sea entre la cosa y la idea, el objeto y la efigie o las figuras geométricas y el álgebra.

Dado el carácter necesariamente breve de esta comunicación, me concentraré en la forma en que, me parece, pueden asociarse fructíferamente las nociones cartesianas de geometría natural y de coorde-

nadas, mostrando la continuidad que prevalece en sus supuestos conceptuales. A tal fin, me serviré del apoyo de la concepción "proyectiva del espacio", a la que enseguida refiero.

La noción de equivalencia en las concepciones del espacio

En su obra *El espacio y el tiempo*[7], Poincaré nos sugiere la posibilidad de distinguir tres clases de concepciones espaciales, de acuerdo con el tipo de equivalencia que éstas mantienen entre las figuras. A partir de la distinción tradicional de los geómetras, Poincaré menciona los tres tipos de equivalencia: la *geometría métrica* considera equivalentes dos figuras tan sólo cuando son "iguales", es decir, cuando las magnitudes coinciden por superposición[8]; en la *geometría proyectiva*, la equivalencia no requiere de la igualdad de las figuras, éstas se relacionan proyectivamente cuando "(...) son cualitativamente similares, [esto es, cuando], no existe diferencia estructural (...)" entre ellas, aunque presenten diferencias cuantitativas, su equivalencia es, propiamente, estructural. La tercera forma de equivalencia la encontramos en el *análisis situs*, en el cual dos figuras son equivalentes "...siempre que pueda pasarse de una a otra mediante una deformación continua..."[9], considerando sólo sus propiedades topológicas. Así, en el primer caso un círculo sería equivalente a otro sólo cuando fuesen iguales, lo cual constataríamos al superponerlos; un círculo sería equivalente a una elipse en el segundo caso y, en el tercero, el círculo es equivalente "... a cualquier curva cerrada pero no puede serlo a un segmento de recta, porque el segmento no está cerrado"[10]. Si a cada tipo de equivalencia corresponde una concepción espacial, para obtener figuras equivalentes se requiere, en la primera concepción, que la representación de las figuras se obtenga mediante una *copia* estricta; en la tercera, tal representación debe cuidar que se verifique una ley de *deformación* aplicada mediante un proceso continuo; en tanto que, en el segundo caso, —que más nos interesa aquí— la representación se efectúa de acuerdo con reglas de transformación capaces de conservar, invariables, propiedades estructurales, básicas, sin menoscabo de que algunas otras propiedades sí se pierdan; por ello, en lo que sigue, denominaremos esta equivalencia como estructural, diferenciándola del primer caso que llamaremos equivalencia por identidad. Para ilustrar la equivalencia estructural pensemos en el caso de las sombras que proyecta, por ejemplo, una pantalla redonda, la cual podrá ser una circunferencia o una elipse si se proyecta en el techo o en la pared. En efecto, las formas y los tamaños aparentes de las cosas cambian según varían las condiciones de iluminación, pero ciertas propiedades permanecen invariables a pesar de tales cambios[11]. Por otra parte, la equivalencia estructural es lógicamente previa a la equivalencia por identidad pues -parafraseando a B. Russell- la comparación de la que resulta la identidad, depende del reconocimiento de una identidad cualitativa previa, es decir, estructural[12].

Este tipo de equivalencia, planteado en términos de una concepción espacial, buscaría investigar qué propiedades de las cosas permanecen invariables, al ser transformadas o representadas y, asimismo, conocer las reglas de transformación que regulan la equivalencia entre la cosa y su representación. Como se observa, este planteamiento sugiere un interesante servicio explicativo, como criterio analógico, en apoyo de las teorías epistemológicas interesadas en los temas de la representación y de la cualificación de propiedades con valor cognoscitivo. En este sentido, B. Russell reconoce que "La importancia de la geometría respecto a las teorías del conocimiento que han surgido en el pasado, apenas puede exagerarse"[13]. E, igualmente, afirma que "En Descartes encontramos toda la teoría del método dominada por la geometría analítica..."[14]. Pero ¿cómo hemos de entender la articulación entre geometría y método filosófico en Descartes? Intentaré, a continuación, aproximar una respuesta a esta pregunta, sirviéndome de la noción de equivalencia estructural de la concepción proyectiva del espacio, misma que encuentro presente en las geometrías cartesianas.

La concepción proyectiva del espacio y la geometría natural

En el discurso sexto de su *Dióptrica* (1637), "Sobre la visión", Descartes nos expone el proceso fisiológico de la apreciación de la distancia. La descripción de la 'Geometría natural' ocupa la parte medular de dicho proceso. Este planteamiento es precedido por la explicación propiamente mecánica de la visión y en ella, así como lo hará a lo largo de su exposición, Descartes, defenderá una concepción de la equivalencia objeto-efigie como no-identidad, así como el papel cognoscitivo de la desemejanza. Aclaremos lo anterior.

En lo que toca al nivel mecánico-fisiológico de su teoría de la visión, Descartes orienta su ataque contra las teorías emisionistas de la tradición, de acuerdo con las cuales la efigie que se proyecta en el ojo,

resulta de un desprendimiento de pequeñas imágenes, copias de los objetos que las emiten. Lejos de aceptar este planteamiento, Descartes nos explica que es el mero movimiento de partículas y no la imagen-copia del objeto lo que llega hasta nuestros ojos (ver AT VI, *Dióptrica*, 130)[15]. En efecto, el movimiento de partículas que llega hasta las terminaciones nerviosas del cerebro origina un cambio de disposición en ellas, el cual es la causa fisiológica de nuestra visión (ver AT VI, *Dióptrica*, 131)[16].

A diferencia de las antiguas teorías emisionistas, que buscaban asegurar la correspondencia entre el objeto y la efigie proyectada en el ojo, mediante la identidad entre ellos, la teoría cartesiana de la visión desecha la búsqueda de la equivalencia por identidad -empleando los términos del apartado anterior- y propone una explicación integradora de los procesos fisiológico y epistemológico, en la que se opone a las teorías tradicionales, defensoras de la transmisión de imágenes-copia emitidas por los objetos mediante efluvios que atravesaban por los aires. En cambio, de acuerdo con Descartes[17], la apreciación de la distancia de los objetos es el resultado de: 1. El funcionamiento fisiológico del ojo, 2. La recepción cerebral de los estímulos mecánicos o choques de partículas que tienen contacto con el ojo u otros órganos sensoriales y 3. la puesta en marcha de "(...) una especie de Geometría natural"[18] gracias a la cual podemos estimar la distancia como consecuencia de la separación que hay entre los ojos.

En resumen, la Geometría natural es la pieza clave del proceso perceptual de la visión, que enlaza el nivel meramente mecánico con el mental; la inteligibilidad de dicho proceso descansa en una transformación análoga a la propuesta por la concepción espacial proyectiva, esto es, hay una equivalencia entre los diferentes términos en correspondencia, en la cual sólo las propiedades estructurales se mantienen.

La concepción proyectiva del espacio y la geometría de coordenadas

La géométrie (1637), uno de los ensayos antecedidos por el *Discurso del Método*, es ubicado, frecuentemente, como un libro de texto técnico, aislado de la temática y rumbo general del pensamiento cartesiano, cuyo único mérito —de acuerdo con el lugar que le otorgan algunos historiadores de las matemáticas— es el de haber dado a conocer la geometría analítica. Ambos rótulos son fallidos; el primero se deriva de una carencia o hueco interpretativo y, el segundo, de un anacronismo. Revisemos lo anterior.

La expresión "geometría analítica", como es sabido, nunca fue utilizada por Descartes, apareció por vez primera en un trabajo del geómetra francés Lacroix de 1797[19]. Por otra parte, en opinión de C. Boyer -representativa de amplio sector de historiadores de la matemática-, aunque hoy en día 'geometría cartesiana' es sinónimo de geometría analítica, la finalidad principal de Descartes se aleja considerablemente de la que persiguen los actuales libros de texto de este tema; la motivación de Descartes era la de aportar una solución reductiva a los problemas de construcción geométrica (ver AT VI, *Geometría*, 369)[20]. El principio fundamental de lo que se denomina hoy "geometría analítica" y que consiste " (...) en el descubrimiento de que las ecuaciones indeterminadas en dos incógnitas corresponden a lugares geométricos..."[21] sólo aparece, de manera incidental, en el segundo libro de *la Geometría*, de la siguiente manera: "...todos los puntos de las [líneas] que pueden llamarse geométricas, es decir, de aquéllas que caen bajo alguna medida precisa y exacta, tienen necesariamente alguna relación con todos los puntos de una línea recta y esta relación puede ser expresada por alguna ecuación válida para todos los puntos" (AT VI, *Geometría*, 392). Considerando las precisiones anteriores nos preguntamos, obviamente, ¿cuál es el significado real de la geometría cartesiana?

Dado que la meta de Descartes era la de aportar una solución reductiva a los problemas de construcción geométrica, bien puede afirmarse -sigue Boyer-, que una caracterización precisa de la geometría cartesiana la consideraría como la "traducción" de las operaciones algebraicas al lenguaje de la geometría[22]. En efecto, al concebir los recursos para alcanzar la reducción de todas las operaciones algebraicas a términos geométricos, Descartes -afirma G. Israel- hizo plausible la aparición del "diccionario" que habría de "traducir"[23] realidades teóricas cualitativamente diversas; es decir, el instrumento de mediación entre el álgebra y la geometría; he ahí el hallazgo del método o geometría de coordenadas.

Por lo anterior, podemos considerar que, de igual modo que la geometría natural en el nivel epistemológico, la geometría de coordenadas en el metodológico, se encarga de efectuar un proceso tras el cual se obtienen términos equivalentes en cuanto a sus propiedades estructurales. Ambos planos de trabajo intelectual (epistemológico y metodológico) se articulan, pues, en el afán común que caracteriza el ideal cognoscitivo de la concepción proyectiva del espacio, el cual reza, recordémoslo: no es posible

reducir la desemejanza a partir de la identidad, sino de acuerdo con reglas de transformación capaces de conservar, invariables, ciertas propiedades consideradas básicas.

Bibliografía

Obras de Descartes
Se citan de acuerdo a la siguiente edición, por medio de las siglas AT, seguidas del volumen, nombre de la obra y página.
AT *Œuvres de Descartes*, (11 vols.), edición de Charles Adam y Paul Tannery, Léopold Cerf. 1898/1956, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1996.
Boyer, Carl B., (1999) *Historia de la matemática*, Alianza Editorial, Madrid, (*A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, 1969).
Descartes, René, (1987) *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, prólogo, trad., y notas por Guillermo Quintás Alonso, Ediciones Alfaguara, Madrid.
Israel, Giorgio, (1998) "Des Regulae a la Géométrie", en *Revue d'histoire des sciences*, Tomo 51- 2/3 abril-septiembre, París.
Maull, Nancy L., (1996) "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature" en *René Descartes Critical Assesments*, Vol. IV, ed. por Georges J. D. Moyal, Londres, Routledge, pp. 263-269.
Oresme, Nicole, (1968) ***Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum.*** Edit., introd. y trad. por M. Clagett, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee y Londres.
Poincaré, Henry, (1964) *El espacio y el tiempo*, FFyL, UNAM, México.
Russell, B., (1973) "Ensayo sobre los Fundamentos de la Geometría", en *Ciencia y Filosofía, 1897-1919, Obras completas Vol. II*, Aguilar, Madrid. (*Principia Mathematica* y *An Essay on the Foundations of Geometry*, George Allen and Unwin, Londres, 1962).

Notas

[1] La fotografía cósmica por estereografía ha hecho posible el descubrimiento de planetas, estrellas y cometas. Por cierto, un astro, descubierto de este modo, tomó el nombre del aparato, en reconocimiento a la tecnología que hizo posible el hallazgo. *Encyclopædia Britannica*, Chicago, University of Chicago, 1948., Vol. 3, p. 582 y | ss.

[2] Al usar ambos ojos, cada uno de ellos se fija y se "acomoda" a una zona del objeto visto. El ángulo formado por las dos líneas que conectan a los ojos derecho e izquierdo, con el lugar visto sobre el objeto, produce un par de imágenes, las cuales, formadas en la retina, son relativamente desemejantes en virtud de que cada ojo transmite su propia imagen al cerebro. El ángulo formado de este modo, varía de acuerdo con la distancia que hay entre los ojos y el objeto. Para un objeto situado a una distancia de 25 cm. el ángulo dado sería, aproximadamente, de 15 grados, mismo que decrece según el objeto se aleja del observador, hasta alcanzar el grado cero, cuando el objeto se encuentra a una "distancia infinita". *Encyclopædia Britannica*, Chicago, University of Chicago, 1948, Vol. 3 p. 585. Cuando se usa un solo ojo también es posible obtener tal impresión de profundidad o distancia relativa, lo cual es resultado de las experiencias previas del observador. Sin embargo, la percepción de la profundidad, es decir, la estereo-agudeza del ojo humano, es más precisa, y muy superior, a la calidad visual alcanzada por un solo ojo.

[3] El creador de la técnica de superposición de imágenes fue el físico escocés Sir David Brewster (1781-1868), en 1859. Brewster es célebre por sus trabajos sobre la difracción y la polarización de la luz, por los cuales fue premiado en 1818. Si interés por el desarrollo de la ciencia lo llevó a fundar, al lado de otros científicos, la British Association for the Advancement of Science, en 1831, *Encyclopædia Britannica*, Chicago, University of Chicago, 1948, Vol. 4, p. 197.

[4] Efectivamente, Descartes afirmó que usamos una "medición triangular de las distancias" como una capacidad interna, *geometría natural*, para calcular la distancia y el tamaño de los objetos. Tal capacidad ya había sido propuesta por Kepler. (Johannes Kepler, *Ad Vitellionem Paralipomena Quibus Astronomici Pars Optica Traditur*, Frankfurt, 1604, 3.9., cit. por Nancy L. Maull en: "Cartesian Optics and the Geometrization of Nature" en *René Descartes Critical Assesments*, Vol. IV, ed. por Georges J. D. Moyal, Londres, Routledge, 1996, p. 263. Descartes, a diferencia de Kepler, introdujo su teoría geométrica dentro del contexto de la distinción entre lo que Locke -siguiendo a R. Boyle- llamaría cualidades primarias y secundarias, lo cual atestigua la presencia de una teoría completa de la percepción, que incluye, como se anota, el examen de los aspectos epistémico-ontológicos y, además, los psicofisiológicos de la percepción humana, en su función cognoscitiva.

[5] Nancy L. Maull, *Op. cit.*, p. 264.

[6] Henry Poincaré: *El espacio y el tiempo*, FFyL, UNAM, México, 1964, pp. 15 y ss.

[7] Bertrand Russell, en su "Ensayo sobre los fundamentos de la geometría" (en *Ciencia y Filosofía, 1897-1919, Obras completas Vol. II*, Aguilar, Madrid, 1973. (*Principia Mathematica* y *An Essay on the Foundations of Geometry*. George Allen and Unwin, Londres, 1962), p. 121), nos aclara al respecto:

> (...) diremos que la geometría métrica se puede definir como la ciencia que trata con la comparación y relaciones de las magnitudes espaciales. (...) Las magnitudes que coinciden exactamente son iguales. (...) las dos magnitudes sólo se pueden hacer coincidir mediante el movimiento de una de ellas o de ambas. Por consiguiente, para que nuestra definición de magnitud espacial pueda dar resultado sin ambigüedad, al coincidencia por superposición (...) deberá ocurrir siempre, cualquiera que fuese el camino seguido para hacer la superposición."

[8] H. Poincaré nos explica: "El espacio, considerado independientemente de nuestros instrumentos de medida, carece de propiedades métricas y proyectivas; tiene sólo propiedades *topológicas* (son las que estudia el *análisis situs*). Por otra parte, es amorfo, lo cual significa que no difiere del espacio que podría obtenerse por una deformación cualquiera." H. Poincaré, *Op. cit.*, p. 19.

[9] *Id*, p. 16.

[10] Carl B. Boyer nos informa que, originalmente, la geometría proyectiva fue desarrollada por Girard Desargues (1591-1661) quien, mediante su obra *Brouillon projet d' une atteinte aux événements des rencontres d'un cone avec un plan*, París, 1639 (*Borrador de un ensayo que trata de los resultados de los encuentros de un cono con un plano*), propone una nueva geometría, diferente a la geometría métrica de Descartes y de Fermat. Sin embargo, pese a que su obra suponía un enorme avance, en lo que a generalidad se refiere, pues quedan incluidos muchos casos particulares de un teorema en una formulación general única, los matemáticos de su tiempo no aceptaron los métodos de esta "nueva geometría", en parte por no entenderla -pues usó un lenguaje confuso y plagado de metáforas extraídas de la biología– pero también porque Desargues hizo circular muy escasas copias, que no fueron puestas a la venta, sino obsequiadas entre sus amistades. Philippe de Lahire encontró un manuscrito de la obra de Desargues en la Biblioteca de París, en 1847 y hasta entonces fue debidamente apreciada. C. B. Boyer: *Historia de la matemática*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 451 y ss. (*A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, 1969).

[11] La diferencia entre la geometría métrica y la proyectiva, de acuerdo con B. Russell (*Op. cit*, p. 105), debe entenderse del siguiente modo:

> La geometría proyectiva (...) no trata con la cantidad y, por consiguiente, no reconoce diferencia allí donde esa diferencia sea meramente cuantitativa. Pero la comparación cuantitativa [atendida por la geometría métrica] depende de una reconocida identidad de cualidad; por consiguiente, el reconocimiento de identidad cualitativa es lógicamente anterior a la cantidad y presupuesto en todo juicio sobre cantidad.

[12] B. Russell, *Op. cit.*, p. 53.

[13] *Id.*

[14] En la *Dióptrica*, Descartes niega que las imágenes formadas en el fondo del globo ocular desempeñen un papel causal directo en la percepción de los objetos:

> Aunque esta pintura, transmitida hasta el cerebro en la forma descrita, retenga siempre alguna semejanza con los objetos de que procede, sin embargo no debe creerse por esto, tal como ya he dado a entender, que fuese en virtud de esta semejanza como da lugar a que nosotros los sintamos, tal y como si existiesen otros ojos en nuestro cerebro mediante los cuales pudiéramos apercibirnos de ella. Más bien, son los movimientos en virtud de los cuales se forma tal imagen los que, actuando de forma inmediata sobre nuestra alma, en tanto que está unida al cuerpo, *han sido instituidos por la Naturaleza* para generar en ella tales sensaciones.

(AT VI, *Dióptrica*, 130. [He citado la siguiente traducción al español: R. Descartes: *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, prólogo, trad., y notas por Guillermo Quintás Alonso, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1987], pp. 96-7). Subrayado mío.

[15] Al respecto, Descartes expone:

> ...es la fuerza de los movimientos, localizados en aquellos lugares del cerebro en donde se originan los pequeños filamentos de los nervios ópticos, la que causa la sensación (...) [por lo que] no es necesario que deba existir semejanza alguna entre las ideas que [el alma] concibe y los movimientos que son causa de las mismas. (AT VI, *Dióptrica*, 131, [Trad. cit., p. 97]).

[16] AT VI, *Dióptrica*, 135-6. [Trad. cit., pp. 100y ss.].

[17] El pasaje completo aparece como sigue:

> La visión de la distancia no depende, al igual que la de la situación, de imágenes enviadas de los objetos sino, en primer lugar, de la figura del ojo...también alteramos una parte de nuestro cerebro en la forma en que ha sido instituida por la Naturaleza para motivar que nuestra alma conozca esta distancia. Esto sucede, por lo general, sin que realicemos una reflexión(...) *Conocemos, en segundo lugar, la distancia por la relación que tienen entre sí nuestros ojos. Pues, así como nuestro ciego, sosteniendo los dos bastones AE, CE, cuya longitud supongo que ignora y conociendo solamente el intervalo que existe entre sus dos manos A y C así como la dimensión de los ángulos ACE, CAE puede, a partir de estos datos, en virtud de una especie de Geometría natural, conocer la localización del punto E, de igual modo nuestros ojos ... nos permiten conocer la situación del punto X.* (...)Y eso en virtud de un acto del pensamiento que, no pareciendo sino un juicio simple, no obstante encierra en sí un razonamiento muy similar al que realizan los agrimensores, cuando por medio de dos diferentes posiciones miden los lugares inaccesibles. Aún tenemos otro modo de conocer las distancias; a saber, considerando tanto la distinción o confusión de las figuras como la intensidad o debilidad de la luz. AT VI, *Dióptrica*,137-8. [Trad. cit., pp. 102-4]. (Subrayado mío).

[18] Dicha expresión aparece en la introducción al primer tomo del *Traité du calcul differentiel et du calcul intégral* de Sylvestre François Lacroix en la edición de 1797, según nos informa G. Israel: "Des Regulae a la Géométrie", en *Revue d'histoire des sciences*, Tomo 51- 2/3 abril-septiembre, París, 1998, pp. 199-200. Para profundizar en este asunto, G. Israel nos sugiere acudir a René Taton: *L'Œuvre scientifique de Monge*, París, PUF, 1951, cap. III.

[19] Este propósito de Descartes queda explícito en el primer párrafo de la *Géométrie* : "Cualquier problema de geometría puede reducirse fácilmente a términos tales que el conocimiento de las longitudes de determinados segmentos es suficiente para su construcción" (AT VI, *Geometría*, 369. [Trad. cit., p. 279]). Por ello, desde un enfoque relativamente reciente, los historiadores de la geometría estiman que hay más relación entre los planteamientos del medieval Nicole de Oresme (1323-1382) -en sus trabajos sobre la representación gráfica de la latitud de las formas (*Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*. Edit., introd. y trad. por M. Clagett, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee y Londres, 1968, pp. 165 y ss.)– y la concepción actual de la representación de un par ordenado, que entre ésta y la geometría cartesiana de coordenadas.

[20] Carl B. Boyer: *Op. cit.*, p. 434.

[21] Así, aunque debe admitirse que Descartes no dio un uso práctico como el que hoy se asocia al uso de las coordenadas (ciertamente, no toma un cierto sistema de ejes de coordenadas para localizar con respecto a él la posición de determinados puntos) su avance en esa dirección fue notable pues concibió los aspectos medulares del método de coordenadas, el cual jugaría el papel central en la geometría analítica.

[22] G. Israel, *Op. cit.*, pp. 201-2.

Mesas Redondas

¿Qué enseñamos cuando decimos que enseñamos filosofía?

Coordinadora:
Elene Teresa José

FILOSOFÍA Y LITERATURA: ENTRE LA DISCUSIÓN DE PRINCIPIOS Y LAS ESTRATEGIAS DIDÁCTICAS

Alcira B. Bonilla
UBA - CONICET

Como contribución a este panel trataré algunos aspectos que corresponden a avances de la investigación que estoy realizando sobre "Estrategias narrativas y estudio de casos en la enseñanza de la filosofía práctica", en el marco de la propuesta bianual en curso del "Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la filosofía", proyecto subvencionado por UBACYT. Esta investigación tiene antecedentes en trabajos realizados en el marco del mismo proyecto sobre la ética de las profesiones y el lugar de la ética en la formación profesional, así como en otros originados también en proyectos UBACYT dirigidos anteriormente y la investigación en transcurso para el CONICET sobre "Discusiones contemporáneas acerca de la construcción narrativa de la identidad moral y su incidencia en la antropología filosófica, en la teoría ética y en la ética aplicada".

Mi propuesta partió de la constatación del interés creciente por las estrategias narrativistas entre los especialistas en filosofía práctica, del empleo de textos literarios por parte de autores que provienen de diversas tradiciones filosóficas (fenomenológico-hermenéuticas, como P. Ricoeur y, en relación más estrecha con cuestiones educativas, F. Bárcena y J.-C. Mèlich (2000); formas del aristotelismo universalistas y comunitaristas, en los casos de M. Nussbaum y A. MacIntyre, respectivamente; reelaboraciones del enfoque cognitivista en filosofía moral y su utilización en las éticas discursivas, como la de J. Rubio Carracedo (1996)), y del empleo de la construcción y estudio de casos como soporte de prácticas de docencia y de investigación sobre todo en Bioética, ética de la educación, ética de los negocios y ética pública, unido a una discusión de fondo acerca del valor teórico real de este resurgimiento de la casuística.

Los objetivos de la investigación son: a) la revisión de las posiciones contemporáneas indicadas y la reconstrucción de las estrategias diseñadas en ellas, así como de los argumentos que se aducen en su defensa; b) la clasificación de las diversas interpretaciones de la estrategia de casos y la reconstrucción de sus bases teóricas; c) la evaluación del interés que estas estrategias ofrecen para la enseñanza actual de la filosofía práctica en el nivel superior (carreras de filosofía y de humanidades y carreras de formación profesional, incluidos los postgrados); d) planteo de la posibilidad de discutir las conclusiones de la investigación con docentes que trabajan en otros niveles de la enseñanza.

Este trabajo se realiza a partir de la hipótesis de que un estudio crítico de las estrategias narrativas y del empleo de casos tal cual ellos aparecen hoy en las investigaciones de filosofía práctica y en ciertas prácticas derivadas del auge de la ética aplicada en sus diversas especializaciones podría redundar en una revisión de la enseñanza actual de la ética a nivel superior y en planteamientos de diversas estrategias didácticas.

El recurso a ejemplos, fábulas, parábolas, casos y textos aleccionadores forma parte del acervo de la educación moral. Hacer una evaluación del lugar que estas prácticas tradicionales ocuparon en la historia de la ética occidental y de su auge contemporáneo excede los límites de esta presentación, la cual es más bien deudora del enriquecimiento que ha significado para la filosofía práctica el auge de los denominados enfoques narrativistas y su interés por volver a explorar las relaciones entre filosofía práctica y literatura.

Actualmente esta exploración, que se manifiesta como un tema mayor del pensamiento contemporáneo, abarca desde una indagación acerca de las formas y procedimientos literarios de la filosofía (Ch. Schildknecht, 1994; C. Thiebaut, 1995), hasta llegar a la defensa del valor cognitivo y ético de la ficción y la poesía (G. Gabriel, 1994; M. Nussbaum, 1985,1990 y 1997; M. Zambrano, 1977 y 1996; P. Ricoeur, 1990, 1995, 1999, 2001; R. Rorty, 1997), pasando por el esclarecimiento de sus diferencias y luchas (M. Zambrano, 1971 y 1996).

No resulta casual la tesis que M. Nussbaum pone en obra en varios de sus libros y formula de modo explícito y fuerte en *Love's Knowledge*: "La forma literaria no es separable del contenido filosófico, sino

que, en sí misma, es una parte del contenido -una parte integral, entonces, de la búsqueda y el establecimiento de la verdad" (1990: 3). En esta línea, investiga algunos aspectos de la conexión entre filosofía y literatura. Por ejemplo, la relación entre estilo y contenido en la exploración de cuestiones éticas, la naturaleza de la atención y del conocimiento ético y su relación con las formas escritas y los estilos, el rol de las emociones en la deliberación y el autoconocimiento.

En consecuencia, Nussbaum defiende una interpretación de la ética que comprende la actividad emocional tanto como la intelectual y que otorga un cierto tipo de prioridad a la percepción de las personas y situaciones particulares, más que a reglas abstractas. Tal interpretación, lejos de ser imprecisa e irracional, se muestra superior en cuanto a racionalidad y precisión y encuentra su expresión más apropiada en ciertas formas consideradas más literarias que filosóficas. Con ello sugiere que existen determinadas descripciones del mundo, las cuales subrayan la variedad de éste, así como su complejidad, misterio y belleza imperfecta, y señalan cómo uno debería vivir en él, que no podrían ser expuestas en el lenguaje de la prosa filosófica convencional. Sólo aparecerían en un lenguaje literario (poético, en sentido pleno) y en formas más complejas, alusivas y atentas a lo particular. La división entre filosofía y literatura, a entender de Nussbaum, constituye un verdadero obstáculo para el pensamiento práctico y en razón de ello postula el ejercicio de una "crítica filosófica" de las obras literarias.

Fue la tragedia griega el género que proporcionó a Aristóteles los elementos conceptuales para su doctrina ética. Con mayor riqueza que un ejemplo filosófico, un drama trágico "puede contener el desarrollo completo de una reflexión ética, mostrando sus raíces en una forma de vivir y anticipando sus consecuencias para una vida" (1985: 43). Y, así como Aristóteles eligió la tragedia, en aquellas cosas concernientes a nuestra situación actual quizá sea la novela el género que puede proporcionar la iluminación mayor: "En su estructura interna y en la estructura de sus relaciones con el lector, queda confiado a la novela ocuparse de las incertidumbres y las vulnerabilidades, la particularidad y la riqueza emocional de la forma humana de vida" (1990: 390).

La maestría que P. Ricoeur exhibe en el tratamiento de las teorías narratológicas no va en detrimento de su cuidado por fijar de modo claro los límites de lo narrativo: el límite de la composición misma, aceptando todas las variables posibles, como criterio interno, y el externo, que viene dado por el hecho de que no todo es objeto de relato, por ejemplo, la poesía lírica o los análisis estructuralistas (G. Aranzueque, 1997: 428). En la intencionalidad propia de las formas del acto de "contar" (sean las dimensiones referenciales de la ficción o las de la historia) está en juego un concepto común de verdad, "en la medida en que todas las modalidades del relato tratan de decir algo sobre nuestra historicidad radical" (1999: 84). Necesitamos, en consecuencia, ambos tipos de relatos, los ficcionales y los históricos, "para poder hacer llegar al lenguaje nuestra situación histórica" (1999: 153), dice Ricoeur; yo añadiría, sobre la base de los trabajos del autor acerca de la identidad narrativa, nuestra propia experiencia de seres finitos, temporales e históricos.

Si bien Ricoeur defiende el carácter neutral de lo imaginario, esto no obsta para un reconocimiento de la enorme proyección de la literatura en tanto fuente de conocimiento de lo humano y de formación del juicio moral: "La literatura es una especie de exploración de nuestras capacidades extremas" (Aranzueque 1997: 433), exploración ya anunciada en la metáfora del "gran laboratorio de lo imaginario", que despliega en *Sí mismo como otro*. El "mundo del texto", "distanciamiento que la ficción introduce en nuestra captación de lo real" (2001) y que rompe con el lenguaje cotidiano, aunque a veces lo imite, en la metamorfosis de lo real que opera abre para la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo: "ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*" (2001: 108).

Tampoco parece ajeno a los pensadores citados el propósito de una "razón poética", que María Zambrano esbozó tempranamente en la nota dedicada a comentar *La guerra* de A. Machado (1986) y que luego, a partir de 1977, con la publicación de *Claros del bosque*, empleó como método para una transformación del logos desencarnado, violento y patriarcal occidental (Bonilla, 1992). En este escrito y en los posteriores de la filósofa, el logos poético, enamorado de lo concreto y de la palabra que se recibe como don, y el logos filosófico son integrados en unidad de saber y de acción por el "método de la razón poética", cuya riqueza y complejidad imposibilitan su exposición en este trabajo.

Si bien estas posturas son diferentes, ellas revelan ante todo una posición fuerte con respecto al lugar de la narratividad y de lo que podríamos denominar el posible y derivado empleo de estrategias

narrativas en las clases de ética. En este sentido, merecería confrontar con ellas la posición débil, como es la sostenida por J. Rubio Carracedo, quien aconseja la incorporación del enfoque narrativo a la educación moral, en tanto mero complemento al enfoque cognitivo-evolutivo. A entender de Rubio Carracedo, se trataría de "una fecunda metodología para profundizar en el sentido de la experiencia humana" (1996: 80). Indudablemente, la forma como Rubio Carracedo entiende los enfoques narrativistas es sesgada, porque *a priori* estaría haciendo pesar sobre ellos una acusación de subjetivismo e individualismo, que hace depender de la afirmación rápida de que "la narratividad es una característica humana que cumple una importante función tanto en la confirmación como en la autovaloración de la experiencia relatada" (*Ibíd.*). Tal *a priori* configura los límites de la aportación del "enfoque narrativo" a la educación moral: una metodología apta para dar cuenta de la complejidad de la experiencia moral en su triple vertiente cognitiva, afectiva y conativa y una estrategia educativa para promover la autoconstrucción de la autonomía moral, "ya que estimula el sentido de autoría y de responsabilidad de las propias decisiones en situaciones conflictivas" (*Ibíd.*).

También discutiría, por encontrarla anclada en una variante más subjetivista que la defendida por estos autores, la posición narrativista fuerte de Bárcena y Mèlich, tal como aparece sintetizada al final de su libro reciente. Baste una cita como ejemplo para incitar a la discusión posterior: "En el texto, y en su *conflicto de interpretaciones*, nuestra identidad se conforma. La lectura del texto puede, tal vez y no sin riesgo, reconciliarnos o reencaminarnos hacia una interioridad que, muchas veces, sea el único muro de contención contra la barbarie. De eso se trata en *la educación como acontecimiento ético*, de ser capaz de *sufrir con el otro, en* el otro, de tener escrito en el horizonte que lo más importante en cualquier acción educativa es, sin duda alguna, *que Auschwitz no se repita*" (2000: 197).

Tratando de explorar los argumentos básicos y las diferencias entre los autores que defienden esta posición más fuerte, trabajé algunos textos y temas de raíz literaria, tales como los tres planos de las narrativas de la vejez en Simone de Beauvoir, el lugar de la *Antígona* de Sófocles en la ética contemporánea, la construcción de la identidad moral y el tema de la esperanza en las últimas novelas de José Saramago y la forma como C. Gilligan obtiene la conceptualización de dos tipos de sí mismo y de responsabilidad a partir de una lectura de pasajes del canto VI de la *Eneida*. Con mi investigación no pretendo el hallazgo de motivaciones excitantes para las clases de filosofía ni la negación de la filosofía en aras de alguna panacea de tipo holístico que suprima el esfuerzo de la conceptualización y la argumentación característico del pensar filosófico. Esta restitución de los poetas a la ciudad sólo expresa un movimiento de humildad filosófica y de lucidez de la mirada, que no desdeña ningún venero de verdad posible.

Bibliografía

Aranzueque, G. (ed.) (1997), *Horizontes del relato*, Madrid, Cuaderno Gris.
Bárcena, F. / Mèlich, Joan-Carles (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad.* Barcelona, Paidós.
Bonilla, A. (1992), La transformación del logos, *Asparkía. Monografic: María Zambrano*, pp. 13-29.
_____ **y Grillo, V.** (2000), "The Narrative Construction of Moral Identity", e/p.
Curie, G. (1998), "Narrativity", en E. Craig (G.Dr.) *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Version 1.0, London, Routledge.
Gabriel, G. (1994), "Sobre el significado de la literatura y el valor cognitivo de la ficción", en LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T. (ed.), *Figuras del logos*, pp. 57 - 69.
Gilligan, C. (1984), *Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship*
López De La Vieja, M.T. (ed.) (1994) *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, México, FCE.
Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega.* Madrid, Visor.
_____(1990), *Love's Knowledge.* Oxford, Oxford University Press.
_____(1997), *Justicia poética*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
Ricoeur, P. (1990), *Soi-meme comme un autre.* Paris, Seuil.
_____ (1995), *Tiempo y narración*, México, FCE.
_____ (1999), *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós I.C.E. / U.A.B.
_____ (2001), *Del texto a la acción*, México, FCE.
Rorty, R. (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Bs Aires, FCE.
Rubio Carracedo, J. (1996), *Educación moral, postmodernidad y democracia.* Madrid, Trotta.
Schildknecht, Ch. (1994), "Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía", en López de la Vieja, M.T. (ed.), *Figuras del lógos*, pp. 21 - 40.

Thiebaut, C. (1995), "Filosofía y Literatura: de la retórica a la poética", en *Isegoría*, N° 11, pp. 81 - 107.
Zambrano, M. (1971), *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar.
_____ (1977), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.
_____ (1986a), *Senderos*, Barcelona, Anthropos.
_____ (1986b), *De la aurora*, Madrid, Turner.
_____ (1990), *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela.
_____ (1992), *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela.
_____ (1996a), *Persona y democracia*, Madrid, Siruela.
_____ (1996b), *Filosofía y poesía*, México, FCE.
_____ (1989), *Notas de un método*, Madrid, Mondadori.

LOS LÍMITES DE LA ENSEÑANZA FILOSÓFICA EN LA ESCUELA

Alejandro A. Cerletti
UBA

Introducción

En esta exposición me interesará revisar y poner de manifiesto ciertos procedimientos -algunos de ellos formales y explícitos, otros más sutiles y menos evidentes- que han ido conformando una serie de lugares comunes en la enseñanza de la filosofía, una suerte de estado de normalidad en el que, con pocas diferencias, pueden reconocerse una parte significativa de las clases que se imparten formalmente. Estos procedimientos permiten controlar, seleccionar y redistribuir los discursos (lo que se dice o se escribe) que circulan por la escuela en nombre de la filosofía y administrar sus consecuencias prácticas. Se ofrecerá una descripción de algunos de los procedimientos, o situaciones de implementación concretas, que constituyen formas definidas de regulación de lo que se dice y hace en la escuela, en los cursos de filosofía[1].

Finalmente, se plantearán algunas conclusiones y perspectivas.

Procedimientos de selección y exclusión de saberes y prácticas

La filosofía escolarizada se hace efectiva a partir de una particular combinación de elementos. Podemos referir, entre ellos, la repetición de prácticas ritualizadas (formatos tradicionales de "clases" o cursos -en el caso de filosofía, con una mínima carga horaria- en el interior de una propuesta de instrucción formal múltiple y fragmentada); la utilización de ciertos materiales y recursos didácticos (libros de filosofía, manuales, en algunos casos videos, textos no filosóficos, etc.); la imposición de un cierto número de reglas (disposición de tiempos y espacios reglamentados externamente, programas o *currícula* oficiales, resoluciones ministeriales, etc.); y también su relación con el "mundo" (que plantea un variado campo de necesidades y requerimientos culturales, sociales, políticos, exigencias del mercado laboral, etc.)

Este horizonte define las posibilidades de éxito de la actividad del profesor de filosofía y el destino de su curso. Pero podría asimismo plantearse si los tiempos y los condicionamientos estructurales que ofrece hoy la institución escolar son compatibles con los tiempos y las condiciones que requeriría un curso *filosófico*, es decir aquel en el que tendría lugar la promoción del pensamiento crítico y creativo. ¿Es legítimo cuestionarse esto? ¿Puede la filosofía regir sus propias condiciones de posibilidad de enseñanza? Cualquier intento de aproximación a una resolución de estas cuestiones debe tener presente, a nues-

tro criterio, los diversos procedimientos que autorizan o ponen límites a la circulación de la filosofía por la aulas de nuestras escuelas.

Propongo considerar, en términos de Foucault, "un cierto número procedimientos, que tienen por función [en este caso, respecto del discurso filosófico] conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad"[2]. Estos procedimientos conforman líneas reguladoras que no son excluyentes, ni exclusivas, ya que por lo general suelen complementarse, superponerse u operar conjuntamente. Con el objeto de identificarlos y presentarlos con claridad, los agruparemos en grandes áreas, privilegiando en cada una de ellas distintas perspectivas. Consideraremos, entonces:

1. El comentario y la repetición "didactizada" (la "transposición" escolar de la filosofía).
2. La regulación institucional y los requerimientos normalizadores de la socialización.
3. La influencia prescriptiva, y legitimadora de saberes, de los manuales y los libros de texto.
4. Las consecuencias pedagógicas y filosóficas de la formación docente, en la problematización filosófica.
5. La influencia de las Didácticas Generales y la Didáctica Especial en Filosofía, en la enseñanza.
6. Las condiciones de la enseñanza de la filosofía y las condiciones actuales de la escolaridad.

1. El comentario y la repetición "didactizada" (la transposición escolar de la filosofía)

Hay en la enseñanza habitual de la filosofía un variado marco de contenidos que han sido, en diversos momentos de la historia de la disciplina, notables actos de pensamiento crítico y creador, pero que con el tiempo y las formas de transmisión más o menos repetitivas se fueron transformando en un simple comentario de información, que transita sin pena ni gloria por manuales y programas. Un caso paradigmático lo encontramos con la usual y reiterada referencia a los "orígenes" de la filosofía, como recurso didáctico[3]. La presentación escolarizada (abonada por los manuales más conocidos) de aquello que debería nada menos que motivar el filosofar, expuesto como una información más, lejos de recrear el impulso originario hacia la filosofía, termina resultando un dato más, entre otros, que tendrá que recordarse fatigosamente. Es posible encontrar muchos ejemplo más, pero en todos los casos se extraerá una consecuencia similar: entre recibir información filosófica y la actividad filosófica propiamente dicha -o más aún, la *actitud* filosófica- no hay ninguna conexión necesaria.

Por cierto, es común encontrar entre los objetivos explícitos más destacados de los cursos de filosofía la promoción de la actitud reflexiva y del pensamiento crítico, por sobre la acumulación de información sobre sistemas u obras filosóficas. Pero hay también en muchos profesores un sentimiento colectivo, inducido quizás por algunos de los objetivos tradicionales de la escuela secundaria (promover la cultura general y preparar para los estudios superiores), por el que se considera que hay un núcleo clásico que no puede dejar de enseñarse. De acuerdo con esto, un estudiante debería conocer, por lo menos, un piso mínimo de historia de la filosofía (Sócrates/Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, y algunos filósofos más, y también ciertos problemas clásicos de gnoseología, ética, metafísica, lógica -en la que suele incluirse la lógica aristotélica, por ejemplo- , etc.). Esta herencia academicista genera una culpa velada que nunca acaba de disiparse, ya que en el tiempo y las condiciones de aula que se disponen habitualmente es imposible lograr una comprensión crítica, de manera mínimamente satisfactoria, de la obra de tantos y tan diversos pensadores, o temáticas.

2. La regulación institucional y los requerimientos normalizadores de la socialización.

Cualquier decisión en la elección de ciertas temáticas y autores supone, por cierto, la postergación o la exclusión de otros. Un primer análisis de estos recortes suele ubicar la justificación que implica una decisión tal a la incumbencia de los programas oficiales y el marco institucional vigente. Estos operan, al mismo tiempo, como garantes y legitimadores de un cierto cuerpo de saberes y acciones[4].

Si bien existen mecanismos formales que autorizan la circulación de algunos contenidos y la restricción de otros, hay formas más sutiles y no tan visibles de censura y limitación. Este panorama de influencias va desde las tradiciones en la formación docente, que constituyen verdaderas "configuraciones de pensamiento y acción que, construidas históricamente, se mantienen a lo largo del tiempo, en cuanto están *institucionalizadas, incorporadas a las prácticas y a la conciencia de los sujetos*"[5], hasta el uso que se da a

los manuales o libros de texto. A través de los libros de texto circulan saberes legitimados, ¿pero cómo? Esto lleva a poner atención en las políticas editoriales, sus criterios de selección de autores y su vinculación con las necesidades económicas del mercado editorial. (A esto me referiré enseguida, con cierto detalle).

La enseñanza de la filosofía (como parte de la enseñanza formal) es organizada por el Estado y es confiada a profesores que son, también, servidores del Estado[6]. En este sentido tendrán una responsabilidad institucional en pos del mantenimiento del *orden*. Les corresponderá a ellos poner los límites de la manifestación permitida del pensamiento crítico, es decir deberán conjurar los poderes y los peligros que supone la libre circulación del discurso filosófico y el surgimiento de lo incontrolado (o aleatorio).

El diálogo que se abre en un curso filosófico no es sólo con los alumnos, sino también con sus padres, con la institución y con las tradiciones dominantes. A la circulación de la racionalidad filosófica se le ponen, entonces, límites que la fuerzan una circulación restringida. Podría afirmarse que esto es así para cualquier saber o discurso que pretende una inserción formal en cualquier aparato de estado, pero en el caso de la filosofía la cuestión es más compleja, ya que la filosofía se ha presentado históricamente como una forma del pensar radical, es decir como una búsqueda y exploración tenaz y constante de las causas, los supuestos, las condiciones de posibilidad o los fundamentos de las afirmaciones y acciones que constituyen saberes y prácticas.

Para Foucault, la educación, a través del discurso pedagógico, constituye un aspecto clave en los dispositivos de disciplinamiento y normalización[7]. En virtud de esto, el docente de filosofía se encuentra entonces en una situación de tensión entre la demanda institucional de cumplir con el objetivo "político" de la enseñanza y la pretensión a la que la práctica filosófica no debería renunciar, que es la de formar personas con actitud crítica, capaces de "desnaturalizar" el orden social. Una recaída habitual de esta tensión suele darse a partir de la pretensión de "neutralidad" teórica o política (el corrimiento imaginario del sujeto que habla). La neutralidad aparecería como una garantía en cuanto a que lo que ahí se diga no va a suponer consecuencias prácticas peligrosas o conflictivas. Pero también la neutralidad define lo que es moralmente aceptable, aquello con lo que no se puede estar en desacuerdo.

3. La influencia prescriptiva, y legitimadora de saberes, de los manuales y los libros de texto.

Los libros de texto suelen desarrollar un doble cometido, no siempre manifiesto: por un lado, cumplen una función parcialmente liberadora, aportando información donde falta o bien organizando un cuerpo de conocimientos de manera operativa; por otro lado, llevan adelante una función reguladora y en cierto modo prescriptiva -en general, de manera no explícita- respecto de ciertos saberes y prácticas, que enmarca el horizonte de posibilidades de los profesores y los alumnos[8]. Este carácter normalizador también puede apreciarse en que, en la actualidad, hay algunos libros que han salido *antes* de que se aprueben formalmente los cambios curriculares. En un libro de texto se institucionaliza un *corpus* de saberes (mucho más que en los documentos o los programas oficiales). En este sentido son también homogeneizadores frente a los diversos orígenes culturales, las perspectivas de género, o el nivel social de los eventuales lectores.

Los textos de enseñanza de la filosofía pueden llegar a ser una suerte de mediación entre los textos de los filósofos (las obras filosóficas) y el público lector escolarizado. En este sentido, cualquier forma de presentación y selección -y, consecuentemente, omisión- de autores, temas o problemas que realice un manual, no es neutral. Se juega en una constante tensión entre los intereses de los autores de los libros de texto, los intereses editoriales y las normativas oficiales. Esto hace que a menudo se produzca un desfasaje entre los textos filosóficos y las versiones escolarizadas, a través del comentario o cierta repetición "didactizada". (Por ej.: Con la excusa didáctica de presentar a un filósofo como más accesible, se puede llegar a neutralizar su potencial crítico o bien distorsionarlo de tal manera que ya no se esté hablando del mismo autor). Tampoco las "lecturas" filosóficas que hace un manual -o un profesor- no son ni neutrales, ni inocentes. Lo importante es hacerse cargo de estas decisiones (que responden a una inquietud filosófica o política) y no presentarlas de una manera naturalizada.

Conviene acotar que el libro de texto puede llegar a constituir, paradójicamente, uno de los pocos materiales de una biblioteca familiar, lo que podría llegar a darle a través de un camino poco previsto (las dificultades económicas en acceder a diversos libros), una significación social bastante grande (o al menos extraña).

4. Las consecuencias pedagógicas y filosóficas de la formación docente, en la problematización filosófica.

Un profesor de filosofía no se construye con sólo cursar algunas materias pedagógicas. En realidad, se va aprendiendo a ser profesor desde el momento en que se empieza a ser alumno. A lo largo de los años de estudiante se van internalizando esquemas teóricos, pautas de acción, valores educativos, etc., que actúan como elementos reguladores y condicionantes de la práctica futura. Así un profesor dispone -casi "espontáneamente"- de una multiplicidad de teorías, por lo general inconexas, inestables, desarticuladas, algunas hasta contradictorias entre sí, que ha ido incorporando, fundamentalmente, en su experiencia inicial como alumno y luego como estudiante de profesorado. Una consecuencia directa que podemos extraer de que la formación de un profesor es un proceso continuado es que la responsabilidad de dicha formación corresponderá a toda la carrera de filosofía y no simplemente a algunas de materias didácticas o pedagógicas. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, por ejemplo, dicha formación "docente" constituye un largo trayecto de alumno recorrido por los estudiantes en el que la gran mayoría de las clases (las experiencias "formadoras" concretas) fueron conducidas por "docentes" (profesores y ayudantes) que no consideran a la enseñanza como un campo significativo y su preocupación por ella es muy relativo.

Entonces, tanto en la formación del profesor como en su perfeccionamiento debería tenerse en cuenta este bagaje de teorías implícitas, creencias pedagógicas, hábitos institucionales, etc., que conforman su saber subjetivo y que sirven para mantener una coherencia personal, en gran medida acrítica.

5. La influencia de las Didácticas Generales y la Didáctica Especial en Filosofía, en la enseñanza.

Es habitual que en las investigaciones sobre los estudios de Profesorado se haga hincapié en la necesidad de que los futuros docentes tengan una formación pedagógica básica y luego incorporen o adjunten a ella los conocimientos especializados. En esta perspectiva se parte de un supuesto al menos problemático: que se puede preparar a un docente "en general" y luego "especializarlo". (Es éste un tema reiterado, presente en todas las discusiones que acompañan los intentos de modificación de los planes de estudio y programas de la formación docente). Habría una exterioridad de la identidad profesional (ser docente) frente a la especificidad del campo (ser profesor de filosofía)[9]. Ahora bien, esta concepción supone la adscripción a supuestos pedagógicos o didácticos generales que en el caso de la filosofía es muy difícil aceptar sin al menos revisar críticamente. Las posibilidades de aplicabilidad de, por ejemplo, una didáctica general en un campo específico como la filosofía son difíciles de evaluar, mucho más teniendo en cuenta que acotar un campo "específico" filosófico (como un conocimiento objetivado) es, por cierto, bastante problemático. Por otra parte, no está de más señalar que los cambios o los aportes más importantes que se han hecho a la Didáctica General han provenido, en su mayoría, de los campos disciplinares específicos, que son los que deben confrontar con sus condiciones reales de enseñanza, es decir, llevar adelante la tarea concreta de la enseñanza disciplinar.

"Didáctica Especial en Filosofía" puede significar dos cosas, que no siempre van juntas. En primer lugar es el nombre que, con algunas pequeñas modificaciones, suele darse una materia obligatoria en los Profesorados de Filosofía. Pero, en segundo lugar, también se ha llamado así a un área, o un campo de especialidad definido, que sería limítrofe entre las Ciencias de la Educación y la Filosofía, y en la que se establecerían ciertas pautas para la enseñanza de la filosofía, en tanto conjunto de técnicas o reglas prácticas. Es una denominación exterior a la filosofía, tributaria de la distinción señalada anteriormente, que supone un espacio "didáctico" reconocible y que cada disciplina lo especializa. Tal es así que existen "Didácticas Especiales" en todos los campos disciplinares. Ahora bien, desde una perspectiva filosófica ¿qué significaría una "didáctica" de la filosofía? El problema de la transmisión y reproducción de la filosofía ha preocupado a los filósofos desde el mundo griego. Y esto puede reconocerse en un amplio espectro que ha ido desde la necesidad de establecer "escuelas" o la formación de discípulos, hasta la inquietud por transformarla en una herramienta social para la liberación. Pero el problema que se presenta, al menos desde que se ha extendido la inquietud pedagógica hasta transformarse en un campo propio (las "Ciencias de la Educación" o la "Pedagogía"), es si es posible algo así como una técnica común que pueda servir para enseñar filosofía, o mejor aun, cualquier filosofía. Es decir, si es posible reconocer elementos comunes que trasciendan las metodologías propias de cada corriente filosófica y se constituyan como una suerte de terreno práctico susceptible de ser transitado por todos. Intentar aclarar

esto supone introducirnos en problemas importantes que exceden esta presentación. Sin embargo, quisiera señalar una orientación: La filosofía no es simplemente un cuerpo de enunciados unívocos o de "contenidos" sino una aproximación problematizante, y generalizada, sobre nuestra realidad. Objetivarla en saberes descriptivos o en "competencias" supone algunos riesgos que es menester tener en cuenta, ya que la posibilidad de homogeneizar todo su campo, con el objeto de hacerla enseñable, puede terminar reduciéndola a una versión escolar quizás bastante acotada y manejable, pero posiblemente estéril.

6. Las condiciones de la enseñanza de la filosofía y las condiciones actuales de la escolaridad.

No es lo mismo enseñar en un colegio exclusivo de la Capital Federal que en una escuela de un sector empobrecido del conurbano bonaerense. Es probable que sea complicado, y quizás infructuoso, recurrir a una "didáctica general" para resolver esta cuestión. Ahora bien, este problema ¿supone que su resolución se define en términos de cambiar las técnicas o las estrategias de enseñanza? La enseñanza filosófica ¿es la misma en cualquier situación? ¿Hay algo en común (quizás la promoción del *filosofar*) en las diversas situaciones de enseñanza?

El origen cultural, la clase social, el sexo, etc., también marcan diferentes formas de enfrentar la realidad social actual y también la avalancha de información de los medios masivos, y de procesar esa información. Esta recomposición del universo -y, en especial, del universo escolar- atraviesa profesores y alumnos. La posibilidad de comprensión del mundo informatizado se ha multiplicado. ¿Cómo se ubica la filosofía frente a esto? Y cómo se ubica también frente a la creciente demanda que se ejerce sobre el sistema educativo para que éste de cuenta de su "utilidad" en relación con necesidades sociales o económicas más amplias (por ejemplo, los "requerimientos" del "mundo del trabajo").

En estas condiciones, el profesor suele verse sometido a una tensión creciente entre la presión social (orientada y condicionada mayoritariamente por el mercado) de darle alguna utilidad más o menos inmediata a lo que enseña y su preocupación personal por ser consecuente con una idea de filosofía que apunte a un desarrollo autónomo de los sujetos a través del ejercicio del pensamiento, sin subordinarla necesariamente a requerimientos ocasionales. Estas inquietudes lo golpean a diario contra las condiciones materiales de la transmisión de saberes y los límites de la libre reflexión, en las instituciones educativas. Pensar la enseñanza filosófica y el papel del profesor de filosofía en la escuela actual requiere replantear los alcances de estas cuestiones, a mi criterio, desde una perspectiva filosófica.

Por otra parte, las escuelas no son lugares neutrales. Conforman el escenario -a veces silencioso, otras no tanto- de permanentes y múltiples disputas políticas, económicas, sociales y culturales. Tampoco los saberes son ingenuos. Los conocimientos que llegan a instalarse en los programas oficiales, por ejemplo, suelen ser el emergente de enfrentamientos, conflictos y luchas de poder que el resultado final casi nunca permite vislumbrar. Tanto los saberes como las prácticas consagrados que circulan en el interior de los establecimientos educativos se entrecruzan con sus hábitos burocráticos, conocimientos empíricos, tradiciones administrativas, que generan a su vez nuevos saberes y prácticas. ¿La enseñanza de la filosofía es ajena a todos esto?

Un camino abierto (perspectivas)

La práctica docente en filosofía (tanto en la escuela secundaria como en la universidad) es, por lo general, una actividad acrítica, es decir, no pensada filosóficamente. La justificación habitual de la tarea de los profesores suele oscilar entre una suerte de voluntarismo disciplinar (esto es, cualquiera que sepa filosofía podría "enseñar" a filosofar, sin mayores problemas) y el dogmatismo más cerrado (sólo se trata de transmitir -en el sentido de narrar- un cuerpo de saberes filosóficos establecidos e históricamente legitimados). Junto a ellos se ubican otras dos formas de encarar la cuestión de la enseñanza. Por un lado, y en un extremo, están quienes piensan que el problema de la enseñanza de la filosofía se resuelve con propuestas didácticas o técnicas (en tanto estrategias de enseñanza más o menos originales, más o menos divertidas), que podrían hacer enseñable prácticamente cualquier tema. Por otro lado, quienes consideran que la filosofía, desde la Grecia clásica, ya ha resuelto la cuestión de su enseñanza y transmisión, y que cualquier método pedagógico es susceptible de ser reducido a su método filosófico. En esta posición extrema, no hay nada, fuera a la filosofía, que pueda ser relevante para pensar su enseñanza.

La intención de hacer visibles los procedimientos y situaciones que enmarcan la práctica de la filosofía en las aulas sería la de *sensibilizar* al docente con respecto "a las múltiples coacciones, imposiciones, controles y jerarquías que aparecen en el surgimiento y funcionamiento de los sistemas prácticos para que vayan más allá de donde han ido en la des-trascendentalización de las concepciones de la razón y la verdad, lo bueno y lo justo, la libertad y la subjetividad"[10].

Esta sensibilización no pretende, por supuesto eliminar los juegos de poder, que en realidad son coextensivos de las relaciones sociales, sino, más acotadamente, evitar, en la medida de lo posible, los efectos de dominación que estos procedimientos ejercen sobre la práctica docente filosófica.

Notas

[1] El presente trabajo retoma y amplía las consideraciones efectuadas por el autor junto a Mónica Cabrera en "La filosofía escolarizada: circulación de saberes y condicionamientos", ponencia leída en el IX Congreso Nacional de Filosofía (org. por la Asociación Filosófica de la República Argentina), Universidad de La Plata, La Plata, octubre-noviembre de 1997.

[2] FOUCAULT, M.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 11.

[3] El tratamiento escolar de los "orígenes" de la filosofía ha canonizado la clásica presentación de JASPERS, K.: "Los orígenes de la filosofía", en *La filosofía*, trad. cast., Buenos Aires, FCE, 1978, pp.15-23. Para una revisión crítica de este tema véase: CERLETTI, A. A.-KOHAN, W. O.: "Los 'orígenes' de la filosofía", en *La filosofía en la escuela. Caminos para pensar su sentido*, Buenos Aires, La UBA y los Profesores/Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 57-72.

[4] Cf. APPLE, M. W.: *El conocimiento oficial. La educación democrática en una era conservadora*, trad. cast., Barcelona, Paidós, 1996. Una tradicional corriente de investigación sociológica sobre los procesos educativos apunta a poner de manifiesto aquellas influencias. El llamado reproductivismo pedagógico resalta la función política que ejerce el sistema educativo al reproducir las condiciones culturales y sociales dominantes, a través de la legitimación de ciertos saberes y prácticas, y la interdicción de otros, en nombre de un interés cultural común y una aparente neutralidad ideológica. Lo que es hegemónico (Gramsci) se muestra como la normalidad.

[5] DAVINI, M.C.: *La formación docente en cuestión: política y pedagogía*, Bs. As., Paidós, 1995, p. 20.

[6] Cf. DERRIDA, J.: "Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente", en GRISONI, D.: *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 57-108.

[7] Foucault piensa la noción de sujeto con un doble sentido. Por una lado el sujeto es el "producto de" la sujeción a procedimientos de individuación e identificación propios del orden social moderno. Y, por otro lado, conserva también la intención de la Ilustración de sujeto como portador de soberanía, como racional y autónomo. Sospechando de la unilateralidad del segundo aspecto, hace un análisis pormenorizado de estas prácticas de disciplinamiento de las multitudes, tal como aparecen a fines del siglo pasado, intentando vincularlas con los discursos que legitiman esas prácticas de control: las ciencias humanas, las que constituyen al hombre "normal". Este sentido del concepto de disciplina orientado a la gobernabilidad ya está presente en Hobbes (*De Cive*, volumen 1): "los hombres sólo pueden convertirse en sujetos políticos *ex disciplina*". Tanto aquí como en el *Leviatán* la educación no oculta su objetivo de convertir a los súbditos en gobernables, es decir, asegurar la obediencia al pacto. (Cf. también Kant, *Qué es la Ilustración*: "Sólo un señor en el mundo dice: 'Razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero ¡obedeced!'").

[8] Un aspecto del carácter normalizador que pueden llegar a tener los manuales puede verse a la luz de la encuesta realizada a profesores de filosofía por el *Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la filosofía* (UBA), de la que surge, significativamente, que los filósofos que más citan como referentes de sus enseñanzas son los que aparecen en los libros de textos más vendidos (en consecuencia, los profesores hacen el mismo recorte de filósofos que los autores de los manuales). Cf.: VV.AA.: *La enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria. Aportes para un diagnóstico*, Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras (UBA), Serie Extensión Universitaria N° 7, 1997.

[9] Cf. COUTEL, CH.: "Didactique, pédagogie, philosophie", en *L'école des philosophes*, N° 1, juin 1991 ("La Philosophie et sa Pédagogie"), pp. 53ss.

[10] MC. CARTHY, TH.: *Filosofía y Teoría Crítica en los EE.UU.: Foucault y la Escuela de Francfort*, en *Isegoría*, Madrid, N°1, Mayo 1990.

LOS CONTENIDOS DE LA ENSEÑANZA FILOSÓFICA: UN DELICADO EQUILIBRIO

Martha Frassineti de Gallo
U.N. La Plata

> *"Hoy es comúnmente aceptado que para mejorar la práctica se necesita algún componente reflexivo y la revisión de los principios de acción mediante una mirada sobre la práctica realizada con cierta autonomía respecto de las urgencias de la acción"*[1]

Todos conocemos al profesor de filosofía - aunque lo que sigue no es excluyente de quienes enseñan esa disciplina, ni del nivel de enseñanza media -que, ya sea porque le han impuesto un programa- la Reforma, el Ministerio de Educación, la Institución en la que se encuentra, su Jefe de departamento, etc.- o porque él mismo lo ha elaborado, se siente presionado para desarrollar todos los contenidos conceptuales enunciados en ese programa. Así, trata de exponer todos los temas, de completar las guías de estudio desde el frente, aunque hubieran sido pensadas para el trabajo autónomo de los alumnos, encarga, a veces infructuosamente lecturas y trabajos domiciliarios y va suprimiendo recursos subsidiarios a fin de avanzar a un ritmo más rápido. Mientras tanto, los contenidos procedimentales y a menudo los actitudinales -siempre tan difíciles de evaluar - van quedando como meras formalidades en su planificación de clase. También conocemos al profesor de filosofía demagogo, que se despreocupa de la enseñanza de cualquier tipo de contenido filosófico y se limita a "entretener" a sus alumnos dejándolos discutir libremente sobre cualquier tema o ver películas o diapositivas que se agotan en sí mismas ya que no hay ninguna propuesta de trabajo a partir de ellas. Por supuesto, la anterior es una tipificación y como tal supone simplificar la realidad, pero servirá de inicio para el planteo que me propongo realizar ahora.

Dejando de lado al segundo tipo de profesor tomaré en cuenta sólo al primero, ya que lo considero en general, bien intencionado y formularé al respecto la hipótesis, que suena a paradoja, de que cuanto más hincapié se hace sobre la enseñanza de contenidos conceptuales, en detrimento de los procedimentales y los actitudinales, menos contenidos conceptuales aprenden los alumnos y esto ocurre tanto en el nivel de enseñanza media como en el nivel de enseñanza superior.

Contenidos procedimentales

Supongamos que el profesor en cuestión ha formulado los siguientes contenidos procedimentales en su planificación:

- Lectura comprensiva de textos filosóficos
- Expresión oral y escrita clara, fluida y correcta
- Habilidad para fundamentar las respuestas en forma argumentativa
- Habilidad para detectar supuestos en los textos
- Habilidad para reconocer falacias

Ahora, abocado a la tarea de desarrollar su extenso programa, trata de hacer las cosas lo mejor posible: reparte entre sus alumnos fragmentos de textos filosóficos cuidadosamente seleccionados, les encarga la lectura de los mismos y de alguna obra filosófica que considera adecuada al nivel del curso; expone con idoneidad todo aquello que considera necesario para contextualizar los textos y ampliarlos; responde con esmero las preguntas que se le plantean, etc. Luego toma una evaluación escrita semiestructurada o de ensayo - o bien algún examen parcial - y descubre con sorpresa que hay errores graves en la comprensión de los materiales supuestamente aprendidos por los alumnos. Corrige esos errores, pone un puntaje a los alumnos y sigue adelante. Es probable que esta situación se repita en más

de un momento y que el profesor llegue finalmente a la conclusión de que el grupo "tiene una mala base" o "no se esfuerza lo suficiente" sin advertir que gran parte del problema, por lo menos, reside en sus propios supuestos psicopedagógicos. ¿Cuáles son éstos? Que bastará con entregar los textos y comentarlos para que los alumnos hagan una lectura comprensiva de los mismos, que los alumnos manejan un vocabulario similar al del profesor y que tienen ideas previas sobre distintos temas en armonía con las suyas, que los alumnos que formulan preguntas son representativos del resto de la clase, que la respuesta afirmativa a la pregunta: "¿Entendieron?" garantiza la comprensión efectiva del tema, que la contextualización histórica que ha proporcionado es suficiente ya que los alumnos han estudiado Historia, que los alumnos entienden que justificar una afirmación implica proporcionar argumentos, que pueden distinguir espontáneamente entre opinión, dato, razón, etc.

Pero todos estos supuestos entran en crisis cuando se llega a un diagnóstico adecuado de las habilidades de los alumnos y esto sólo puede lograrse trabajando de otro modo que con la mera clase expositiva. Por ejemplo, uno de los contenidos procedimentales señalados antes es la lectura comprensiva de textos y ésta a su vez implica la habilidad para detectar las ideas principales, jeraraquizarlas de alguna manera y sintetizarlas de modo de no resumir servilmente el texto y al mismo tiempo conservar su sentido. ¿Cómo sabremos qué tipo de lectura están realizando nuestros alumnos desde las primeras clases? Una de las maneras de establecerlo sería, trabajando con el estudio dirigido como técnica de conducción de clase, hacer una lectura silenciosa de un texto solicitando a los alumnos que subrayaran las ideas principales, que hicieran comentarios en los márgenes, que pusieran títulos a los párrafos, que trataran de escribir un glosario de las palabras que hubieran considerado más importantes - el profesor podría haber anticipado el significado de las que encierran más dificultades, que armaran un mapa conceptual y que a partir de ese mapa intentaran una síntesis personal del texto. El profesor que observara la realización de esta tarea podría ir detectando aciertos y errores e ir preparando estrategias para la corrección de estos últimos. Otro ejemplo de contenido procedimental lo proporciona la expresión oral y escrita clara, fluida y correcta. Si el profesor sólo oye hablar a sus alumnos cuando formulan preguntas o cuando exponen una lección no podrá formarse una idea adecuada del nivel de lenguaje oral del grupo de clase dado que sólo escuchará algunas voces y la lección tampoco constituye un ejemplo de expresión espontánea. Ahora bien, si el profesor propone un debate, un foro, una mesa redonda o un panel de expertos y procura que a partir de la aplicación de estas técnicas todos los alumnos puedan tener la palabra en alguna ocasión, habrá podido escucharlos y, como en el caso anterior, tendrá elementos suficientes para planear estrategias correctivas o para contribuir a enriquecer y precisar el vocabulario del grupo si la expresión oral fuese ya correcta. Tampoco convendría esperar a la primera prueba escrita o al primer examen parcial para advertir cómo escriben. La redacción de breves respuestas a preguntas o de escuetos comentarios de textos desde el inicio podrían ir dando elementos para un diagnóstico adecuado.

Para tomar ahora en consideración alguno de los presupuestos antes enunciados, ¿por qué dar por descontado, por ejemplo, al empezar una unidad de epistemología , que los alumnos manejan la misma noción de *ciencia* que el profesor cuando quizá sus ideas previas al respecto - ideas que, como hoy se sabe, tienen mucho peso en el aprendizaje - son totalmente distintas? Sería mejor entonces intentar detectarlas desde el inicio, por ejemplo, mediante un torbellino de ideas y trabajar esas ideas previas antes de realizar una exposición sistemática sobre el tema. ¿Para qué preguntar: "¿Entendieron?" si es obvio que hay alumnos que creen haber entendido de primera instancia y recién ante la evaluación - a veces después de ella - advierten sus dificultades y otros que, por timidez o por apatía no preguntan aunque tengan conciencia de no haber comprendido bien algún punto? Sería preferible, después de la exposición de un tema que el profesor considera arduo, proponer a los alumnos que respondieran por escrito alguna pregunta breve de relación o que formularan un ejemplo propio o que analizaran un ejemplo dado, leer en voz alta algunas respuestas elegidas al azar y a partir de ellas despejar las dudas que van surgiendo, no sólo en lo que hace a la comprensión del tema sino también a la contextualización histórica de las ideas con las que se está trabajando.

En cuanto a los restantes contenidos procedimentales propuestos será necesario al inicio elucidar el vocabulario empleado de modo que quede claro qué es un supuesto, qué, un argumento, qué, una falacia, y trabajar consignas que contengan esos términos *en clase*, estimulando a los alumnos para que propongan argumentos para sustentar su posición contraargumentos para responder a los argumentos de otros y vayan puliendo esos argumentos al adquirir cierta habilidad para discriminar los correctos de los que no lo son.

Es fácil advertir que todas esas actividades sugeridas, que se encuadran dentro de las técnicas de dinámica grupal o de estudio dirigido, llevan mucho más tiempo que la exposición de un tema. Una guía de estudios que los alumnos responden en forma individual o grupal en dos clases, por ejemplo, podrá ser respondida por el profesor desde el frente en menos de una. La cuestión a plantear ahora es si se justifica semejante inversión de tiempo. Está claro que en uno, dos o tres años a lo sumo de enseñanza de la filosofía en el nivel medio, el profesor no podrá plantear *todos* los problemas filosóficos ni proporcionar *todas* las respuestas posibles, aun en el hipotético caso de que él las conociera todas; tendrá que seleccionar *algunos* problemas y *algunas* respuestas. Pero lo fundamental al terminar sus cursos es que, más allá de los temas que pueda haber elegido y desarrollado, haya contribuido a que sus alumnos puedan seguir planteándose problemas con cierta claridad y rigor y seguir leyendo textos filosóficos comprensivamente. Al respecto dice Ascensión Millán: "Hay que conseguir que el alumno realice aprendizajes significativos por sí solo, que *aprenda a aprender*, a adquirir estrategias que le permitan planificar y regular su propia actividad de aprendizaje. Se debe, además, modificar los esquemas de conocimiento del alumno. La nueva información debe romper el equilibrio de tales esquemas para que pueda, posteriormente, volver a recobrarlo. Tal aprendizaje supone una intensa actividad por parte del alumno. Es un proceso interno y no manipulativo. No es individual, sino interpersonal e interactivo entre profesor-alumno y alumnos entre sí"[2].

Ignacio Izuzquiza, a su vez, habla de la clase de filosofía como de un "laboratorio conceptual" en el que "se ejercita la operación teórica de la observación, se realiza la simulación del discurso filosófico ya constituido, y se trabaja según las normas de la simulación, por parte de los alumnos del comportamiento de un filósofo técnico". Con esto se intenta "que el alumno forme parte - aun cuando sea de modo elemental, pero serio y riguroso - de la tradición filosófica y de la comunidad que la sustenta"[3].

Contenidos actitudinales

Supongamos ahora que el profesor del que hablábamos antes ha incluido los siguientes contenidos actitudinales en su planificación:

- Interés por la problemática filosófica
- Actitud crítica y reflexiva frente a la información recibida
- Actitud de respeto hacia las opiniones ajenas
- Actitud cooperativa en el trabajo grupal

Entusiasmado con algunos temas de su programa que lo apasionaron como alumno de la Facultad, prepara en forma concienzuda su clase expositiva cuyos contenidos conceptuales tienen un alto nivel de abstracción. Comienza a desarrollarla ante un grupo en el que desde el inicio hay un murmullo que va acompañando, con ocasionales "crescendos", su exposición. Algo irritado el profesor interrumpe por momentos su discurso para pedir silencio y logra cerrar el tema al concluir la hora de clase. Los alumnos formulan ocasionalmente preguntas pero, en general, ninguno presta atención a la respuesta dada a alguno de sus compañeros; hay sonrisas burlonas cuando el que pregunta es el chico alto sentado al fondo y éste termina por callarse y no preguntar más.

¿Qué diría un observador externo que intentara comparar la planificación con la realidad de esa clase? Más allá de que los logros en el caso de las actitudes no siempre son fácilmente observables, tampoco se advierten en el profesor conductas que ayuden a su desarrollo. ¿No convendría intentar motivar primero a los alumnos o bien abriendo la problemática con preguntas o bien realizando alguna actividad que tuviera que ver con un tema de interés para ellos antes de realizar la exposición? Si, después de esto, han quedado interrogantes abiertos, si se ha tocado algún tema de la realidad que los afecta, la clase expositiva ahora se resignificará para ellos.

¿Por qué pensar que es una pérdida de tiempo dedicar alguna hora de clase a reflexionar sobre la necesidad de que se escuchen unos a otros para lograr una buena comunicación o sobre la diferencia entre tolerar las opiniones de alguien y respetarlas? Los alumnos que sólo prestan atención a las respuestas que les son dirigidas y se despreocupan de todas las demás perderán explicaciones complementarias, aclaraciones, acotaciones de distinto tipo que podrían serles útiles para la comprensión del tema.

Por otra parte, si el profesor va suprimiendo las actividades grupales que había incluido en su planificación porque, de lo contrario, no llegará a completar el programa, no tendrá ocasión de advertir cuán cooperativos son los miembros de su grupo de clase y si lo son muy poco, se habrá perdido para ellos la posibilidad de una comunicación enriquecedora de los aprendizajes realizados.

La formación de los profesores

Las reflexiones anteriores son compartidas por muchos docentes que, sin embargo, a la hora de dar clase parecen ignorarlas. ¿Qué explicación se podría formular al respecto?

- En primer término la vigencia de los modelos internalizados de larga data. Los docentes han tenido a lo largo de su proceso de educación formal una mayoría de profesores, tanto en la escuela media como en la universidad o en el profesorado, que han recurrido exclusivamente a la exposición para conducir sus clases. Ello hace que, aun cuando más tarde teóricamente puedan conocer y aceptar otras modalidades de dar clase, les cueste mucho llevarlas a la práctica.
- Una cierta tradición enciclopedista de nuestra escuela media, que se contradice con los notorios baches culturales de las generaciones jóvenes pero que lleva a asimilar "una cabeza bien llena con una cabeza bien hecha" para parafrasear algo libremente a Montaigne.
- La seguridad que brinda dominar la clase desde el frente con una exposición que se ha elaborado con cuidado - esto en el caso de los profesores que preparan permanentemente sus clases - frente a la inseguridad del emergente de una producción individual o grupal de los alumnos.
- La dificultad para evaluar procedimientos y sobre todo actitudes, frente a la relativa facilidad para evaluar contenidos conceptuales.

Si nos centramos en la primera de las causas señaladas nos veremos obligados a preguntarnos qué pasa en la enseñanza filosófica en el nivel superior, tanto en la universidad como en los terciarios no universitarios. Parecería que los presupuestos psicopedagógicos en este nivel son todavía más generalizados e inamovibles que en el nivel medio, y esto se justifica en parte. Se da por sentado, por ejemplo que si un estudiante comienza la carrera de filosofía tiene interés en la problemática filosófica, y esto parece una tautología. Pero a menudo también se da por sentado que los alumnos de la carrera de filosofía ya han adquirido las habilidades necesarias para leer comprensivamente cualquier texto filosófico, para argumentar, para escribir ensayos y disertaciones filosóficas, etc. y esto no siempre es así. En la dicotomía entre clases teóricas y clases prácticas, el profesor que dicta "los teóricos" generalmente pronuncia conferencias interrumpidas sólo de vez en cuando por algunas preguntas. Esta modalidad se adecua sin duda al nivel de enseñanza superior, pero no debería ser excluyente. Una buena exposición, bien organizada y coherente puede permitir un aprendizaje pasivo pero significativo, en términos de Ausubel, pero sería necesario complementarlo con alguna forma de aprendizaje activo. En los prácticos a su vez se suelen realizar comentarios de textos con una participación mayor o menor por parte de los alumnos según los casos y éstos son evaluados mediante exámenes parciales presenciales, domiciliarios o breves ensayos de tipo monográfico. En pocas materias – quizá con más frecuencia en los seminarios - se adoptan otras modalidades tales como abrir la discusión en las clases, pedir a los alumnos la realización de "papers" que deberán luego exponer y discutir en el grupo o de ejercicios que induzcan a la reflexión, encargar a los grupos la elaboración y exposición de temas con la exigencia de una participación equilibrada de todos los miembros y la realización de debates posteriores a las exposiciones; y más aún, en pocos casos se devuelven los trabajos corregidos para que a partir de ellos, los alumnos propongan nuevas versiones mejoradas de los mismos. Muchos de los que estudiamos filosofía en el nivel superior recordamos algún profesor "que nos abrió la cabeza" como dicen los jóvenes hoy: fue el que nos propuso el desafío de pensar, a partir de alguna bibliografía, ciertas cuestiones por nosotros mismos, el que nos permitió exponer nuestros puntos de vista, incitándonos a fundamentarlos, el que nos corrigió sin intentar sustituir nuestra respuesta por la suya. Los que pueden incorporar, aunque sea parcialmente, ese modelo estarán más cerca de conseguir algo similar con sus alumnos. Daniel Feldman, refiriéndose a los cursos de capacitación para docentes en los que estos tienen un rol totalmente pasivo, se pregunta: "¿Cómo podrán los docentes lograr con sus alumnos objetivos de autonomía, pensamiento crítico, reflexión, respeto, etc. si no son colocados en marcos formativos donde imperen estos valores y prácticas (y, menos

aún, si son tutelados como objetos de las políticas educativas)?"[4]. Y esa pregunta se podría hacer extensiva a la formación docente: "¿Cómo podrá un profesor ejercitar en sus alumnos el pensar en forma crítica y reflexiva si él mismo no lo ha practicado cuando era estudiante?". Podemos advertir entonces que los contenidos conceptuales que le servirán en el futuro para seguir actualizándose sólo podrá buscarlos por sí mismo si desarrolló las habilidades necesarias y las actitudes favorables para "aprender a aprender" en los términos de A. Millán.

Conclusiones

La diferencia entre un aprendizaje significativo y otro que no lo es reside justamente en la posibilidad de insertar los nuevos conceptos dentro de una red en la cual son fundamentales las relaciones establecidas. Para que se produzca es necesario que los alumnos no se limiten a incorporar meros datos aislados sino que puedan por el contrario recorrer esa red de significados de distintas maneras. Esto será favorecido por un aprendizaje activo en clases en las que se aborden los temas desde distintas perspectivas, en las que los alumnos no reciban sólo mapas conceptuales ya armados por el profesor sino que puedan elaborarlos por sí mismos, en las que puedan ir produciendo y corrigiendo con la guía del profesor sus propias producciones.

Pero a la vez nada de esto podrá lograrse sin haber desarrollado ciertas habilidades intelectuales básicas y sin el despliegue de ciertas actitudes positivas que permitan una disposición favorable hacia el aprendizaje mismo. Por ello el profesor que sólo se ocupa de los contenidos conceptuales logra en sus alumnos muchas veces -aun sin quererlo- un aprendizaje puramente memorístico que, por estar asociado con la memoria de corto plazo, durará muy poco tiempo.

Por supuesto no podrá prescindir de los contenidos conceptuales ya que las habilidades intelectuales no se desarrollan en el vacío, pero en el momento de armar su programa tendrá que calibrar la importancia que todos los contenidos seleccionados de primera instancia de modo de no tener que sacrificar a lo largo del año los procedimentales o los actudinales por falta de tiempo.

Aquí tendrá que lograr el delicado equilibrio al que nos referíamos al principio, ya que si no lo logra, el edificio de conocimientos que intente construir en sus alumnos se caerá porque sus cimientos -para recurrir a la tan conocida metáfora cartesiana- no habrán sido lo suficientemente firmes para sostenerlo.

Notas

[1] Daniel Feldman, *Ayudar a enseñar*, Buenos Aires, Aique, 1999, pág. 93

[2] Ascensión Millán, *Un modelo didáctico posible: dialógico – pragmático*, en Luis Cifuentes y J.M. Gutierrez (Coord.), *Enseñar y aprender filosofía en la educación secundaria*, ICE/HORSORI, Barcelona,1997, pág. 102

[3] Ignacio Izuzquiza, *La filosofía en la enseñanza media: observación, traducción simulación*, en Luis Cifuentes y J.M. Gutierrez (Coord), *op. cit*, pp. 82 y 83.

[4] Daniel Feldman, *op. cit.*, pág. 131

LA FILOSOFÍA QUE APRENDEMOS CUANDO DICEN QUE NOS ENSEÑAN FILOSOFÍA

Beatriz Guerci de Siufi
FHyCS - UNJu

Introducción

En trabajos anteriores venimos expresando nuestra preocupación por *la comunicación filosófica*, es decir por aquellos temas que tuvieran que ver con la propia condición de enseñantes de una materia tan particular como "Problemática Filosófica" (nueva denominación para la tradicional "Introducción") en carreras no filosóficas (Ciencias de la Educación - Comunicación Social - Antropología - Letras), dispuesta curricularmente en Primer Año y durante el primer semestre del período lectivo. La singularidad radica en las condiciones del dictado, ya que se trata de una materia de dictado común en las Carreras señaladas, con cuatro horas semanales de carga horaria según los respectivos Planes de estudios.

En todos estos casos lo hicimos desde la perspectiva de la *enseñanza*, de los *contenidos*, del *posicionamiento metodológico*, del *perfil docente* necesario. Ahora intentamos aproximarnos a una dimensión diferente, *la mirada de los que aprenden filosofía*, para considerar en su propio discurso aquellas representaciones generadas como estudiantes y los procesos mediante los cuales se van apropiando de las asignaturas filosóficas. Es decir instalarnos en la perspectiva del *aprendizaje*.

Un cambio de paradigma

El enseñar y aprender Filosofía ocupa un espacio compartido con el enseñar y aprender de una pluralidad de disciplinas, de muy diversos caracteres, pero que coinciden en la responsabilidad formadora de lo humano, una educación necesariamente de calidad. Basándonos en los estudios de Daniel Meade de la Universidad de Florida (1997), acerca de lo que implica la calidad académica en el sistema universitario, se puede señalar como propio de los procesos de enseñanza-aprendizaje de calidad, "un óptimo desarrollo de las capacidades, habilidades y actitudes necesarias para acceder, explorar, construir y reconstruir el conocimiento en las diversas áreas del saber y la cultura".

El proceso debe contar con el compromiso de los protagonistas involucrados, para el cumplimiento cabal de sus funciones, y ordenado a alcanzar un producto que incluye la satisfacción de las expectativas personales y sociales del estudiante, aportando al desarrollo integral de la comunidad. Esto implica establecer estándares procesuales y de producto, con metas y procedimientos claros, especificando las condiciones para su cumplimiento y los mecanismos que garanticen la eficacia del proceso.

El reemplazo se da entonces, entre el Paradigma de la Enseñanza, tradicionalmente validado en nuestras universidades, y el del Aprendizaje. La nueva alianza entre calidad y educación, de la que hablaran Byrnes y Wolverton según la cita de Meade, enfatiza el papel activo del alumno para administrar su propio aprender, en una construcción cooperativa y solidaria de sus saberes.

La diferencia entre ambas posiciones se establece en referencia a la misión y el propósito perseguido, a los criterios de éxito buscado, las estructuras de enseñanza-aprendizaje que suponen, las teorías de aprendizaje comprometidas, el financiamiento de los procesos y los roles que cumplen los distintos actores. En este sentido resulta interesante detenerse en el cuadro propuesto por Meade, tomándose de su presentación original sólo aquellos aspectos que consideramos pertinentes al tema que nos ocupa.

PARADIGMA DE LA ENSEÑANZA	PARADIGMA DEL APRENDIZAJE
MISIÓN Y PROPÓSITOS	
♦ Transferir conocimiento del profesor al alumno. ♦ Ofrecer cursos programados.	♦ Estimular el descubrimiento y construir el aprendizaje. ♦ Crear ambientes de aprendizaje.
CRITERIOS DE ÉXITO	
♦ Nivel de los alumnos de nuevo ingreso. ♦ Incrementar la población estudiantil y los ingresos.	♦ Nivel de excelencia de los alumnos que se gradúan. ♦ Crear valor y efectividad en el proceso de aprendizaje.
ESTRUCTURAS DE ENSEÑANZA-APRENDIZAJE	
♦ Enfoque atomizado hacia las partes. ♦ El profesor y el aula.	♦ Enfoque holístico. ♦ Los alumnos y la institución.
TEORIA DE APRENDIZAJE	
♦ El conocimiento se administra por temas. ♦ El conocimiento es lineal y acumulativo.	♦ El conocimiento se crea. ♦ El conocimiento se da en redes y es interactivo.
NATURALEZA DE LOS PAPELES	
♦ El profesor es instructor. ♦ El profesor y los alumnos trabajan independientemente en forma aislada. ♦ El profesor clasifica y selecciona a los alumnos.	♦ El profesor diseña métodos y ambientes de aprendizaje. ♦ El profesor y los alumnos trabajan en equipos colaborativos y cooperativos. ♦ El profesor desarrolla las capacidades y los talentos de todos los alumnos (adhocracia)

En una entrevista que realizaran a Albert Einstein en ocasión de presentar su autobiografía en la obra titulada "Mi vida", comentó que lo que caracteriza estos tiempos, es el desarrollo de los medios y la confusión en los fines. Esta apreciación se puede extender al espacio educativo, actualmente sujeto a una profunda crisis, tal vez por la escasa claridad en la formulación y logro de unos fines apropiados a los tiempos actuales.

El macrocontexto en el que se desenvuelve la educación, opera como opunto crítico, generándole la necesidad de redefinirse, creando espacios donde el aprendizaje sea estimulado; la información, revisada; los diseños, compartidos, y el trabajo se realice en equipos colaborativos que promuevan las capacidades hasta alcanzar importantes niveles de excelencia.

Al producir un corrimiento hacia el aprendizaje, el Alumno tiene que gestionar su propio aprendizaje, gerenciando el circuito lógico en el que se apropia de su condición humana. En este paradigma, el Profesor instala calidad al proceso cuando se asocia en la construcción del espacio educativo, que excede los límites del aula e impacta en las actividades extracurriculares; tiene que hacerse cargo de lo que el Alumno piensa, cómo piensa, cómo siente, con qué principios y normas se maneja.

Aparece entonces un adjetivo que últimamente ha sido incorporado a los discursos pedagógicos circulantes y es el que introduce la condición de "significativo". Los contenidos....los métodos....los procesos....deben ser "significativos", y con ello aparece una valoración que legitima la toma de decisiones del Profesor, que al incluir/excluir determinados contenidos...métodos...procesos...condiciona los modos de producción intelectual del Alumno y su posicionamiento frente a la realidad, los hace "significativos". Ahora bien: significativos para qué? Para quién?. Y en esto, la Filosofía tiene un protagonismo particular.

Qué se espera de la filosofía/filosofar?

Lipman, Sharp y Oscanyan (1992) relatan los distintos modos en que el mundo filosófico, desde Sócrates en adelante, fue atribuyendo posibilidades de trabajo intelectual según las edades. Se reconocen que existió durante mucho tiempo una suerte de veda filosófica para los "bajitos", porque el hacer filosófico se limitó al mundo adulto en la medida que exigía un desarrollo intelectual propio de esos años. Pero es un hecho que tiende a superarse, al atribuirse genéricamente la conquista del *espíritu crítico* como la meta educacional más deseada y entenderse que cada franja etaria puede encarar sus propios modos de ejercer el trabajo racional.

En el cuerpo legal de nuestro País se refleja esta situación. La Ley Federal de Educación expresa en el Art. 6 del Capítulo II que "...El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y la mujer...que se realicen como personas...capaces de elaborar, por decisión existencial, su propio proyecto de vida...protagonistas críticos, creadores y transformadores de la sociedad..." (Ley N° 24195). En idéntico sentido, también la Ley de Educación Superior establece por " finalidad proporcionar formación científica, profesional, humanística y técnica en el más alto nivel...promover la generación y desarrollo del conocimiento en todas sus formas... [y formar sujetos] capaces de mejorar la calidad de vida..." (Ley N° 24521/95), cuya ejecución exige llevar a cabo una reingeniería de los procesos académicos de enseñanza-aprendizaje.

Resulta evidente que estos enunciados expresan claramente que la formación que se busca es la que garantice competencias para desenvolverse en un mundo radicalmente complejo, progresivamente cambiante, encontrando en los niveles básicos de educación, la plataforma que haga posible la construcción de una visión del mundo con sedimento cultural propio. Cuál es el papel de la Filosofía?

Lo cierto es que la historia de los aprendizajes filosóficos transcurre por el carril de los "estudios de Filosofía", como vía de acceso a lo sabido - los sistemas filosóficos -, prioritariamente desde una estrategia de reproducción, por lo menos en los espacios escolares. Ahora bien, qué se establece hoy como pedagógicamente legítimo para la Filosofía?. En términos generales, emerge como valiosa *la construcción* de lo no sabido (resultado de la propia búsqueda/investigación)- y conviene puntualizar que de ninguna manera, ello implica prescindir de la tradición filosófica.

Cómo procede el estudiante a enjuiciar su propia racionalidad, cómo arma su red de organizadores intelectuales para identificar, distinguir, relacionar, comparar, advertir, discriminar, fundamentar? De qué modo se definen los rituales de absorción/elaboración de la Filosofía?.

Algunas respuestas

A efectos de recuperar los discursos circulantes, presentamos un breve y muy simple cuestionario a alumnos de los primeros cursos de las Carreras de las Licenciaturas en Antropología, Ciencias de la Educación, Comunicación Social y Letras de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, con las siguientes preguntas:

1) Qué valor asigna a los estudios de Filosofía?
2) En la Universidad, y más precisamente en su Carrera, qué papel cumple la Filosofía?
3) Qué nos sugiere para lograr un mayor aprovechamiento de la formación filosófica en el campo disciplinar de su Carrera?.

Las respuestas tuvieron carácter de anónimas, solicitándose sólo la aclaración de la edad y la Carrera en curso. Se cubrió un espectro entre los 18 y 34 años, no resultando éste un factor significativo de diferenciación entre los datos recabados.

Sobre el "valor", los Alumnos dicen de la Filosofía y su estudio, que:

"...es importante tanto en lo personal como para la materia (sic) que estudio...", y además de ser importante para el estudio del hombre, resulta

"...muy difícil...", pero "...es imprescindible para un universitario", porque "...cumple importante función en el desarrollo del pensamiento, en la amplitud del razonamiento",

"....es el saber más importante, al cual muchos no pueden llegar...el hombre si no filosofa, no es hombre, y no es feliz",

"...resulta esencial porque permite abrirnos camino para transitar en procura del autodiscernimiento...",

aunque..."se presenta confusa, como todas las madres...(por lo de madre de todas las ciencias)"

Por un lado se la considera:

"...con una función neutra..."

y en otro caso:

"un modelo de ciudadano argentino celeste y blanco. Además es imprescindible un marco de Ética y Moralidad, en función social para Jujuy y la República Argentina",

permitiendo

"...la formación de futuros profesionales (sic) y puede ayudar a desenvolverse (sic) en la vida cotidiana y vida académica",

porque se trata de:

"...un cuestionamiento sobre el por qué existen las ciencias, vasándonos (sic) o buscando el camino de la verdad y ante todo, tratando de valorar y alimentar nuestra esencia...",

"...algo importante porque permite conocer a los 'pensadores' de la humanidad a lo largo del tiempo...".

En general, se señala la "importancia" de los temas propuestos desde la Cátedra -con un recorrido mínimo por los grandes cuestionamientos de la Filosofía-, asimismo no se avanza demasiado en las razones de tal apreciación, con enunciados estereotipados que operan como respuestas clichés.

Ante el segundo interrogante, sobre el papel de la Filosofía en referencia a la Carrera que cursan aparecen declaraciones coincidentes con respecto a un posicionamiento positivo, en términos de:

"...(la Filosofía) es como el pulmón para inhalar y exhalar razonamiento...lo que la hace fundamental en mi Carrera (Letras)..."

"...me parece clave en mi Carrera (Letras) porque me sirve para reflexionar y pensar en temas que nunca me detuve a analizar...",

"...es la herramienta básica para introducirnos en los estudios científicos sobre educación, cuando nos permite acceder a las numerosas corrientes filosóficas o de pensamiento..." (Ciencias de la Educación),

"....ocupa un papel importante por su estilo para resolver algunos problemas epistemológicos..." (Ciencias de la Educación)

"...nos enseña a pensar las cuestiones educativas sin orejeras, mirando hacia los 360° del quehacer humano...reflexionar con sinceridad, sencillez, simplicidad, naturalidad...criticar con carga afectiva a los contrincantes si son opositores..." (Ciencias de la Educación)

enunciados que hablan de un reconocimiento básico de articulación metodológica, pero a la vez de recorridos paralelos en cuanto a los desarrollos conceptuales, salvo en lo concerniente a cuestiones epistemológicas.

Asimismo aparece un escueto "...no tiene nada que ver..." (Letras).

En cuanto a las sugerencias solicitadas, en general tienen que ver con la necesidad de un mayor tiempo de dictado de la Asignatura, mayor carga horaria "para estar más con los docentes", que se toquen temas que se puedan "aplicar y trabajar" en la vida diaria, clases con menos alumnos, más historia de la Filosofía, incluir más materias de Filosofía en el plan de estudios de la Carrera de Comunicación Social (sólo tienen la Introductoria, una Epistemología General y una Ética aplicada a la Comunicación).

Algunos señalamientos

Si bien la propuesta desde la Cátedra se organiza en torno a una estructura de corte problemático y no histórico, los alumnos destacan la relevancia de acceder a lo que "otros pensaron", demandando más horas de clase para un mejor manejo de "distintos sistemas de pensamiento". Quede claro que la referencia histórica siempre está presente, en tanto es imposible hacer una Filosofía que no incluya su contexto histórico.

Si en una primera lectura se pueden entender las respuestas, en términos generales, como un reconocimiento a la "significatividad" del aprendizaje de la Filosofía, no subyacen posicionamientos que traduzcan mayores índices de apropiación y protagonismo. Concluimos en que el estudiante sigue - por lo menos en un primer año de carrera universitaria - construyendo sus aprendizajes de modo repetitivo, con escasa o nula resistencia a "lo dispuesto" por los docentes, sin sumergirse en la conquista autónoma de aquello que distingue al filosofar: el pensar por sí y desde sí mismo.

Dejo una pregunta para mis Colegas de Mesa Redonda:

¿Cómo desestabilizar al alumno para que la enseñanza de la Filosofía alcance sus objetivos?

Bibliografía

Begoña Rumbo Arcas (1997), "La calidad de la enseñanza universitaria y el desarrollo profesional de su profesorado", en: *Calidad en la univesidad: orientación y evaluación* de Pedro Apodaca y Clemente Lobato (eds.). Edit. Alertes. España.
Beatriz Guerci de Siufi y otros (2000), "La Filosofía en la universidad", en: *Pensando la universidad* de B. G. de Siufi (comp.). EDIUNJu. Jujuy.
Ley de Educación Superior N° 24521.
Ley Federal de Educación N° 24195.
Luis Cifuentes y otros (1997), *Enseñar y aprender filosofía en la educación secundaria.* Ed. ICE/Horsori. Barcelona.
M.Lipman, A. Sharp y F. Oscanyan (1992), *La filosofía en el aula.* Ed. De la Torre. Madrid.
Pedro Apodaca y Clemente Lobato (Edit.). 1997, *Calidad en la universidad: orientación y evaluación.* Ed. Alertes. Barcelona.

LAS DECISIONES DE LOS PROFESORES DE FILOSOFÍA LAS DECISIONES Y EL CAMBIO

María Isabel Houlston

Cuando en las últimas Jornadas de la Asociación de Profesores de Filosofía se planteó que es imposible pedirle a un profesor que además de enseñar su materia reflexione sobre su práctica, quedaba claro que eso se refería especialmente al momento crítico en donde empezamos a temer que el trabajo en Educación se dirija a una especie de voluntariado, un enfoque práctico artesanal de la actividad de enseñar matizado con sueldos inciertos y patacones. En un contexto así mejor no añadir complicaciones tales como pensar nuestras prácticas.

Subsiste en esa afirmación la creencia de que un profesor responde a un modelo de trabajo semiprofesional, de escasa competencia intelectual, más vinculado con el voluntarismo que con los procesos de pensamiento. Su actividad específica está expropiada de conocimiento y decisión. También está centrada en competencias mínimas. Enseñar es algo trivial. *En cambio hay conocimiento en el campo disciplinar que transmitimos.* En esta creencia, y más allá del horror económico que ignora en nuestra profesionalidad cuando enseñamos, está funcionando no solo una idea sobre el profesor sino además una concepción sobre la educación, y sobre el conocimiento y su relación con la comprensión de los temas.

Así podríamos llegar incluso a las creencias sobre la enseñanza de la Filosofía en los circuitos de decisión política. Menciono simplemente la experiencia española y recordamos las luchas de la SEPFI que relataba recientemente el Prof. Luis Cifuentes, para desactivar las creencias sobre la enseñanza de temas filosóficos con la intención de excluirlos de los diseños curriculares.

Entendemos que hay que considerar la profesionalidad del profesor, manifiesta en las opciones que hace permanentemente y que le otorgan significado a su acción. Si esto es así solo podemos apuntar a una modificación consciente de esa acción.

Convengamos que un profesor puede tomar decisiones basadas en la inflexibilidad o para justificar que todo se debe hacer según él lo cree, y además reforzarla con el principio de la libertad de cátedra. Pero hablamos aquí de la decisión después de la refutación y del reconocimiento de la creencia o del error. Y esta es la decisión de un profesional.

En principio un profesor está involucrado con algo más que la decisión adecuada de temas y actividades y bibliografía, programas y evaluaciones. Además enfrenta sin interferencia a los estudiantes y a las metas educativas, juega con las convicciones, necesidades y expectativas. El plan de acción del profesor supone más que un esquema para distribuir contenidos.

Allí están también las concepciones sobre qué contenido es importante, y condensa la experiencia y la actuación del profesor. Si hay una idea del profesor como artífice del currículo, entonces esto supone el poder del profesor para decidir y efectuar cambios, aunque sea en el ámbito aislado y el contexto único de un curso. Un grado adecuado de autonomía permitiría comprender la enseñanza como un acto de creación y conduce a mejorar la acción. Pero también es cierto que en toda actividad se reproducen los modelos existentes, es decir hay una tensión entre lo nuevo y lo viejo.

Podemos preguntarnos a partir de aceptar esto ¿cómo se cree se produce un cambio en la enseñanza? El cambio es además un tema filosófico. Podemos sumar otras preguntas ¿cómo cambian sus prácticas los profesores de Filosofía? ¿Por qué a veces se cree que no cambian? ¿Por qué debieran mejorar?

- Tengamos en cuenta que Platón consideraba el cambio como una inclinación desordenada que está lejos de ser fija y permanente, y decidir transformar algo en nuevo tiene fuerza destructiva. Simultáneamente la modernidad trae una idea del cambio asociado al progreso. Y a muchas actividades se trasladó la necesidad de nuevas decisiones en dirección a la mejora.
- Se puede decidir imitar un modelo de acciones y de pensamiento. Enseñar como nos enseñaron por ejemplo. Imitar puede ser un medio para aprender nuevas formas de pensar (Bandura). Pero la imitación podía jugar un papel exagerado decía Dewey, es mejor observar. Es preciso recordar que "ars, imitatio y exercitatio" (teoría, imitación y práctica) eran los primeros modelos pedagógicos, lo mismo que formaba a un orador o un escritor. La imitación era además una síntesis entre la teoría y la práctica. Platón diferenciaba el imitador ignorante de lo que imita y el verdadero que copiaba el proceso de diseño.

Se consideraba la imitación de un modelo como un cambio con éxito, imitar y cambiar no eran contradictorios. Pero a veces hacer lo mismo que otros es una imitación irreflexiva.

- ¿Qué sucede con nuestra decisión cuando el cambio es *adaptarse* a enseñar algo que no es más Filosofía sino un área? ¿Qué cambios son los que se realizan porque hay que implementar la propuesta o Reforma?

¿Qué sucede con el cambio cuando es ampliar o sustituir o perfeccionar? ¿La asistencia a una actividad produce algún cambio en la práctica?. Todavía circula la idea del cambio vinculada con la capacidad, hablamos de capacitadores como los que transportan la capacidad para cambiar.

- Tradicionalmente el interés por la práctica remitía a la preocupación por aspectos metodológicos, contenidos y en algunos casos a los factores institucionales de las tareas docentes. El ejemplo típico de este enfoque llevaba a pensar que todo mejoraba cambiando técnicas o contenidos.
- Podemos decir que la idea misma de cambio, mejora o innovación es vaga: salta de la nueva tecnología o los nuevos contenidos, a los nuevos materiales o la calidad de enseñanza. Viene alternada con otras como transformación educativa o modernización. A veces es lo que se le reclama al profesor, a veces a la escuela en general.
- La relación entre el profesor de Filosofía y las instituciones no se puede ignorar. En principio hay que reconocer los factores que intervienen en las prácticas educativas como el nivel educativo o

el prestigio de las instituciones de las que egresaron los profesores o el grado de satisfacción por sector social que actúan de hecho. Y además las instituciones de formación no siempre generan visiones de un profesionalismo más amplio, fundado y participativo en educación, porque se prioriza la otra profesionalidad. Por otro lado la idea de investigación-acción es reciente.

Simultáneamente al trabajar en instituciones se fijan las prácticas y hay un comportamiento previsible de sus subordinados: las organizaciones son sistemas dinámicamente conservadores. Incluso podríamos preguntar qué sucede cuando en la acción de enseñar solo hay respuestas conocidas y pautadas.

Trabajar en una escuela, muchas horas y muchos años, confirma lo que Basil Bernstein, en su Sociología de la transmisión cultural, revela como trabajamos con los dispositivos para imprimir mitos de las sociedades modernas, por ejemplo el mito de la jerarquía basada en el éxito y el fracaso (atribuido o legitimado). Enseñamos pensamiento filosófico, pero imprimimos mitos. En la institución hay una cantidad importante de filosofía mundana.

- Sobre si enseñar es o no una profesión hay mucha discusión que aquí no se desarrolla. Pero sabemos que sin decisión y sin herramientas intelectuales sobre su acción no hay cambios. No se cambia como usuario de lo que otros pensaron. Y no se cambia cuando la realidad de lo que se hace es simplemente una realidad dada. Además pensar por sí mismo y no aceptar la realidad como algo dado es un viejo ejercicio filosófico.

Es importante señalar aquí que esta comunicación comparte con algunas voces gremiales la sospecha frente a un discurso político educativo que está hablando de *profesión* para esconder una propuesta amenazante de nuevo régimen laboral desvinculado del sistema educativo, es la profesionalidad de los profesores al servicio de la reforma del Estado. Y en el fondo no le interesa el cambio sino el retroceso.

Hay un pensamiento no fundamentado actuando en las prácticas educativas

Respecto de la enseñanza todo profesor debe hacer opciones, algunas previstas en su plan de acción. Otras urgentes y no previstas y durante el desarrollo de su clase. Es necesario recurrir a marcos teóricos que se refieren a su conocimiento profesional, entre ellos la epistemología presente en la Filosofía del Lenguaje, el análisis del discurso en el aula, los recursos de la etnografía, antropología cognitiva, etc. Todos ellos aportan ideas o herramientas para analizar la práctica educativa y el pensamiento de los profesores.

Cómo piensan los profesores cuando deciden qué y cómo enseñar, es decir su percepción de la propia práctica, para cambiar o permanecer en ella, se rige habitualmente por el sentido común, el conocimiento ordinario. Esto se observa en cualquier intercambio entre profesores, en cualquier sala de Profesores por ejemplo.

Podemos preguntarnos: ¿Por qué los profesores efectúan solo generalizaciones ordinarias derivadas de su propia experiencia o la de los otros? ¿Cuándo se empiezan a generar: ¿en la etapa de profesionalización? ¿o en el ejercicio?

La racionalidad de una práctica profesional en la enseñanza de temas filosóficos supone un protagonista de su propia acción: la significación del espacio laboral no está dada, se da en un proceso de investigación permanente. Y nos convoca a revisar muchas cosas consideradas verdades que no se revisan, es decir supuestos. Los supuestos actúan junto con estereotipo, hábitos, percepciones rutinarias, ideas sobre el pensamiento propio y de los alumnos, ideas sobre la propia disciplina y las otras disciplinas, etc.. Revisar o redefinir algo tan inicial como nuestra idea de pensamiento por ejemplo.

Eisner en "Cognición y currículo"[1] dice que trabajamos con procesos de pensamiento y conocimiento pero hay permanentes y reiteradas distorsiones sobre los mismos que actúan en el plano educativo.

Sin embargo hay un acuerdo, distribuido desde el sentido común, que vincula la enseñanza escolar con el desarrollo de la capacidad de pensar y conocer. Y además que pensar y conocer tiene que ver con *comprender el mundo y abordar problemas.* Cuando el autor analiza el pensamiento de los profesores no solo se refiere a ideas estrechas sobre educación y conocimiento o pensamiento, sino también creencias sobre dicotomías como considerar el conocimiento y la afectividad procesos independientes, o considerar que hay asignaturas no cognitivas o menos cognitivas.

Reconceptualizar esas ideas nos permite llegar a un marco teórico deseable para consecuencias prácticas. Y el rédito de un enfoque crítico reflexivo para reconocer creencias es algo urgente. Además de

circular el tema filosófico, cuando opera una creencia en la enseñanza, estamos influyendo en el mundo real. Las creencias modelan la concepción sobre la mente, determinan políticas educativas, clasifican a los alumnos en talentosos -inteligentes o no tanto, o emotivos y creativos, establecen criterios para concursos, evaluaciones, quienes son promovidos, etc.

Hay actos sémicos que abjuran, legitiman, prometen y no está en juego el vocabulario técnico o el núcleo filosófico que decidimos enseñar. Pero la Filosofía nos advirtió bastante y quizás su ejercicio nos permita "superar un edificio cuyo carácter monumental ha impedido todo que no fuera una confirmación de las creencias (sociales y culturales) sobre el pensamiento y el conocimiento"[2].

Si por profesión se entiende que quien trabaja tiene los medios para el control, objetivos y procesos, entonces habrá que acercarle mecanismos de autorregulación. Un profesor reflexivo no entiende su acción profesional como tarea simple de transporte de conocimiento. Y advierte que está interactuando con el conocimiento del alumno y el del investigador en el conocimiento especial. Esto excluye una autonomía amplia, solo hablamos de autonomía restringida a la clase de Filosofía.

El tema del pensamiento de los profesores y cómo explican lo que sucede en una clase reclama marcos teóricos que ni siquiera aparecen en su período de formación como profesores: hay un conocimiento fundado de su disciplina pero de sus propios procesos hay un proto- conocimiento o un preconocimiento.

Un profesor alcanza la profesionalización aclarando el significado de la acción y cuando se elicita su propia teoría de la enseñanza (aunque a veces los profesores aceptan prácticas antes que se cristalicen como teorías).

Los paradigmas sobre qué es una buena enseñanza son precarios, no explícitos. Luis María Villar Angulo[3] analizó la serie de fenómenos recurrentes o rutinarios que permanecen en la mente de los profesores, son objetos conceptuales que describen los hechos, establecen relaciones (causalidad, implicación, etc.), que establecen categorizaciones entre las relaciones y que llegan a una proposición que las condense y explique. Sus investigaciones demuestran además que esos constructos transitan por las evaluaciones, los medios y las decisiones sobre estrategias o al considerar prioridades los equipos docentes.

La epistemología que se incorpora a la profesionalidad no es la de un corpus disciplinar, sino otro conocimiento producido por el pensamiento ordinario referido a la práctica profesional.

Y hasta que no se analice esto y por el profesor mismo, no hay reforma ni programa que cambie sus prácticas. Los cambios no se producen por vacunas o prolijas investigaciones externas que sugieran mejoras la práctica profesional.

Frecuentemente detrás de la idea de práctica o práctica educativa se quiere decir "evitar la teoría", a veces se dice "lo conveniente". Por otro lado los teóricos (podríamos decir utópicos) no son los que aplican los cambios en la práctica. Son como culturas diferentes. Hay un autor Young[4], que especialmente analiza la racionalidad y la acción docente. Desde el ángulo de este autor, aún advirtiendo que no todo conocimiento de los profesores es válido, insiste en descartar su experiencia desde afuera y permitir que aborde su investigación con el papel de *práctico reflexivo*.

Young define racionalidad en tanto pensamiento que mejora nuestra comprensión de las cosas y nuestros actos:

"Llamo racional a quien piense en algo, saque una conclusión contraria a sus creencias anteriores y empiece al menos a dudar de ellas".

Esta acción basada en el pensamiento obviamente supone generarle las condiciones reales para participar en un grupo o equipo. Últimamente sorprende encontrar en numerosas editoriales el análisis de prácticas o ensayos hechos por equipos de maestros, por ejemplo las investigaciones de ellos mismos sobre la enseñanza y la indagación.

El tema clave es entonces darle la oportunidad de investigar sobre las acciones que han marcado su práctica, formar una teoría sobre su acción. O de igual modo, inferir teoría a partir de la práctica. Pareciera que el ejemplo de Pío Collivadino y Benito Quinquela Martín es perfecto: Collivadino se acercó a la carbonería de Quinquela y fue a ver sus cuadros, su obra era realizaba de la manera más lejana a lo que se consideraba académico, desprolijo, sin plan, en un clima inmediato, húmedo sobre húmedo. Sin embargo Collivadino no le señala lo que no funciona o atenta contra la obra de arte, le pregunta que necesi-

ta, comparte el análisis, le sugiere extender a superficies mayores. No lo consideró un nómade o un marginal enfrentado a lo magistral o lo institucional. Y Quinquela ni siquiera pensó en incorporarse a una idea universal sobre la pintura que lo hubiera borrado. Ni un magíster manipulador ni un esclavo que renuncia a lo concreto.

- De qué manera las instituciones educativas fomentan y estimulan esto, me refiero en esto especialmente a los directivos o a los equipos docentes, es tema de otro trabajo.
- De qué otra manera las Universidades se acercan a esto también excede esta comunicación. Pero a modo de ejemplo, Judi Randi del Teachers College de la Universidad de Columbia reunió las diferentes investigaciones que tenían el fracaso de la comprensión del profesor como poseedor activo y usuario de un conocimiento práctico, donde se esperaba que el profesor incorpore la innovación de otros. Esto invita a trabajar con los profesores, más que contra los profesores.

Barlow,Hayes entre otros en referencia a prácticas científicas y educativas afirman que pocos procedimientos son practicados con pureza o rigor teórico , pero a menudo se tropieza con procedimientos exitosos , también hay que observar, verificar y acumular las experiencias exitosas de los profesionales. También es cierto que no se les hace preguntas para actuar como críticos. Hay una brecha entre la investigación y la práctica. Pero es tiempo de efectuar innovaciones colaborativas. Por otro lado John Dewey, en 1904, ya hablaba del peligro de sacar los cambios de la mano de los profesores en ejercicio, porque ya existía la costumbre de las innovaciones generadas sin profesores. .Entonces decía:

"La tendencia del desarrollo educativo a proceder por reacción, yendo de una cosa a otra, a adoptar por un año o un trimestre, o por siete años, este o aquel nuevo estudio, o método de enseñanza, para después, tan repentinamente como antes volverse hacia algún nuevo evangelio educativo, es un resultado que sería imposible si los profesores fueran movidos adecuadamente por su propia inteligencia independiente....Si los profesores fueran poseídos por el espíritu de un estudiante permanente de la educación , este espíritu encontraría algún modo de abrirse paso entre la malla y la espiral de las circunstancias, y encontraría expresión por sí mismo"[5].

Los profesores tienen poco apoyo para abrirse paso entre la malla y espiral de circunstancias. Hay un modelo de trasmisión jerárquica e investigadores externos que desanima para el modelo de la inteligencia crítica, se les reclama el cambio pero los han puesto en el rol de consumidores.

- Cómo se forma a los futuros profesores sobre el conocimiento intuitivo es una tarea pendiente o por lo menos lenta (por ej. Observar el tema de las reglas de la práctica sobre qué hacer y cómo hacerlo, los principios prácticos y las visiones en los profesores expertos, observar o advertir en los profesores observados nociones implícitas sobre emociones, moralidad y estética – etc.)
- Si tenemos en cuenta que cuando enseñamos subyacen ideas de humanidad, o una idea de la relación entre profesor y estudiante como si ambos fueran cosas, o una teoría sobre quienes se comunican en una sociedad y en la historia, todo esto es casi una exigencia filosófica y una cuestión de coherencia entre lo que hacemos cuando enseñamos y muchos de nuestros contenidos. Podríamos pensar que el profesor tendría que acceder a la descripción y al descubrimiento de su teoría en uso, cuál es la teoría que gobierna su acción, qué perspectiva filosófica y científica del conocimiento y la comunicación humana es la que acuerda con sus prácticas. Cuál es la que tendría que ser considerada a la hora de tomar decisiones y qué cosas escapan a su decisión. Cuál es la teoría que propicia o resisten la incorporación de nuevas y mejores proposiciones sobre un concepto de enseñanza, comprensión, etc.

Hay distintos modelos de investigación para el estudio sobre el conocimiento de los profesores. De manera breve es importante señalar los estudios sobre el conocimiento de los profesores efectuado por Shulman, 1986 y 87 especialmente, en donde señala que los profesores tienen una base de conocimiento especializado y otro conocimiento altamente contextualizado, adquirido a través de la experiencia. Esta otra base es dinámica y mejora con la reflexión y comprensión del escenario educativo.

Necesita saber cómo describir una práctica educativa, cómo desplazarse de la descripción a la interpretación de la misma. Queda atrás la idea de que se es eficaz por aplicar rigurosamente un conocimiento especializado. Queda atrás la idea de eficacia. Describir lo que sucede en una clase, lo que funciona en el nivel empírico que él protagoniza.

Representación de la profesión de enseñar y del rol intelectual

La profesión no es un concepto neutro ni universal, pero se podría decir que en el caso de los profesores de Filosofía hay dos modelos superpuestos, que en muchos casos confluyen, pero que suponen criterios diferentes para abordar las relaciones entre la disciplina y el conocimiento.

Las decisiones de un profesor suponen formas de representación acerca de lo que sucede cuando se enseña.

Y también podríamos apelar a la función de intelectual en algunas de sus representaciones. Recordemos que la palabra intelectual tiene muchos lugares de acceso para analizar ese rol, siempre referidos a cuestiones de las relaciones entre saber y poder, entre pensamiento y acción, entre utopía y realidad.

Tomás Maldonado[6] desde su preocupación por el intelectual y su relación con la conciencia democrática, nos refiere algunos roles : el del intelectual como gestor del futuro o el que toma posición, a veces lamentablemente tiene el rol de mediador entre los dogmas y las líneas tácticas del momento, otras el crítico de los acontecimientos, o el que argumenta o el que escribe, etc. Algunas son contradictorias entre sí y además cuando se fue ampliando la categoría de intelectual, se atribuyó esa condición a todas las categorías académicas profesionales hasta incluir a todos los que trabajaban con la mente.

Pero hay un rol especial para acompañar el ejercicio de la práctica reflexiva sobre las creencias: es *la heterodoxia*, caracteriza a gente con otra opinión, tienen el mérito de actuar en contraposición a los dogmas, doctrinas, creencias no fundadas, modelos de comportamiento no concientes, ordenamientos simbólicos o a la afirmación del poder existente. Maldonado no obstante se refiere a una inexorable dialéctica entre heterodoxia y ortodoxia, un papel deslegitimador protegido por una legitimación sustitutiva. El profesor de Filosofía puede jugar con esta idea al servicio de la revisión de su práctica.

También podría abordarse visiones desde la enseñanza sobre quienes piensan y si todos piensan, el reconocimiento de las creencias de otro y la posibilidad de que puedan ser válidas, o las ideas circulantes sobre la democratización del saber.

Podríamos resumir entonces que la calidad del trabajo educativo en la enseñanza de temas filosóficos mejora como toda práctica profesional: con las decisiones y la oportunidad de mejora desde la acción reflexiva. Que organizar, estudiar, mantener y resguardar la disciplina no nos disculpa de una falta de diálogo con otros marcos teóricos, que además refuerzan el enfoque filosófico y la comprensión filosófica. Que únicamente los profesores impulsan la transformación gradual de la enseñanza. De hecho son los profesores desde las escuelas los que activan y protagonizan las luchas para defenderse del infierno neoliberal, lejos de oportunismos y burocracias.

Notas

[1] Eisner Elliot, "Cognición y Currículo" , Amorrortu Ed.
[2] Lave J., "La cognición en la práctica" Ed. Paidós.
[3] Villar Angulo L.M. "El profesor como profesional", Univ. de Granada Pág.27.
[4] Young R.,"Teoría crítica de la educación –Discurso en el aula", Ed. Paidós
[5] Dewey J. "The relation of theory to practice in the education of teachers" (en National Society for the Scientific Study of education University of Chicago Press) cit. en Biddley otros "La enseñanza y los profesores" tomo III , Ed.Paidós , Temas de Educación.
[6] Maldonado ,T. ¿Qué es un intelectual?, Paidós Estudio.

¿QUÉ ME GUSTARÍA QUE MIS ALUMNOS APRENDAN CUANDO DIGO QUE ENSEÑO FILOSOFÍA?

Elena Teresa José
U.N.Sa.

Cuando organizamos este Panel, pensamos convocarlo bajo el título: "El desafío de enseñar Filosofía". Luego, en un intercambio de correos electrónicos, Nicolás Zavadivker sugirió el nombre que lleva: "¿Qué enseñamos cuando decimos que enseñamos filosofía?".

Bautizado ya el niño, tuve que determinar el título de mi exposición y me dije: en realidad más qué pensar qué enseño, me interesa cuestionarme acerca de un desideratum: "¿Qué me gustaría que mis alumnos aprendan cuando digo que enseño Filosofía?". Porque lamentablemente, no siempre se corresponde lo que se enseña con lo que se aprende.

Quizá, si esto me lo hubiera preguntado hace ya muchos años, cuando era una joven profesora, dedicada con exclusividad a la cátedra de Lógica y de Metodología de la Investigación, mi respuesta hubiera sido: que mis alumnos tengan rigor científico, que sean precisos y exactos casi como lo son las tautologías, que sean exigentes consigo mismos, que respondan a mis expectativas, tal como a mí me parece que debe ser.

Han pasado muchos años desde que yo era una joven profesora y mis perspectivas acerca de la vida, de la educación y de la filosofía han variado.

Gran parte de las cosas que sostenía antes las sigo sosteniendo, pero ya no como una fuerte condición necesaria y suficiente, sino tan sólo como una condición necesaria.

No voy a hablar de la enseñanza de la Filosofía en general, no quiero cometer falacias de la generalización apresurada, por lo que desde ya aclaro que me voy a referir a mi experiencia personal.

Al hacerme la pregunta hoy, la primera contestación que me surge es: que mis alumnos destruyan prejuicios y aclararen confusiones. Sobre esto escribí un artículo hace más de diez años (1) y lo sigo sosteniendo. Asimismo me gustaría que sepan fundamentar sus saberes previos y sepan explicar, cuando sostienen algo, en qué sentido lo dicen. En otro orden de cosas, que disfruten del conocimiento filosófico y que se den cuenta de que el conocimiento en general es una gran motivación.

Voy analizar tres supuestos sobre la Filosofía, que escuché con alguna frecuencia:

"La filosofía no sirve para nada, es inútil".

Acerca de esta afirmación me gustaría que contextualicen el significado de la palabra "inútil". Si por "inútil" se entiende lo que no deviene en Tecnología o que no produce bienes materiales, es una cosa. Pero quisiera que visualicen que no todo valor pasa por el valor material y que aprender filosofía (o aprender a filosofar) es muy útil para nuestra formación personal, que nos hace más críticos y criteriosos, que nos ayuda a ser más analíticos y esto es muy útil para la vida, porque de esta manera podremos emitir juicios más fundamentados y tomar mejores decisiones y esto no pocas veces tiene también réditos materiales.

"La filosofía no tiene nada que ver con la realidad".

Sobre este punto me gustaría que entiendan que, como lo dijo alguien, hablar de "filosofía de la realidad" es como hacerlo de "botánica de las plantas" y que analicen a qué llamamos realidad, que no es lo mismo que cotidianeidad ni que "cosas reales" o "cosas prácticas" o "cosas que se pueden ver y palpar, etc." y que puedan entender que la Filosofía es capaz de ver donde otras miradas no ven, porque es una disciplina que no es arte, que no es ciencia ni social ni natural y que es capaz de tomar como objeto de estudio todo: el lenguaje, la ciencia, el arte, el hombre, los objetos formales, el fenómeno religioso y hasta la misma Nada.

"al final no se sabe bien qué es la Filosofía, no nos dan una buena definición".

Acerca de esto me gustaría que comprendan que mientras más sabemos de una cosa es más difícil definirla, puesto que la definición esquematiza y empobrece el concepto.

Además, que la palabra "filosofía" es muy ambigua, máxime si tenemos en cuenta que se ha puesto de moda hablar de la "filosofía del fútbol", la "filosofía del la Intendencia", etc.; también que se la relaciona con religión, teología, esoterismo, ocultismo y cosas por el estilo y que mucho más importante que abarcarla con una definición, es practicarla como un talante de la razón.

Me gustaría asimismo, que aprendan a ser críticos no sólo ante la información que reciben sino ante sus propias suposiciones, que sean minuciosos y rigurosos en sus análisis, que sean selectivos en sus lecturas y que vayan a las fuentes, que escriban con claridad conceptual, buena sintaxis y elegancia, que manejen idiomas extranjeros, que sean participativos y sepan separar la paja del trigo. Por supuesto que esto es mucho pedir, pero como se trata de una expresión de anhelos, sigamos.

También, que sean creativos y no simple repetidores.Y aquí voy a hacerme una autocrítica, porque estimo que los profesores nos sentimos muchas veces tentados a fomentar más la repetición que el pensamiento creativo. Y si bien es cierto que es absolutamente necesario leer, citar, comentar, a menudo no dejamos espacio para que los estudiantes se animen a decir lo que piensan, porque en seguida le pedimos la fuente.

No quisiera que se me mal interprete que estoy propiciando las "charlas de café". Nada de eso, sino que me gustaría que tengan también espacios para elaborar lo que realmente ha sido capaz de dejar huellas en sus pensamientos. Y aquí viene a mi memoria un hermoso artículo de Jorge Larrosa (2) titulado "Elogio del fuego. Una imagen del estudiante y dos historias hassídicas sobre la transmisión y la renovación".

Las leyendas hassídicas cuentan que:

Un día hace ya muchos años, Baal-Shein-Tov se detuvo en el umbral de cierta Casa de Estudio famosa y se negó a franquearlo. «No, yo no puedo entrar aquí, dijo. Todo está lleno aquí adentro. De pared a pared y desde el suelo al techo, todo está lleno de las palabras sabias y de las oraciones piadosas que aquí se han pronunciado. ¿Dónde podría encontrar un sitio para mí?». Y viendo que los que le acompañaban le miraban sin comprender, dijo: «De todas las palabras dichas desde el borde de los labios por los que han rezado y por los que han enseñado, ni una sola ha subido al cielo. Ni una sola palabra ha sido llevada de aquí por un aliento del corazón. Por eso todo lo que ha sido dicho ha permanecido en la Casa del Estudio. Y la Casa del Estudio ha terminado por estar llena de pared a pared y desde el suelo al techo».

Muchos años después., el rabino Nahinan de Braslav, biznieto de Baal-Shem-Tov, iba a partir de viaje. Tenía 37 años y sabía que iba a morir. Ordenó a su secretario que terminase de copiar el libro que acababa de escribir. Algunos meses después le mandó quemar el libro escrito de su propia mano y también la copia. El libro se convirtió en «el libro quemado». Y así, quemado, convertido en humo, pasó a la tradición hassidica. R. Natham, su secretario, cuenta que un día los discípulos entraron en su habitación y le encontraron con una hoja de papel en la mano. En la hoja, su escritura. Él se volvió hacia ellos y les dijo:

«muchas son las enseñanzas de esta página y muchos son los mundos que se alimentan de su humo». Y acercó la hoja a la vela. Entre las notas del rabino muerto, se encontraron varias que hablaban de la necesidad de quemar los libros. Había una que decía: «A veces conoce una enseñanza (...), pero debe guardarla en secreto y no la dice. A veces incluso, no la escribe. A veces la escribe y la quema inmediatamente. En verdad, si esa enseñanza hubiera sido escrita, sería un libro y éste tendría su lugar en el mundo (...»). Pero es un bien para el mundo que esas enseñanzas y esos libros sean escondidos y quemados. Elogio del fuego.

Con estas metáforas quiero decir, que quisiera que cuando yo enseño, mis alumnos no aprendan sólo con el intelecto, con la razón, sino también con el corazón, que mis enseñanzas les sirvan para la vida y no sólo para "zafar" (como dicen ellos) en el examen o en la aprobación de la monografía ¿será mucho pedir?

Bibliografía

José, Elena Teresa (1999), *Textos y pretextos para filosofar*, Buenos Aires, Biblos, pp. 81-86.
Larrosa, Jorge (1995), Elogio del fuego. *Una imagen del estudiante y dos historias hassídicas sobre la transmisión y la renovación* - Revista Manía N° 1 -Universidad de Barcelona *Manía*, p. 113-119.

¿ES POSIBLE ENSEÑAR A PENSAR?

Walter Omar Kohan[1]
U. de Brasilia

Pero, ¿qué es pues la filosofía hoy en día – quiero decir la actividad filosófica –, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? Si no consiste, en vez de intentar legitimar lo que ya se sabe, en intentar saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?

Michel Foucault, *Uso de los Placeres y Técnicas de Sí*

Este trabajo tiene como título una pregunta que no es externa ni ajena. Nos preguntamos, con ella, en el doble sentido de poner en cuestión una práctica y a los partícipes de esa práctica. Esto significa que, en cuanto profesores de filosofía, preguntamos y somos preguntados por ella.

Al mismo tiempo, ignoramos una respuesta a la cuestión que la pregunta interroga. Más concretamente, no sabemos si es posible enseñar a pensar. Puede que lo sea. Pero también puede que no lo sea. En tanto portadora de sentido e inquietud filosóficas, una pregunta siempre abre, por lo menos, dos posibilidades. Sobre la posibilidad e imposibilidad de enseñar a pensar, nos preguntamos en este texto.

Aunque está planteada de una forma general, aparentemente abstracta, la pregunta nace de un problema concreto, situado, histórico, como todos los problemas en filosofía. Nuestro problema es que, en tanto profesores de filosofía, dudamos sobre la propia posibilidad de aquello que decimos ser nuestra tarea. En la Universidad, en la escuela, presenciamos y participamos de prácticas de enseñanza muy diversas que son llamadas por igual de "filosofía". Nos proponemos investigar en qué medida ese nombre les corresponde; buscamos indagar si acaso hay algo en común que amerite dotarlas del mismo nombre. Nos preguntamos sobre la propia posibilidad de aquello que hacemos, que decimos hacer, en nombre de "enseñanza de la filosofía" o, como sugiere el título de esta mesa, cuando decimos que enseñamos filosofía.

Estamos planteando, de esta manera, una cuestión que nos atraviesa en lo que somos, profesores de filosofía, en filosofía. En nuestros días, "enseñar a pensar" se ha vuelto casi una muletilla entre los más diversos discursos pedagógicos, oficiales y no oficiales. Casi todas las propuestas pedagógicas más *aggiornadas* dicen enseñar a pensar, se muestran seguros de su posibilidad y sólo discuten el mejor modo de hacerlo, las tecnicas más apropiadas, los instrumentos más eficaces para conseguirlo. No estamos tan seguros que sea posible enseñar a pensar ni que, de serlo, pueda ser instrumentalizada esa enseñanza. También por eso, nos parece relevante nuestra pregunta. Para problematizar un estado de cosas que, a fuerza de tanto declamar el pensar parece, curiosamente, habérsele tornado hostil. Al menos en la medida en que da al pensar como supuesto lo esconde al propio pensamiento.

Desde el título, planteamos la cuestión en términos del pensar y no de la filosofía no porque no consideremos a esta última, sino para hacer más explícito ese carácter radical de la pregunta y también para ampliar su espectro. De esto se desprende que no entendemos el pensar en su acepción más habitual o coloquial. Así entendido, nadie precisa que se le enseñe a pensar. Estamos cuestionando un pensar diferenciado, filosófico. Cuando decimos 'filosófico' no estamos pensando en un ámbito disciplinar específico, por lo menos no necesariamente, sino en una dimensión específica del pensar[2]. Tal vez los que se dedican de un modo profesional a la filosofía hacen uso – al menos, es de esperar – de esta dimensión, pero no exclusivamente. Pretendemos plantear el problema en un ámbito que afecte a la filosofía tanto como campo de saber específico cuanto como dimensión de la práctica educativa.

Aclaramos, también, que no estamos pensando nuestra pregunta en un determinado nivel de enseñanza ni tampoco en función de una filosofía específica a ser enseñada. Esto no significa que no nos parezca pertinente, en algunos aspectos, la distinción entre niveles de enseñanza (inicial, fundamental, medio, superior), que no tengamos supuestos filosóficos ni que el modo de afirmar una filosofía no afecte

las condiciones de su enseñanza. Otra vez, estamos planteando estas preguntas interesadamente, pero en una dimensión que afecta por igual a diferentes niveles de enseñanza y diversas concepciones de la filosofía, en tanto manifiestan intencionalidad pedagógica. Nos importa problematizar algo del orden de las condiciones de posibilidad de la enseñanza de la filosofía, sin importar su nivel y particularidad.

Finalmente, tal vez no esté de más aclarar que se trata de un ejercicio menor, acotado. No vamos a discurrir sobre sofisticados métodos y caminos para enseñar a pensar, no discutiremos "¿cómo enseñar a pensar?". Simplemente, nos propondremos situar un espacio propicio para que los enseñantes de filosofía – o aquellos interesados en la dimensión filosófica de su quehacer - pongamos en cuestión nuestra práctica, pensemos en nuestros supuestos respecto de lo que significan enseñar y pensar.

Así, de nuestra pregunta inicial se despliegan otras dos preguntas: ¿qué significa enseñar? y ¿qué significa pensar? En este breve ensayo, brindaremos algunos elementos para pensar estas dos preguntas. Ciertamente, son preguntas complejas, abiertas, polémicas, con una larga historia de enunciaciones y pretendidas soluciones. No las trataremos comprensivamente. Sólo mostraremos algunas condiciones para que esas preguntas puedan ser abordadas desde una cierta mirada filosófica. No somos psicólogos cognitivos ni cientistas de la educación. No estamos en condiciones de responderlas acabadamente. No pretendemos mostrar ni justificar un cierto conocimiento que las domine. Presentaremos, en cambio, un mapa, una geografía, donde puedan pensarse más ampliamente y contribuir así a dar sentido a nuestra interrogación.

Para ello, dividiremos lo que sigue del trabajo en dos secciones encabezadas, cada una de ellas, por nuestras dos últimas preguntas. En cada sección presentaremos dos referencias conceptuales, que subsidiarán nuestra presentación. En una última sección integraremos estos enfoques para replantear nuestra pregunta inicial.

¿Qué significa enseñar?

Rescataremos, con este propósito, algunas ideas tomadas de un bello libro de filosofía de la educación de Jacques Rancière[3]. Este texto cuenta la historia de un maestro emancipador, Joseph Jacotot, quien, en 1818, se enfrenta a una situación en la que se quiebran las condiciones básicas de cualquier acto de enseñanza. Nacido en 1770, Jacotot, profesor de literatura francesa, sirve en el ejército, enseña retórica, ocupa cargos públicos y es electo diputado en 1815. El retorno de los Borbones lo obliga a ir al exilio y en ese momento Jacotot recibe una invitación para dar clases a la Universidad de Louvain, en los Países Bajos. Allí, le espera una sorpresa: sus alumnos hablan una lengua que él desconoce (flamenco) y ellos desconocen la lengua que él habla (francés). El acto comunicacional base de toda enseñanza se quiebra: el profesor no se puede comunicar con sus alumnos.

Sin embargo, Jacotot encuentra algo en común: una edición bilingüe del *Télémaque* de Fénelon, que llega azarosamente a sus manos. A través de un intérprete, solicita a sus alumnos que aprendan el texto en francés. Los alumnos aprenden por sí mismos. Por etapas, Jacotot pregunta lo que han aprendido y verifica que hagan su trabajo con atención. Al fin, consigue que sus alumnos aprendan a hablar, leer y escribir en francés. Han aprendido por sí mismos, sin un profesor que les enseñe un contenido, pero no sin profesor.

Hasta entonces, Jacotot creía lo que creemos casi todos los profesores: que la tarea principal de un profesor es transmitir los conocimientos en forma ordenada, de los más simples a los más complejos, de modo tal que conduzcan al alumno, sin desvíos, hacia su propio saber; en pocas palabras, que explicar es el acto esencial que constituye el enseñar (1987: 9-10).

A partir de esta experiencia, Jacotot intuye que es posible enseñar, sin explicar, lo que se ignora. Existe otra experiencia primaria de aprendizaje, previa a toda explicación, común a la humanidad, que desafía la lógica de la explicación: el aprendizaje de la lengua materna. En efecto, todos los seres humanos aprendemos a hablar en nuestra lengua sin que nadie nos explique cómo hacerlo (1987: 13-14). Habrá que emprender otras experiencias de enseñanza y vér qué pasa.

Jacotot lo hace. Pasa a enseñar materias que ignora (pintura, piano), sin explicar nada, y los alumnos aprenden. Más aún: llenan sus clases. En todos estos casos los alumnos aprenden según sus propios métodos, eligiendo caminos que ellos mismos deciden (1987: 26; 41). Jacotot hace, básicamente, dos co-

sas: interroga y verifica que el trabajo se haga con atención (1987: 51). Pregunta siempre, hasta el infinito, tres cuestiones: ¿qué ves? ¿qué piensas de eso? ¿qué haces con eso? (1987: 42). No verifica el contenido de lo que el alumno ha encontrado sino el modo en que ha hecho la búsqueda; verifica, también, que el alumno busque continuamente, que nunca deje de buscar (1987: 58).

Estos ejercicios bien sucedidos lo fuerzan a transformar aquello que pensaba sobre enseñar y aprender, así como a resignificar el papel de un profesor. Es necesario, para ello, poner en cuestión las pedagogías basadas en la lógica de la explicación.

La explicación es el "arte de la distancia", entre el aprendiz y la materia a aprender, entre el aprender y el comprender: el secreto del explicador es presentarse como quien reduce estas distancias a su mínima expresión (1987: 13). Pero la lógica de la explicación, en verdad, amplía y no reduce distancias. En efecto, quien cree que enseñar se basa en explicar se ve llevado, por lo menos, a los siguientes problemas[4]:

1) El argumento de la "tercera explicación" o regresión al infinito. La explicación lleva a problemas epistemológicos y lógico-conceptuales. ¿Por qué alguien no sería capaz de entender directamente un texto y sí una explicación de ese mismo texto? ¿No sería siempre necesaria una nueva explicación que mediase entre el texto y la explicación anterior, así como la explicación pretende mediar entre un texto y su lector? ¿En qué se legitima la capacidad de la primera explicación de ser cualitativamente diferenciada del texto original para que alguien que, se supone, no puede comprender el texto inicial, pueda comprender su explicación y no necesite de una nueva explicación que medie entre sí mismo y esta explicación? Así, la lógica de la explicación no cierra, lleva a una regresión al infinito. Alguien podría argumentar que podría comprenderse una explicación y no un texto simplemente "porque el texto es oscuro y la explicación lo esclarece." Pero, ¿por qué habría de ser lo mismo lo que el texto dice y la explicación explica? ¿Cómo podría serlo? ¿Cómo lo podríamos saber?
2) La lógica de la explicación es autoritaria: el explicador - quien reduciría las distancias entre el texto y el aprendiz - es juez y parte de la explicación, el único que sabe y al mismo tiempo legitima su saber. Porque, ¿qué es lo que legitima este lugar de privilegio si no es algo que viene del propio explicador? ¿Qué otro juez puede asegurar que la explicación explica lo que se supone que debe explicar y no otra cosa? ¿Quién determina que la explicación en cuestión es preferible a otras explicaciones? De esta manera, sólo el recurso a la autoridad del explicador puede justificar una explicación. Alguien podría pensar que se trataría de una lógica solidaria, porque facilitaría y ayudaría a alguien que no podría entender por sí mismo una cuestión a entenderla con ayuda del explicador. Pero ¿quién sino el explicador puede asegurar que se trata de una facilidad y de una ayuda real? ¿Lo que ahora parece fácil es lo mismo que lo que antes parecía difícil? ¿Es una ayuda dar una explicación y no permitir la propia comprensión? ¿Qué saberes, valores, ideas acompañan, silenciosamente, a toda explicación?
3) El problema de su productividad. La explicación se sostiene a sí misma sin mostrar resultados que la justifiquen. En efecto, desde que instaurada en la pedagogía moderna, las explicaciones son cada vez más numerosas y sofisticadas: hay toda una serie de métodos y técnicas sobre cómo hacer comprender, cómo explicar mejor, cómo enseñar a aprender, cómo aprender a aprender. Pero no hay indicadores fuertes de avances correlativos en la "comprensión" que esa explosión de explicaciones propiciaría. Las críticas a las explicaciones dominantes sólo han servido para un refuerzo y sofisticación de la lógica de la explicación.
4) La explicación afirma un doble gesto oscurantista de la pedagogía. Por una parte, supone que con ella comienza el aprender del otro, se instituye a sí misma en acto inaugural del aprendizaje. Por otro lado, la explicación cubre de un manto de obscuridad todo lo que no puede explicar, aquello que queda oculto por detrás de cada explicación. De esta manera, la explicación no explica ni reconoce los límites de sí misma y crea la ilusión de máximo alcance.
5) Su relación con la comprensión. La lógica de la explicación necesita de la incapacidad de comprensión y no a la inversa. No explicamos porque algunos son incapaces de comprender por sí mismos sino que porque explicamos tenemos necesidad de suponer que algunos son incapaces de comprender por sí mismos para que la explicación no se vuelva inútil.

6) La lógica de la explicación es el principio del embrutecimiento. En un acto educativo hay dos voluntades y dos inteligencias, las de quien enseña y las de quien aprende. Cuando coinciden la voluntad y la inteligencia del aprendiz en someterse a la voluntad e inteligencia del profesor se produce el embrutecimiento. En efecto, hay embrutecimiento cada vez que una inteligencia está subordinada a otra inteligencia o a algo externo a sí misma. Explicar algo a alguien es decirle que no puede entenderlo por sí mismo, es paralizar su pensamiento, dinamitar la confianza en su propia capacidad intelectual. Cuanto más sofisticado, conocedor y hábil el profesor, cuanto más deposita participación, placer y confianza en el aprendiz, más eficaz se torna el embrutecimiento. La emancipación es lo contrario del embrutecimiento: una inteligencia se emancipa cuando sólo se obedece a sí misma. Alguien podría sugerir que la lógica de la explicación sería compatible con una lógica dialógica, en la que maestro y alumnos expondrían, sin sometimiento, sus puntos de vista, acuerdos y desacuerdos. Pensamos en dos alternativas. Este diálogo podría ser condicionado, limitado o abierto y cuestionar todo, incluso las propias explicaciones. En el primer caso, el propio diálogo se tornaría vocero de la autoridad. En el segundo, ¿no llevaría tal diálogo a suprimir las explicaciones o, lo que es lo mismo, a que cada dialogante produjera su propia explicación?

7) La explicación afirma una lógica de la superioridad e inferioridad de las inteligencias. Divide a los seres humanos en sabios e ignorantes, maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y tontos, juzgadores y juzgados. Los primeros - explicadores - están tan sujetos al embrutecimiento cuanto los segundos - aprendices de la explicación-, en tanto están condenados a una incomunicación absoluta: la de hablarle a alguien que, en tanto inferior, no puede entenderlos.

A partir de esta crítica, Jacotot - Rancière extraen como principio necesario del enseñar y el aprender la igualdad de las inteligencias. Se trata de un principio, una opinión, un supuesto, algo que no tiene valor de verdad, que no puede demostrarse, pero que, tal vez, permita fundar una educación radicalmente diferente de aquella dominante según la lógica de la superioridad-inferioridad[5]. Una educación es liberadora, emancipadora, en la medida en que no da a los otros la clave del saber sino la consciencia de lo que puede una inteligencia cuando considera iguales todas las inteligencias. El acto de enseñar es liberador cuando permite al aprendiz percibir la potencia no inferior de su inteligencia. A partir del principio de la igualdad de las inteligencias, enseñar y aprender se tornan posibles. En lo que sigue, vamos a analizar en qué sentido entendemos el pensar.

¿Qué significa pensar?

Esta pregunta tiene una larga tradición en la historia de la filosofía. Es una pregunta *clásica* en los filósofos griegos más estudiados por nuestra tradición. Basta recordar la identidad entre el ser y el pensar afirmada por Parménides[6] o la caracterización del pensar como "diálogar del alma consigo misma" del *Teeteto* de Platón[7].

Contemporáneamente, no ha disminuído el interés por esta pregunta. Al contrario, se ha sofisticado. La cuestión adquiere singular relevancia para los interesados en cuestiones educativas, dada la insistencia actual, casi moda, de algunas propuestas de intervención pedagógica por "enseñar a pensar", por desarrollar el pensamiento "crítico" y "creativo" de los alumnos. En algunos casos, aun se propone a la filosofía como instrumento[8]. ¿Qué se entiende en estos casos por "pensar"? ¿Qué imagen del pensar presuponen estas tentativas? ¿Cómo responden la pregunta "¿qué significa pensar?"?

Uno de los filósofos contemporáneos que, a nuestro entender, más contribuyó para analizar estos interrogantes es Gilles Deleuze[9]. Deleuze afirmó que las condiciones de una efectiva crítica y creación son la destrucción de lo que llamó la imagen "dogmática", "ortodoxa", "moral", "prefilosófica" o "natural" del pensamiento. Esta imagen del pensamiento impide pensar, lo inhibe, lo inviabiliza al convertirlo en un supuesto no pensado del pensar. Se despliega en los siguientes ocho postulados que le son implícitos[10]:

El primer postulado, del principio, afirma la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento. Este postulado se sostiene en la moral, la única capaz de persuadirnos acerca de la afinidad del pensar con el bien. Y sólo el bien puede fundar la supuesta naturalidad del bien y la verdad (1988/1968: 225).

El segundo postulado, del ideal o del sentido común, sostiene que el sentido común es lo que da unidad y armonía a las facultades y el buen sentido lo que da garantía a esa unidad. Adquiere formas como "todo el mundo ya sabe que...", "nadie puede negar que...", o "todos reconocen que..." (1988/1968: 222-4), en las que *lo que ya se sabe*, lo que *no se puede negar* o lo que *todos reconocen* se vuelve hostil al pensar, se torna su punto de partida incuestionado, su presupuesto impensado.

El tercer postulado, del modelo o del reconocimiento, invita a todas las facultades a ejercerse sobre, supuestamente, el mismo objeto. No se puede negar que el reconocimiento desempeña um papel principal en la vida humana, en tanto contribuye a activar funciones vitales. Está a la base de la vida, pero no del pensar porque, cuando se reconoce, se convalida, se legitima, se confirma, y cuando se piensa de verdad no se hace nada de esto sino que se busca propiciar lo nuevo. El reconocimiento no puede promover otras cosas que lo reconocido y lo reconocible; es incapaz de generar más que conformidades: "¿quién puede creer que allí se juegue el destino del pensamiento, y que pensemos siquiera, cuando reconocemos?" (1988/1968:229).

El cuarto postulado, del elemento o de la representación, subordina la diferencia a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Similar, lo Análogo y lo Opuesto. Según este postulado, la imagen dogmática no permite pensar la diferencia como tal, la diferencia en cuanto concepto, la diferencia libre, lo nuevo, la intensidad como pura diferencia, la creación: impide "engendrar "pensamiento" en el pensamiento" (1988/1968: 248); al contrario, crucifica la diferencia sobre esas cuatro ramas: "es siempre por relación a una identidad concebida, a una identidad juzgada, a una oposición imaginada o a una semejanza percibida como la diferencia se convierte en objeto de representación" (1988/1968: 234). El mundo de la representación es impotente para pensar la diferencia en sí misma.

El quinto postulado, de lo negativo o del error, concentra en el error (entendido como "falso reconocimiento", como tomar lo falso por verdadero) todo lo negativo que puede ocurrir en el pensamiento, y lo asigna a mecanismos externos al pensamiento. Así, la imagen dogmática cae en una doble reducción: pretende que el error sea la única figura de lo negativo (a él reduce formas como la imbecilidad, la maldad y la locura); sin embargo, el error se atribuye siempre a causas externas al propio pensamiento. El error, que es un simple hecho, es proyectado arbitrariamente a la única figura explicativa transcendental de lo negativo (1988/1968: 250-1).

El sexto postulado, de la función lógica y de la proposición, designa la proposición como el lugar de la verdad, neutraliza en la proposición al sentido como su doblez infinito. Se independiza la verdad del sentido; se reduce la expresión a la designación. De esta manera se trivializa al sentido que es el productor, extraproposicional, de la verdad, su condición de posibilidad, que no puede ser dicho por ella (1988/1968: 255-9).

El séptimo postulado, de la modalidad o de las soluciones, reduce los problemas a aquellos que pueden ser planteados a partir de las respuestas esperables, dables o probables. La imagen dogmática sólo permite construir los interrogantes que las posibles respuestas permiten suscitar. Sólo se pregunta lo que se puede responder. Y se cree que pensar tiene que ver con encontrar las soluciones - ya prefiguradas - a los problemas planteados en función de tales soluciones anticipadas. Se sitúa al problema como obstáculo y no como productor de sentido y de verdad en el pensamiento (1988/1968: 260-272).

El octavo y último postulado, del fin o del resultado, o del saber, subordina el aprender al saber y la cultura al método. Mientras el aprender es un movimiento de un individuo en su totalidad frente a la universalidad de un problema, el saber es apenas la posesión de una regla para resolver el problema. La imagen dogmática del pensamiento reduce aquel movimiento imprevisible a la quietud prevista de la conciencia que se cree dueña del camino. No hay método para aprender porque no hay cómo anticipar los caminos por los que alguien transita cuando está aprendiendo, caminos que fluyen entre el saber y el no saber, y porque no hay producto o resultado dador de sentido fuera del mismo trayecto de búsqueda. No hay nada prefigurado, predeterminado, previsto, que aprender. El saber y el método no son otra cosa que obturaciones de ese movimiento del aprender que es la propia cultura (1988/1968: 272-5).

En estos ocho postulados se despliega la imagen dogmática del pensamiento, según Deleuze, y, en su destrucción, las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación, la posibilidad de que pueda emerger el pensar en el pensamiento. Así, el pensar no está dado; se genera, se produce, a partir del encuentro con lo que nos fuerza a pensar, aquello que llama a irrumpir la pasión del pensar (1988/1968: 236). Todo encuentro que se precie de tal no puede ser anticipado, deducido o previsto en

formato didáctico. Es el choque imprevisto con lo que nos obliga a pensar, que nos conmueve enteramente, que nos deja perplejos, que nos lleva a problematizarnos, a pensar lo que hasta ahora no podíamos pensar.

En este sentido, el pensar es un acontecimiento imprevisible. No hay formas predeterminadas que lo produzcan. Las técnicas, los métodos, los modelos cuando creen aprender el pensar y tornarlo transmisible inhiben su emergencia. Así, Deleuze nos fuerza a pensar que cuando se concibe el pensar como una habilidad o como un conjunto de habilidades cognitivas, como un grupo de herramientas de pensamiento, aprender a pensar se vuelve imposible. Como habilidad o herramienta, el pensar afirma el modelo del reconocimiento, se mecaniza, se repite, se vuelve técnico, torna imposible la emergencia de la diferencia libre y la repetición compleja, se encapsula en una repetición ingenua de lo mismo.

¿Es posible enseñar a pensar?

¿Es posible enseñar a pensar? ¿Cómo? ¿Es posible aprender a pensar? ¿Cómo posibilitar que alguien encuentre el pensar en su pensamiento? No hay métodos para enseñar a pensar, no hay respuestas que merezcan normalizarse. No sabemos por qué caminos alguien aprende a pensar. Sin embargo, afirmamos diversos sentidos en el enseñar a pensar, a partir de la negación de lo que lo imposibilita.

Sabemos que sin lo heterogéneo, sin la diferencia libre, no hay aprendizaje, ni pensamiento; que enseñar según las formas de la imitación, de la repetición, de la causalidad o del instrumento es no favorecer el encuentro del pensar; que quienes creen que en ellos está contenido lo que el otro debe aprender para pensar, difícilmente generarán pensar en el pensamiento. Pensamos, también, que no es posible enseñar ni aprender a pensar reproduciendo, copiando, sin estar en el camino de aprender a pensar.

Así, creemos que enseñar (y aprender) a pensar, si posibles, exigen un gesto igualitario. Con relación al pensar, nadie es más que nadie. No sabemos si es posible enseñar (y aprender) a pensar, pero si lo fueran, sólo tendrían sentido a partir de este gesto igualitario. Enseñar (y aprender) a pensar serían posibles sólo con la condición de que no tengan nada que ver con "explicar" (o "ser explicado") el pensar.

Si pensamos que hay algo que explicar sobre el pensar, si partimos de la base que algunos pensamos mejor que otros y entonces tenemos que explicarles algo que no pueden entender por sí mismos para aprender a pensar o a pensar mejor - en última instancia, a pensar lo que funda el pensar, como nosotros - habremos inviabilizado su pensar. También el nuestro.

Si pensamos que enseñar a pensar tiene que ver con explicar el pensar, entonces estamos embruteciendo y embruteciéndonos; sometemos a los otros a nuestro pensar y nos sometemos a un diálogo con quienes, presuponemos, no son capaces de pensar como lo somos nosotros. No es la falta de pensamiento de los otros lo que embrutece, sino nuestra creencia en la incapacidad de pensar de los otros. Si acaso es posible enseñar a pensar, esta enseñanza deberá comenzar por un acto liberador: aquel que admite que, en cuanto al pensar, somos todos iguales. Sin este principio, enseñar a pensar se torna imposible. Con él, tal vez, una posibilidad interesante.

Creemos importante mantener vivo el sentido de la pregunta por la posibilidad de enseñar a pensar. Sospechamos que si el pensar es un encuentro, enseñar a pensar tiene que ver con propiciar ese encuentro, con preparar las condiciones de su irrupción. Pero no hay fórmulas ni recetas para eso. A lo sumo, una extensa y trabajosa preparación. Lo mismo vale para el aprender a pensar. Una relación abierta al pensar de los otros (de la historia y del presente) puede ayudar en esa preparación.

Por otra parte, no hay bi-condicionalidad entre enseñar y aprender. Nadie aprende lo que otro enseña, cuando se aprende en serio. Aprender no es traer para sí algo de quien enseña. Enseñar no es llevar para otro algo de sí. Aprender a pensar es encontrar un camino propio en el pensamiento y esto nadie puede enseñarlo. En tanto solo es posible encontrar ese camino con otros, apostamos a un aprendizaje igualitario del pensamiento: aprender a pensar con otros, junto a otros igualmente aprendices.

Nadie está excento de aprender a pensar. Nadie puede declararse experto en el arte de pensar. Tal vez por ello, una bella imagen de un maestro en el pensamiento es la de aquel que piensa con otros sin que importe su edad, su color, su género; que ejercita el pensar y da que pensar a sus alumnos; que propicia encuentros que él mismo no puede anticipar o prever; que ayuda y deja a los otros plantear sus

problemas, que se deja ayudar a plantear sus problemas, que comparte problemas y que, sobre todo, no considera el pensar de ningún ser humano como inferior o superior al de ningún otro ser humano.

En este trabajo nos importó mantener vivo el sentido de nuestra pregunta inicial. No sabemos si es posible enseñar a pensar. Pero sabemos que si no lo preguntamos, que si lo damos por supuesto, estaremos constituyendo allí mismo una negación del pensar. Es probable que, en ese caso, ni enseñemos ni pensemos. En el recorrido de este texto incluímos otras preguntas: ¿qué significa enseñar? ¿Qué significa pensar? ¿Es posible aprender a pensar? Tampoco sabemos las respuestas. Pero sabemos que no es posible enseñar a pensar, enseñar filosofía, sin preguntarse por su posibilidad. Que no es posible pensar sin preguntarse por su posibilidad. Que no es posible aprender a pensar sin preguntarse por su posibilidad.

Se nos podrá decir que nos hemos mantenido en un punto inicial, que no hemos entrado en las complejas y delicadas cuestiones que conlleva el *cómo* enseñar a pensar. Es verdad. Allí nos quisimos detener. "Antes" de cualquier *cómo*. En ese punto, es posible que la pregunta por la posibilidad de enseñar a pensar permita un encuentro con el aprender a enseñar y a pensar. También con el pensar el sentido de la igualdad en el enseñar y en el pensar. Finalmente, con mantener abierta la interrogación por el sentido de lo que hacemos cada vez que decimos que enseñamos filosofía.

Bibliografía

Deleuze, Gilles (1988/1968), *Difference et Repetition*. Paris: PUF. Traducción castellana de Alberto Cardín: *Diferencia y Repetición*. Gijón: Júcar Universidad.
Rancière, Jacques (1987), *Le maître ignorant*. Paris: Fayard.
Waksman, Vera, Kohan, Walter (2000), *Filosofía con niños*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

Notas

[1] Profesor de Filosofía de la Educación de la Universidad de Brasília, Brasil. E-mail: walterk@unb.br Dedico este texto a Lila José, a su generosidad y entrega. Y también le agradezco sus observaciones críticas, que me permitieron cambiar la presentación de algunos puntos.
[2] No es este el momento de analizar esta compleja cuestión. Por ejemplo, en "Fundamentos à prática da filosofia na escola pública (In: *Filosofia na Escola Pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 21-73) intentamos defender la idea de que la filosofía es una experiencia del pensar con algunas marcas características que la diferencian de otras experiencias del pensar, como el arte, la religión, la ciencia.
[3] ***Le maître ignorant.*** Paris: Fayard, 1987. Traducción al portugués: Belo Horizonte: Auténtica, 2002 (no prelo)
[4] Para lo que sigue, véase en particular el primer capítulo, "Une aventure intellectuelle", de *Le maître ignorant*.
[5] Que sean iguales no significa que sean idénticas. En el capítulo tercero de *Le maître ignorant*, "La raison des égaux", J. Rancière argumenta sobre lo que se puede hacer a partir de esta suposición. Para ello, afirma, es suficiente que esa opinión sea posible, que ninguna verdad en contrario sea demostrada. Allí también argumenta contra quienes afirman que es evidente que las inteligencias son desiguales.
[6] DK 28 B 3: "En efecto, lo mismo son pensar y ser".
[7] Platón, *Teeteto* 189e-190a: Soc.: ¿Y por "pensar" entiendes tú lo mismo que yo? Teet.: ¿Tú, qué entiendes? Soc.: Un discurso que el alma recorre en sí misma acerca de lo que quiere investigar. Desde luego, te lo puedo describir sólo como uno que no lo sabe. Tal como me lo imagino, el alma, mientras piensa, no hace otra cosa que dialogar consigo misma, en cuanto se pregunta y se responde a sí misma, afirma y niega." (trad. cast. Manuel Balasch. Barcelona: Anthropos, 1990).
[8] El caso más nítido e interesante es el del programa "Filosofía para niños" creado por el filósofo de los Estados Unidos, Matthew Lipman. Hicimos una presentación crítica de esta propuesta en Waksman-Kohan, 2000.
[9] En este texto nos ocuparemos, principalmente, del capítulo tercero, "La imagen del pensamiento", de su tesis doctoral publicada como *Difference et Repetition* (Paris: PUF, 1968). En lo que sigue, lo citaremos según la traducción al castellano de Alberto Cardín (Gijón: Júcar, 1988).
[10] Una síntesis de estos postulados se encuentra al final de "La imagen del pensamiento" (1988/1968: 276-7) y una explicación más detallada de los mismos a lo largo de todo este capítulo (1988/1968: 221-277).

LA FILOSOFÍA EN EL NIVEL POLIMODAL: ALGUNAS APROXIMACIONES PARA SU ABORDAJE

Carlos Paez

"más digo sin ser muy ducho:
es mejor que aprender mucho
el aprender cosas buenas"[1].

Hubiera sido más preciso, como expresión que ampliara mi intención, escribir en el título: "algunas aproximaciones para *tratar* de abordarla". No pretendo transformar estas reflexiones en ejemplo de lo que se puede o no hacer en el aula. Simplemente trataré de aportar una ligera observación, sin demasiados detalles, de esta actividad a la que nos dedicamos y aclarar que en este intento profesional no siempre terminamos bien lo comenzado o completamos con brillo la tarea requerida. Debo recordar que a los éxitos parciales que podemos obtener se les adosarán los fracasos, más o menos claros, en los que la tentativa queda inutilizada ante la sensación de un revés que nos sorprende; como consecuencia de ello ante ese tipo de situaciones, la prudencia irá ganado a la acción en todo nuevo ensayo y en cada singular tanteo futuro. Suele ocurrir, a menudo, que el deseo en los profesores tiene más peso que las posibilidades concretas en la clase. El trato con jóvenes de la escuela media es una experiencia compartida con quienes, muy posiblemente, será la única vez en sus vidas que tengan una somera y breve aproximación a eso que llamamos filosofía; iniciarán un viaje por una huella que se confundirá y perderá, al poco tiempo, entre los colores, olores y sonidos del paisaje cotidiano. De esa aproximación, de ese tímido acercamiento, de ese corto trayecto, en el común de los casos, será lo que registren de esta actividad (fecunda o estéril) que a todos nosotros, en diferentes niveles, con diversas formaciones académicas, nos ocupa y nos preocupa.

Me refiero a la filosofía, continuando con este "discurso náutico", como si se tratase de un conjunto de naves en movimiento y no surtas en puerto seguro. No ancladas y al alcance de cualquiera que temerariamente se anime; si no de naves sometidas incesantemente a la deriva, impulsadas por desconocidos vientos, que alteran la derrota impuesta por los ocasionales pilotos que intentan dirigirlas. Tal vez, incluso, por que ni siquiera el mismo constructor pudo o quiso garantizar su total dominio, su trayectoria no sinuosa o su resistencia a los avatares de navegar otros mares, desconocidos o ajenos al de su emplazamiento original. Una vez creadas fueron colocadas sobre las aguas sin otra pretensión de que se mantengan a flote para que, quienes las necesiten, pueda sentirse seguros y a salvo en ellas. Nada más. En muchos casos la razón de algunas presencias siempre dominantes (entiéndase en el sentido de su *adquisición*) es muy similar a la rutina de la "mercadotecnia" en un mundo que al mostrar, invariablemente, oculta y convence. Naves a las que creemos importantes, por lo tanto, a las que inevitablemente deberemos acceder; por eso será que nos lanzamos tras ellas si conseguimos avistarlas. Tarea que desarrollaremos no desde la seguridad que nos ofrece la tierra firme conocida, sino desde otras embarcaciones en movimiento que son nuestras propias expectativas, nuestras precarias construcciones. En todos los casos, estos intereses que nos movilizan, se irán desplazando en procelosas aguas con la creencia, aún, de que no lo son; por consiguiente estaremos expuestos a zozobrar en cualquier momento. Esta situación demandará un esfuerzo extraordinario para poder conseguirlas, asirlas y explorarlas; fundados en las prácticas habituales y acompañados, siempre, por la fortuna.

Podemos encontrarnos cuando logramos tomar contacto con determinada filosofía al diagramar un curso, con construcciones portentosas y sólidos sistemas que resisten cualquier embate. Asimismo otras de aparente fragilidad que se hallan en pleno desarrollo. Podemos toparnos con un panorama muy rico, como también puede resultarnos un escenario primariamente vacío, árido, carente de significaciones que al revisarlo, quizá, le iremos encontrando sentido al esfuerzo de intentar trabajarlo. Hallaremos, sin lugar a dudas, modelos de todas las épocas con sus consumadas notas de prestigio que les son características: las que permanecen inalterables a pesar del tiempo, las que han sido abandonadas, las que fueron escondidas por décadas, las olvidadas siempre latentes, las que están de moda, las

que pueden ser reflotadas. Las originales y las copias. Vertidas en un texto que atrapa o en el comentario que lo deforma.

Una vez que estamos instalados más o menos cómodos en una o varias de esas filosofías, que vamos a ir reconociendo en cada contacto, será necesario observar que no es suficiente con haberlas abordado si no nos preguntamos que destino le daremos a aquello con que nos encontramos: ¿Qué haremos con los argumentos, que forman esa construcción conceptual erigida poco a poco por el maestro y sus discípulos o en la más *pura,* confundida e inconfundible, soledad del pensador? ¿Los tomaremos como botín y nos lo apropiaremos sabiendo de una orientación segura amparados por la autoridad del constructor? ¿Los haremos nuestros y los pondremos al servicio de *la filosofía* en cada uno de los trabajos que emprendamos? ¿Una vez en contacto con ellos y luego de analizarlos podremos tomar la suficiente distancia para abandonar esa nave sin "saquearla" y seguir, más enriquecidos, nuestro propio rumbo, nuestro propio derrotero? ¿Podremos sumar nuestra experiencia a la de esa tradición filosófica para poder comenzar a nombrar el mundo y lo que en él acontece desde nosotros mismos, con nuestros propios conceptos filosóficos?

Si de algo tenemos que cuidarnos, los que profesamos la filosofía en el bachillerato, es de no caer en lo que alguna vez llamamos el *síndrome de la mónada*: esa afección que se manifiesta, asiduamente, bloqueando los accesos del pensamiento propio a pesar de su contigüidad con la realidad exterior. Vicio que aflora por desentenderse del *afuera* como si el concepto arrancado de esa realidad pudiera sobrevivir, únicamente, apartándose de ella. Celo que debemos siempre mantener atento al transitar, hoy como ayer, un mundo que nos amenaza y que nos será, de por vida, completamente hostil. Si en un momento se interpretaron las causas que mueven al mundo y a la sociedad, en otro se los justificó y más recientemente alguna corriente trató de modificarlos, provocando agitación en muchos por no aceptar la incertidumbre que significa vivir, hoy en día se trataría, más humildemente, de hacer a ese mundo, a esa sociedad, menos bárbaro, menos extraño, más placentero para el único ser que lo habita y que sabe va a morir; sin que por ello tenga que apresurarse ese momento. Es simplemente, con todo lo que tiene de complejo, trabajar desde la filosofía por un mundo más generoso en el que retumbe el eco de la voz de *Prometeo encadenado* gritando su reclamo: "...viéndome estáis cuan sin justicia padezco"[2] o el reproche de nuestro Martín Fierro cuando protesta: "Males que conocen todos / pero que naides contó"[3]. Hacer que esa voz sea escuchada por los hombres víctimas del odio del hombre, del odio de sus semejantes. Se trata de no pasar indiferente ante el dolor, ante el oprobio, ante la desesperanza pues como se puede escuchar en la trova popular: "la vida no vale nada/ si cuatro caen por minuto/ y al final por el abuso/ se decide la jornada"[4]. El contemplar el mundo pensando que *la sociedad es así y que siempre lo será* o el discernir *que debe ser así y no de otra manera* o él *deberá ser de tal o cual forma* tendría ser cambiado por la expresión ***podemos intentar hacer de la vida algo más digno***. Y pensarnos desde ese lugar. Amantes del saber, amigos del saber, sí pero, por amor al hombre. Analizando, auscultando, los conceptos conocidos y creando nuevos para poder fundarlos. Se me podrá responder que la aplicación, de los mismos, escapa a la filosofía especulativa y se convierte en una cuestión de la filosofía práctica ya sea llamada ética o política que, no hace falta repetirlo, también es tarea nuestra: como actores de una sociedad, como ciudadanos, como docentes de filosofía.

Es muy común que durante las primeras clases de cada curso que se inicia, muchos de los jóvenes alumnos se muestren muy inclinados a la participación por eso de la novedad de cursar filosofía. La vida, el amor, los problemas, los temores, él "chamuyo" que convence y otras inquietudes, que todos compartimos, aflorarán al sentirse plenamente involucrados; motivo por el que se ahondará en discusiones, a veces, no tan fáciles de encaminar. Cada uno puede opinar, cada uno puede expresar sus sentimientos, todos serán escuchados porque no habrá censuras. Pero el enojo llegará pronto cuando pretendamos explicarles que a pesar de respetar sus puntos de vista, sus opiniones y el planteamiento de problemas, en conjunto y así presentados, muy poco tienen en común con el quehacer filosófico. A lo anterior le podemos agregar otra de las cuestiones que resultan siempre difíciles de contar y de ser entendidas; estriba, esto, en dejar bien delimitado que: un texto filosófico, por más agradable y llevadero que pueda resultar y por más que se traten, en él, problemas que nos afecten en lo cotidiano, no será nunca un libro de autoayuda al que podemos recurrir cada vez que lo necesitemos, cada vez que nos atranquemos en un problema. Es saludable dejar aclarado que un texto filosófico no es un manual de instrucciones con un índice de materias en el que vasta distinguir el problema para encontrar la solución. Que el resolver esos asuntos depende exclusivamente de cada uno de nosotros en lo personal y del esfuerzo sumado de

todos nosotros en lo colectivo. Entonces el enojo es total. Cuesta mucho entender que detrás de cada texto hay un enorme esfuerzo intelectual para nombrar al mundo ya sea con vocablos de la cotidianeidad, con nuevas significaciones, o con palabras creadas deliberadamente pues con las que contamos, habitualmente, no hubiera sido posible tal tarea. Y saber que los conceptos creados, que muchas veces llegan a conmovernos, no expresan lo mismo en un determinado autor que en el habla coloquial. Por lo que hay que tratarlos respetando, estrictamente, el sentido que le fue dado por el autor. Porqué el filósofo no solamente reflexiona o resignifica conceptos sino que, fundamentalmente, es el creador de conceptos. De esos conceptos que nos conmocionan cuando logramos comprenderlos, cuando nos desestabilizan y desestructuran. Cuando no podemos aparecer indiferentes. Porque como expresara el Dr. Fausto: "No busco mi salvación en la indiferencia; lo que más hace estremecer al hombre es casi siempre lo que más le conviene"[5].

¿Conveniencia de qué en este caso? Conveniencia de contar conceptualmente con una herramienta al alcance de la mano que se podrá utilizar para ir dando mejor forma a lo que podamos pensar de la realidad que nos abarca, para analizar, para criticar lo que acontece. Viene al caso citar como ejemplo lo siguiente: He escuchado hace poco a Eduardo Rabossi[6] lanzar un concepto de su cuño para nombrar la realidad de la filosofía en Argentina. Ese concepto es el de «*guachidad*». ¿Qué es lo que señala Rabossi en él? Hace referencia a que todos o casi todos, los que se dedican a la filosofía proceden como si no tuvieran "padres legítimos" filosóficos. Es decir que siempre se recurre a la filosofía extranjera, europea o norteamericana, sin conocer lo que aquí se pensó. "¿Por qué, en lugar de repetir giros lingüísticos que le resultan totalmente ajenos a su suelo no se arrojan a su arcilla para nacer desde ella, como hizo la filosofía europea con el suyo?" se preguntaba Carlos Berbeglia[7] hace bastante más de una década.

«*Guachidad*», ese concepto ante el que no pude permanecer indiferente, que me sorprendiera al escucharlo, me llevó buscar las causas de ello. Primero por que me sentí cómodo pues comparto plenamente, como muchos más, con la descripción sobre la realidad filosófica argentina y también porque el vocablo "guacho", me es familiar desde mi infancia transcurrida en Mosconi, un pequeño pueblo de la pampa bonaerense. En aquella época no había peor ofensa que acusar de "guacho" a un compañero de escuela. Era algo así como enrrostrarle un "no sos nadie" a lo que el ofendido respondía, casi siempre violentamente, con una seguidilla de trompadas, dejando estampada en la cara del ocasional rival toda su genealogía. En cambio al verdadero "guacho" jamás se lo insinuábamos para no ofenderlo pero tampoco hablábamos con él sobre su identidad que todos, mas o menos en el pueblo y por comentarios, conocíamos. El "guacho" era entonces no sólo quien carecía de padres era, además, quien busca sustitutos, el indigente, el pedigüeño, quien se sabía despreciado y hacía lo que le mandaran para congraciarse con quien se fijara en él, ocupaba, sin más sumisamente, el lugar que esa sociedad le había reservado. A medida que crecía aspiraba a parecerse y a poder superar todos los desplantes recibidos en su vida y a quienes se los habían propiciado; imprimiendo a todo esto un tinte de resentido agradecimiento.

Creo que actualmente en la escuela media y su espacio curricular denominado "Filosofía y Formación Etica y Ciudadana" en el nivel Polimodal de la provincia de Buenos Aires y en otros similares del resto del país, es el ámbito adecuado para comenzar a replantearse que filosofía enseñar, que pensamiento filosófico desarrollar en sus aulas entre los profesores y los jóvenes estudiantes. Planteado de otra manera, si se prefiere, sobre qué nuevos supuestos conceptuales comenzaremos la construcción que nos hace falta para abandonar ese talante, esa predisposición a la «*guachidad*» que comienza generándose en estos niveles de la enseñanza. Para ello hace falta establecer un debate que no es de fácil trámite y que excede a lo escolar. Es por eso que me atrevo a plantearlo ahora. La construcción a la que aludo no debe ocultar ni destruir las anteriores producto de la riquísima tradición de occidente, sino compartir espacios, pero que en ellos se tenga lugar para una matriz propia que plenamente nos identifique. No es suficiente que el profesor, como expresa José Pablo Feinmann, sea solamente un profesional que: "Se transforma así en un especialista tarea que no suele trascender los ámbitos de la glosa o la explicitación divulgadora" [y comprendiendo esto poder hacernos la pregunta]... "¿Alguien hizo filosofía en este país?"[8]. ¿Cómo y desde donde se lo pensó? ¿Tiene sentido hacer una filosofía desde nosotros que responda a nuestras necesidades y aspiraciones o éstas se ven colmadas al apretujar en la currícula del bachillerato en un sobrevuelo fugaz y presentadas como compartimentos estancos, en un solo espacio que los abarca contenidos de: lógica, gnoseología, psicología, ética, antropología y formación ciudadana?

Sobre las conclusiones de ese debate que en verdad nos debemos, pendiente desde hace años, de las discusiones en torno a *qué significa y cuál es el sentido de enseñar filosofía* en la escuela media (sin que el tema

sea confundido con *qué debemos enseñar* y *cómo* hacerlo, que indicaría una aceptación de las prácticas habituales al presente) dependerá la solidez de la nave que construyamos. Solidez requerida en tiempos de "lo efímero", o quizá por ello, con la que podremos iniciar un nuevo derrotero en la convicción que es más necesario ahora crear rumbos, que más tarde rabiar desencantos.

Notas

[1] José Hernández, *Martín Fierro*, Losada, Buenos Aires, 1984. XXXII, 4610.
[2] Esquilo, *Prometeo encadenado*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946, pág. 74
[3] José Hernández, ob. Cit. X, 2315
[4] Pablo Milanés, *La vida no vale nada*, Polydor, Buenos Aires, 1984
[5] Goethe, *Fausto*, El Ateneo, Buenos Aires, 1949, II, acto I, pág.195.
[6] Eduardo Rabossi efectuó esta referencia en las *VIII Jornadas Sobre la Enseñanza de la Filosofía*, Buenos Aires, Museo Roca, 18/19/20 de octubre de 2001.
[7] Carlos Enrique Berbeglia, *Vida, Pensamiento y Libertad. Una aproximación Antropológica*, Biblos, Buenos Aires, 1985, pág. 45
[8] José Pablo Feinmann, *Filosofía y Nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*, Ariel, Buenos Aires, 1996, pág.10.

UNA MIRADA HACIA LAS PRÁCTICAS DOCENTES EN SAN MIGUEL DE TUCUMÁN

Sara del Valle Paz de Vargiu
UNT

La formulación del título del panel en forma de pregunta no hace más que destacar la índole filosófica de la temática, es por ello que plantearnos la cuestión nos introduce de lleno en otros temas que tienen que ver con el ámbito de la filosofía. El intentar ensayar una respuesta implica hacer referencia no sólo a la idea que se tenga acerca de la filosofía sino también a la tarea de quienes nos dedicamos a ella, y al sentido que pensamos debe tener la práctica docente en el área en los diferentes niveles del sistema educati.vo.

Continuando con el título del este panel, nos interesa destacar la expresión *cuando decimos que enseñamos filosofía,* a la que podríamos entender como sugiriendo que es algo sobre lo que no estamos seguros de que ocurre. De hecho muchos autores, en una posición abiertamente escéptica al respecto, niegan la posibilidad cierta de que se pueda enseñar filosofía; posición que seguramente no adoptamos los que aquí estamos participando de este encuentro, al contrario, el tema de la enseñanza de la filosofía es algo que nos preocupa como una cuestión de auténtico sello filosófico. Es por ello que más bien diríamos que la frase en cuestión acentúa la característica de problematicidad que tiene la tarea de enseñar filosofía.

Cuando se dice que se enseña Filosofía ¿se enseña a pensar?, ¿se busca desarrollar el pensamiento reflexivo y crítico?, ¿se intenta transmitir teorías filosóficas, el pensamiento de los filósofos, de las escuelas?, ¿es una enseñanza que busca inculcar actitudes?, ¿Se pretende todo eso a la vez?.

Si analizamos las concepciones que históricamente se han dado acerca de la enseñanza de la filosofía, especialmente en el nivel medio, podemos constatar que muchas de ellas coinciden en la importancia de tener en cuenta los intereses de los alumnos, la referencia a la realidad cotidiana, la propuesta de lectura de textos sencillos de autores, etc. y si analizamos la opinión que en general se tiene acerca de la

filosofía y su enseñanza, podemos verificar que en muchos casos se las considera como actividades difíciles por su abstracción y desconexión con la realidad. Ello indicaría que, aunque desde siempre se insiste sobre lo mismo, la práctica mostraría otra realidad; ¿eso significa que hay un discurso «oficial», exhortativo, y una práctica docente que no condicen?.

En otros ámbitos del saber se puede advertir una clara diferencia entre lo que llamaríamos una concepción tradicional de la enseñanza y una nueva concepción de la misma, basada también en nuevos paradigmas respecto de la noción de sujeto, conocimiento, de ciencia, de métodos. Son tres los paradigmas o modelos conceptuales que han vertebrado la actividad científica en lo social : el positivista, el interpretativo y el crítico dialéctico. En cada uno de ellos se puede apreciar la vertiente filosófica que les dio origen.

El importante giro que han realizado las ciencias sociales tanto en el concebirse a sí mismas como a su objeto de estudio, sólo fue posible a partir de un cambio en la concepción filosófica de la realidad, del conocimiento y de la ciencia. Al abandonar la tradición positivista para quien el conocimiento, considerado como un atributo exclusivamente humano, es el reflejo de una realidad objetiva, independiente del sujeto, la fenomenología y la hermenéutica propiciaron una nueva idea acerca del conocer, entendido como un acto humano en el que la oposición inicial sujeto- objeto desaparece porque ambos se van constituyendo en la dinámica de un proceso de interacción. El conocimiento es una construcción acerca de una realidad o mejor dicho de múltiples realidades en las que adquieren una particular importancia la historia, la cultura, la sociedad. La ciencia es entendida como una valiosa creación de la historia humana y la verdad no ya como copia, sino como organización colectiva de lo real.

Son particularmente significativos los cambios operados en ciencias como la Historia y la Geografía; la primera pasó de ser un relato grandielocuente de los más relevantes acontecimientos históricos de la humanidad, a una consideración de procesos, en los que no están ausentes las masas que conforman la cultura de los diversos pueblos, es así que de la tradicional búsqueda de causas se pasa a descubrir e interpretar significados en un determinado contexto. Con respecto a la Geografía se pasa también de una perspectiva en la que se evidenciaba un excesivo interés por la morfología de la superficie terrestre, a otra que se preocupa en destacar fundamentalmente el aspecto humano, es decir la relación de hombre y la Tierra.

En Filosofía no se podría establecer un cambio tan tajante en cuanto a la temática a enseñar (la que oscilaría principalmente entre un tratamiento histórico o problemático), sino quizá, y en un planteo bastante antiguo, en cuanto a que se pretende que el conocimiento filosófico esté al servicio del objetivo primordial de «enseñar a pensar» a los jóvenes. July Bernard de Cháneton afirmaba, hace ya más de treinta años en *La Filosofía en la Escuela Secundaria*, que «la filosofía debe ser enseñada de tal manera que el alumno aprenda 'a pensar'...a sacar conclusiones en uno o dos temas capitales estrechamente ligados a sus vivencias juveniles, para que una vez que el razonar fuera un hábito, la capacidad de discriminar y efectuar transferencias se convirtiera en un instrumento adquisitivo de conocimientos y pudiera ser aplicado, no sólo a la comprensión de cualquier tema filosófico sino también a la de otros temas».

De todos modos pareciera que en el ámbito filosófico se verifica un hecho paradójico puesto que, siendo la filosofía el origen de concepciones acerca del conocimiento, la ciencia y su enseñanza, en general y salvo honrosas y conocidas excepciones, no hace suyos esos conceptos para aplicarlos a su propia realidad, especialmente en lo que a la enseñanza se refiere. Afortunadamente en la actualidad se puede constatar un creciente interés en este campo de investigación emergente, constituyendo este panel una cabal muestra de ello. Si pensamos que la mayoría de los egresados de las carreras de Filosofía de nuestras universidades, por necesidad o por vocación, van a ejercer la docencia en alguno de los niveles del sistema educativo, podemos advertir que no se trata de una cuestión menor.

Tanto la investigación como la docencia son actividades relacionadas fundamentalmente con el conocimiento, y a fin de comprender lo que sucede en algunos ámbitos con respecto a la enseñanza de la filosofía es interesante tener en cuenta lo que sucedió en el campo de la docencia en ciencias sociales en general. Es así que, como afirma el docente e investigador Facundo Ortega en *Investigación vs. Docencia,* (en Cuadernos de Educación N°1 del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, año 2000), en algún momento se produjo en ellas la separación entre enseñanza e investigación.

El mismo Ortega en el artículo inédito *Conocer lo social: investigación y enseñanza,* sostiene que tradicionalmente se ha considerado a la docencia como una profesión cuya función consiste en ser transmiso-

ra de conocimientos, simple reproductora de lo que los otros, los investigadores, producen. En el caso de la Filosofía es marcada la devaluación de la docencia con respecto a la investigación y se puede afirmar que la consideración de la enseñanza es inversamente proporcional al nivel del sistema educativo en el que se desarrolla, así enseñar en la universidad puede ser la máxima aspiración de un egresado de la carrera, y si ello por cualquier razón no es posible, el nivel terciario ofrece una posibilidad mucho más apetecible que el nivel medio, al cual en muchos casos se lo considera como una opción de la que es importante salir lo más pronto posible para no poner en riesgo el prestigio académico profesional.

Estas son sólo algunas de las consideraciones que debemos tener en cuenta cuando abordamos una cuestión como la que hoy nos ocupa y preocupa.

Nuestro análisis se referirá a la enseñanza de la filosofía en el nivel medio o, para usar la terminología acorde con la reforma educativa, en el Polimodal y en algunos espacios curriculares de la EGB. Para analizar lo que sigue proponemos alterar levemente el título de este panel y en lugar de hablar de *qué enseñamos cuando decimos que enseñamos filosofía* yo diría *qué decimos que enseñamos cuando decimos que enseñamos filosofía.*

Una encuesta reciente llevada a cabo por nosotros desde la Cátedra de Didáctica de la Filosofía de la UNT, en colegios secundarios privados de la ciudad de San Miguel de Tucumán y no concluida aún, revela que ante la pregunta sobre en qué consiste la enseñanza de la filosofía en el nivel medio, nos encontramos con una amplia gama de respuestas que van desde la que sostiene que tal actividad consiste en la formación del espíritu crítico, en aprender a pensar y enseñar a razonar; en pensar con libertad y autonomía; en transmitir los grandes planteamiento filosóficos y el pensamiento de los filósofos; en el planteo de problemas o situaciones a resolver; en transmitir un saber normativo y ético; hasta la que afirma que enseñar filosofía es llevar al alumno a pensar sobre el ser y el hacer propio . Entre las respuestas hay apreciaciones respecto de que a través de la enseñanza de la filosofía se busca propiciar también actitudes de respeto hacia diversas posiciones y teorías. Una de ellas apunta al hecho de que enseñar filosofía implica poner en práctica el método socrático; otra en forma poética la describe como una tarea bellísima llena de desafíos; no están ausentes, aunque en una mínima proporción, las clásicas «no sabe/ no contesta».

Es dable destacar que en ninguna de las respuesta aparece explícita la idea sostenida por numerosos autores que afirman que enseñar filosofía consiste en enseñar a filosofar.

De acuerdo a las respuestas obtenidas pareciera que se concibe a la enseñanza de este particular modo de conocimiento que es la filosofía, como una forma válida para favorecer el desarrollo de habilidades procedimentales a través por cierto de contenidos conceptuales específicos. Al respecto es interesante tener en cuenta en qué medida los docentes encuestados pueden estar influenciados por el «discurso oficial» plasmado en las consideraciones, los contenidos básicos comunes y los objetivos de la propuesta de la nueva Ley de Educación donde aparecen textualmente conceptos como: «la enseñanza de la filosofía contribuye al desarrollo del pensamiento reflexivo, crítico y riguroso de los alumnos».

La posible separación entre lo que se dice y se hace en el ámbito de la enseñanza de la Filosofía, esa diferencia a la que apuntábamos en un comienzo entre el «discurso oficial» y la práctica docente, puede ilustrarse , entre tantos otros ejemplos, con las respuestas de los docentes a la encuesta y la situación que a continuación se describe: recientemente en la materia Filosofía de la Educación de la carrera de Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, cuando se preguntó a los alumnos sobre qué recuerdos tenían de la asignatura Filosofía que habían visto en el secundario, luego de un significativo silencio una alumna expresó que no guardaba ninguno, mientras que otra manifestó que la recordaba como una materia difícil, abstracta y sin ninguna conexión con la realidad; de entre los numerosos alumnos que había en el anfiteatro no se alzó ninguna voz contraria a la lapidaria opinión emitida.

Un importante dato a tener en cuenta en el momento de interpretar y comprender situaciones relativas a la práctica, es que un alto porcentaje de los profesores encuestados hasta el momento son profesionales del ámbito de la Psicología y de Ciencias de la Educación; una proporción menor corresponde a licenciados en Filosofía y menos de un tercio a personas con título docente. Lo investigado hasta ahora revela como aspectos positivos lo manifestado por los docentes en cuanto a la tendencia hacia el trabajo interdisciplinario, la referencia frecuente de los temas filosóficos a la realidad cotidiana de los jóvenes y la demanda de capacitación en cuestiones de actualización disciplinar y didáctica.

Sin que algunos datos relevados por la encuesta nos lleven a apresuradas y preocupantes conclusiones tremendistas acerca de la enseñanza de la filosofía en Tucumán, sin duda son llamados de alerta que nos incitan a seguir investigando sobre este inexplorado y tan complejo fenómeno. A fin de triangular la información la investigación prevé también el análisis de documentación curricular como así también indagar sobre la opinión de alumnos y egresados de las escuelas medias, sobre lo que significa o significó para ellos la materia Filosofía en sus diversas variantes.

Pensamos que hay mucho por hacer al respecto de la enseñanza de la Filosofía en el nivel medio y pensamos también que a los docentes nos cabe una gran responsabilidad en cuanto a nuestra preparación disciplinar y didáctica para llevar a cabo la tarea de enseñar con la profesionalidad que ella se merece y para invalidar así la afirmación que sostiene que somos los profesores los principales enemigos de la Filosofía.

Consideramos también que en la Fenomenología y la Hermenéutica podemos encontrar conceptos y consideraciones que nos permitan enfocar a la Filosofía, y particularmente a su práctica docente, desde una perspectiva tal que nos lleve a explicitar y superar prejuicios, como también salvar la tradicional separación entre teoría y práctica. Cuando hablamos de prejuicios pensamos en los que se refieren a la filosofía en sí, y desde la filosofía misma hacia la Filosofía de la Educación y a las prácticas en particular.

NOTAS DE UN DOCENTE DE FILOSOFÍA DIRIGIDAS A LA COMUNIDAD DE INVESTIGADORES DE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Hugo Osvaldo Saravia
UNSa.

Primeramente quiero explicar porqué estoy acá participando como panelista en una mesa redonda sobre la enseñanza de la filosofía, siendo que no pertenezco a la comunidad de investigadores o estudiosos de este tema.

Hace algunos meses Lila José me pidió que le diera mi opinión sobre un trabajo acerca de la enseñanza de la filosofía. Esto generó una conversación muy interesante y vivaz, y me invitó a participar en esta mesa redonda para que dijera yo acá algunas de las cosas que le dije a ella en aquella oportunidad. Sin pensarlo mucho acepté la invitación de Lila; y la acepté, entre otras razones, por una suerte de curiosidad: porque quería escuchar y saber qué piensan aquellos que dicen que estudian o investigan lo que yo hago, que es enseñar filosofía.

Soy como un nativo de una tribu no muy lejana que un día descubre que ese señor rubio, con barba, de anteojos, que fuma en pipa, viste pantalones cortos, y escribe en un cuaderno, es un antropólogo que estudia las costumbres de su tribu, y se acerca a él porque quiere saber qué piensa ese señor acerca de su tribu.

Una distinción común entre filósofos, profesores de filosofía, y teóricos de la educación, es la distinción entre:

1. Filosofía
2. Enseñanza de la filosofía
3. Enseñanza de la enseñanza de la filosofía

Ahora bien, la palabra "filosofía" comúnmente es utilizada para hacer referencia a un cierto tipo de actividad, a la que podemos denominar "actividad filosófica" o simplemente "filosofar";

así como para referir al producto o resultado de esta actividad, al que vamos a llamar "producto filosófico".

La *actividad filosófica*, o el *filosofar*, consiste en plantear cierto tipo de problemas, formular cierto tipo de teorías, o avanzar cierto tipo de argumentos. En consecuencia, un *producto filosófico* no es otra cosa que un problema de cierto tipo (p.ej.: el problema de la inducción, el problema de otras mentes), o una teoría de cierto tipo (p.ej.: la teoría verificacionista del significado, la teoría de la verdad como correspondencia), o un argumento de cierto tipo. (p.ej: el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein, el argumento realista de Popper).

Si esto es así, luego la *enseñanza de la filosofía* consistiría, por una parte, en enseñar a filosofar, y por otra, en enseñar, mostrar, hacer conocer productos filosóficos ya elaborados. Enseñar filosofía sería, pues, enseñar cómo plantear problemas, formular teorías, y avanzar argumentos de un determinado tipo; así como enseñar, mostrar, hacer conocer, problemas ya planteados, teorías ya formuladas, y argumentos ya avanzados.

O sea que enseñar filosofía sería tanto *un enseñar cómo...* como *un enseñar que...*; consistiría en *enseñar cómo* hacer algo, así como en *enseñar* algo ya hecho.

Si esto es así, luego *la enseñanza de la enseñanza de la filosofía* debería consistir, por un lado, en enseñar cómo enseñar a filosofar; y por otro, en enseñar cómo enseñar, cómo mostrar, cómo hacer conocer, productos filosóficos ya elaborados.

Ahora bien, en base a lo dicho formularé a continuación una nueva distinción, una distinción entre actividades:

1. Filosofar
2. Enseñar, mostrar, hacer conocer productos filosóficos
3. Enseñar a filosofar
4. Enseñar cómo enseñar, cómo mostrar, cómo hacer conocer estos productos
5. Enseñar cómo enseñar a filosofar

A partir de esta distinción, quiero hacer algunas reflexiones y formular algunas preguntas.

1. Nadie nace sabiendo filosofar, así como nadie nace conociendo productos filosóficos. Ambas cosas se aprenden.

   Ahora bien, aprender un producto filosófico es algo que se puede hacer en soledad, o interactuando con otros. Por ejemplo, uno puede llegar a conocer un problema, una teoría, un argumento filosófico, a través de la lectura de un libro, o dialogando con un filósofo, o mediante la enseñanza de un profesor de filosofía.

   Aprender a filosofar, en cambio, no es algo que se pueda hacer en soledad. A filosofar se aprende fundamentalmente a través de la interacción dialógica, conversacional, con algún filósofo; o través de la acción pedagógica de algún maestro ("maestro" en el sentido de aquel que enseña un arte, un oficio, una labor, en el sentido de aquel que nos enseña cómo conducirnos en una actividad o ámbito específico)

2. Enseñar productos filosóficos, hacer conocerlos, es algo que se puede hacer de un modo programático, sistemático. Pero ¿se puede de un modo programático, sistemático, enseñar a filosofar, así como se puede de esta manera enseñar a manejar una computadora, o a construir una casa, o a realizar una operación quirúrgica? Creo que no, pero me gustaría conocer lo que piensan al respecto los estudiosos del tema.

3. Enseñar productos filosóficos es algo que se puede hacer sin enseñar a filosofar. Pero ¿se puede enseñar a filosofar sin hacer conocer problemas ya planteados, teorías ya formuladas, o argumentos filosóficos ya avanzados? Creo que no. Creo que a los fines de enseñar a filosofar es necesario hacer conocer productos filosóficos ya elaborados, y por lo tanto creo que no se puede enseñar a filosofar sin hacer conocer algo de lo sucedido en la historia de la filosofía. Creo que no se puede filosofar sin meter al menos los pies en la gran pileta de la historia de la filosofía; y creo que no se puede enseñar a filosofar si no hacemos que el otro haga.

4. A los fines de enseñar a filosofar ¿da lo mismo enseñar cualquier producto filosófico? ¿Por ejemplo, da lo mismo enseñar un argumento de Descartes, Hume o Nietzsche que enseñar la teoría o visión de

la historia de Comte? Si no da lo mismo ¿hay algún criterio para seleccionar entre qué enseñar y qué no?

5. Enseñar a filosofar así como enseñar productos filosóficos son tareas cuya realización presenta obstáculos y problemas de diversos tipos. Uno de los problemas más serios que uno tiene como profesor, tiene que ver con la atribución de creencias a los alumnos, atribución que uno realiza, y no puede dejar de hacerlo, por ejemplo, cuando uno los evalúa ¿Qué puede uno pensar de un alumno cuando dice, por ejemplo, "Lo sé pero no sé cómo expresarlo" o "Lo sé pero no tengo las palabras para decirlo"?
6. Nadie nace sabiendo cómo enseñar, cómo hacer conocer, productos filosóficos. Uno aprende a enseñarlos. Ahora bien, uno aprende a enseñarlos, primeramente, cuando a uno se los enseñan (o sea, de un profesor uno aprende los productos que él enseña, pero también y al mismo tiempo aprende cómo enseñar estos productos -entre otras cosas). En segundo lugar, uno aprende a enseñar estos productos a través de la propia práctica educativa; es decir, uno aprende a enseñar enseñando, y muchas veces dándose golpes. Finalmente, uno puede aprender a enseñar productos filosóficos a través de la acción pedagógica de un especialista en enseñar cómo enseñar estos productos.
7. Nadie nace sabiendo cómo enseñar a filosofar. Uno aprende a enseñar a filosofar. Pero ¿se puede enseñar cómo enseñar a filosofar? Creo que no, y creo que no se puede porque creo que no se puede enseñar a filosofar de un modo programático, sistemático.
8. Finalmente quiero ocuparme de la *investigación o estudio de la enseñanza de la filosofía*, una actividad que no he mencionado aún, y que no es filosofar, ni enseñar, ni enseñar a enseñar. Es una actividad diferente.

¿Constituye la *investigación de la enseñanza de la filosofía* una disciplina, es decir, una actividad con objeto y objetivos determinados, con métodos definidos, con conceptos propios y un lenguaje peculiar? ¿O es una actividad que responde al conjunto de características que Kuhn atribuye al pensamiento precientífico; en otras palabras, una actividad que se ajusta a la caracterización que este autor hace del pensamiento pre-paradigmático?

- Si es una actividad con objeto y objetivo determinados, y métodos definidos, ¿cuáles son?
- Si es una disciplina, ¿cuál es su status? ¿es una disciplina científica o no?
- Si es una disciplina científica, ¿es Psicología de la Enseñanza? ¿es Sociología de la Educación?
- Si no es ninguna de éstas, ¿qué relación tiene con ellas? ¿forman todas parte de una multidisciplina o es ella una multidisciplina, o una interdisciplina?
- El conjunto de los investigadores de la *enseñanza de la filosofía* ¿está compuesto sólo por gente que viene de la filosofía (filósofos, profesores de filosofía) o hay también gente que viene de otras áreas (p.ej.: teóricos de la educación)?
- Si está compuesto sólo por gente que viene de la filosofía ¿no convendría que hubiera gente proveniente de otros campos? ¿sería o no una contribución?
- ¿Dónde y cómo confrontan sus hipótesis los investigadores de la *enseñanza de la filosofía*? ¿En su propia práctica docente? Más allá de los pro y contras que esta modalidad pudiera tener ¿no convendría confrontarlas también en un ámbito o situación en la que el que investiga no sea al mismo tiempo el investigado o parte del proceso investigado?
- A los fines de la confrontación de hipótesis ¿se tiene en cuenta lo que opinan o piensan los alumnos?
- A partir de las conclusiones de sus investigaciones ¿los investigadores de la *enseñanza de la filosofía* formulan sugerencias, hacen recomendaciones a los que como yo enseñan filosofía a los fines de mejorar la calidad de la enseñanza? ¿Cómo?

Quiero terminar simplemente agradeciendo a Lila José por su invitación, y a los demás panelistas y asistentes por su atención. Nada más. Muchas gracias.

EL DESAFÍO DE ENSEÑAR A PENSAR

Nicolás Zavadivker
UNT

Antes que nada quisiera comenzar agradeciendo, a quienes me invitaron, la posibilidad de formar parte de una mesa panel con personalidades tan prestigiosas. A diferencia de las personas que comparten conmigo este espacio, que cuentan ya con una vasta experiencia en la enseñanza profesional de la filosofía, mi experiencia en este terreno es más bien exigua. Se podría decir que estoy dando, como docente, mis primeros tanteos.

No obstante, me encuentro de alguna manera en una posición privilegiada. El problema original que dio existencia a esta mesa ("¿Qué enseñamos cuando decimos que enseñamos filosofía?") asume en mí no las características de una cuestión abstracta, ajena al curso de mi vida, sino por el contrario la de un acuciante problema práctico. Mi reciente ingreso a la enseñanza en el Polimodal me topa con la necesidad de organizar y planificar el dictado de la materia "Filosofía" y el de estructurar un programa de estudios. Me obliga, por tanto, a definir qué enseñar cuando enseño filosofía.

Por cierto que el problema que se me ha planteado no se reduce a determinar qué autores incluiré en el programa, o qué temas privilegiaré durante el dictado. La cuestión es mucho más fundamental: el determinar qué cosa de la filosofía sería importante que una persona aprenda, persona que -podemos presumir- no tendrá mayores contactos ulteriores con ella. Otra manera de plantear el asunto sería la siguiente: ¿qué cosa de la filosofía merece ser sabida por todos?, o bien: ¿cómo puede la filosofía contribuir a la formación general de los seres humanos?. O de forma quizás más pretenciosa: ¿Cuál es el sentido de la enseñanza de la filosofía?.

Pese al carácter abstracto de este planteo, insisto en que se trata también de un problema práctico, es decir, un problema cuya inmediatez me aqueja y cuya resolución determinará el modo en que oriente mi profesión docente y desarrolle mi vocación.

De hecho todas las personas que optamos por dedicar una parte significativa de nuestras vidas a la enseñanza de la filosofía hemos dado, mediante nuestra actividad docente, una resolución al problema. Es decir que tácita o explícitamente hemos determinado, al enseñar filosofía, qué es lo que merece la pena enseñarse y qué es lo que quiere lograrse mediante la enseñanza de la filosofía.

Como la respuesta al interrogante planteado es de todos modos ineludible, ya que la acción misma de enseñar de determinada manera debe ser considerada como una respuesta, me parece preferible -a título personal- plantear el problema de un modo explícito, dejando así lugar para la crítica y el intercambio de opiniones.

Ahora bien: a poco que uno se plantea un problema semejante no puede dejar de advertir que una posición en torno al sentido de la enseñanza de la filosofía depende enteramente de la concepción de la filosofía que se sustente. Es claro que nuestra concepción de la filosofía condiciona nuestra opción por el modo de enseñarla.

¿A qué llamamos filosofía?. ¿Es la filosofía un conjunto de determinadas verdades en torno a ciertos temas trascendentes?. No pocos pensadores de importancia, a lo largo de la historia de la filosofía, parecieron concebirla así. Es de notar, no obstante, que nunca se pusieron de acuerdo en torno a cuáles eran esas verdades, a las que la mayoría identificaba con su propio pensamiento.

De esta manera parecen concebir la filosofía los docentes que, adhiriendo a la posición adoptada por un determinado pensador, hacen del estudio pormenorizado su sistema de ideas el centro de la asignatura.

Confieso que personalmente descreo de esta concepción que hace de la filosofía una serie de conocimientos definitivos, pero no es mi intención actual el criticarla, sino el de explicitar una consecuencia didácticamente indeseable de este modo de ver las cosas. Concebida así, lo que cuenta en la enseñanza de la filosofía no es tanto inculcar ciertos hábitos mentales -como la reflexión, la argumentación o la crítica- sino el aprendizaje de un determinado núcleo de verdades. Desde una perspectiva como ésta sería mejor visto, por ejemplo, un alumno que memorizara estas verdades -aún sin entenderlas- que otro más crítico que, comprendiéndolas, no las suscribiera[1].

La única diferencia perceptible entre enseñar filosofía y enseñar -por ejemplo- las capitales de Europa radicaría en que las verdades de la filosofía, a diferencia de las de la geografía, versarían sobre cuestiones tal vez más fundamentales. Fuera de este punto, se hace de la memorización -tácita o explícitamente- la cualidad intelectual más apreciada en el alumno.

Y aunque esto no se diga, el modo en que las evaluaciones se realizan (con consignas del tipo "Exponga lo que dijo x acerca de p") delata la sobrevaloración de la memoria: con el actual nivel de exigencias es casi seguro que un alumno aprobará un examen si recuerda los contenidos aprendidos, independientemente de si siquiera los ha comprendido en su profundidad.

Nótese que estas últimas consideraciones acerca de la evaluación no sólo cuestionan el modo en que encaran la enseñanza de la filosofía quienes la identifican con un conjunto de verdades, sino también el modo en que suelen evaluar quienes la entienden como el adiestramiento en las ideas de distintos pensadores. También desde esta perspectiva, acaso la más difundida, se suele evaluar la memoria: el paradigma del buen estudiante es en este caso el que puede reproducir lo que pensaba Platón, Aristóteles o cualquier otro autor célebre que se hallara en el programa.

Pero no pretendo descartar de plano la enseñanza de la filosofía entendida como la enseñanza de las ideas de una serie de pensadores consagrados. Por el contrario, me gustaría destacar un problema que esta forma de encarar la filosofía nos plantea, problema cuya resolución puede echar algo de luz al asunto que tratamos: ¿qué concepción de la filosofía nos permite incluir como filósofos a Parménides y a Heráclito, a Platón y a Hume, a Santo Tomás y a los positivistas lógicos?[2]. La coexistencia en un mismo espacio teórico de tamaña diversidad exige una reflexión en torno de esta cuestión, reflexión que entiendo no será vana a la hora de determinar una cierta concepción de la filosofía y sus implicancias pedagógicas.

Es claro que, de hecho, lo que solemos llamar filosofía no se identifica con un conjunto determinado de contenidos. Este hiato suele salvarse postulando la existencia de un conjunto de problemas perennes y comunes a toda la historia de la filosofía, como un factor unificante ante tamaña diversidad de ideas; éstas no serían otra cosa que las distintas soluciones dadas frente a iguales problemas. Con sus imprecisiones, esta posición es no obstante interesante desde una perspectiva tanto filosófica como pedagógica.

Abordar la filosofía a partir de ciertos problemas, conseguir así que los alumnos vivencien el carácter problemático de los mismos es, según creo, un objetivo deseable. Nadie puede entender profundamente un conjunto de ideas si no entiende cuál es el problema o la pregunta que éstas vienen a responder. Este abordaje podría contribuir también a generar una disposición a problematizar nuestra realidad cotidiana: sólo así se puede fomentar una actitud crítica frente a los discursos circulantes.

Esta perspectiva permitiría entonces centrar la atención en las actitudes y habilidades concernientes al hallazgo de problemas, el intento por resolverlos, el examen crítico de soluciones alternativas y la asunción de distintos puntos de vista en torno de una misma cuestión. Se contrarrestaría así la pendiente natural hacia el dogmatismo, de la que ningún hombre -tampoco el filósofo- está exento. Este modo de encarar la enseñanza de la filosofía resulta deseable si lo que se quiere es generar en los alumnos hábitos para la discusión racional, y la disposición a ponderar los argumentos que apoyan una determinada idea, antes de adoptarla o no.

Creo, no obstante, que la concepción de nuestra disciplina como un conjunto de problemas y de soluciones alternativas no basta por sí misma para dar cuenta de todo lo que es la filosofía, por lo que necesita ser complementada -y en parte corregida- con otras ideas.

La filosofía no se identifica con un conjunto de verdades, pero es impensable sin la decidida actitud de buscar dichas verdades, de tratar de conceptualizar lo real. Caracteriza a la filosofía tanto la actitud reflexiva y problematizadora, como el conjunto de procedimientos que permiten afinar y profundizar la búsqueda de la verdad.

Nuestra disciplina no radica tanto en un conjunto de enunciados verdaderos (como ocurre en cierta manera en las ciencias positivas[3]) como en un modo -reflexivo- de abordar la realidad. La filosofía no se diferencia tanto por la especificidad de sus objetos como por el modo -filosófico- de tratarlos. De hecho, una rápida mirada a la historia de la filosofía nos revela que su objeto de reflexión cambió en cada época, y que hoy en día se investigan temas antaño inexplorados, tales como el juego o la cultura popular.

Vistas así las cosas, el objetivo de la educación filosófica no estaría confinado a la incorporación de determinados contenidos por parte de los alumnos (que sepan, por ejemplo, lo que pensaba Platón), sino

más bien orientado a la estimulación de determinadas actitudes y a la familiarización con ciertas prácticas y destrezas. Si esta familiarización ocurre, la educación filosófica contribuiría a la formación integral de la persona y se volvería un acompañante útil para la vida, antes que una asignatura dejada cual fósil en el pasado. Es claro que poco y nada le redituará el conocer la teoría de Ideas de Platón al futuro estudiante de Medicina, mientras que ciertos procedimientos y disposiciones le servirán, si sabe aprovecharlas, para casi todo lo que emprenda.

Una perspectiva de la educación filosófica como ésta no sólo permitiría orientar el dictado de la enseñanza de la filosofía en el Polimodal, sino que también volvería deseable la incorporación oficial de una Filosofía para Niños en los ex niveles primarios, en los que resulta altamente dificultoso y de escasísimo provecho enseñar autores.

Asimismo, esta concepción daría pie para iniciar una sana discusión en torno a lo que se enseña hoy en las carreras de filosofía, tan volcadas actualmente hacia la historiografía y hacia la eterna recapitulación de lo dicho por los filósofos consagrados, y tan poco propensa a fomentar personas que inquieran la realidad sin la mediación de esos pensadores.

Si se admite por un momento esta perspectiva -la de que lo filosófico radica en un cierto modo de abordar la realidad-, se advierte que ya no es necesario abordar la enseñanza de esta disciplina a partir del estudio de determinados objetos (el Ser, Dios, el conocimiento, etc.), sino más bien que cualquier objeto puede ser abordado filosóficamente. Al desembarazarnos del apego a determinados contenidos o autores, se abren un sinnúmero de posibilidades para la enseñanza de esta disciplina.

Otra de las consecuencias de esta concepción es que el docente adquiere un mayor protagonismo a la hora de determinar los contenidos, no pudiendo ya escudarse en que los manuales organizaban la materia de una cierta forma. Paradójicamente, también el alumno adquiere un protagonismo mucho mayor, porque se espera de él no ya que memorice y sepa repetir ciertos contenidos, sino que realice actividades abiertas que involucren un trabajo ineludible de reflexión personal y pensamiento propio. Sólo de esa manera lo aprendido le resultará verdaderamente significativo.

También se vuelve necesario el hallazgo de contenidos que interesen en mayor medida a los adolescentes de hoy. Es claro que nadie reflexiona acerca de aquellos asuntos que no le interesan. De modo que si se pretende lograr reflexión, primero debe generarse un interés genuino, tarea no fácil de cumplir mediante un abordaje histórico o por autores.

No está de más aclarar que no se puede pretender generar una reflexión crítica en los alumnos si el profesor mismo no está dispuesto a reflexionar a la par de ellos. Abordar la enseñanza de la filosofía de esta manera implica haberse tomado previamente el trabajo de pensar seriamente cada uno de los temas, y estar dispuesto también a seguir durante la clase las reflexiones potencialmente originales que puedan surgir de los estudiantes. Desde esta perspectiva, entonces, el papel del filósofo y el del profesor de filosofía no están tan lejanos como suele ocurrir en la práctica: habría que ser un poco filósofo para ser un buen profesor de filosofía.

Es importante recalcar que aunque el fin último que le veo a la educación filosófica está más vinculado a alcanzar ciertas destrezas y actitudes que a incorporar ciertos contenidos específicos, esto no implica que los contenidos que se den deban ser tomados a la ligera, como una mera ocasión para salir de ellos. Por el contrario: no se puede esperar que una persona logre una capacidad reflexiva profunda si antes no tuvo la experiencia de reflexionar profundamente sobre un tema determinado. El contenido dado, cualquiera que sea, debe ser tomado muy en serio. El hacer hincapié más en los aspectos formales que en los materiales no debe hacernos olvidar que una reflexión sin contenido es vacía, así como un contenido sin reflexión es ciego.

Esta es, pues, mi respuesta provisoria al problema teórico-práctico que mi condición de recién iniciado en la enseñanza de la filosofía me ha llevado a plantearme. Para finalizar, quisiera aclarar que no reclamo para ella más que una validez personal, que me sirva para orientar mi propia profesión.

Notas

[1] Desde esta perspectiva, quien no suscribiera las verdades de la filosofía sería visto como un necio que tercamente persiste en la falsedad.

[2] Nótese que cada ciencia particular no admite en su seno semejante contradicción, y que tal vez su carácter de "ciencia normal" se deba a esa intransigencia. ¿Es imaginable acaso que, junto a las verdades del evolucionismo, se enseñen en biología las tesis creacionistas?.

Problemas y perspectivas en metafilosofía

Coordinador:
Oscar Nudler

¿POST-POST METAFÍSICA? EL CARÁCTER PROTEICO DE LA FILOSOFÍA POSTMETAFÍSICA Y LAS VOCACIONES DEL FILOSOFAR

Francisco Naishtat[*]
UBA, UNLP, CONICET

Introducción

La *pax postmetafísica* ha comenzado a agrietarse, como se sabe, varias décadas antes de caído el final de siglo, y la aparición de los «post» adosados a algunos de los programas filosóficos fundamentales de la era postmetafísica (*empirismo lógico, filosofía analítica, estructuralismo*, etc.) grafica la emergencia de una nueva crisis filosófica en la que el lugar y la función de la filosofía en su relación con la ciencia, la política y la cultura se ha vuelto nuevamente un punto de disputa. Dos ejemplos bien conocidos de estos retos en el ámbito anglosajón son el programa *naturalista* en epistemología, que propone *grosso modo* la asimilación de la filosofía a una ciencia empírica especial acerca del sujeto cognoscente (originalmente la psicología conductista)[1] y la propuesta neopragmatista de fundir la filosofía con la ciencia social o la crítica cultural y/o estética[2].

A este primer rasgo de la «crisis de identidad» del filosofar actual se agrega un segundo aspecto relacionado con los éxitos de las ciencias naturales. El espectacular desarrollo de estas últimas y de la tecnología no sólo genera una estima y consolidación sin par de las disciplinas científicas especiales, a la vez confirmadas en su carrera continua a la especialización y legitimadas como saberes acotados e independientes de la venia filosófica, sino que impacta en la filosofía y en su peculiar forma de producción. Esto nos lleva a hablar de una naturalización no ya en su sentido epistemológico quineano, sino en lo inherente al contexto de producción filosófica. Hay en nuestra disciplina una creciente especialización vinculada a la multiplicación exponencial de la bibliografía filosófica y al estímulo institucional de este modo de producción característico de la ciencia. Las "anteojeras" con las que Weber tipificacaba la especialización y vocación científicas parecen haberse instalado también en la forma de producción filosófica. Los cambios en los modos de hacer filosofía en los tiempos recientes ilustran esta situación: El formato del *paper* se sustituye progresivamente a los libros y a los ensayos como forma de expresión dominante dentro de la disciplina. La especialización de los artículos los hace muchas veces inaccesibles para filósofos que trabajan en otras áreas, y hasta para los que trabajan en otros temas dentro de la misma especialidad. La explosión informativa ocasionada por el enorme crecimiento de la cantidad de revistas, donde cada vez más revistas nuevas se suman al circuito académico (cada vez más revistas especializadas y menos revistas de filosofía general) hace que nadie pueda dominar individualmente un área íntegra o una problemática significativa[3]. Pero esta tendencia no puede dejar indemne la vocación generalizadora y universalista que es inherente a nuestro oficio.

En este artículo trato de lidiar con esta «crisis de la identidad filosófica» examinando la idea de vocación. Deseo explorar la singularidad problemática de la filosofía no desde el producto sino desde el proceso del filosofar, prestando atención a su componente subjetivo. En la primera parte me refiero al carácter *proteico* de la actividad filosófica postmetafísica, es decir, a la multiplicidad de programas y funciones adscriptas al filosofar postmetafísico, incluyendo, en el límite, la función vacía. En la segunda parte considero la idea de vocación filosófica, primeramente como característica esencial de la emergencia antigua del filosofar; y luego como una singular dimensión existencial aún presente en el filosofar contemporáneo.

El carácter proteico de la filosofía postmetafísica

"La forma de un león o de una hoguera
O de árbol que da sombra a la ribera

O de agua que en el agua se perdía.
De Proteo el egipcio no te asombres,
Tú, que eres uno y eres muchos hombres".
Borges[4]

Es conocida la caracterización que brinda Aristóteles de las disciplinas científicas en los *Analíticos Posteriores*: «*Una ciencia es distinta de otra cuando todos sus principios, ni parten de las mismas cosas, ni parten los unos de los otros*»[5]. Esta fórmula pertenece a una definición de las ciencias especiales basada por un lado en la existencia de un tema u objeto de estudio característico y por otro en la idea de una sistematización demostrativa (según el patrón geométrico) de la totalidad del conocimiento correspondiente al objeto o tema específico. Para esta concepción, por otra parte, hay un *continuo* entre las ciencias especiales y la filosofía y la diferencia entre ambos tipos de disciplina reside en su grado de universalidad y autonomía. En este sentido la filosofía, o más propiamente la "filosofía primera", viene a ser a la vez la ciencia que trata del *ser* en cuanto *ser* y el fundamento en el que descansa todo el edificio de las ciencias, por ser ella la ciencia de los *primeros principios* y de las *primeras causas* (*protai arjai kai aitíai*)[6]. Aunque este modelo de sistematización cognoscitiva, al interior del cual la filosofía adopta una función jerárquica y fundacional (*regina scientiarum*), ha sido en Aristóteles mismo un *desideratum* mucho más que un reflejo del desenvolvimiento efectivo de su actividad investigativa[7], y aunque ha debido enfrentarse desde muy temprano contra visiones rivales de la filosofía más cercanas a una concepción *aporética* que *sistemática*[8], puede afirmarse sin pérdida de generalidad que el mismo ha dominado ampliamente la concepción de la relación entre la filosofía y las ciencias especiales durante más de dos mil años, al menos hasta Kant[9]. Descartes es quizá la ilustración más clara de la fuerza que cobró históricamente este paradigma sistemático y fundacional del conocimiento y de la filosofía, al retomar de manera explícita la idea de continuidad jerárquica, expresada en su metáfora del árbol del conocimiento, del cual las raíces son la metafísica, la física el tronco y las otras ciencias especiales las ramas[10].

La tesis de la continuidad sistemática entre la ciencia y la filosofía rigió, al menos tendencialmente, hasta la emergencia del criticismo. Resumiendo la ruptura que la *Crítica* imprime a esta concepción, Kant escribió al terminar la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no sirve para extender el conocimiento sino para prevenir los errores[11]. Es a Kant, en efecto, que debemos el origen de una concepción de la filosofía como actividad crítica ejercida sobre el conocimiento teórico, moral y estético. Este tipo de actividad, como es sabido, se vincula con la distinción inaugurada por Kant entre las cuestiones de hecho (*quid facti*) y las cuestiones de derecho (*quid juris*), que ejercerá un influjo en las más diversas corrientes de la filosofía contemporánea vinculadas al surgimiento de la *Wissenschaftslehre*, de la *Epistemology*, del racionalismo crítico, del deontologismo moral, etc. Con este pasaje que opera el kantismo del conocimiento a la teoría del conocimiento (y cuyas versiones moral y estética son respectivamente el pasaje de la moral material a la deontología y de la estética a la crítica del juicio), se realiza un programa de separación y depuración de planos que transfiere las investigaciones fácticas a la ciencia y reserva para la filosofía la reflexión trascendental *a priori*, orientada exclusivamente por la crítica y el establecimiento de los límites del conocimiento. Se realiza así por un lado la *transferencia* de la ciencia, la moral y la estética a un plano material diferente de la filosofía trascendental, y por otro lado el *abandono* de la ontología y de la especulación metafísica como parte integral del programa filosófico. La filosofía se especializa de esta manera en la crítica del conocimiento (tomado en un sentido amplio). Si esta nueva función deviene en un sucedáneo del fundamento filosófico de las ciencias anhelado por el viejo programa metafísico, es sin embargo claramente manifiesta la diferencia entre el nuevo programa y el anterior: a la unidad lineal, axiomática y demostrativa de la totalidad del conocimiento enraizada en la metafísica, que era inherente a los programas aristotélico y cartesiano, sucede en efecto una arquitectónica que podríamos decir *funcional*, donde cada esfera de la ciencia opera de manera autónoma, con sus propios principios, y donde la filosofía solamente provee, siempre desde otro plano (trascendental), las ideas de razón que permiten establecer la condición de posibilidad y los límites de la actividad cognoscitiva[12].

El escenario filosófico que sucede a Kant es el una bifurcación clara entre los sistemas del idealismo alemán, herederos inmediatos del kantismo, que propendieron a preservar el ideal arquitectónico y sistemático de la razón pura, imprimiéndole un vuelco absoluto a través del idealismo de la conciencia y del rechazo de la cosa en sí como límite incognoscible de la razón (en torno de este programa se movieron los grandes clásicos del siglo XIX, como Fichte Schelling y Hegel), y aquellas otras filosofías, continuado-

ras posteriores de Kant y adversarias del idealismo alemán, que ahondaron en la separación funcional de la crítica del conocimiento como programa filosófico, especializando una crítica de la ciencia, una crítica de los valores y una crítica de la cultura. Ahora bien, la filosofía que se inicia en el siglo XX a través de sus diferentes programas es, en una amplia medida, heredera de la reacción antirromántica y anti-idealista de la segunda mitad del siglo XIX (Kierkegaard, Nietzsche, Feuerbach, Marx) contra el idealismo alemán. De alguna manera el paisaje filosófico del siglo XX despunta así sobre las ruinas de los grandes sistemas filosóficos del pasado, dejando terreno a un tipo de desarrollo filosófico más diferenciado, donde en el lugar de un conflicto agonístico central entre sistemas rivales se presenta una multiplicación de programas y de planos paralelos, abocados a la realización de funciones y de metas acotadas internamente.

No es posible aquí, ni tampoco es necesario para desarrollar mi punto de vista, delinear un panorama del paisaje filosófico perteneciente al siglo que acaba de transcurrir; me interesa en cambio subrayar algunos aspectos constitutivos de un *devenir proteico* de la filosofía contemporánea, entendiendo por ello la susceptibilidad de encarnarse en una multiplicidad de formas, tipos y funciones especiales diferentes entre sí y que operan sin una unidad temática, metodológica o programática que las abarque a todas ellas. La filosofía contemporánea ha transitado en efecto por un proceso de relativización de los principios trascendentales que todavía unificaban sistémicamente al edificio crítico kantiano y por un proceso de especialización funcional y temática a través del cual las funciones que solían estar contenidas en un mismo programa filosófico (sinóptica, hermenéutica, crítica, lógica, conceptual, aporética, etc.) propenden a reagruparse separadamente y a parcializarse en torno de diferentes programas filósoficos, dejando lugar a la pregunta por la unidad de la filosofía y por la naturaleza de la vocación filosófica como tal. El punto de vista que Platón formulaba en la República[13] según el cual la sinopsis o visión de conjunto de la filosofía es al mismo tiempo la captura de las relaciones entre las cosas y el ser y presupone tras suyo tanto la inteligencia geométrica cuanto el trabajo aporético y crítico de la dialéctica no puede menos que contrastar radicalmente con la comprensión de los filósofos contemporáneos, para quienes las cosmovisiones son portadoras de una carga histórica y cultural y su comprensión e interpretación, aun cuando echara mano, como en Dilthey, de una psicología o de una filosofía de la vida, no puede ni pretende situarse ya en un punto de vista trascendental o universal que articule los diferentes aspectos de la filosofía.

La idea de Kant de fundamentar en el sujeto trascendental el sistema de la crítica sufre un embate imparable en el tránsito de los siglos XIX a XX a través de la centralidad que cobran para la actividad crítica los planos contextuales ignorados por Kant, a saber, el contexto histórico y cultural, el contexto de la formación psicológica e inconsciente, el contexto lingüístico y categorial que encuadra a la actividad cognoscitiva, etc. Consecutivamente a esta situación los diferentes planos de la crítica, esto es, la crítica del conocimiento teórico, la crítica de la razón práctica y la crítica del juicio teleológico y estético, que Kant concebía como articulados en una arquitectónica de la razón pura, van a echar a correr separadamente en el siglo XX dejando lugar a un desarrollo paralelo, que en sus grandes rasgos abarca: a) la epistemología, la lógica y el desarrollo del análisis conceptual a la luz del giro lingüístico; b) la filosofía moral y la filosofía crítica; c) la hermenéutica filosófica y la gnoseología de las ciencias de la cultura. Entre estos tres planos filosóficos habrá ciertamente una multiplicidad de interrelaciones, pasarelas e influencias recíprocas, que permitirán hablar, por ejemplo, de un giro *lingüístico* también en la filosofía moral y en la hermenéutica, o de un giro *interpretativo* también en la filosofía de la ciencia y en la filosofía moral. Tampoco pretendo que estos tres planos representen una partición exhaustiva de la filosofía contemporánea, habida cuenta de la existencia muy importante, y contra la herencia de la teoría del conocimiento, de un retorno a la ontología en Husserl, Hartmann y Heidegger. Más bien deseo dejar en claro que ninguno de los programas filosóficos que despuntan en la situación contemporánea puede ni pretende articular sistémicamente la pluralidad de funciones a través de las cuales se ejerce la actividad filosófica del presente.

Si nos atenemos a los tres planos mencionados más arriba, es palpable que la ausencia de un fundamento trascendental ha conducido a plasmar circularmente el despliegue de la reflexión filosófica con la dinámica de sus objetos, acotando la sistematización cognoscitiva de la filosofía a una perspectiva parcial y abierta. En Dilthey, para mencionar una de las fuentes de la tradición hermenéutica contemporánea, la *comprensión* que su *filosofía de la filosofía* permite trazar acerca de las cosmovisones y sinopsis filosóficas que se alternan en el devenir espiritual humano, se basa por un lado en la realidad de la vida

entendida como instancia radical, pero por otra parte esta realidad, palpable a través de una filosofía de la vida y de una psicología, pertenece ella misma para Dilthey al devenir histórico, con lo que queda establecido un círculo hermenéutico de la comprensión filosófica que ni prescinde de la historia ni se funde literalmente a ella. En una perspectiva muy diferente volvemos a encontrar esta circularidad de la reflexión a través de expresiones diferentes de la filosofía analítica: la misma es clara en los programas de filiación pragmática, donde, como se sabe, el patrón de análisis y de reconstrucción conceptual del lenguaje está provisto por el mismo lenguaje y su práctica ordinaria. A su vez, el análisis orientado por los lenguajes ideales de la lógica y de la matemática, una vez que sabemos que la sintaxis lógica no puede proveer por sí sola (debido a las limitaciones internas de los formalismos) el fundamento de una sistematización formal, debe recurrir a la propia matemática para sus reconstrucciones conceptuales y acotar su programa de fundamentación a pruebas de consistencia relativa. En la epistemología de las ciencias naturales el abandono, habida cuenta de limitaciones internas perfectamente establecidas, de un programa de unificación conceptual del tipo del *Aufbau* de Carnap, ha conducido por una parte a una dinámica afín a la especialización epistemológica y a la interacción circular con las disciplinas y las teorías examinadas, y por otra parte a hacer plausible un programa de naturalización epistemológica que fundiría la epistemología a una rama de la psicología empírica centrada en el estudio de la relación entre la evidencia empírica humanamente accesible y la generación de las teorías científicas. En el plano de las teorías normativas de la justicia, de la teoría crítica y de la filosofía social los programas basados en un punto de partida absoluto han cedido generalmente ante una concepción de *equilibrio reflexivo*, donde las intuiciones normativas de los sujetos empíricos e históricamente situados son un *input* relevante que recogen y a la vez retroalimentan las sistematizaciones conceptuales. Esta interrelación entre los planos teórico e histórico se ha hecho cada vez más sensible en la evolución de Rawls y es recogida por Habermas en su concepto básico de acción comunicativa a través de la idea de *Lebenswelt*. Rorty, por su parte, radicaliza esta tendencia al plantear, desde su peculiar pragmatismo, la prioridad de la democracia sobre la filosofía en el sentido de que las cuestiones de fundamentación crítica reciben su base última en la cultura democrática, tomada en cierto modo como *factum* moral, la cual tiene así prioridad respecto de todo cuestionamiento especulativo respecto de las normas de justicia. De esta manera, la autolimitación que circunscribió durante los años cincuenta y sesenta a la metaética en el plano lingüístico de los enunciados morales con exclusión de cualquier indagación sustantiva parece haber quedado rezagada frente a unas indagaciones morales y críticas que se autorizan un importante caudal de interacción con cuestiones de orden histórico, social y cultural.

La dinámica filosófica que acabamos de describir podría subsumirse bajo la idea de una particular secularización de la herencia trascendental kantiana, en los términos de una mayor permeabilidad de la indagación filosófica respecto de las actividades que Kant pretendía criticables, haciendo más porosos los límites entre la *quaestio juris* y la *quaestio facti* y tornando la actividad filosófica más susceptible de fusión con las ciencias especiales, generando a término la posibilidad de una fragmentación y disolución de la filosofía como tal. Frente a esta evolución de la filosofía contemporánea los llamados de un retorno a la ontología, a los presocráticos o a la *philosophia perennis*, que nos viene como un eco ya hoy lejano de un Heidegger o de un Hartmann, podrían ser un intento válido de restaurar la vocación filosófica en lo que ésta tiene de auténtico y de radical; sin embargo pienso con Habermas que cualquier intento de apuntar a la vocación filosófica tiene que considerar los impulsos filosóficos del siglo que acaba de concluir, y no es con proclamas de restauración más afines al aire cultural de despedida a la modernidad que a una verdadera reconstrucción filosófica, que será posible desarrollar semejante empresa.

La vocación filosófica

Al considerar aquí la idea de vocación filosófica deseo primeramente hacer patente el hecho trivial, aunque muchas veces descuidado, de que la actividad filosófica no se reduce simplemente al producto cultural tipificado como filosofía y situado, por decirlo de manera concisa, en el Mundo 3 de Popper[14], sino que abarca necesariamente una dimensión subjetiva del filosofar ubicado, consiguientemente, en su Mundo 2. En segundo lugar, y más radicalmente, la crisis de identidad que afecta a la filosofía contemporánea en el sentido establecido *supra*, esto es, que los límites del género se tornan porosos a la luz de su interfaz con la ciencia especializada y demás actividades (política, literatura, crítica cultural, etc.), no debe comprenderse solamente a partir del contraste con una cuestionada *philosophia perennis*, definida

por temas y objetos eternos -*sub specie aeternitatis*- sino que se hace asimismo inteligible a través de su tensión con una *vocación filosófica*, que es válida como referente o idea reguladora, al menos *ideal-típicamente*[15], de la actividad filosófica. La insistencia de que la filosofía no es un producto de saber acabado sino que es centralmente una actividad humana atravesada por un peculiar *pathos*, bien en el sentido de una afección (Wittgenstein) o en el sentido de una disposición (Heidegger) [16], no es una invención contemporánea, sino que está ya planteado *ab initio* en la filosofía griega más temprana y es un principio constante en el pensamiento antiguo, perceptible de manera clara en aquello que Rodolfo Mondolfo denominó "la concepción activista del proceso cognoscitivo" y cuya fuente encontramos ya en Jenófanes y Heráclito. No corresponde aquí desarrollar ni reconstruir históricamente las diferentes figuras que de la ignorancia socrática al *eros* filosófico, el *pathos* del asombro (*thaumazein*) y el estado de embarazo (*egkúmones*) en Platón[17], como la actividad contemplativa (*energeia theoretiké*) en Aristóteles[18] han indicado la primacía de este componente subjetivo como instancia decisiva del filosofar[19]. Más bien nos interesa investigar en qué medida la idea de una vocación filosófica puede todavía hoy ejercer su peculiar influjo y contrarrestar la descaracterización contemporánea que hemos descripto en II, aún a sabiendas de que hoy ya no parece posible aspirar a la filosofía desde la perspectiva de un saber universal, unificado y fundante como aspiraba a serlo el *lógos* griego.

Al apelar aquí a la idea de vocación filosófica y evocar su raíz antigua no pretendo por consiguiente oponer la autoridad de una *vocatio perennis* a una *philosophia perennis*, sino que, aceptando la realidad de una filosofía secularizada, intento ver qué cosa en la idea misma de vocación filosófica puede ser todavía válido. Mi procedimiento, en este sentido, no es más esencializador que el procedimiento de Popper cuando echa mano selectivamente de juicios de valor históricos sobre la ciencia para buscar un criterio de demarcación satisfactorio[20] ni que el procedimiento de Max Weber cuando apela a una cierta dimensión existencial y subjetiva de la profesión como vocación o llamado (*Beruf*) para delinear un tipo ideal de la profesión política o de la profesión científica[21].

Ahora bien, ¿no perdemos igualmente aquí, con la idea de vocación, la posibilidad de asir la filosofía, al ser también la vocación, en su condición de elemento subjetivo del filosofar, un algo inasible y proteico como la filosofía misma? Esto requiere examinar la idea más de cerca. Por empezar, podemos hablar de vocación en al menos tres sentidos diferentes, esto es:

a) como el estado mental o psicológico, es decir, el desencadenante subjetivo de la actividad filosofante;
b) como el *telos* o finalidad de dicha actividad;
c) como la disposición que es inherente a la actividad.

En el primer sentido, los filósofos han hecho frecuentemente alusión a un genuino *padecer* (*pathos*) que antecede la búsqueda de la filosofía. Hemos visto que Platón hablaba del asombro (*thaumázein*) como afección (*pathos*) en Teeteto[22], pero ya en *Menon* Sócrates reconoce padecer el mismo estado de embrujo y de perturbación que éste produce en su interlocutor al torpedearlo con sus preguntas[23]. Los filósofos escépticos han subrayado la importancia de la tranquilidad del alma como anhelo ante la anormal perturbación que es a la vez síntoma de una preocupación filosófica y desencadenante de una investigación[24] y Descartes evoca su peculiar estado subjetivo en la descripción que nos hace de su renacer filosófico[25]; Kant habla de la inevitabilidad de la ilusión metafísica conducente a la reflexión trascendental[26] y Wittgenstein, por su lado, ha usado alguna de estas figuras y otras nuevas, como la idea de una peculiar desorientación[27], para indicar este aspecto del filosofar, lo que da pie en el vienés a su conocida idea de la filosofía como *terapia*[28]. Aun cuando es claro que estos «estados mentales» no son para todos patologías y que cuando lo son no se trata del tipo de las enfermedades que se curan con píldoras ni con terapias extrafilosóficas, y que asimismo estos estados son apreciados de manera diferente por los autores, asumiendo en algunos un carácter más anormal y patológico y en otros un carácter de tipo más permanente y aun deseable, es irrecusable que se trata de un factor antecedente que los filósofos suelen admitir pero que por sí solo no permite delinear una idea unívoca y característica de la vocación filosófica. En verdad, podríamos encontrar perfectamente algunos de estos mismos estados en el origen de otros procesos de búsqueda y de creación, como la conversión mística del asceta o del santo, la inspiración del artista, la búsqueda científica del naturalista, o la peculiar indagación del matemático.

El segundo sentido inherente a la vocación, que hemos indicado con el nombre de *telos*, remite a la finalidad, función o valor atribuido a la filosofía. Sin embargo la disparidad de posiciones es aquí aún

mayor que en el punto precedente. Algo de esto hemos visto *supra* en II cuando hablábamos del carácter proteico de la filosofía postmetafísica, donde despuntaban funciones diversas que van, de las más tradicional función ontológica y especulativa de una *philosophia perennis*, siempre vigente para algunos pensadores, hasta la mera idea de análisis lógico o conceptual en sus diversas interpretaciones, sin dejar de lado otras funciones como la *sinóptica* en la tradición dilthyana; la *terapéutica* en Epicuro y en Lucrecio y, en un sentido ciertamente distinto, en Wittgenstein; la *crítica* en Kant y en las diversas reconstrucciones de su legado filosófico; la aporética en la tradición escéptica y en sus versiones *aggiornadas*, etc. Los fines a los que se aspira con la filosofía son tan diversos entre sí que su mención aquí no nos permite salir del embarazo generado por la indeterminación del género.

Sin embargo, hay un tercer sentido de la noción de vocación que apela a la idea de *disposición*. Esta última noción recorre un amplio espectro de significados entre los que se destaca la idea griega de ordenamiento (*táxis*) y la idea de los predicados disposicionales como *soluble* o *frágil* elucidados por el análisis conceptual contemporáneo mediante los condicionales contrafácticos. El empleo que me interesa destacar aquí no corresponde *stricto sensu* a ninguno de estos dos usos. Más bien me interesa el uso práctico (activo) que hace Aristóteles de esta noción en su *Etica Nicomaquea* (1106 b 36 hasta 1170 a 2) cuando analiza la virtud moral (*èthikè aretè*) como una *disposición habitual* (*èxis*) a actuar de manera deliberada, consistiendo en una mediedad relativa a nosotros, la cual está racionalmente determinada y como la determinaría el *phronimos* (el «hombre prudente»). En este sentido la valentía o la magnanimidad, que son del tipo de las virtudes que engarzan con esta noción activa de disposición, no son ni fines propiamente de la acción (en el sentido en que la casa fabricada es un fin de la fabricación) ni meras disposiciones en un sentido contrafáctico (ya que así sería virtuoso Endimión, el joven dormido que jamás alcanza a actuar, cosa que Aristóteles rechaza de plano[29]).

Al traer aquí a colación este sentido de la idea de disposición no entiendo de manera alguna estar reduciendo la idea de vocación filosófica a una dimensión moral sino que estoy interesado en una analogía formal con el uso que está implicado en la definición que Aristóteles nos brinda de la virtud moral, apelando a una peculiar idea de disposición como *èxis*. Lo que resulta aquí interesante en esta definición, sin embargo, es quizá lo que más ahuyentaría al lógico tradicional pero no al partidario del equilibrio reflexivo[30], es decir, su circularidad. En efecto, para definir la disposición que es inherente a la *èthikè aretè* Aristóteles habla de una mediedad que no es aritmética sino que es relativa al *phronimos*, al hombre prudente. Esto da un círculo, pero un círculo virtuoso, en la medida en que es admisible y pensable una secuencia de recíprocos ajustes entre la mediedad virtuosa y lo que es deseable para el *phronimos*. De una manera semejante, la disposición que es inherente a la vocación del filósofo no puede definirse - entiendo - sin recaer en una circularidad semejante. No existe en efecto un principio lógico del cual extraer la quintaesencia de la vocación filosófica, pero esto no se traduce en la inexistencia de una genuina vocación con características particulares que son propias de la filosofía. Entiendo que la vocación filósofica en el sentido de la disposición activa definido *supra* implica una elección y una disponibilidad cuya característica no puede dilucidarse sin un análisis selectivo de lo que en todo tiempo y lugar han venido a hacer los filósofos, esto es, investigar reflexionando y meditando de una manera tal que la radicalidad envuelta en esa misma empresa de reflexión y meditación la convierte en cuestión para ella misma, es decir, la torna en cierto modo circular y de una manera que no lo es ni para el especialista científico ni para el técnico o el artista, donde la propia reflexión encuentra un límite funcional al desarrollo de la especialidad, de la técnica o del arte concernidos. La filosofía requiere seguramente una serie de disposiciones que son comunes a la ciencia natural y a la matemática, como el rigor conceptual, el afán de dar razones y de justificar lo que se enuncia, el sentido crítico, el impulso por sistematizar los conocimientos y por hacerlos más generales y universales; en varias de estas disposiciones la ciencia puede incluso sorprender y superar a la filosofía, como en el alcance del rigor sistemático y de la claridad conceptual. Sin embargo el carácter peculiar de la radicalidad filosófica marca una dirección diferente a la del desarrollo científico y técnico, al envolver la reflexividad de la misma tarea inquisitiva, no como una segunda instancia adosada a la investigación (lo cual generaría una cadena infinita) sino como una disponibilidad (*ètoimos*) de la investigación misma.

Esto no hace del filósofo un especialista de la reflexión en general, como sería si hubiésemos partido de una esencialización del carácter reflexivo, que hemos querido precisamente evitar. Como señala Ryle la reflexión es siempre parasitaria de una actividad más básica y no es realmente independiente ni autónoma respecto de esta última[31]. La reflexión no es una suerte de segunda instancia independiente, aunque una serie de actividades independientes pueden estar generadas por una reflexión en relación

con una actividad básica. La lógica matemática resulta de una reflexión filosófica sobre la demostración matemática, pero se ha convertido en una actividad matemática independiente, que puede, a su vez, apelar a una reflexión filosófica.

De esta manera el filósofo es un investigador dotado de una disponibilidad reflexiva. No son sus temas lo que le es característico, sino esta particular radicalidad, y que puede desarrollarse en el campo teórico como en el dominio de la moral, de la política o del arte. Para hablar de filosofía hay que partir de investigaciones, de búsquedas, y el carácter singularmente filosófico de estas últimas no es una segunda naturaleza que se adosa a las primeras desde un trasfondo oculto y autónomo, sino que está conformado por la particular, difícil y radical disponibilidad de estas búsquedas. No está a mi alcance ahora analizar la relación entre esta disponibilidad y el tipo de toma de distancia, despojamiento y paciencia presupuestos en la reflexión, pero es dable asumir que éstos no son patrimonio exclusivo de los filósofos profesionales y que un científico, un matemático, un hombre de letras o un practicante de la política puede un día verse envuelto en esta particular conversión de la mirada y dar inicio a la investigación filosófica. Inversamente, la especialización de la filosofía profesional también es susceptible de favorecer la inhibición y el adormecimiento de la disposición que ha sido siempre característica de la filosofía, y no es con la idea de la mera confusión de géneros inherente al naturalismo epistemológico o al neopragmatismo que esta disposición podrá verse reforzada.

Notas

[1] Este reto tiene su origen en el célebre artículo de Quine "Naturalized Epistemology" presentado originalmente en Viena en 1968. Véase W. V. Quine, "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, 93-119, Madrid, 1986.

[2] Véase por ejemplo Richard Rorty, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Gedisa, 31-61, Barcelona, 1992.

[3] En un sugerente artículo reciente Alejandro Cassini ilustraba esta situación de creciente especialización mencionando los títulos de las revistas especializadas existentes en ética y en filosofía de la ciencia dentro del ámbito de la lengua inglesa: *Ethics, Bioethics, Business Ethical Quarterly, Business & Professional Ethics Journal, Journal of Business Ethics, Philosophy of Science, British Journal of Philosophy of Science, Theory and Decision, Biology and Philosophy, Economics and Philosophy, Biology and Philosophy, Economics and Philosophy*. Cfr. Alejandro Cassini, "Los caminos hacia la profesionalización de la filosofía. Las revistas argentinas de filosofía en el último cuarto de siglo", en *Cuadernos de filosofía*, N° 43, p. 104, Buenos Aires, 1998.

[4] Jorge Luis Borges, *Proteo, Obra poética*, Alianza, 443, 1981.

[5] Aristóteles, *Analíticos Segundos* 87a38, *Tratados de Lógica (Organon)*, Gredos, p. 383, Madrid, 1995.

[6] Aristóteles, *Metafísica*, A 982 b 7, Sudamericana, Buenos Aires, 1978.

[7] Aristóteles, como señala Barnes, viola muy frecuentemente en sus tratados naturalistas los criterios axiomáticos que preconiza de manera general para la ciencia teorética. Ver Jonathan Barnes, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1999.

[8] Sobre el enfrentamiento permanente en la historia de la filosofía entre una vocación sistemática y una vocación aporética, véase Nicolaï Hartmann, "Systematische Methode", *Logos*, 3 (1912), 121-163, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, 1958, págs. 22-60.

[9] La preeminencia histórica hasta Kant del modelo de un continuo jerárquico filosofía-ciencia según una idea axiomática se encuentra ampliamente establecida en Nicholas Rescher, *Sistematización cognoscitiva*, Siglo XXI, 15-66, México, 1961.

[10] René Descartes, *Los principios de la filosofía*, en *Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, IX,-2 14, pág. 22, Madrid, 1989.

[11] Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Architectonique de la raison pure, Presses Univ. de France, p. 568, París, 1968.

[12] Es claro que el modelo de sistema que realiza la arquitectónica kantiana obedece más, al menos en lo atinente a la relación entre la filosofía y las ciencias especiales, a un modelo *en red* que a un modelo axiomático. Sobre la oposición en la historia de la filosofía y de las ciencias entre un modelo de sistematización cognoscitiva lineal (axiomático) y uno de sistematización cognoscitiva funcional o «en red», véase Nicholas Rescher, op. cit. 15-72.

[13] Véase *República* VII, 537c, en Platón, *República*, Eudeba, p. 479, Buenos Aires, 1998.

[14] Cf. Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, 147-170, Madrid, 1992.

[15] Entiéndase esta última expresión en su sentido weberiano; cf. Max Weber, "La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social" en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, 39-101, Buenos Aires, 1990.

[16] Platón escribe en Teeteto, 155d: «Es realmente propio de un filósofo este padecer (*pathos*), asombrarse (*thaumázein*); ya que no hay otro punto de partida que rija a la filosofía sino éste». Heidegger propone traducir *pathos*- por *dispositio* o *Stimmung* para sustraer la idea correspondiente a una impronta psicológico-causal. Pero Wittgenstein habría estado de acuerdo en traducir aquí *pathos* por enfermedad o afección, visto que habría calzado con su definición de la filosofía como terapia. Véase Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* 108, 109, 133 y *Zettel* 452. Volveremos a este punto más abajo. Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie*, Günther Neske, Pfullingen, 1956 (trad. francesa por Gallimard, p. 32, París, 1968).

[17] Véase Platón, *Banquete* 210b-212b, Menón 79d -80c y *Teeteto*, 155d

[18] Aristóteles, Etica Nicomaquea, X, 1177a 20.

[19] Cfr. Rodolfo Mondolfo, op. cit., pp. 138-139 y del mismo autor, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Losada, Buenos Aires, 1952, pág. 47-51.

[20] Sobre la crítica de Popper al esencialismo de las disciplinas y su defensa de una cierta idea de esencia al menos como *telos*, Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, cap. 2, p. 95 y cap. 3, 139-140, Barcelona, 1983; sobre la relación de su criterio de demarcación y la valoración acerca de la ciencia, cf. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, cap. 1 y 2, Madrid, 1982.

[21] Max Weber, «La ciencia como vocación» y «La política como vocación», en Ensayos *de sociología contemporánea*, vol. I, ed. Artemisa, México, 1986.
[22] Teeteto 155d; un poco antes Sócrates hablaba del estado de embarazo (*egkúmones*) que debe tener quien requiere sus servicios (Teeteto 151 b); cf. Platón, *Theatetus, Sophist*, Harvard Univ. Press, Londres, 1961.
[23] Platón, Menon, 79d- 80c.
[24] Plinio Junqueira Smith, *Ceticismo filosófico*, Editora Pedagógica e Universitaria Ltda., 15-50, Sao Paulo, 2000.
[25] Descartes, *Discours de la Méthode*, Vrin, París, 1970.
[26] Kant, véase *Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental*.
[27] Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, 123; véase también I.F. 108 (perplejidad, enfermedad mental); I.F. 109 (hechizo, embrujamiento); I.F. 309 (mostrar a la mosca la salida de la botella); *Zettel* 452, (calambre mental).
[28] Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, 132, 133.
[29] *Etica Nicomaquea* 1099 a 5 y 1176 a 35.
[30] Véase círculo virtuoso en Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press, p. 64.
[31] Cf. Gilbert Ryle, «Thinking and reflecting», en *Collected papers*, Hutchinson & Co, 465-479, Londres, 1971.

CAMPOS CONTROVERSIALES Y PROGRESO EN FILOSOFÍA

Oscar Nudler
Conicet -U del Comahue

Introducción al problema

¿Hay progreso en filosofía? Si planteáramos la misma cuestión en relación con la ciencia, seguramente obtendríamos, con sólo algunas pocos excepciones, una respuesta afirmativa, más allá de las diferencias entre filósofos realistas y antirrealistas, o entre historiadores whig y antiwhig acerca de la naturaleza de ese progreso. En cambio, si planteáramos la pregunta en relación con el arte, es esperable que la respuesta más o menos unánime sea negativa. Si bien es obvio que se producen a lo largo del tiempo cambios pronunciados en los estilos o las técnicas que predominan en las distintas artes, no parece justificado hablar en el dominio del arte de progreso, sobre todo bajo la forma de juicios de valor comparativo con grandes realizaciones artísticas del pasado.

¿Cómo podríamos responder la pregunta en el caso de la filosofía? ¿Usando criterios similares a los usados en el caso de la ciencia o usando criterios análagos al caso del arte? En principio, al ser la actividad filosófica, por lo menos para una buena parte de sus practicantes a lo largo de su historia, una actividad que se encuentra ligada, si no exclusívamente al menos en alto grado, con la búsqueda de conocimiento, la opción más natural parece ser aplicar un criterio epistémico de progreso. Pero si aceptamos esto, y consideramos entonces apropiado comparar a la filosofía con la ciencia, una conclusión negativa acerca de la existencia de progreso en filosofía parece volverse inescapable. Y no ciertamente por la misma razón que en el arte, por la excelencia de ciertas obras artísticas cuya superación ni siquiera parece sensato plantearse como posibilidad sino, más bien, por una razón opuesta, por el fracaso de las doctrinas filosóficas en resolver los problemas filosóficos. Esta es al menos una visión que ha llegado a ser muy difundida, ante todo entre los mismos filósofos. La fuente de tal visión negativa respecto de la capacidad de progreso de la filosofía ha sido sin duda la existencia de controversias interminables en torno de problemas filosóficos básicos como, por ejemplo, la relación cuerpo-mente, la existencia de entidades abstractas, la objetividad de los valores, etc. El sobreentendido de esta crítica a la filosofía es que si en una disciplina no se logra alcanzar consensos generalizados sino que, por el contrario, las

posiciones enfrentadas permanecen irreductibles a lo largo del tiempo, entonces no es posible hablar de progreso en la disciplina en cuestión. Quienes así piensan suelen reforzar su posición mostrando justamente el contraste que presenta en este aspecto la filosofía con la ciencia, donde si bien las controversias son también usuales generalmente llega, más temprano o más tarde, un momento en que son superadas al alcanzarse un consenso en torno de alguna propuesta que es reconocida por la comunidad científica como la solución al o los problemas planteados. Esto no significa por cierto afirmar que el disenso no juega un papel en el progreso científico. Por el contrario, juega un papel fundamental sólo que no es permanente, en algún punto es reemplazado por el consenso, aunque tal consenso de paso a su vez a otros disensos pero que no serán ya los mismos sino nuevos.

En contra de esta visión negativa de la filosofía , me propongo cuestionar en lo que sigue la creencia en que esta dialéctica entre disenso y consenso que caracteriza el progreso de la ciencia es un modelo adecuado para decidir si hay o no hay progreso en filosofía. En otras palabras, argumentaré en favor de la idea de que puede haber progreso en filosofía a pesar de la falta, tal vez permanente, de consensos. A fin de desarrollar mi argumento me concentraré especialmente sobre el tema de las controversias filosóficas ya que, como se ha mencionado, constituye una motivación poderosa de la postura que niega la existencia de progreso en filosofía. Este tema de las controversias, sobre el cual varios filósofos, entre los cuales merece destacarse Marcelo Dascal, han contribuído significativamente en los últimos años, es un tema metafilosófico central. Y lo es porque las controversias, en tanto implican argumentación y contraposición racional de posiciones, son constitutivas de la actividad filosófica, al menos tal como se ha desarrollado en Occidente desde sus orígenes en Grecia. Lo son aún en el caso límite del filósofo que expone su pensamiento sin discutir explícitamente con otros filósofos ya que hasta en tal caso suele desarrollarse una argumentación que toma de manera implícita posición en relación con el correspondiente *campo controversial*. Con este término deseo aludir a conjuntos de controversias relacionadas entre sí, ya sea que pertenezcan a la misma o a distintas disciplinas filosóficas. Del mismo como los problemas metafísicos, epistemológicos, éticos, etc. están relacionados entre si (por ejemplo, una respuesta a un problema epistemológico dado suele condicionar las respuestas posibles a un determinado problema ontológico y viceversa), las controversias en torno de tales problemas también lo están. Existe, podría afirmarse, una relación de correspondencia entre la estructura de los campos problemáticos y la estructura de los campos controversiales.

En la próxima sección pasaré brevemente revista a algunas de las posturas más influyentes en torno de las controversias filosóficas. Introduciré luego mi propio punto de vista y, finalmente, lo ilustraré con un ejemplo concreto.

Optimistas y pesimistas

Dentro de la visión negativa acerca de las controversias filosóficas, especialmente motivada, según se ha mencionado, por la persistente falta de consenso en torno de problemas filosóficos básicos, situación que Kant no dudó en calificar como «escándalo», distinguiré dos posturas opuestas, una que llamaré «optimista» y otra que denominaré «pesimista». Según la postura optimista, dicha falta de consensos es atribuible no a una supuesta naturaleza insoluble de los problemas filosóficos sino a la carencia de un enfoque o método adecuado para formularlos y enfrentarlos. Entre los principales métodos a los cuales se atribuyó o aún se atribuye tal poder de resolución se podrían recordar, por ejemplo, el uso de argumentos trascendentales, el análisis conceptual, la reducción fenomenológica, la naturalización, etc. La idea es que una vez que tales métodos se aplican, los problemas filosóficos, al menos aquellos que son rescatados dentro del marco propuesto, se pueden resolver y, por lo tanto, se espera que las controversias en torno de ellos lleguen a su fin. Nada más típico de esta postura que la del autor del *Tractatus*[1] quien, luego de declarar que había resuelto definitivamente todos los problemas filosóficos, abandona en consecuencia la filosofía. Podría afirmarse que tal actitud optimista, si bien por lo general más moderada, es compartida, independientemente de las diferencias sustanciales, aún abismales, entre los métodos de solución que han sido propuestos, por una corriente central de la filosofía occidental desde Platón hasta Quine pasando por Descartes, Kant, Husserl, etc.

Por el contrario, la postura pesimista considera equivocado por principio todo programa que se proponga resolver los problemas filosóficos. Toman así el estado de perpetua confrontación entre distintas propuestas de solución como un indicador de la insolubilidad intrínseca de los problemas filosóficos.

Gran parte de la labor filosófica dentro de esta tradición se ha dedicado justamente a mostrar las confusiones y errores que han cometido quienes han propuesto soluciones a los mismos. Al igual que en el caso de los optimistas, los pesimistas abogan por el fin de la larga confrontación entre posiciones opuestas respecto de los problemas filosóficos pero no ya como resultado de su solución sino como consecuencia de su disolución, deconstrucción o simplemente abandono. También dentro del campo pesimista hay por supuesto grandes diferencias. Basta mencionar que incluye por ejemplo a la tradición escéptica, en particular el pirronismo, el segundo Wittgenstein y sus seguidores, neopragmatistas como Rorty o Stich, postmodernos, etc.

Como queda dicho, estos filósofos comparten con los anteriores -los que caractericé como optimistas- una actitud negativa respecto del estado de controversia interminable en torno de los problemas filosóficos. Pero hay también filósofos que no están de acuerdo con tal actitud. Por ejemplo Rescher, quien en su libro acerca de la lucha entre sistemas filosóficos[2], sostiene que dicha lucha no puede ser superada porque en el fondo obedece a diferencias entre valores, especialmente epistémicos, y tales diferencias no son elminables mediante el recurso a la argumentación lógica. Pero esto, lejos de ser motivo de crítica debería según él considerarse un rasgo valioso de la filosofía ya que permite expresar y preservar la pluralidad de nuestros compromisos de valor. Ya Russell había esbozado una posición similar al afirmar que "el valor de la filosofía debe buscarse, en gran medida, en su misma incertidumbre"[3].

Ahora bien, todas estas diferentes posturas acerca de las controversias filosóficas tienen a mi juicio, independientemente de su capacidad para iluminar distintos aspectos de las mismas, el defecto de que no discriminan, o no discriminan suficientemente, entre diferentes *tipos* de controversias filosóficas. Ponen a todas, diríamos, en la misma bolsa. Tal falta de discriminación está ligada, a su vez, a una falta de consideración concreta de la evolución histórica de los campos controversiales. Cuando tal dimensión histórica es incorporada aparecen claramente diferencias entre campos controversiales que, como supone la concepción standard, se han mantenido estáticos, y campos que, por el contrario, han experimentado un proceso de *transformación*. Como se verá en lo que sigue, en ciertos casos de transfomación es a mi juicio plausible asociar una noción de progreso con ella, aún a pesar de que ella no implique el logro de consensos. Pero no se trata, como en el caso de la ciencia empírica, de un progreso en el sentido de aumento de nuestro conocimiento directo acerca del mundo. Ni tampoco por cierto de un aumento de nuestro conocimiento lógico y matemático. Se trata de una forma de progreso de un carácter *conceptual* o *intelectual* peculiar, que especificaré enseguida, y que, *indirectamente*, puede favorecer las otras formas de progreso epistémico.

Transformaciones progresivas y regresivas

Hay en verdad distintas transformaciones posibles de los campos controversiales en filosofía, transformaciones que los hacen pasar por distintas fases, ya sea de estancamiento, incluso desaparición, progreso o retroceso. Me valdré en este punto de la distinción de Lakatos[4] entre programas de investigación progresivos y regresivos, aplicándola no ya a programas de investigación sino a las fases en el desarrollo de campos controversiales en filosofía. Diré así que un campo controversial dado se encuentra en una fase *progresiva* si contribuye a poner de manifiesto y profundizar en nuevos aspectos o relaciones o problemas relativos a los objetos de indagación filosófica en cuestión. Estos objetos pueden ser por cierto muy diversos; muchos de ellos corresponden al nombre que sigue a la partícula "de" en la expresión "filosofía de...": filosofía de la ciencia, de la religión, el lenguaje, la historia, la mente, etc. Bertrand Russell[5] se refirió metafóricamente a esta forma de progreso susceptible de ser lograda mediante la reflexión filosófica como una ampliación -*enlargement*- de nuestras ídeas. Por el contrario, si un campo controversial entra en una fase en que hay una reducción u obstaculización de las posibilidades de descubrimiento y profundización mencionadas, diremos que se encuentra en una fase *regresiva*.

El desarrollo de un campo controversial supone que existe algún terreno común formado por supuestos o problemas compartidos, no sometidos a discusión, a partir de los cuales se plantean los desacuerdos. Tal terreno común puede ser variable en extensión pero si falta por completo puede haber conflicto pero no controversia en el sentido de desacuerdo racional. Esto no significa que los participantes en una controversia sean necesariamente conscientes de la existencia y extensión del terreno que tienen en común. Por el contrario, muchas veces no lo son. Siguiendo a Kuhn, aplicaré el término «nor-

mal» a toda controversia o campo controversial en que las participantes desacuerdan sobre la base de un terreno común amplio y en su mayor parte implícito. Así pues, en un campo controversial normal hay límites más estrechos que en campos no normales para las cuestiones que pueden ser objeto de disenso. Esto no implica sin embargo que los campos controversiales normales no puedan dar lugar a un progreso en el sentido antes mencionado, pero no se tratará ciertamente de un progreso capaz de alterar supuestos fundamentales. Pero si durante largo tiempo tales alteraciones no se producen es probable que el campo controversial tienda a estancarse y adquirir finalmente ese carácter regresivo, estéril, que los pesimistas tanto subrayan y que suele ejemplificarse, muchas veces injusta o anacronísticamente, con las disputas medievales. Para que esta tendencia al estancamiento o bloqueo se revierta, de modo que se pueda entrar en una fase de progreso, por lo general se requiere la intervención de lo que suele denominarse un *tercer actor*, el cual en realidad más que un solo individuo puede ser toda una corriente de pensamiento. Este tercer actor es un nuevo participante del campo que desafía a los participantes tradicionales poniendo sobre la mesa y criticando todos o buena parte de los supuestos implícitos sobre los cuales reposaba el debate anterior. Si ese tercer actor tiene éxito, es decir, si los viejos participantes no tienen más remedio que tomarlo seriamente en cuenta, se produce la ruptura de la normalidad y el debate se concentra sobre todo, o buena parte, del terreno común hasta entonces implícitamente aceptado. Esta es pues una transfomación que resulta en una *refocalización*. Tal refocalización tiene consecuencias diversas. No sólo suele producirse un notorio incremento de la pasión puesta en juego por los contendientes en relación con las posturas enfrentadas sino también una extensión del interés por el campo hacia nuevos círculos, incluso círculos no profesionalmente especializados en los temas en discusión. La refocalización es, desde el punto de vista del contenido, y tomando en cuenta la caracterización anterior del progreso en filosofía, una transformación progresiva ya que consiste en una ampliación del campo controversial al sacar a luz y poner en discusión supuestos que antes permanecían subyacentes.

En otras ocasiones la transformación no asume la forma de un cambio de foco sino que se presenta como una *sustitución* completa del antiguo terreno común por uno nuevo. Se suele proclamar en tal sentido que los problemas anteriores no son legítimos o relevantes o, simplemente, que ya no interesan y que la mejor alternativa es por ende olvidarlos y ocuparse de otros problemas. Pero en la realidad, cuando ocurre tal sustitución de un campo problemático y controversial por otro, ella sólo tiene lugar de una manera gradual, a pesar del lenguaje radical que suelen emplear los abogados de la misma. Además, aún cuando pueda afirmarse que ya está constituído un nuevo campo controversial, de todas maneras éste no carecerá por lo general de continuidad con campos anteriores. Aunque se la niegue, en los hechos casi siempre es posible discernir, aún en casos extremos de cambio conceptual, una «herencia recibida».

Estudio de un caso: la historia de la filosofía de la ciencia del siglo XX.

Ilustraré ahora este pequeño modelo de las transformaciones de campos controversiales en filosofía tomando como ejemplo la historia de la filosofía de la ciencia del siglo XX. He explorado también algunos otros casos, que por razones de espacio no puedo exponer aquí, de desarrollo de campos controversiales en distintos períodos de la historia de la filosofía (por ejemplo, la historia de las controversias sobre la naturaleza del cambio en la filosofía antigua o la historia del problema de la relación sujeto-objeto en la filosofía moderna), llegando a conclusiones muy similares a las que formularé en relación con el caso presente acerca de la naturaleza de su desarrollo.

En una primera aproximación pueden distinguirse dentro de la historia de la filosofía de la ciencia del siglo XX o, más precisamente, en la evolución de su campo controversial, tres grandes fases La primera, que suele llamarse «clásica» y que, usando nuestra terminología llamaremos «normal», transcurrió desde fines de los años veinte hasta fines de los cincuenta. La segunda fase, conocida como «historicista» y que en nuestro esquema corresponde a una transformación por refocalización, abarca desde fines de los años cincuenta hasta fines de los setenta. Finalmente,a partir de los años ochenta nos encontramos en una tercera fase de carácter mixto ya que, como enseguida veremos, en ella parecen coexistir (la falta de suficiente perspectiva histórica justifica un lenguaje cauto) diversas tendencias.

Tal como la veo, la historia de este campo controversial nos provee, a través de sus distintas fases, un buen ejemplo de transformación progresiva en el sentido dado anteriormente de avance en el descubrimiento y profundización de nuevos aspectos del objeto de indagación filosófica, en este caso, de una

«cosa llamada ciencia». Veamos,por empezar, la primera fase. En ella el foco principal estaba puesto, como se acaba de mencionar, en la estructura lógica de las teorías científicas y, en particular, en los aspectos lógicos y metodológicos de la relación entre la teoría y su base empírica. Dentro de este marco común, el ideal de tratamiento riguroso de los problemas y las ricas controversias que se desarrollaron, por ejemplo dentro mismo del movimiento positivista o entre los positivistas de credo inductivista y los racionalistas críticos como Popper que negaban el papel de la inducción, permitieron alcanzar una profundización rigurosa en tales aspectos lógicos y metodológicos. Esto constituyó pues un progreso en relación con la época anterior, en la cual el campo problemático específico de la filosofía de la ciencia no estaba siquiera claramente reconocido. Fue justamente en base a esa profundización rigurosa que autores clásicos como Carnap fueron reconociendo los puntos débiles de sus propios planteos y sustituyéndolos por nuevos.

El cambio de foco característico de la segunda fase tuvo que ver, como es conocido, con la puesta en debate de un conjunto de supuestos clásicos centrales como la distinción neta entre lenguaje teórico y observacional (aunque ya hubo, durante la fase clásica misma, antecedentes de ese cuestionamiento), la dicotomía entre contexto de descrubrimiento y contexto de justificaciön y la concentración exclusiva de la filosofía de la ciencia sobre este último, el énfasis en los aspectos sincrónicos en detrimento de los diacrónicos o históricos y, sobre todo, la reducción de la filosofía de la ciencia a una lógica de la ciencia. Esta refocalización del campo controversial implicó incorporar como tema central de la filosofía de la ciencia al sujeto de la ciencia, entendido no como individuo aislado sino como comunidad científica, y a las representaciones unificadoras de ésta (variadamente denominadas paradigmas, programas de investigación, etc.). Hubo pues en esta fase una transformación progresiva ya que, además de ampliarse el campo controversial por incorporación al mismo de supuestos que antes formaban parte del terreno común, se incluyó un nuevo aspecto fundamental -el referido a las comunidades científicas- dentro del objeto de indagación filosófica. Tal inclusión no era producto de un mero agregado sino, como señalamos, de una transformación de la estructura del campo controversial.

Finalmente, la tercera fase, fase que aún se encuentra en desarrollo, parece caracterizarse, como se mencionó antes, por una variedad de fuerzas o tendencias que presentan, por lo demás, espacios variables de yuxtaposición entre sí. Tenemos así, entre otras, una tendencia a la continuación y hasta refuerzo del interés clásico -e incluso pre-clásico- en algunos temas controversiales tradicionales como, por ejemplo, la controversia sobre el realismo. Junto a esta tendencia se desarrolla también una corriente de recuperación crítica de perspectivas y problemas de las fases anteriores pero dentro de cuadros conceptuales y formales más abarcadores, como es el caso de la llamada «concepción semántica» o «estructural» de las teorías científicas desarrollada por autores como Sneed, Stegmüller, Moulines, etc. Finalmente hay una cantidad de nuevas corrientes que pretenden llevar a cabo una sustitución lisa y llana de todo el foco problemático y controversial anterior por uno nuevo. Es típica en este sentido, por ejemplo, la postura de Hacking[6] en relación con los problemas de la racionalidad y el realismo científicos, tan centrales en las fases anteriores. Esta tendencia sería pues la que impulsa un cambio más radical. Sus defensores sostienen que en las fases anteriores el foco siempre estuvo puesto erróneamente en la teoría y su relación con la observación. Ahora en cambio el foco es puesto en la práctica científica, tanto experimental como no experimental, práctica que no es concebida como antes, como estando de manera inevitable "teóricamente cargada" o sólo en función de la construcción y puesta a prueba de teorías. Como señala McGuire, en esta nueva fase la ciencia es vista como "una red compleja de habilidades, competencias, negociaciones, persuaciones y recursos intelectuales y materiales"[7]. Otra característica de esta corriente es el avance, a tono con una concepción naturalizada de la disciplina, en el proceso de integración de la filosofía de la ciencia no sólo con la historia de la ciencia, como ya había ocurrido en la fase historicista, sino también con otras disciplinas constitutivas de los estudios metacientíficos, en particular la antropología y la sociología de la ciencia.

En líneas generales y a pesar de esta mezcla o, tal vez, gracias a ella, esta fase contemporánea exhibe también un carácter progresivo ya que implica avances en dirección a una mejor percepción y mayor comprensión de la complejidad de la ciencia y sus diversos procesos y contextos.

Observaciones finales

Es claro que la historia anterior puede ser leída de otras maneras. Una de ellas, muy difundida, es la que cree ver en la fase actual no una continuación, ni siquiera una recuperación crítica de desarrollos

anteriores, sino una invalidación de los mismos de modo que prácticamente no quedan rastros de ellos en el nuevo marco que los ha sustituído. A. Ibarra, en un pasaje de su comentario reciente del libro de Diez y Moulines *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia* nos suministra lo que puede tomarse como un buen ejemplo de esa perspectiva. Luego de abogar por un «estudio postpositivista de la ciencia que procure una aproximación a ésta y la actividad social que la genera» sostiene: «Un vasto erial de ruinas filosóficas analíticas fue casi todo lo que pervivió del período... del Received View»[8]. Como he sostenido en este trabajo, la relación entre las distintas fases de la historia de la filosofía de la ciencia del siglo XX ha sido a mi juicio más compleja que lo que esta cita sugiere. Ciertamente ha habido oposición y aún destrucción, pero no han quedado sólo ruinas sino también ha habido una asimilación fructífera de problemas y resultados anteriores, aunque resignificados dentro de nuevos marcos. En realidad, ha operado un doble mecanismo de oposición y asimilación entre las distintas fases, mecanismo que ha permitido una ampliación del marco analítico y, correlativamente, de los aspectos del objeto que entran en consideración. Todo este proceso a mi juicio ha implicado ya, a pesar de que sus frutos aún están en gestación, un progreso en el sentido aquí utilizado.

Para finalizar, volvamos al principio. Dijimos que así como en la ciencia parece bien justificado hablar de progreso, en el arte no parece serlo. Y nos preguntábamos a continuación si en el contexto de este problema debíamos ubicar a la filosofía junto a la ciencia o junto al arte. La respuesta inicial fue que, en tanto empresa cognoscitiva, la filosofia estaría en el mismo bote que la ciencia, lo cual parecía justificar compararla con ésta en la dimensión del progreso epistémico. Vimos sin embargo que era más apropiado utilizar una noción más acotada de progreso y, que si así lo hacíamos, resultaba defendible hablar de progreso *dentro* de ciertas áreas y épocas, *dentro* de ciertos campos problemáticos y controversiales. No pretendí pues usar una noción *global* de progreso que permita, por ejemplo, afirmar que hubo progreso entre la filosofía antigua y la filosofía moderna. No lo pretendí porque creo que, en este aspecto, la filosofía es más parecida al arte que a la ciencia. A diferencia de ésta, en que, *malgré* los excesos de los partidarios de la inconmensurabilidad, puede hablarse ciertamente a mi juicio de progreso entre Arquímedes y Newton y entre éste y Einstein, no creo que sea justificado hacerlo, por ejemplo, entre Aristóteles y algún filósofo posterior. Tal vez por ello, Aristóteles y otros filósofos del pasado continúan siendo nuestros grandes interlocutores.

Notas

[1] "...the *truth* of the thoughts that are here set forth seems to be unassailable and definitive. I therefore believe myself to have found, on all essencial points, the final solutions of the problems". L. Wittgenstein (1922), *Tractatus Logico-Philsophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, preface.

[2] N. Rescher (1995), *The Strife of Systems*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press

3 B. Russell (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Galaxy Book (1959), p. 156

[3] I. Lakatos (1970) "The Methodology of Scientific Research Programmes" in I. Lakatos & A. Musgrave (eds) (1970), Cambridge University Press.

[4] B. Russell, *op. cit.*, p. 161.

[5] I. Hacking (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge University Press.

[6] J.E. McGuire, "Scientific Change: Perspectives and Proposals", in M.H. Salmon et al (1999), *Introduction to the Philosophy of Science*, Hackett

[7] A. Ibarra, «Filosofía de la ciencia postpositivista. La reinvención de una disciplina», *Dianoia*, Vol. XLVI, Número 46, mayo 2001.

Universidad y mundializaciones: perspectivas históricas y filosóficas

Coordinador:
Francisco Naishtat

POR UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Francisco Naishtat
CONICET - UBA - UNLP

Presentación

En esta Mesa abordamos algunos significados vinculados a las transformaciones de la Universidad en el contexto actual. Hemos acuñado el término "mundializaciones" no sólo para designar los rasgos contextuales relevantes en el plano del diseño institucional y de la comprensión de la educación superior a escala global, sino para referir también a los espacios de resistencia crítica que desde la universidad, especialmente desde la filosofía y las humanidades, conforman lugares alternativos respecto de las tendencias culturales dominantes en materia universitaria. Este término, que es extraído de su homólogo francés "mondialisations", presenta de esta manera una importante diferencia semántica con el término "globalización" (globalization) que es estándar en castellano o en inglés. Pensamos aquí que si esta diferencia reviste un carácter relevante para la filosofía, este último es patente en la reflexión filosófica sobre la universidad. En primer lugar, no es enteramente indiferente que la palabra "mundialización" mantenga su referencia a la raíz "mundus". Hay allí una señal del espesor histórico de una mundialización del espacio humano que no es nueva stricto sensu, sino que ya está críticamente presente con el advenimiento de la modernidad, y que hunde raíces en la historialidad misma de la razón. La filosofía, como la universidad, son entrenadas en el elemento mundo desde su origen. Del filósofo se ha dicho que es "funcionario de la humanidad". A su vez la Universitas traiciona en su raíz medieval el sentido de una comunidad ya cosmopolita y académicamente monolingüe, reunida en torno a la razón y trascendiendo las particularidades de las naciones respectivas[1]. ¿No existe entonces una afinidad constitutiva entre la escala espacial del espacio humano advenida ya en el Medioevo tardío y la propia historialidad de la razón? Si es así, el espesor histórico de la mundialización es también un espesor historial, en cuanto parte de la historia filosófica de Occidente. Pero entonces podemos preguntarnos, y es una pregunta de esta Mesa Redonda, qué relación mantiene esta mundialización, hondamente enraizada en la historia de la razón, con el proceso actual de globalización.

A primera vista el contraste es total, ya que la esperanza cosmopolita y el potencial de visibilidad que encerraba la razón-mundo, como promesa ínsita en una Imago Mundi humanista, no puede sino contrastar con la opacidad de los procesos referidos por la globalización. Esta última, en efecto, nada tiene que ver con un incremento de visibilidad. Y sin embargo uno podría pensar que al remitir al marco inédito de una transformación tecnológica de las condiciones de circulación de las mercaderías, de la información y de los hombres, que vuelve ciertamente más accesible la información en tiempo real, un excedente de visibilidad tendría que acompañar naturalmente el proceso. Pero la complejización de la vida social y la generalización de códigos expertos y de especialización tecnocrática, sumados a una fragmentación que es inherente a la autonomía creciente de los subsistemas sociales, en cuyo centro domina un subsistema económico echado a andar por sus propios andariveles y sin común medida con la vida política democrática, tiñen de una opacidad desconcertante a la globalización y parecen alejarla de un demos cosmopolita de relaciones horizontales cara-a-cara. La utopía de una democracia cosmopolita nacida con la Ilustración parece así tan ajena a la idea de globalización como lo es la idea de estado nación, cuya eclipse va a la par de la transnacionalización del capital.

Ahora bien, desde que Max Weber despejó el rostro jánico de la modernidad, en cuanto promesa ilustrada del mundo y a la vez como desencantamiento (Entzauberung), no cabría ya conformarse con una oposición límpida y dicotómica entre la mundialización de estilo humanista inherente a la Aufklärung y la globalización opaca y deshumanizada que es propia de la realidad capitalista actual. Sin arriesgar, como hace Adorno, que es la misma dialéctica la que opera en el incremento de calculabilidad científica del mundo y en la pérdida de sentido de la vida social, podemos hallar una serie de vasos comunicantes entre la historia de la razón, la autonomización de los sistemas de actividad y la pérdida de un mundo compartido cara-a-cara. De estos vasos comunicantes, sin embargo, no se sigue la existencia de un único

horizonte necesario de destino, como si la Ilustración contuviera en su código genético la totalidad del desarrollo humano posible. Más bien cabría extraer de su seno la idea de una multiplicidad de significados conflictivos y no resueltos, lo que refuta la lectura unilateral que bajo la mirada económica se nos brinda de los procesos en curso. Este es por ejemplo el sentido que algunos autores imprimen a la todavía incipiente mundialización política, cuyas raíces ilustradas podemos encontrar en el cosmopolitismo kantiano, y que hoy se nos propone como posible contrapeso programático al desbocamiento del mundo económico[2].

Partiendo de este estado de cosas la Mesa entiende abordar la cuestión de la educación superior. Varios trabajos recientes en sociología de la educación han mostrado cómo la globalización económica impacta en las políticas educativas. El pasaje en general de un modelo de producción fordista a un modelo "just in time", para el cual la disponibilidad de mano de obra y la flexibilidad en relación a la demanda cobran prioridad respecto de la división estable del trabajo y de las formaciones basadas en la constancia de la especialidad, presionan en las políticas educativas de los estados y las llevan a acentuar la movilidad de las formaciones y el carácter transitorio de los saberes. La teoría del capital humano vigente en los sesenta, y según la cual la educación tiene una tasa de retorno importante en la economía, es así reformulada pero en un sentido que entiende privilegiar la calidad de la educación contra la cantidad de los educandos; la evaluación y la gestión educativa experta contra la autogestión académica; la diferenciación y la competencia contra la igualdad universitaria, denunciada como mero espíritu de corporación; la libertad de elección y la igualdad de oportunidades contra la igualdad de derechos a la educación superior, etc. La misma formación permanente vuelve hoy en los discursos oficiales no ya como la profundización de un oficio o de una vocación sino como la necesaria adquisición de competencias para enfrentar tanto la volubilidad de la demanda cuanto la incertidumbre de nuestras sociedades de riesgo[3]. Ahora bien, estos elementos de políticas públicas han sido más o menos despejados por los análisis sociológicos y sociológico-políticos de educación y de educación superior del último lustro[4] sin que todavía estemos en presencia de contrapropuestas normativas de espesor filosófico, que inscriban la cuestión educativa en una filosofía política. Es hacia ese horizonte de reflexión que propende la Mesa, entendiendo articular de manera crítica las ciencias sociales de la educación y la filosofía. Deseo agradecer a las autoridades del Congreso la oportunidad de presentar esta Mesa y deseo agradecer a los participantes, y muy especialmente al profesor Georges Navet, su presencia en este encuentro, que no habría tenido lugar sin el apoyo de Collège International de Philosophie (C.I.P.H.-Francia) y de la Universidad de Buenos Aires.

Notas

[1] Nación- Natio- es muy exactamente, en el mundo medieval de las universidades, una comunidad estudiantil que habla la misma lengua y que cohabita con muchas otras, conformando juntas el espacio de la Universitas, en cuanto comunidad no ya particular, sino de la totalidad de un conjunto de saberes, codificados en una lengua común y enseñables de acuerdo al canon establecido. Cf. Jacques Le Goff (1985), Los Intelectuales en la Edad Media, Gedisa, Barcelona.

[2] Cf. Jürgen Habermas (1999), La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Paidós, Barcelona, 147-188. En un sentido no muy lejano, véase Etienne Tassin "Globalización económica y mundialización política" (www.mundialisations.org, 2001), donde el autor retoma esta misma distinción entre dos lecturas conflictivas de la globalización.

[3] Véase infra la ponencia del profesor Georges Navet.

[4] Véase por ejemplo Xavier Bonal (1998), Sociología de la educación. Una aproximación crítica a las corrientes contemporáneas, Paidós, Barcelona. También Guy Neave (2001), Educación superior: historia y política. Estudios comparativos sobre la universidad contemporánea, Gedisa, Barcelona; Guy Neave y Frans A. Van Vught (1991), Prometeo encadenado. Estado y educación superior en Europa, Gedisa, Barcelona; Norma Paviglianiti, María Catalina Nosiglia y Mónica Marquina (1996), Recomposición neoconservadora. Lugar afectado: la universidad, Miño y Dávila eds., Buenos Aires; Augusto Pérez Lindo (1998), Políticas del conocimiento, educación superior y desarrollo, Biblos, Buenos Aires; Daniel Schugurensky (1994), Global Economic Restructuring and University Change: The case of Universidad de Buenos Aires, University of Alberta. Ver también Francisco Naishtat, Ana María García Raggio y Susana Villavicencio (2001), Filosofías de la universidad y conflicto de racionalidades, Colihue, Buenos Aires.

¿EDUCACIÓN PERMANENTE?[1]

*Georges Navet**
Universidad de Reims-Francia

Mi intervención no busca presentar un saber positivo. Está, o en todo caso pretende estar, desfasada respecto del saber, en la medida en que intenta plantear preguntas, abrir o reabrir un campo de preguntas relativas, justamente, al lugar y al rol de ese saber, a las instancias encargadas de elaborarlo y propagarlo, a los fines a los que se supone que apunta. Dicho de otro modo, mi intervención procurará por ser filosófica.

El título, la educación permanente o la formación permanente, no es inmediatamente claro. Remite no tanto a hechos cuanto a proyectos, proyectos que pretenden responder a la situación socioeconómica actual y a la que se presentará en un futuro más o menos previsible. Esos proyectos emanan o bien de los miembros del gobierno francés, o bien de especialistas a quienes algunos ministros, o el primer ministro, han pedido oficialmente que elaboren informes. Quisiera aclarar que, aunque esos proyectos sean criticables, los mismos se presentan como una manera, por no decir la única, de enfrentar lo peor -lo peor que pudiera ocurrir. Probablemente tengan razón al afirmarlo, pero eso no prohibe interrogarlos y criticarlos.

Antes de decir cuáles son esos proyectos, quisiera evocar en dos palabras, por contraste o como fondo sobre el que se destacarán mejor, *L'université sans condition* de Jacques Derrida. En este texto, publicado hace algunas semanas (Galilée), Derrida presenta aquello que él llama una "profesión de fe", una universidad que hace una profesión de la verdad, una universidad como "lugar de discusión *incondicional* y sin presupuestos", como "espacio de *nuevas* Humanidades"[2] ligadas a la "cuestión del hombre, de lo propio del hombre, del derecho humano, del crimen contra la humanidad, etc.",[3] y esto a fin de "encontrar el mejor acceso a un nuevo espacio público transformado por nuevas técnicas de comunicación, de información, de archivo y de producción de saber". En suma, la pregunta que se plantea sería la pregunta acerca del mundo, del que Derrida precisa que no es ni el globo, ni el cosmos, ni el universo.

Vayamos entonces a los proyectos, que nos permitirán plantear un cierto número de preguntas y, quizás, justamente, la pregunta por el mundo.

Cuando hablo de "proyectos", hago alusión más precisamente a tres textos. El primero, no en el orden cronológico sino en el orden en el que hablaré de ellos, es un artículo de Laurent Fabius, ministro de Economía, de Finanzas y de Industria, publicado en Le Monde el 1° de junio de 2001, con el título El tiempo de los proyectos. El segundo, el más complejo y el más largo y, por esas mismas razones aquel sobre el que proporcionalmente me extenderé menos, es un informe encargado por el primer ministro sobre la cuestión de los mínimos sociales y de la desocupación. Publicado en el año 2000 (La Documentation française) con el título Mínimos sociales, ingresos por actividad, precariedad. Es designado y conocido con el nombre de informe Belorgey, según el nombre del presidente del grupo que lo ha elaborado. El tercero se titula *Por un modelo europeo de enseñanza superior*, se lo conoce por el nombre de su autor, Jacques Attali, y fue publicado en Stock en 1998.

El artículo de Laurent Fabius comprende un parágrafo intitulado: Prolongar la escuela de Jules Ferry con una educación, una formación y una cultura a lo largo de toda la vida. El hecho de que esté escrito por un ministro de economía se observa en lo siguiente, en el hecho de que el autor afirma que el problema esencial de la escuela no reside en la falta de personal, sino en la mala concepción y en la mala adaptación de la formación continua, que él denomina también formación profesional. Esa formación, según Fabius, beneficia sobre todo a los más jóvenes, a los ya calificados y a los hombres (por oposición a las mujeres). Remedios propuestos: acercar el ministerio de educación al de trabajo; profundizar el rol de la región, sistematizar la validación de los saberes adquiridos, desarrollar la movilidad en el seno de la Unión Europea instituyendo un derecho individual a la formación profesional. Se puede observar un contraste, cuando no una tensión: por un lado, un asunto nacional —reforzar los vínculos entre ministro

de la educación y ministro de trabajo; por otro, un llamado a entidades que ya no son la nación, la región o Europa. Problema, de alguna manera, del espacio de referencia. Además, de lo que se trata es de la formación profesional, es decir, de una formación que permita obtener un trabajo, ya sea éste de duración determinada o indeterminada.

Pero Fabius agrega lo siguiente: "La formación continua deberá ser completada por una política de cultura continua; en todas partes, todo el tiempo, para todos, la cultura virtual debe llegar a ser accesible gracias a las nuevas tecnologías, la cultura "real" por la democratización de los lugares de saber, una cultura abierta a todos en el marco del tiempo liberado, del ocio y la prolongación de la vida. La educación permanente llegará entonces a ser la seguridad social del siglo XXI". La cultura continua debe venir a completar la formación continua; la cultura tiene relación con el tiempo liberado, con el tiempo del ocio, con el tiempo del retiro—con el tiempo que se escapa, no ciertamente con el mercado, sino con la preocupación de tener que ganarse la vida por medio del trabajo. Notemos que no se da aquí ninguna precisión respecto de las instancias que deben poner esta cultura a disposición de todos: visiblemente no se trata de nada más que un "complemento", pues lo esencial reside en la formación. Formación y cultura juntas conforman esta "educación permanente", de la que el ministro afirma que será la "seguridad social" del siglo XXI. ¿En qué sentido? En el sentido en que la "formación continua", mejor adaptada a las ofertas de trabajo, deberá permitir, si no a todos, sí al menos a la mayoría, encontrar un trabajo.

Se comprende mejor lo que quiere decir Laurent Fabius al leer el informe Belorgey. Éste recuerda el 5° parágrafo del preámbulo de la Constitución de 1946, retomado por la del 1958: "cada uno tiene el deber de trabajar y el derecho de tener un empleo..." El deber de trabajar, o en todo caso de buscar un trabajo, está inscrito en la constitución; así la ley de 1988 que instituía el RMI (Salario Mínimo de Inserción- Revenu Moyen d'Insertion) impone al beneficiario un deber (!!!) de proveer los esfuerzos necesario para su inserción en el mundo del trabajo, y prevé sanciones contra aquellos que no se prestan a la firma de un contrato de inserción o que, habiéndolo firmado, protestan a la hora de ponerlo en práctica.

Al deber de trabajar y al derecho de tener un empleo responde un derecho a la protección social para quien no pudiera vivir de su trabajo. Parágrafos 10° y 11°: "todo ser humano que, en razón de su edad, de su estado físico o mental, de la situación económica, se encuentra en la incapacidad de trabajar, tiene derecho a obtener de la colectividad los medios convenientes de existencia..." Eso significa que en Francia, contrariamente a lo que ocurre en países escandinavos (Suecia, Dinamarca, en donde se entrega una suma uniforme a todos los *ciudadanos*, independientemente de los recursos de cada uno), el trabajo y la garantía de los medios no están disociados. Ahora bien, si desde este punto de vista la Constitución no ha cambiado, no ocurre lo mismo con el trabajo. El informe constata que el modelo fordista (gran industria, contrato de trabajo por tiempo indeterminado, que posibilitaba al padre de familia alimentar a los suyos, e incluso volverse consumidores —de los autos Ford, por ejemplo) se agotó y ha sido reemplazado por el modelo toyotista (poca fluidez debido al hecho de que ya no se apuesta a mediano plazo acerca de lo que podrían ser las necesidades de la clientela, sino que se responde a una demanda que se conoce gracias a la rapidez de circulación de la información; por lo tanto contratos de duración fija, salarios minimizados): en suma, reemplazado por lo que se entiende por flexibilidad.

La consecuencia es que cada vez resulta menos posible instalarse de una vez por todas en un empleo. Cada cual debe esperar y prepararse para tener múltiples trabajos sucesivos en la vida. Es necesario pues "...buscar *nuevas formas* de regulación del trabajo de manera de que el trabajo sea *siempre* la fuente principal de ingresos..." Esto quiere decir que por un lado, es preciso hacer que las prestaciones sociales sean siempre significativamente inferiores a lo que el desocupado podría esperar ganar si encontrara un trabajo; y, por otro lado, y esto está mucho más ligado a nuestro objeto aquí, que es necesario que el Estado actúe de manera tal que pueda darse una respuesta a la exigencia de flexibilidad de las empresas, al tiempo que se garantiza, entre dos pérdidas de trabajo, la continuidad de los derechos sociales al exasalariado, y que se le propone una batería de cursos que lo capacitarán para postularse a un nuevo puesto...

He aquí entonces la "formación continua". El término "continua" merecería largos comentarios, en la medida en que la población a la que apunta sufre, más bien, una serie de discontinuidades: discontinuidades entre períodos de trabajo y períodos de desocupación, discontinuidad entre los tipos de trabajo encontrados, discontinuidad por lo tanto del tipo de formación, sin contar las necesarias discontinuidades geográficas, cuando es preciso desplazarse de una región a la otra. Conscientes, hasta cierto punto, del problema, los autores hablan de "alisar" las trayectorias de los sujetos; es cierto que por

ello entienden sobre todo no dejar que nadie, en ningún momento, caiga fuera del circuito. Parecen confiar en las agencias de empleo y en los diversos servicios de información para garantizar una cierta lógica interna del contenido de los diversos cursos sucesivos...

Evidentemente el contenido de saber de los cursos de formación es determinado por las necesidades de la empresa en un instante *t*, aunque corresponda al Estado definir los objetivos. Nada más y nada menos en los cursos de formación, parece. Sin embargo, el autor del informe introduce en su discurso otro saber, un saber de otra modalidad, un saber ético en el sentido del ethos weberiano, que no se sabe si hay que introducirlo o no en los cursos de formación. Al sentir que una diferencia significativa entre prestación social e ingreso salarial es una incitación demasiado negativa, el autor del informe celebra la "virtud activa" que es el trabajo y ve allí la participación en una obra colectiva. El trabajo termina siendo considerado como un "bien público", la virtud encuentra pues su viejo sentido de preeminencia del interés público sobre el interés particular. Si pensamos en la formidable energía que debe movilizar el aspirante a trabajador que va del curso de formación a un trabajo que corresponde más o menos a su curso y de ese trabajo a un nuevo curso de formación, comprendemos que efectivamente necesita convencerse de que al obstinarse en buscar trabajo, se entrega al bien público. El autor del informe declara además que la patronal debe comprender su responsabilidad en el campo del trabajo "como no ajena al servicio público". También la patronal debe ser virtuosa. ¿Qué significa ese discurso de la virtud, discreto, por cierto, pero sin embargo presente, sino que las necesidades de las empresas y los objetivos fijados por el Estado sólo pueden coincidir si el espacio económico y el territorio político (a la sazón nacional) se superponen exactamente? Ahora bien, sabemos desde Adam Smith y su concepto de extensión del mercado, es decir desde 1776 (Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones) que no es así: la economía, al menos la economía en el sentido de Smith y de sus sucesores, desterritorializa.

Pero vayamos al tercer texto; el informe Attali, que entra en el problema por un ángulo diferente, el ángulo de la educación superior. No pretendo decir que Attali sostenga el mismo discurso que Fabius y que Belorgey; diré solamente que desarrolla la misma lógica fundamental. Él también apela a las reformas, planteando que éstas sólo se harán a condición de concitar una triple adhesión: la de "los estudiantes, de aquellos que deberán emplearlos y de los docentes". Se piensan como tan necesarias y tan urgentes que sin ellas "el país perdería toda posibilidad de utilizar de la mejor manera el formidable potencial de su juventud. Entraría poco a poco en la pendiente de un declive irreversible". En la *Introducción* nos dice que se trata de conservar un lugar de primer plano en la competencia mundial." En esta competencia, lo más importante ya no es, como en los Juegos Olímpicos de los tiempos de Coubertin, participar: para subsistir, para conservarse; es preciso mantenerse entre los primeros. A decir verdad, el medio coincide con el objetivo, puesto que conservarse es conservarse entre los mejores, seguir siendo capaz de ser competitivo.

¿Con quién o contra quién tiene lugar esta competencia? La tentación es responder: entre las naciones. No pueden ser, sin embargo, las naciones europeas, puesto que el modelo propuesto se pretende europeo. ¿Se trata entonces de los Estados Unidos? No se los nombra en el texto, al menos no como "competidores", y aparecen sobre todo en el *Anexo 4*, titulado *La enseñanza superior en los Estados Unidos*. Los tres anexos precedentes hablan de las reformas en curso respectivamente en Alemania, en Italia y en el Reino Unido. Los Estados Unidos son la única nación mencionada que no tiene necesidad de reformar su sistema universitario. ¿Estará acaso perfectamente adaptado a la competencia? El único competidor que se menciona no es tanto un país como la mundialización. Las páginas 15 a 17 describen el "modelo extremo" de la mundialización: las universidades se transformarían en una especie de empresas a la búsqueda de "clientes", que compiten en el mercado mundial para atraer a los mejores "factores de producción" (profesores, financiamiento) a fin de maximizar los beneficios. En un cuadro semejante, los estudiantes deberían financiarse a sí mismos los estudios, lo que crearía un abismo cultural entre ricos y pobres, que crecería con las generaciones. El presupuesto nacional de la enseñanza superior disminuiría, puesto que ya no debería tener en cuenta las necesidades colectivas, sino solamente la demanda privada solvente. En suma, la enseñanza superior llegaría a ser únicamente fuente de beneficios para las empresas[4].

Ya se habrá observado que a pesar de un marco de referencia que se proclama europeo, retorna lo nacional; así, si la evolución descrita se produce, "la naturaleza misma" de Francia sería puesta en cuestión, los fundamentos de la República y, particularmente, ese principio superior que es "la igualdad de acceso al servicio público".

El autor enumera cuatro revoluciones a las que se confronta "la excelencia frágil" del sistema francés:

- revolución en la ciencia y en la técnica
- revolución en los vínculos con el Estado
- revolución en los vínculos con las empresas
- revolución en el ritmo de aprendizaje de los saberes.

Nos dicen que la revolución en las ciencias y en la técnica llevará a la renovación cada vez más rápida de las formas de ejercicio de la mayoría de los oficios, lo cual requerirá una adaptación permanente de los saberes. Cada cual se verá llevado a ejercer a lo largo de su vida un número creciente de profesiones, con cada vez más responsabilidades de empresario y cada vez menos ataduras de asalariado.

La revolución en los vínculos con las empresas pasa por el ejemplo del Massachusetts Institute of Technology, creador de 4000 empresas que dan de comer a más de un millón de personas. Esto lleva a afirmar que las universidades francesas deben contribuir a la formación de empresas y a su desarrollo, organizando empresas en su seno.

La revolución en el ritmo de aprendizaje de los saberes significa que "la dicotomía entre formación y vida activa ya no tiene sentido. Formarse es un trabajo. Nos formamos trabajando. La formación permanente debe llegar a ser una regla" (p.48). Surge de allí que un diploma universitario no tendrá legitimidad permanente si no ha sido reactualizado por una práctica profesional y por un contacto renovado con la ciencia, que toda formación continua profesional merecerá remuneración, que ningún docente deberá desempeñar durante demasiado tiempo la misma función. Estamos aquí muy cerca de aquello que encontrábamos en el informe Belorgey, con la diferencia que Attali eleva la exigencia: la movilidad generalizada. Volvemos a encontrar inclusive el discurso sobre el carácter nuevo del trabajo (que supone a partir de ahora responsabilidad y ya no sujeción). En todo caso, de las cuatro revoluciones, tres remiten al universo económico o tecnoeconómico (la revolución en los lazos con el Estado consiste en decir que esos lazos de deshilachan...). El saber, en una medida esencial, debe ponerse al servicio de la producción. El conjunto de la enseñanza superior y comercial deberá estar impregnado de una "cultura empresarial, que valoriza el sentido de la iniciativa y el gusto por el riesgo" (p. 54).

¿Qué queda de los estudios de filosofía, letras y ciencias humanas? Respuesta: "apuntando ante todo a la transmisión de un saber y a la constitución de una cultura de base, las "humanidades", sin objetivo sistemáticamente operativo, constituyen el complemento indispensable de los estudios profesionales científicos, económicos, médicos o jurídicos. Permiten a aquellos que los cursan desentrañar el mundo, abrirse a las nuevas tecnologías, aprender a aprender, adquirir referencias y modos de razonamiento. Seguirán siendo el zócalo esencial de toda formación intelectual, para cualquier ejercicio profesional ulterior".

Complemento y zócalo... ¿Es preciso comprender que allí serán inculcados los valores de la República que permitirían al conjunto no reducirse completamente a una vasta empresa colectiva? Probablemente. Pero en el fondo, esos valores, o algunos de ellos, son recuperados porque pueden ser movilizados al servicio de un paradigma que se presenta como más eficaz que el paradigma americano... El único valor invocado, el principio de igualdad, puede ser interpretado como un suplemento de racionalidad, puede decirse del informe Attali como del informe Belorgey que, a fin de cuentas, proponen a las empresas un modelo más perfeccionado, más eficiente: una mano de obra más numerosa y mejor formada que en el modelo americano. El principio de igualdad aparece como más racional porque pone a disposición un número mayor de talentos (idealmente todos) pues los hace movilizables en el seno de un "polo colectivo de excelencia". El lado crítico de las "humanidades" desaparece, y tenemos un buen ejemplo de esta desaparición cuando Attali afirma que su informe debe ser discutido en todas partes en profundidad —para ser mejor adoptado, porque sería la única alternativa. No se trata de discutir para mejorar o modificar, sino de discutir para impregnarse subjetivamente de aquello de lo que se discute. Las humanidades, en suma, darán sentido al dispositivo al replicar el propio discurso de Attali. Así, al tiempo que se pretende criticar aquello que llama la "mundialización", el autor del informe termina instrumentalizando lo que quedaría de las humanidades y borrando aquello que no podría instrumentalizarse o que introduciría debilidades al crear dudas entre quienes deben movilizar toda su energía para seguir siendo competitivos.

Movilizar... Se trata, efectivamente, de una movilización general en la cual como suele ocurrir, el movilizado termina pareciéndose extrañamente a su supuesto adversario. Por cierto, tanto Attali como

Belorgey se esfuerzan por "asegurar" el destino de los individuos, por resolver o al menos atenuar el problema social. Pero esto ocurre al precio de identificar el "bien público" al interés de una empresa que sería la nación; una empresa que, como cualquier otra, estaría atrapada en una competencia en la que se trata al mismo tiempo de obtener beneficios y de sobrevivir, siendo lo uno condición *sine qua non* de lo otro.

Los "informes" del tipo de aquellos que hemos encontrado pertenecen siempre al género de la reforma; por un lado, se trata de conservar; por el otro, de cambiar. El motor del cambio parece ser invariablemente la economía, como si la única historia, el único transcurso, el único tiempo posible no fuera pensable ya sino en las categorías de la economía.

Formación permanente, educación permanente, como quiera que sea: no es o ya no es simplemente aquello que en otra época se llamaba "reciclaje", en el sentido de un curso de perfeccionamiento en los conocimientos o en las prácticas del oficio. ¿Podemos todavía hoy hablar de oficio? El oficio supone una estabilidad o una continuidad en el tipo de actividad; nos dicen hoy que precisamente hay que preparase para cambiar varias veces en la vida de clase o de tipo de actividad. No se trata tanto entonces de formar para la evolución de un oficio como de formar para un empleo. El individuo formado lo es para ser empleado, para lograr ser empleado por el mercado y esto por un tiempo relativamente corto. Semejante tipo de formación depende necesariamente del formador; será preciso, por un lado, que éste logre anticiparse a las demandas del mercado, el mejor medio será entonces que esté suficientemente cerca de las empresas, suficientemente integrado a ellas como para prever y formarse a sí mismo de antemano; pero como, por otro lado, nada indica que las demandas previsibles tendrán lugar en un sector bastante vecino al suyo como para que pueda adaptarse a tiempo, algunas veces será preferible proponer la enseñanza a otro, más dispuesto a asumirla.

Los saberes, en una perspectiva semejante, no deben ni estar fundados ni ser coherentes entre sí, sólo se les pide que sean funcionales —que "anden". En cuanto a las vidas individuales, su temporalidad no debería orientarse por un proyecto global, puesto que son discontinuas por definición, o zigzagueantes de un empleo a otro, como rebotadas por las necesidades anónimas y perentorias del mercado.

Formación permanente, educación permanente, se llama también profesionalización. En L´université sans condition, Derrida recuerda, después de Jacques Le Goff (Pour un autre moyen âge) el combate de las universidades medievales para que se les reconozca el estatuto de profesión, entre aquellos que rezaban y aquellos que trabajaban, e insiste en la significación de "profesar": declarar abiertamente, declarar públicamente, en el sentido de una declaración realizativa que "compromete por un acto de fe jurado, un juramento, un testimonio, (...) una promesa"(p.35): "profesar es dar una prenda comprometiendo su responsabilidad (...) El discurso de profesión es siempre de una manera u otra, libre profesión de sí; desborda el puro saber tecno-científico en el compromiso de la responsabilidad" (ib.). Profesar, en ese sentido, es abrir una temporalidad comprometiéndose a mantenerla abierta, una temporalidad que no es ni la de lo religioso, ni la de la labor. Podríamos continuar lo delineado por Derrida, diciendo que en la apertura así producida es posible ubicar diversas versiones de la Universidad, que son otras tantas maneras de conferir una coherencia, un lugar y un objetivo al saber. Por ejemplo, la versión humanista de un Vico, que en su 6° Discurso (1707), luego en su De Mente Heroica y en su De nostri temporis studiorum ratione (1708), desarrolla la idea de un cursus universitario enciclopédico que lleve a la creación de sabios capaces de mantener juntas la teoría y la práctica. O la versión filosófica de la Universidad de Berlín (Humboldt, Schleiermacher, etc.), que ve en la Universidad el lugar en el que las ciencias dejan de ser un "caos", una multiplicidad desordenada, para ser ordenadas de acuerdo con "el espíritu sistemático de la filosofía" que descubre allí un "espíritu" que les da sentido y a la vez las sustrae de las interpretaciones demasiado directamente utilitaristas. O incluso, la versión política que, de la universidad imperial a la universidad de la III^{a} República en Francia, ve en el saber no tanto un fin en sí como el medio de una conquista, la de la libertad; la unidad no es entonces tanto la unidad de un sistema como la de un frente o de un proyecto político —el saber es una lucha contra la ignorancia nacida de una servidumbre a una potencia tenebrosa —iglesia, tiranía, anarquía, etc.

En cualquiera de sus versiones, la Universidad parece constitutivamente ligada a un proyecto que, si permanece abierto a la exterioridad, le confiere un suelo y, por lo tanto, un espacio que le son propios.

Está claro que la "profesionalización" toma, en los textos e informes a los que hemos hecho alusión, un sentido completamente diferente, que quita o quitaría a la Universidad todo proyecto, toda temporalidad y todo suelo propios. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber insistía en la *Beruf*

protestante como lazo entre la religión y la labor —lazo que venía muy precisamente a obstruir el lugar que los universitarios medievales intentaban crearse y ocupar entre ambas. *Beruf* es difícil de traducir: vocación y profesión a la vez, o el trabajo en tanto que tarea a la vez religiosa y secular que se extiende como tal a la vida entera, en cada uno de sus momentos. La reunión del más religioso y del más secular ha permitido una movilización y una multiplicación de las energías sin precedente, y ha dado nacimiento a un espíritu —el espíritu capitalista, para retomar el vocabulario de Weber— que, como está cada vez más separado de su suelo religioso, no es ya más que una ética sin fundamento, lo cual no significa una ética ineficaz, sino todo lo contrario. La insistencia de los informes Belorgey y Attali sobre el trabajo como virtud o como vector de excelencia ¿no proviene acaso de una preocupación por encontrar una justificación a una ética como ésta?

Preocupación que parece algo vana, casi ingenua, en la medida en que basta dejar que actúe la fuerza de las cosas (el mercado) para que el individuo se encuentre obligado —por el simple deseo de sobrevivir— a hacer suya esta ética.

La cuestión principal que quería plantear, sin tener tiempo para profundizarla, está allí, entre "profesión" en el sentido de Derrida y *Beruf* que ha llegado a ser simple "empleo" o la necesidad vital de ser empleado. Cuestión poco realista, por supuesto, y antigua, si se juzga de acuerdo con el punto de vista de la fuerza de las cosas. Pero sin embargo, cuestión filosófica puesto que se refiere al cuestionamiento del "mundo", o habría que decir del "globo" o del "universo" en el que nos encontramos. La cuestión, en efecto, trata finalmente, a través de los problemas de coherencia y orientación del saber, acerca del tiempo humano, acerca de aquello que puede hacerlo propiamente humano, es decir, a fin de cuentas sobre el sentido[5].

Notas

[1] Traducción de la lic. Vera Waksman.
[2] Derrida, J., *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p.13.
[3] *ibid.*
[4] ¿La mundialización es el adversario? Se objetará que, dado que existe la competencia, ya estamos ahí... Se trata de luchar contra una cierta competencia: la lucha tiene lugar en el modelo de la mundialización no en la mundialización misma. Carrera, por decirlo de alguna manera, en dos niveles: competencia en el corazón de la mundialización de todas maneras, -competencia entre los modelos de mundialización.
[5] Véase Georges Navet, La philosophie comme fiction, 2000, l'Harmattan, París.

LA IDEA DE UNIVERSIDAD Y SUS MÚLTIPLES VOCES

Ana María García Raggio
UBA

En su libro The reinvention of Politics[1] Ulrich Beck señala con justicia que la perspectiva de una modernización reflexiva conecta dos interrogantes: la cuestión de "qué se está rompiendo" con la cuestión de "aquello que está naciendo". Sin embargo, advierte a continuación que el hecho de colocar la pregunta como tema de reflexión no significa, por supuesto, poder responderla. En todo caso, si el "pathos epocal" predominante es el de la incertidumbre y la ambivalencia, existe un primer acuerdo entre quienes aceptan que se vive en una era del "y", a saber: "todo debe ser reinventado"[2].

Estas afirmaciones nos permiten una primera incursión teórica en el análisis que los teóricos de la globalización realizan de la modernidad tardía[3].

Hoy la teoría, coinciden en señalar, se enfrenta al desafío de analizar un mundo que ha devenido global y de resultados dudosos en los que las evidencias de antaño con su cortejo de seguridades "se desvanecen en el aire".

La citación del Marx del Manifiesto sirve para ilustrar el tipo de enfoque que pretendemos bosquejar. En efecto, enfáticamente sostienen que estamos en presencia de una ruptura revolucionaria con el pasado. El advenir de una nueva era, por la intensidad y profundidad de las transformaciones que implica. Ocurre que nos hallamos inmersos en un proceso de "disrupción episódica" signado en el nivel ontológico por la transformación de las categorías de espacio y tiempo. Así pues, no dudan en sostener que la globalización es un set de transformaciones estructurales que erosiona el tiempo y expande la espacialidad.

En el ámbito teórico es este concepto de distanciación espacio-temporal el que permite explicitar las tendencias globalizadoras actuales en las que se constituye un único espacio global que construye un mundo interconectado de redes de comunicación satelital; capitales; mercados; flujos de dinero y personas y de elaboración y transmisión electrónica de desarrollos científicos y tecnológicos. Sin embargo, éste es sólo un aspecto del actual proceso de globalización. A esta interconexión mundial funcional debe agregarse la expansión de los horizontes de interacción entre culturas locales y globales. Siguiendo esta línea argumentativa consideran que la globalización provoca profundas transformaciones sociales, culturales y políticas. Y que no es la dimensión económica la gran conductora del proceso, sino la revolución en la información y en las comunicaciones.

Si los medios de comunicación proveen de nuevos lenguajes que traspasan fronteras y permiten penetrar en un tiempo instantáneo en un público atento y a la vez corporalmente ausente distribuido por todo el planeta, el uso de esas tecnologías que comprimen espacio - tiempo, tiene profundas consecuencias en el ámbito personal y político. En lo personal, quebradas las certezas que provenían de la tradición, se alteran las identidades; en este proceso de individualización profundo, cada uno de nosotros está condenado ahora a elegir y, por ello, a escribir la propia biografía[4]. En lo político el poder reticular de los Estados nacionales se ve menoscabado no sólo por una economía globalizada, sino por imágenes y saberes que traspasan sus fronteras. En tal situación, cada vez menos el apelar a principios auto fundados como el de la soberanía nacional basta, por lo que debe dar razones de la legitimidad de sus acciones ante una sociedad civil destradicionalizada que pone en cuestión su poder silencioso. Se produce entonces, una continuidad entre acción individual y acción colectiva y entre esfera privada y esfera pública; lo hasta ayer privado se torna político (como lo muestran los movimientos de mujeres) y los gobiernos pero también las corporaciones deben dar razones y rendir cuentas de su accionar ante una comunidad nacional y global que los monitorea[5]. Por eso el actual proceso no sólo está marcado por la disolución y la disrupción, sino de modo fundamental por la existencia de un universo social de reflexividad extendida, crítica de los efectos no esperados de la modernidad simple, de sus excesos y de los riesgos que suponen los impactos de su accionar. Tal condición implica que toda verdad hasta el momento considerada pierde su carácter de tal y que sus proposiciones pasan a ser contestables u abiertas a la "articulación discursiva" y a la crítica.

Pero el proceso de globalización tiene su doble atormentador. Un capitalismo post-fordista que segrega y aumenta la exclusión, el quiebre del tejido social y la desafección por los otros. Una nueva estratificación en el nivel internacional en el que existen ganadores y perdedores. Ocurre también que hay un aferrarse a la comunidad perdida por parte de un "nosotros reprimido" que se manifiesta en la limpieza étnica y en el auge de los fundamentalismos. Surgido del ámbito de la religión, la palabra fundamentalismo puede ser comprendida como el cierre en una tradición formular que divide entre "nosotros" y "los otros" en una lógica de guerra y, por lo tanto, violenta. Es por lo tanto la renuncia al diálogo y a la crítica.

En tales circunstancias, la humanidad entera se encuentra sumida en un estado de vulnerabilidad latente. Y quizás, con una intensidad desconocida, se experimenta el sentido cosmopolita del miedo. Paradójicamente el conocimiento sistemático y la radicalidad de la duda en la modernidad simple van acompañados de la fe, en el sentido de una confianza ciega en que todo funcionará de acuerdo a lo esperado. Sin embargo, como habían anticipado los filósofos de la sospecha, no hay progreso ni un hilo

conductor en la historia; y el mayor conocimiento, no genera un mundo más seguro y dominable. Así A. Giddens caracteriza al mundo actual como "desbocado" y lo asimila a un juggernaut, esto es, una divinidad que exige sacrificios humanos y U. Beck no duda en calificar como "sociedades de riesgo" a las actuales, puesto que éste se ha tornado global y "fabricado".

La índole reflexiva de la modernidad

Si el mundo en que vivimos nos ha tomado por sorpresa, y el desarrollo exponencial de la ciencia, la tecnología y el conocimiento experto que los vehiculiza se muestra fuera de control, entonces los preceptos que nutrieron la Filosofía de la Ilustración parecen desvanecerse. Si "La historia no está de nuestra parte, no posee teleología y no nos proporciona garantías" ¿puede sostenerse la potencialidad de una teoría crítica desde una utopía realista? En otros términos: ¿renunciar al proyecto de la ilustración de fijar el porvenir, significa renunciar a la idea de que se puede influir en el mundo?. O por el contrario, es posible imprimir un nuevo giro positivo en la dialéctica de la ilustración que transite el sendero de una modernidad que reflexiona sistemáticamente sobre sí misma y se establece como crítica racional del propio sistema. ¿Qué sucede se preguntan estos analistas cuando la modernidad, entendiendo la espiral destructiva a que está sometida reflexiona, críticamente sobre sí misma? Es a nuestros efectos también importante señalar que, como estos autores no dudan en enfatizar, en el contexto contemporáneo las ciencias sociales y humanas presentan una situación privilegiada. Y esta afirmación está encastrada en una concepción epistemológica de las Ciencias Sociales y Humanas y adquiere resonancias normativas. En tanto ellas tienen la capacidad de penetrar en la vida social, deben impulsar una actitud cosmopolita y propiciar una amplia variedad de políticas de vida.

La reflexión crítica aparece pues como el principio nodal a partir del cual puede sostenerse una utopía realista en el que primen esferas públicas dialógicas. Y es que en un mundo globalizado en el que la información fluye al instante, no sólo las instituciones se hacen reflexivas sino que las proposiciones de los expertos se abren a la crítica y la contestación. Ello sucede por la conjunción de otras pretensiones de conocimiento que lo someten a crítica interna y la potencialidad de contestación de un público cosmopolita e instruido que tiene la capacidad de incorporar reflexivamente conocimiento experto en sus propias vidas.

Es en este nuevo entramado, sostienen los autores mencionados, en el que deben refundarse instituciones.

La Universidad es en este sentido una institución privilegiada. En primer término porque ha sido siempre considerada interna y externamente como el lugar de la razón y de la autonomía del pensar, por lo tanto de la capacidad crítica.

En segundo término porque desde sus orígenes la universidad se pensó cosmopolita y democrática, como una comunidad de sabios que en el uso público de su razón y en su búsqueda de la verdad fundan una vocación emancipatoria, a la vez que, en esta indagación cooperativa son inter pares, en el sentido de que no conocen diferencias de rango o condición. Esta vocación cosmopolita está ya presente en la universidad medieval, así por ejemplo, los títulos académicos eran universalmente reconocidos y conllevaban el derecho a enseñar en todos los centros de enseñanza de la época (el ius ubique docendi). Sin embargo, como veremos enseguida, el ideal cosmopolita fue contrariado en su desarrollo histórico y la universidad debió regular sus relaciones con los distintos poderes instituidos en sus márgenes.

La tercera razón del interés en la universidad como locus privilegiado en una modernización reflexiva es epistemológica. En efecto, para estos teóricos la filosofía y las ciencias sociales tienen un carácter constitutivo. Por eso, al reflexionar sobre el proceso de globalización, sus argumentaciones no sólo tienen la capacidad de interpretar y llevar a discurso explicativo esta transformación de la conciencia individual y planetaria, sino que al hacerlo, sus razonamientos reingresan en la vida social y colaboran en su transformación

La idea de universidad y sus múltiples voces

Si nos remontamos a la historia de la universidad y ateniéndonos a algunos indicios ejemplares, no hay duda de que la autonomía de la institución tuvo en primer término una dimensión defensiva. Prote-

ger la libertad de sus académicos y estudiantes de todo poder soberano que vulnerara la manifestación del pensamiento. Durante la Edad Media, las universidades estaban legalmente amuralladas en el sentido que sus miembros gozaban de fueros especiales extendidos por el papa o el poder imperial. Sin embargo, el contenido de los estudios estaba fuertemente controlado y los académicos carecían del privilegio del pensamiento herético.

Desde finales del siglo XVIII, las universidades se transforman en toda Europa en instituciones del Estado y es quizás Kant en "El Conflicto de las Facultades" quien nos ilustra de manera ejemplar el divorcio entre la crítica que dispone de la fuerza, esto es, de la capacidad de censurar del Estado y el sabio que, en el ejercicio público de su razón, se ocupa del cultivo de la ciencia y de la verdad. Desplegada en su dimensión más amplia la pregunta de Kant es ¿puede ser censurada la razón? ¿quién puede censurarla?. No es ocioso a nuestros efectos recordar que filósofo diferencia entonces el uso privado de la razón "que es el que uno tiene derecho de hacer de su razón en un puesto civil o en una función determinada que le ha sido encomendada" y que debe someterse a la autoridad estatal y religiosa, del uso público de la razón "que se hace como sabio ante el público que lee"; esto es ante la comunidad de iguales. Aquí no deben existir límites externos a la capacidad crítica, sino que las limitaciones legítimas a "lo que se puede decir" surgen internamente del intercambio de ideas y de los acuerdos o discrepancias con quienes están ausentes y piensan por sí mismos. Es en este espacio autónomo que une a sabios y eruditos en una comunidad universal en que se funda no sólo la libertad académica, sino el cosmopolitismo de la universidad.

Pero Kant piensa aún en una arquitectónica general de la razón humana. Considera que no se puede pensar la institución universidad sin esta idea y que no puede ser suplantada por una unidad técnica.

Sin embargo, razones no faltan para pensar que este ideal de universidad se vio permanentemente desencantado en el devenir histórico. La primera paradoja que puede señalarse es que la universidad que siempre insistió en considerarse cosmopolita y propulsora de la libertad, tuvo que contratar sucesivamente con los distintos poderes soberanos y que la autonomía del pensar y del decir se vio permanentemente jaqueada por formas directas o sutiles de censura externa, cuando no de una autocensura impuesta por los poderes académicos. De ahí que Derrida no dude en afirmar que la universidad ha sido siempre censurada y censurante y que toda discusión estuvo siempre limitada, pues hay nuevas ideas que no son siempre bien recibidas y ciertas maneras de decir las cosas que no son legítimas ni están autorizadas[6].

Por cierto, también es preciso tomar en cuenta que la arquitectónica que según Kant es esencial a la idea de universidad se ha desmoronado. La universidad se dividió en múltiples disciplinas con sus propios lenguajes, códigos, prácticas específicas y estándares distintos de los que significa un pensamiento crítico. Nos atrevemos incluso a afirmar que se ha producido una inversión y que son las disciplinas técnicas implicadas de modo más directo con las actividades económicas y la resolución de problemas, las que encabezan una nueva estratificación informal. En efecto, es imposible ignorar que la capacidad operativa y los valores que emanan de su accionar son tomados, ya sea desde algunas universidades, ya desde los poderes instituidos extramuros, como paradigmáticos de lo que debe ser un pensamiento crítico.

¿Puede ser entendida entonces la universidad actual como la institución privilegiada para sostener la vocación emancipatoria que los teóricos de la globalización esperan de las sociedades actuales?

Si aquello que debe entenderse por pensamiento crítico presenta múltiples voces ¿no parece necesario asumir el riesgo de intentar una breve analítica, de las múltiples resonancias de este concepto?

De la capacidad crítica entendida en términos operativos[7]

Atento a las demandas del mercado, los analistas simbólicos constituyen un modelo estilizado del tipo de profesional que las corporaciones esperan "produzca" la universidad. Prestan sus servicios en un contexto en el que las pautas de consumo y gusto se han diversificado por lo que el tipo de conocimiento que se requiere son los propios de una empresa flexible. Por tales razones se ocupan de actividades de identificación, solución y arbitraje de problemas mediante la manipulación de símbolos en contextos de alta incertidumbre. ¿Pero qué clase de actividad crítica observamos en estos casos? Si bien el uso del término "crítico" es habitual en las empresas, podríamos sin duda reconocer que este es un conocimiento esencialmente estratégico en dos sentidos. En primer término es una actitud decisoria de operaciones,

metas, manejo de recursos humanos y cultura organizacional. Preocupados por el logro de fines instrumentales, no es una actividad orientada a la búsqueda de la verdad, el entendimiento o al logro de una genuina comunicación. Más cercanos a la dominación que a la actitud cooperativa, los distintos grupos al interior de cada organización compiten por el éxito, y la sobrevivencia de unos significa la desaparición de grupos rivales. De otro lado, es estratégico porque en su visión del mundo natural y social propician un conocimiento competitivo que es evaluado en términos de coherencia, calculabilidad y eficiencia.

Los teóricos de la globalización consideran que este tipo de racionalidad está sujeta a una visión "productivista" que promueve el crecimiento económico como un bien indiscutido, a la vez que "secuestran" del ámbito de la discusión cuestiones de reflexión ética. Insisten en que no sólo esta concepción de la racionalidad destroza otras versiones críticas de razón, sino que, al transformar la consideración de los fines en logros técnicos, evidencian su raíz antidemocrática.

¿Cuán crítico es el pensamiento crítico?

Suele afirmarse que las disciplinas son conversaciones críticas. Pero ¿cómo hemos de comprender esta aseveración? ¿significa acaso que sólo existen villas separadas y que la crítica está restringida a quienes hablan una misma lengua? La división en disciplinas cada vez más especializadas dio origen a tradiciones epistemológicas distintas, cada una con sus reglas internas y sus formas sancionadas de inferencias y de presentación de "evidencias". Transformada en conocimiento "experto", la ciencia se mostró reacia a aceptar otras perspectivas, a la vez que impuso silencio para los no iniciados. Más permeable a la contestación interna que a la externa y no ajena a la ortodoxia, espera que los no expertos acepten las definiciones del mundo que le son impuestas.

En este contexto, el pensamiento crítico presenta dos facetas. De un lado, las disciplinas tienen sus propios estándares críticos a través de los cuales interrogan al mundo en ámbitos de su especialidad. De otro, el pensamiento crítico genera un mundo cerrado.

En tal condición, los teóricos de la globalización no dudan en sostener que el mundo social visualizado sólo desde la perspectiva de una disciplina es sesgado y poco confiable. Al pretender desmontar el halo de autoridad de que disfrutó la ciencia afirman que ésta sólo puede mantenerse en la medida en que exista un aislamiento que divida el conocimiento científico experto de las diversas formas de conocimiento de las poblaciones legas. En la actualidad, las múltiples tensiones que se desarrollan entre las diversas interpretaciones de la ciencia y, a la vez, con otras perspectivas de conocimiento, generan disrupciones no sólo al interior del campo científico sino que modifican la confianza de que un día gozó por parte del público.

A propósito de la crítica

Si el pensamiento crítico se desarrolla al interior de cada disciplina y es conducido de acuerdo a sus valores y procedimientos, la crítica, en cambio, es una forma de criticismo sobre las disciplinas en sí mismas. Consiste en una autorregulación reflexiva en el que la disciplina, sus condiciones y consecuencias son objeto de análisis. En ese sentido, la crítica es una metacrítica. El autoanálisis en el nivel de la propia disciplina es sin duda posible, como señaló Kuhn hace más de treinta años, ello sucede especialmente en momentos de crisis. Sin embargo, en general la metacrítica trabaja fuera de las convenciones de las disciplinas.

La reflexión acerca de consideraciones éticas, la visualización de nichos de interés contrarios a toda apertura, o la influencia ejercida por epistemologías particulares, requieren en general de una mirada ubicada fronteras afuera. El resultado de este proceso interactivo es ambiguo, puede provocar el cierre de filas alrededor del confort de lo vigente, o propiciar la escucha y la capacidad de aceptar la crítica.

Pero el confort, el pensamiento parroquial, el antirreformismo son ajenas a la idea de universidad.

Indagando en los intersticios de las argumentaciones en las que brevemente nos hemos detenido, puede sostenerse que nos encontramos, como en toda crisis, en un momento de decisión. Si apostamos a la vocación emancipatoria de la universidad, es porque apelamos a ella en su carácter de institución

democrática y pública capaz de colaborar en la conformación de individuos autorreflexivos y en formas de acción emancipada. Pero ello requiere tender puentes entre disciplinas y aceptar el desafío, en tanto institución pública, de abrirse a un diálogo creativo con el público, en pos de redefinir sus metas y reconstruir los fines de la universidad colectivamente.

Notas

[1] U. Beck: (1997) The Reinvention of Politics. Polity Press. Cambridge. England. Cap. 1.
[2] U. Beck distingue el siglo XIX al que define como el siglo del "o esto o aquello", del siglo XX caracterizado por el "y." que signfica multiplicidad; vaguedad; incertidumbre. El "Y" desconoce bordes y fronteras, pero tal capacidad hace referencia a la vez, al peligro devenido global. Op. cit.; pág.1.
[3] Existen sin duda diferentes perspecivas que tematizan el fenómeno de la globalización. En vista de ello hemos privilegiado el enfoque de los llamados "transformacionistas" entre los cuales se cuentan Anthony Giddens; Manuel Castells; Michael Mann; David Held y Ulrich Beck Un desarrollo sistemático de las posiciones que dividen a los teóricos de la globalización a los que designa como escépticos; hiperglobalizadores y transformacionistas se encuentra en D. Held: Global Transformations.(1999) Polity Press, Reino Unido, Introduccción. En lo que sigue respetamos su caracterización. Sintéticamente puede afirmarse que los transformacionistas se niegan a ver el proceso de globalización centrado en una única dimensión: la económica. A la vez, consideran que es un momento de transformar instituciones para que puedan dar cuenta de la nueva complejidad. De ahí el nombre de transformacionistas. Respecto de las reflexiones sobre la modernidsd reflexiva o la reflexividad institucional, como prefiere denominarla Giddens, éstas se encuentran en U. Beck, A. Giddens y S. Lash (1997), Una modernidad reflexiva. Alianza Universidad. Madrid.
[4] Condenada a elegir, refiere a que han sido demolidas en gran parte las antiguas estructuras tradicionales: la familia extensa, la iglesia, la comunidad, la división entre los sexos. El proceso de individuación no sólo hace que constantemente recreemos nuestra propia biografía, sino que produce compulsión y ansiedad.
[5] Así, por ejemplo, uno de los principios caros en la teoría de la estructuración de Giddens radica en el estudio del saber que los actores tienen de las sociedades de las que son miembros. Y también de qué clase de circunstancias influyen sobre el nivel y la naturaleza del saber que esos mismos actores tienen sobre las condiciones de una reproducción sistémica. Allí, no sólo cuentan los medios de conocimiento de acuerdo a la ubicación social, los modos de articulación de ese conocimiento, la puesta o no en cuestión de las creencias, sino también los factores relacionados con los medios de difusión del conocimiento disponible. Las acciones, estilos de vida, creencias han dejado de ser locales, al circular y volver a ser capturadas, representadas y generalizadas en cualquier otro lugar. Todas estas variables se alteran a partir de la nueva interpenetración.
[6] J. Derrida (1995): El lenguaje de las instituciones filosóficas. Paidós. Barcelona. pág.89.
[7] En efecto, existen universidades especializadas en negocios, marketing y ventas de servicios; y en su relación con el Estado todas comienzan a ser visualizadas como organizaciones y evaluadas con criterios extraídos del discurso de la economía. José J. Brunner denomina a esta capacidad "prácticas de análisis simbólico" y la utiliza para definir el conjunto de actividades que tienen que ver con la identificación, la solución y el arbitraje de problemas mediante la manipulación de conocimientos. Véase J. J. Brunner, "Investigación social y decisiones políticas", en Nueva Sociedad .Nº 146. En la jerga anglosajona se la denomina "critical thinking" para diferenciarlo del "critical thought".

LA GLOBALIZACIÓN UNIVERSITARIA

Perla Aronson
UBA

Universidad y globalización económica

Tanto en el campo de la organización de la sociedad como en el terreno de la reflexión teórica de las ciencias sociales, la globalización ha pasado a ocupar el centro del análisis, operando en dos sentidos: por

un lado, se la concibe como un marco general que explica la casi totalidad de los cambios ocurridos en las últimas décadas, causa esencial de otros procesos a los que se les atribuye ser sus consecuencias visibles; pero también es objeto de innumerables especificaciones que procuran explicarla en tanto efecto de acontecimientos únicos y novedosos, o ya existentes pero que han radicalizado sus propiedades.

La caracterización más difundida de la globalización hace hincapié en los aspectos económicos vinculados a la transnacionalización de los mercados y a la intensificación de los flujos financieros, perspectiva que coloca en primer plano la idea de que la prosperidad de las naciones depende prioritariamente de la competitividad que logren en este nuevo escenario. Dicha competitividad no depende de la disponibilidad de recursos naturales o de la idoneidad para elaborar productos destinados al consumo interno, sino que se liga esencialmente a las inversiones, los mercados internacionales y el personal capacitado. Si en el pasado era posible cerrar las fronteras para reducir la competencia, hoy la globalización ha derribado esas barreras y facilitado la difusión de información y conocimiento que pueden usarse a condición de contar con elencos calificados. Estas modificaciones han alterado los patrones de producción, consolidando un nuevo paradigma que vincula la aceleración del conocimiento científico y técnico con las comunicaciones, la microelectrónica, la biotecnología y la industria de nuevos materiales. Dicho proceso, acoplado indisociablemente a la apertura de la economía mundial, la deslocalización de las empresas y las radicales transformaciones del mercado de trabajo, configuran un único espacio económico global de alta competitividad, cuya especificidad esboza una realidad en la cual la información, el conocimiento y la innovación resultan los factores determinantes del desarrollo económico. En este nuevo escenario, los recursos de la mente humana suplantan progresivamente la explotación de materias primas y el trabajo manual de los individuos, y se convierten en piezas estratégicas para alcanzar el poderío económico. A estos factores se añade el hecho de que el conocimiento en su sentido tradicional -es decir, en cuanto conjunto de certezas acerca del mundo natural y social- ha sido arrasado por nuevas incertidumbres que ya no dependen de causas naturales, sino de la activa intervención del hombre sobre el mundo. Sucintamente, la globalización no sólo incide en las categorías básicas de percepción de la realidad (transgrediendo la relación tiempo-espacio y forjándola bajo circunstancias de aceleración exponencial), sino que al posibilitar el desplazamiento de grandes masas monetarias e imágenes de un punto a otro del planeta, desorganiza las identidades, los lazos sociales y las expectativas individuales y colectivas. Entonces, para estar en óptimas condiciones de competir, resulta prioritaria la posesión de ventajas en el plano de las destrezas, las habilidades y los conocimientos, en suma, en todo lo relativo a la formación de recursos humanos, ya que esto contribuye a la elaboración de productos con alto valor agregado. Pero realizarlo supone que la economía se relacione sinérgicamente con otras áreas, tales como la educación, la ciencia y la tecnología, sin omitir el desarrollo humanístico y social «... ya que es toda una sociedad -que actúa como un sistema- la que debe desarrollar y sostener en el tiempo este tipo de ventajas» (Ferraro, 2000: 24).

Mientras en el pasado el conocimiento operaba como componente para el disciplinamiento de la mano de obra a los ritmos de la máquina, ahora constituye un insumo del sistema productivo (máquinas y hombres), cuya aplicación resulta en un nuevo conocimiento que se incluye en un repertorio de conclusiones aplicables a problemas similares y forma parte de una codificación de soluciones. Así concebido, el nuevo régimen económico persigue generar en los agentes un conjunto de capacidades para adaptarse de manera flexible al entorno, otorgando menos importancia a las habilidades para controlarlo (Gómez, 2000: 21). Si ya no se esperan conductas mecánicas sino cualidades adaptativas a condiciones cambiantes, el principal activo de las empresas pasa a ser, justamente, el aprovechamiento integral de los recursos humanos en cuanto elemento principal para el desarrollo de ventajas competitivas. De esta forma, «la combinación de tecnologías duras (equipamientos con controles informáticos, nuevos materiales, biotecnología, medios de comunicación) con tecnologías blandas (gestión de los recursos humanos, formas flexibles de organizar procesos como sistemas de calidad, mejora continua, células de trabajo, etc.) terminan modificando tanto la estructura como la dinámica y el management de la moderna empresa capitalista» (Gómez, 2000: 21). A su vez, también cambian las operaciones de descubrimiento y aplicación de la tecnología: mientras en el industrialismo las innovaciones surgieron sucesiva e independientemente, en el postindustrialismo la producción de innovaciones sobreviene simultáneamente y los productos se potencian y se tornan interdependientes. Si durante la era industrial la tecnología servía para ampliar las capacidades físicas o mecánicas del hombre, hoy es mucho más una herramienta que acrecienta la capacidad de memoria, de elaboración de datos, de producción de información y de inteligencia

humana (López-Feal, 1998: 113). Al mismo tiempo, y a diferencia del taylorismo y el fordismo (que requerían de una organización piramidal en cuya cúpula se concentraba la creatividad), el nuevo modo de producción reclama una organización más horizontal y más abierta en la cual la inteligencia se distribuye homogéneamente y se introduce en todas las fases del proceso productivo. A esto se debe que la educación superior se constituya en la variable primordial de las nuevas formas de organización social y económica (udesco, 1995: 22). Esta constatación da lugar al postulado según el cual las inversiones realizadas en el campo del conocimiento no sólo contribuyen a aumentar la capacidad productiva, sino que incrementan el desarrollo económico pues influyen positivamente sobre todos los factores de la producción, transformándolos en nuevos productos y procesos. Y «... como estas inversiones en conocimiento se caracterizan por retornos crecientes -en lugar de decrecientes- son críticas para el crecimiento económico de largo plazo» (Ferraro, 1999: 96). Esta evidencia concuerda con un nuevo modo de concebir la riqueza: si anteriormente se la entendía como la adición de trabajo y organización al valor de bienes y servicios, actualmente se la aprecia como el agregado a los productos de ideas, diseño e inteligencia (Gómez, 2000: 19). El paradigma productivo "trabajo-intensivo" se transforma en "cerebro-intensivo", a la vez que la producción en serie cede su lugar a la "producción bajo control de inventario" (López-Feal, 1998: 121). Dado que la tecnología determina no sólo cómo se harán las cosas, sino también con qué herramientas y con qué perfil de trabajadores, la escuela y la universidad tienen que estar alertas a los cambios para formar adecuadamente a sus alumnos. Sin embargo, el capital que cada trabajador aporta al proceso de creación de valor no se adquiriere exclusivamente a lo largo del proceso educativo, sino que se logra a través de la experiencia laboral concreta, la cual incluye la formación permanente.

Si la globalización se lee en clave económica, entonces el llamado a la transformación dirigido hacia la institución universitaria radica precisamente en su carácter de productora y distribuidora de conocimiento superior. Pero las condiciones han cambiado desde que la universidad se acopló a las demandas de la sociedad nacional y creció al calor del desarrollismo de los años sesenta y setenta. Mientras en ese período estuvo orientada hacia la provisión de los cuadros especializados que demandaba la industria sustitutiva, a la vez que aportó al fortalecimiento del Estado proporcionando los técnicos que requería el proyecto económico, su formato y su crecimiento cuantitativo se tradujeron en el carácter especializado y masivo, como efecto de la presión de los sectores medios por obtener las credenciales que les permitieran acceder a mejores puestos de trabajo. Pero en un escenario caracterizado por cambios sustanciales en las modalidades de producción que comprenden -además del tráfico convencional de mercancías- la circulación de información y conocimiento en tanto insumos estratégicos de una producción flexible, se necesitan trabajadores bien educados que cuenten con acervos pequeños de conocimientos, aunque constituidos por un amplio rango de destrezas. Puesto que las empresas necesitan de un personal capaz de adaptarse velozmente a condiciones continuamente cambiantes, la educación universitaria debe tender a desarrollar estas cualidades, o lo que es lo mismo, a «... producir líderes innovadores y creativos» (Monti, 1998: 191).

En paralelo con la producción udesco que promovió la estandarización de las actividades industriales, disgregó el proceso en partes reducidas e instituyó divisiones que dieron como resultado una administración centralizada, la universidad de la época se organizó en torno a sistemas de acreditación, instauró como medida la hora-crédito, produjo rígidas divisiones disciplinares y convirtió a la burocracia en la única tecnología practicable para administrar instituciones masivas. En el contexto de la producción flexible, en cambio, se estimulan valores ligados a lo grupal, en consonancia con el hecho de la difusión horizontal del saber (el cual ya no se aloja en la cúpula de las empresas ni necesita que las tareas se describan de un modo preciso). Es la creatividad de los equipos, más que la eficacia de los estamentos dirigentes, la que contribuye a dinamizar el proceso de trabajo y de creación de valor agregado. Pero como el conocimiento y la información sobre los que asienta la actividad económica son recursos abundantes y lo que escasea es, en realidad, el personal calificado para usarlos con sentido, los grupos de trabajo tienen que contar con dos tipos de saberes específicos: por un lado, y en el nivel de la información, el know-what o saber qué, y el know-why o saber por qué; por otro, y en lo referido al conocimiento tácito, el know-how o saber cómo, y el know-who o saber quién (Ferraro, 2000: 97-98). Precisamente las universidades, junto a los laboratorios de investigación científica, son los que aportan a la producción y reproducción del know-why, es decir, al conocimiento de los principios y leyes que rigen el funcionamiento de la naturaleza y la sociedad. La posesión de este saber específico, no obstante, no significa que se lancen al mercado profesionales con habilidades adecuadas; ni siquiera garantiza que dichas institu-

ciones estarán en el futuro en condiciones de conservar esa función. Esta observación proviene de la constatación de que a igual educación formal, las capacidades de análisis, iniciativa, y comunicación se distribuyen desigualmente, básicamente como efecto de los cambios tecnológicos y la globalización. Luego, ambos procesos echan por tierra la idea de que el sistema educativo se halla en condiciones de formar para profesiones específicas, a la vez que excluyen la posibilidad de diseñar programas de larga duración que respondan a las demandas del mercado de trabajo para un alumnado masivo. Para que la transformación educativa sea eficaz deben modificarse dos principios esenciales cuya persistencia conspira contra el cambio necesario: lo primero que debe abandonarse es el perimido concepto que entiende la educación como algo que ocurre en etapas tempranas de la vida, lo cual tiene que reemplazarse por la educación permanente, verdadera "llave de la competitividad"; además, a la idea de que se trata de un derecho que el Estado debe garantizar, hay que incorporarle una nueva concepción que la sitúa entre los "factores de producción" necesarios para el desarrollo. La educación, entonces, debe encaminarse a disminuir la brecha entre los "perfiles profesionales requeridos" y los "perfiles profesionales reales". La reducción de esta distancia puede concretarse sólo si se brinda una formación de base polivalente, capaz de «...dejar la puerta abierta para integrar los nuevos avances tecnológicos y las nuevas demandas sociales, económicas, culturales y empresariales» (López-Feal, 1998: 202). Luego, esta visión juzga la educación como un "servicio" cuya eficiencia se mide en términos de "productos" susceptibles de ponderarse según estándares internacionales.

Sociedad del conocimiento y universidad

Los analistas de la educación superior otorgan al conocimiento cualidades que exceden el campo estrictamente económico. Una interpretación lo concibe como un "bien" cuya posesión es equiparable a lo que la propiedad de los recursos materiales significaba en el pasado; por eso, «las posibilidades ilimitadas de conocimiento y de información -que son la materia prima de la educación y en las que descansa el avance de la ciencia y la cultura de los pueblos- deben desarrollarse a favor de que el capital cultural (de las ciencias en sus diversas opciones disciplinarias y las tecnologías) no sean aprovechadas solamente en función del capital económico (o la ideología pura del mercado). Revertir la distancia en la distribución del conocimiento entre los países y entre grupos sociales es uno de los desafíos fundamentales, ya que hoy, más que nunca, la redistribución del conocimiento implica redistribución de la riqueza» (García Guadilla, 1995: 15). Otra postura, partiendo de los presupuestos anteriores, pone de relieve la necesidad de autorregulación del proceso de creación de conocimientos para despojarlo de su contenido "ingenieril" en el sentido de unas ciencias que proporcionan las bases para el mejoramiento social a partir de la racionalización y coordinación de las operaciones estatales y sociales (Brunner, 1993: 32-33; Gibbons et al.:1997, cap. I). En el primer caso, el énfasis procede de la necesidad de asignar equitativamente estos nuevos recursos, evitando que se apliquen los criterios de distribución que imperaron para los bienes materiales. En el segundo, se procura pasar del modelo iluminista al modelo "interactivo" en el cual participan actores portadores de saberes diversos e informaciones parciales y locales.

Si se abandona la perspectiva estrictamente economicista de la globalización y se hace foco en la producción y distribución del conocimiento, éste cobra otro carácter, más ligado ahora a las modalidades del conocimiento que se imparte y se produce en las universidades en un contexto atravesado por lo que ha dado en llamarse "revolución del conocimiento". Cuando se analizan desde esta perspectiva, los planteos que emergen suelen dar lugar a díadas dilemáticas que fundan un campo controversial: educación especializada versus formación general, habilidades prácticas versus adquisición de cultura, conocimiento profesional versus conocimiento disciplinar. Mientras se critica la educación especializada por promover en el sujeto una perspectiva atomizada que lo aleja de otras áreas de conocimiento (aun las más cercanas a su propio quehacer) y le impide formarse una idea de la índole integral del mundo, la formación general es cuestionada por su escasa eficiencia para hacerse cargo del espectacular aumento del flujo de informaciones y conocimientos especializados. A las universidades se les reprocha tanto el que formen científicos recluidos en la "torre de marfil" del pensamiento analítico, como el que eduquen para campos del saber excesivamente específicos, lo cual plantea otra tensión: ¿debe la universidad orientarse hacia el logro de resultados puramente subjetivos, tales como la adquisición de cultura, el enriquecimiento de la mente o la disciplina intelectual o, en su defecto, debe encaminarse a dotar al individuo de atributos prácticos para un mundo práctico? Estas oposiciones se completan con otra que distingue entre

conocimiento profesional y conocimiento disciplinar, lo que dibuja un horizonte atravesado por contradicciones irreductibles.

Sin embargo, dichas controversias prestan una atención limitada a lo que se denomina "funcionalidad" del conocimiento, es decir aquella categoría que no discierne entre saber puro y aplicado, sino que mide su aporte con la cláusula de la utilidad. Si resultan útiles para un propósito específico, cualesquiera de los términos de los pares antagónicos son considerados positivos en sí mismos. Para ciertas tareas, se requiere un saber general en situación de abarcar integralmente los patrones que ordenan la realidad, pero quizás el problema demande conocimientos especializados sobre algunos aspectos específicos; tal vez convenga que los individuos posean atributos culturales y disciplina intelectual para hacer frente a la complejidad a través del despliegue de capacidades de abstracción y pensamiento sistemático, aunque también se necesitan personas que exhiban cualidades prácticas ligadas a la experimentación y la resolución de problemas. La configuración del mercado de trabajo está dando ciertos indicios al respecto: no sólo demanda personal entrenado según criterios de estricta especialización, sino trabajadores que porten conocimientos amplios y críticos en capacidad de hacerse cargo de la complejidad. Un ejemplo que ilustra este enfoque es el documento producido por una organización constituida por importantes empresas europeas, en el cual se postula la necesidad de formar individuos "completos" dotados de amplios conocimientos y competencias tanto científicas como literarias, portadores de juicio crítico, capaces de dominar la lengua, comprender los fundamentos de las ciencias y de las nuevas tecnologías, y distinguir entre las causas y las consecuencias de los problemas[1]. Resulta llamativo el hecho de que sean actores extrauniversitarios quienes, apropiándose del lenguaje universitario (sobre todo de los postulados humanistas de formación de la persona), recuperen los principios propios de la tradición y conciban la educación superior como una herramienta para la completa formación del hombre, y no sólo para su instrumentalización económica. Algunos analistas de la cuestión universitaria señalan que también en lo relativo a los diagnósticos sobre la tan mentada "crisis" institucional y los cambios que habría que estimular para superarla, los promotores de un cierto estilo de crítica provocativa son individuos de procedencia estatal o privada. A diferencia de otros momentos históricos en que las reformas eran pensadas y llevadas a cabo por los propios actores universitarios, en la última década fueron construidas por agentes externos a las instituciones. Que estos programas se originen por fuera de la institución revela una cuestión completamente nueva: dado que el conocimiento se ha transformado en insumo estratégico para el sistema productivo, son estos agentes quienes se muestran más interesados en incidir en los espacios donde se produce conocimiento[2]. Además, tal como señala Juan Carlos udesco, si «... el conocimiento constituye la variable más importante en la explicación de las nuevas formas de organización social y económica... [entonces, deberemos estar preparados para enfrentar el hecho de] que las pugnas por apropiarse de los lugares donde se produce y se distribuye el conocimiento socialmente más significativo se constituyan en el centro de los conflictos sociales del futuro» (1998: 22). El papel de los educadores, científicos e intelectuales estará entonces cada vez más ligado a la generación de conflictos como a su solución.

Pero en nuestros países, la utilización intensiva del conocimiento está ocurriendo en un marco signado por la segmentación y la exclusión, proceso que divide a la población en dos categorías: aquellos que pueden acceder a la adquisición de capacidades funcionales y quienes tienen clausuradas las vías de acceso. Por otra parte, esas capacidades son demandadas para el desempeño productivo de un núcleo particular de trabajadores a los que se les pide que posean originalidad, inteligencia y creatividad, mientras siguen persistiendo categorías ocupacionales ligadas a tareas rutinarias para las cuales se exigen cualidades diferentes, tales como lealtad, confiabilidad y docilidad[3]. Si a esto se le agrega que en la sociedad conviven en el mismo nivel la racionalidad productiva y una mezcla de lenguajes y culturas diversas provenientes de la fluidez y aceleración de los mensajes y las imágenes, lo que rige es, entonces, un clima donde se estimulan a la par las destrezas competitivas, la autorreflexión y el espíritu crítico.

Ante esto, la universidad enfrenta la responsabilidad de formar para "funciones" sociales, pero tratando de evitar que la educación se convierta en una obsesión por obtener resultados susceptibles de medirse a través de parámetros cuantitativos y sujetos a un control matemático. La perspectiva que se abre profundiza su crítica situación dado que se debate entre dos mundos: uno, marcado por la resistencia al cambio, según el cual nada debe modificarse porque hacerlo significaría caer presa de la lógica económica y renunciar a prácticas tradicionales arraigadas; otro, signado por un afán hiperactualizador regido por constancias, informes, comprobantes de productividad y luchas denodadas por la obtención

de recursos cada vez más escasos[4]. En vez de dejar en otras manos la definición de los perfiles profesionales, la índole del conocimiento y el futuro laboral de los egresados, así como su formación integral, la universidad tendría que resolverse a encarar una autorreflexión institucional en el marco de los irrefutables cambios económicos, sociales, laborales, tecnológicos y del conocimiento. La crisis que atraviesa la universidad se expresa, entre otras cosas, por la importancia que ha adquirido la profesión en el sentido más pragmático del término, al punto de opacar otras representaciones posibles acerca de la educación superior; pero también debe contabilizarse la resistencia universitaria al autoexamen, la negativa a transformar las prácticas, las costumbres y las creencias. La apelación a la herencia histórica tendría que servir de inspiración para que los contenidos curriculares no se midan solamente con la vara de la eficacia económica; pero si se actúa como si nada pasara, como si la situación de la educación superior no debiera hacer frente a sus propios problemas y a aquellos generados por la modificación suscitada por la revolución del conocimiento, se corre el riesgo de que sea precisamente el mercado el que defina los perfiles profesionales, dejando el terreno libre para que sean también otros los creadores de conocimiento y los actores relevantes a la hora de definir planes de estudio y contenidos sustantivos.

Bibliografía

Brunner, José Joaquín (1993), «Investigación social y decisiones políticas», en *Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, noviembre, N° 3.
Carrizales Retamosa, César (2000), «El sentido de la universidad contemporánea», en Revista de la Educación Superior en línea, N° 112.
Ferraro, Ricardo (2000), *La marcha de los locos. Entre las nuevas tareas, los nuevos empleos y las nuevas empresas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
García Guadilla, Carmen (1996), *Conocimiento, Educación Superior y Sociedad en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
Gibbons, Michael et al. (1997), *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*, Barcelona Ediciones Pomares-Corredor.
Gómez, Marcelo (2000), *El mercado de trabajo para los egresados universitarios recientes*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
Hopenhayn, Martín y **Ernesto Ottone** (2000), *El gran eslabón. Educación y desarrollo en el umbral del siglo XXI*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
López-Feal, Rafael (1998), *Mundialización y perfiles profesionales*, Barcelona, ICE-Horsori.
Reich, Robert (1993), *El trabajo de las Naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*, Buenos Aires, Vergara Editores.
Stolowicz, Beatriz (2000), «Por una nueva reforma universitaria en América latina», en *Universidad Pública y Neoliberalismo*; Irma Antognazzi (comp. y ed.), Editorial de la Universidad nacional de Rosario, Argentina.
Tedesco, Juan Carlos (1998), *El nuevo pacto educativo. Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*, Madrid, Anaya.
Tedesco, Juan Carlos (2000), *Educar en la sociedad del conocimiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Notas

[1] ERT. *Une éducation européenne. Vers une societé qui apprend*, Bruselas, febrero de 1995; citado por Juan Carlos Tedesco en *El Nuevo Pacto Educativo*, Anaya, Madrid, 1998, p. 63.
[2] Carmen García Guadilla señala que, al compás de este renovado interés, los agentes exógenos diagnostican un enclaustramiento de las universidades con respecto a la trascendencia de las transformaciones, el cual se combina con reacciones de paralización suscitadas por la desvalorización repentina del capital cultural de los académicos. En *Conocimiento, Educación Superior y Sociedad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, p.53.
[3] Esta clasificación, realizada por Robert Reich, procede de su texto *El trabajo de las naciones. Hacia el capitalismo del siglo XXI*, Vergara Editores, Bs. As., 1993.
[4] Una observadora lúcida de esta posición y más bien proclive a defenderla afirma sin embargo que «*En las últimas dos décadas...los universitarios hemos perdido la capacidad de comprensión y proyección del fenómeno universitario en toda su complejidad. Arremolinados en informes, cifras, prácticas e indicadores de productividad, tasas de eficiencia, cálculos de costo y beneficio, señales y prácticas de mercado, evaluaciones, normas de calidad, etcétera, nos encontramos... sumidos en una lógica empresarial que nos desborda y nos somete. Pareciera que éste fuera sólo un asunto para los expertos organizacionales, los contadores y los administradores, y nada tuviera que ver con la reflexión intelectual*» (Stolowicz, 2000: 26-27).

RECUPERAR EL SENTIDO MUNDIAL DE LA UNIVERSIDAD

Victoria Noemí Kandel
UBA

Lo interesante de la consigna que reúne a esta mesa es la articulación entre globalización y mundialización por un lado, y sus posibles interacciones con la universidad, por el otro. Quisiera referirme brevemente a la primera articulación, para luego esbozar algunas reflexiones en torno a la segunda.

El par mundialización/globalización puede ser entendido como una distinción puramente terminológica: *globalización* se incorpora al léxico anglosajón, mientras que *mundialización* es empleado en la esfera de influencia europea, particularmente en Francia. También hay quienes perciben en la distinción una diferenciación conceptual que es preciso clarificar. En esta segunda línea se inscribe, entre otros, el Prof. Fernando Soler, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia, de quien extraigo algunas ideas. Me baso en un trabajo titulado "Mundialización, globalización y sistema capitalista"[1].

Soler propone entender por globalización un fenómeno esencialmente económico que podría concretarse, en una primera aproximación, como el proceso de integración económica internacional que tiene como rasgos característicos la liberalización de los mercados fundamentalmente, pero no sólo, el financiero, y, en consecuencia, la profunda financiarización de la economía. Con independencia de ulteriores consideraciones, esta globalización financiera es un hecho incuestionable. Se trata de un creciente proceso de intercambio financiero y comercial, facilitado por el avance tecnológico. Este intercambio tiende a concentrar los beneficios en pocas manos, y en pocas empresas.

"Pero esta financiarización de la economía exige, a su vez, que se adopten medidas en el campo de la política que permitan la eliminación de cualesquiera trabas que se interpongan en el nuevo episodio de la economía financiera. El término, casi mítico, que se utiliza para describir esta exigencia política es de liberalización. Liberalizarlo todo, el comercio, las finanzas, el trabajo, las comunicaciones, las instituciones. Por supuesto, el orden político que de aquí surge es un orden unificado, mundial, en el cual, se dice, el Estado-nación que hasta ahora habíamos conocido, sufre importantes mutaciones, hasta el punto de que estaría abocado a su misma desaparición. Es decir, sin la generalización de las políticas de liberalización, sin la continua desreglamentación y los masivos procesos de privatización y sin la imposición de políticas supranacionales establecidas por organismos independientes de los propios estados, la globalización financiera no habría podido llegar a concretarse en los niveles en que lo ha hecho."

Todo este cúmulo de acontecimientos es lo que englobamos bajo el término *mundialización*, un concepto más amplio que el de globalización el cual quedaría circunscrito al ámbito económico, sin que ello nos lleve a obviar, sino todo lo contrario, las evidentes y esenciales imbricaciones entre ambos conceptos.

Pensando específicamente en la universidad, podríamos decir que en la actualidad está atravesada por un "discurso mundializante" que la impulsa a sumarse a esta ola liberalizante y le impide controlar de forma autónoma los flujos e intercambios que ocurren en su interior.

Es decir, en la actualidad "los sistemas de educación superior han sido receptores de exigencias renovadas, dado su papel clave en la generación y movilización de conocimientos relevantes (Castells, 1994) como en la formación de sujetos con capacidades de desempeño creativo en el nuevo entorno"[2].

De esta descripción se desprenden dos interpretaciones posibles sobre la vinculación entre mundialización y universidad. Estas dos interpretaciones podrían resumirse de la siguiente forma:

La primera sostiene la necesidad de establecer "agendas de modernización"[3] homogéneas al interior de los estados nacionales. De las rutas trazadas para la modernización y adecuación de las universidades y los sistemas de educación superior resalta la diversificación de tipos institucionales; funciones y fuentes de financiamiento, descentralización y federalización; creación de instancias de regulación y coordinación central; vinculación productiva con el entorno; implantación de fórmulas de planeación,

evaluación y rendimiento de cuentas; actualización de las estructuras, instancias y métodos de operación del gobierno universitario; instrumentación de mecanismos de aseguramiento de calidad; flexibilización curricular e incorporación de formas de aprendizaje a distancia, entre las más destacadas"[4].

La segunda interpretación sostiene que es necesario promover una alternativa a las prácticas, políticas y recomendaciones de los grupos que se aglutinan en torno a la primera interpretación, que es homogeneizante y expresa la visión del mundo que tienen unas pocas naciones e instituciones transnacionales (BM; FMI; BID). Desde este lugar, argumentan que "sólo tienen éxito los países capaces de poner en ejecución una concepción propia y endógena del desarrollo y, sobre esta base, integrarse al sistema mundial".

El primer grupo destaca tres cambios que significan grandes desafíos para la universidad en la era del conocimiento, tanto en materia de políticas como en el plano de la investigación:

- Masificación, expresada tanto en la explosión de la matrícula de estudiantes, como en el incremento de docentes, y el aumento y diversificación progresiva de instituciones.
- Insuficiencia de fondos públicos para continuar financiando la educación universitaria pública
- Integración económica y política. La universidad en la era global implica pensar en títulos compartidos con diferentes universidades, programas también compartidos y estudiantes más internacionalizados.

Por lo tanto, se despliega una fuerte presión para que las propias instituciones se involucren en procesos de transformación. El cambio debe atender a la nueva situación de la educación superior antes descripta.

Según J. J. Brunner, estos desafíos para la educación superior deben desembocar en lo que él denomina: "Nuevo contrato social entre las instituciones de educación superior y el estado". Este nuevo contrato tiene dos aspectos que resaltan:

- La evaluación: "buscaría sustituir un entramado de relaciones basado casi exclusivamente en el débil poder de control administrativo del estado por una nueva relación que podría caracterizarse, antes que todo, como una relación de evaluación".
- El financiamiento: "buscaría sustituir la relación basada en el compromiso estatal de proporcionar aportes autónomos de recursos a las instituciones por una relación más diferenciada y compleja, donde las instituciones diversifican sus fuentes de ingreso y el Estado maneja las suyas en función de objetivos y metas convenidos".

Según Brunner, "se espera que a través de un nuevo contrato social fundado en esos dos elementos se alteraría positivamente el contexto dentro del cual operan las instituciones, porporcionándoles incentivos para elevar su calidad, mejorar su desempeño e introducir innovaciones"[5].

El análisis de varios documentos recientes de los organismos multilaterales de diverso alcance da cuenta de la persistencia de estas líneas de recomendación, independientemente de las particularidades de cada uno de los contextos nacionales. En un número muy considerable de países se puede observar que los planes gubernamentales, las reformas constitucionales, las actas legislativas, las regulaciones y las recomendaciones están impulsando el acercamiento de las universidades a las demandas del mercado.

Desde este discurso, los especialistas afirman que "si bien quizá todavía no sea posible pensar en la educación superior como un sistema global, existe una importante convergencia entre las universidades del mundo y los sistemas de educación superior (...) Hacia finales del siglo XX, el inglés desempeña el papel del principal idioma internacional en la ciencia y la educación, incluyendo internet. Ahora, con más de un millón de estudiantes cursando sus estudios fuera de las fronteras de sus países, con infinidad de profesores trabajando internacionalmente y con nuevas tecnologías como internet, que promueve las comunicaciones instantáneas las raíces internacionales y las realidades contemporáneas de las universidades son centrales[6].

El segundo discurso se estructura en oposición al primero: es precisamente la similitud en los diagnósticos de los casos nacionales y la homogeneidad de las respuestas esperadas, aquello que reúne a diversos analistas latinoamericanos, en torno a un discurso crítico respecto a la globalización. Critican la nueva agenda global de modernización de la educación superior al sostener que responde a intereses de naturaleza económica y aspira a erradicar de la identidad universitaria (latinoamericana, y argentina en particular) la tradición reformista, que imprime rasgos particulares a la universidad pública en nuestro país.

Este discurso afirma que las reformas globalizantes de los noventa subordinan la excelencia académica basada en los propios criterios académicos, a una serie de criterios provenientes de un mundo externo al académico.

Representantes de este discurso sostienen que "la crisis que afecta dramáticamente a la educación superior universitaria, es una crisis de identidad. ¿Por qué de identidad? Porque se ha elaborado un diagnóstico "global" de una enfermedad equivocada para forzarnos a comprar el remedio bajo el formato de créditos financieros que impactan en las políticas públicas internacionalmente diseñadas. Las reformas impulsadas por el BM en América Latina y en los países poscomunistas parten de diagnósticos globales, universales y homogéneos. Los sucesivos informes se caracterizan, para este discurso, por un énfasis en la economía, son a-históricos, negadores de la pluralidad cultural, orientados a la privatización de las universidades públicas y reconocen al paradigma de mercado como la única fuente de innovación y calidad.

En ambos casos, se ensayan discursos frente a la *novedad* de los fenómenos de globalización y mundialización en el plano mundial, y de la necesidad de originar respuestas locales frente a los desafíos que ella propone. El primer discurso propone estructurar respuestas a nivel global y opta por una adaptación a ellas en los estados nacionales y en los sistemas de educación superior. El segundo, estructura la respuesta desde la negación y el rechazo hacia los mandatos externos de modernización, y sostiene que es el estado nacional, y los sistemas universitarios nacionales los que deben crear la estrategia de desarrollo que consideren más pertinente para cada caso particular.

En medio de la tensión surgida entre ambas posturas, se hallan las universidades, quienes -en el caso latinoamericano y argentino en particular- presentan serias dificultades para estructurar un discurso propio en torno a los fenómenos antes descriptos. Por lo tanto, pareciera ser que -respecto a la mundialización- a la universidad lo único que le queda es ó adaptarse o negarla.

El común denominador de la situación de la universidad pareciera ser una pérdida gradual de su autonomía, y un incremento del poder e influencia de sectores externos a la misma, en la determinación de las políticas institucionales, "un proceso que podría sintetizarse como la transición forzada de la universidad autónoma a la universidad heterónoma"[7].

Es precisamente ese tránsito a la heteronomía lo que hace olvidar, tanto a la propia universidad como a quienes estructuran discursos en torno a ella, su carácter originariamente internacional y mundial.

A diferencia de los estados nacionales, la universidad nació mundializada, y fue atravesando a lo largo de su larga historia, procesos de nacionalización.

Jaques Le Goff, en su famoso libro "Los Intelectuales en la Edad Media", describe el surgimiento de las universidades en el SXIII. El autor afirma que la universidad es una

> corporación cuya finalidad es el monopolio *local* y que se beneficia ampliamente con los desarrollos nacionales o locales (...), la universidad es, de una manera única, *internacional* por sus miembros -profesores y estudiantes procedentes de todos los países-, por la materia de su actividad -la ciencia que no conoce fronteras- por sus horizontes sancionados por la *licentia ubique docendi*, el derecho a enseñar en todas partes, que tienen por sus estatutos los graduados de las mayores universidades. Esta corporación no tiene sólo, como las otras corporaciones, un monopolio sobre el mercado local; su ámbito es la cristiandad[8].

Ya aparece como una estructura global, y hace un recorrido inverso al de los estados nacionales. Pasa de ser mundial a ser cada vez más local. Los siglos XIV y XV son dos siglos en que la universidad pierde su carácter internacional, "la causa principal de ello es la fundación de numerosas universidades nuevas cuya composición toma un aspecto cada vez más nacional o hasta regional"[9]. El proceso de "nacionalización" de las universidades es acompañado de un proceso donde las universidades comienzan a desempeñar un papel político activo en la lucha de los estados, "son el teatro de violentas crisis que oponen a las naciones inspiradas en adelante por un sentimiento nacional y se integran, por fin, en las nuevas estructuras nacionales de los estados"[10].

Por lo tanto, podríamos decir que más que mundializar la universidad, de lo que se trata es de recuperar una tradición universal que es constitutiva de la idea misma de -valga la redundancia- universidad. Pensar la universidad en la mundialización, significa, de este modo, recuperar parte del sentido con el cual fue creada.

Existen en la actualidad, de hecho, diferentes prácticas universitarias que son producto de un impulso mundializante en el sentido de recuperación de una tradición original que se ancla en lo mundial (el intercambio y la circulación de profesores, alumnos, conocimientos, reflexión crítica, espacios comunes de diálogo). En este línea, creo yo, se inscribe también la lucha por la reafirmación del carácter público y participativo que caracterizó durante muchos años a la universidad, y que en la actualidad presenta ciertos indicios de incipiente reaparición.

Lo mundial, en este caso, puede ser entendido en sentido distinto al propuesto por Soler. El autor habla de mundialización como si ésta fuese una instancia casi funcional y operativa que colabora con el proceso de globalización, la cual, sin embargo, posee sus propias dinámicas.

Pero mundialización también puede significar imprimir a un proceso que parece presentarse como estrictamente económico, una impronta cultural, social o política, o, como sostienen quienes adscriben a la perspectiva de modernización reflexiva, mundialización puede significar la generación de espacios críticos. Nada más propicio que la Universidad Pública como escenario para la generación de un espacio crítico-reflexivo.

En un artículo publicado recientemente[11], Le Goff cita a Fernand Braudel, quien ya en 1979 insistía enérgicamente en el hecho de que pensar sólo en lo económico es no sólo un error, sino también un peligro para la configuración de la economía-mundo. La articulación de lo universitario con el fenómeno de la globalización posee implicancias en este sentido, ya que permite constituir espacios críticos de intercambio cultural, intelectual y académico, que resignifiquen el sentido de la mundialización. Sin embargo, la idea moderna de comunidad de diálogo cede hoy terreno a la fragmentación y la compartimentarización en pequeñas unidades de interés y conflicto que no logran articular un sentido, y por lo tanto, no logran estructurar un discurso frente a los desafíos de la mundialización. Por ello, la universidad como idea cede terreno y se deja impregnar de sentidos y misiones que le son ajenas, pero que la moldean y definen. Recuperar la tradición mundial de la universidad significa recuperar parte de su sentido, reorientar la acción hacia la búsqueda de un sentido que la inserte como entidad autónoma, capaz de tomar decisiones en un contexto mundializado.

Notas

[1] F. Soler, "Mundialización, Globalización y sistema capitalista", Globalización, Revista Mensual de Economía y Sociedad. (www.rcci.net/globalizacion), enero de 2001.
[2] R. Rodríguez Gómez, "Universidad siglo XXI", Revista Iberoamericana de Educación N° 21, Septiembre-Diciembre 1999, pág. 56.
[3] M. Mollis (2001), La universidad argentina en tránsito. Ensayo para jóvenes y no tan jóvenes. Fondo de Cultura Económica, México.
[4] R. Rodríguez Gómez, op. cit.
[5] J. J. Brunner "Estado y educación superior en América Latina", en Guy Neave, 1994, *Prometeo Encadenado*, Gedisa, Barcelona.
[6] P. Altbach, y P. McGill Peterson, (2000), *Educación superior en el Siglo XXI. Desafío global y respuesta nacional*, Biblos, Buenos Aires, p. 22.
[7] D. Schugurensky, (1996), "*¿Quo vadis : universidad pública? Tendencias globales y el caso argentino*" en Casanova Cardiel, H., *Universidad Contemporánea. Política y gobierno*, CESU, UNAM, México, p. 433..
[8] J. Le Goff, (1993) *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, pág. 77
[9] Ibid., pág. 129
[10] Ibid. pág. 132
[11] La Nación, 21 de noviembre de 2001.

La epistemología en la enseñanza de las ciencias naturales

Coordinador:
Hernán Miguel

NUEVAS INTROMISIONES EPISTEMOLÓGICAS EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS NATURALES*

Hernán Miguel
UBA
Universidad CAECE

Introducción

El presente trabajo se enmarca en un proyecto de análisis epistemológico de la enseñanza de las ciencias naturales[1] aun cuando podría tenerse en cuenta una diversificación de este análisis en función de cada disciplina[2]. Un primer trabajo marcó algunos lineamientos sobre el modo en que este análisis puede repercutir en el aula[3]. En este segundo trabajo deseo explorar dos casos específicos en los que la epistemología podría echar luz en la tarea de la enseñanza de las ciencias naturales y sugerir la existencia de varios puntos con éstas características.

Respecto al tipo de aproximación, correspondería mantener la nomenclatura "epistemología aplicada" mencionada por Jorge Paruelo[4] y que constituiría el punto de vista que ya tomáramos en algunos trabajos anteriores[5].

En cuanto al estado de avance de lo que presentaré aquí, parecerá una propuesta de tono programática, aun cuando algunos de los puntos que mencionaré ya están siendo abordados por investigadores de nuestro grupo. Lo que me inclina a tomar este punto de vista enumerativo de los problemas y no sumergirme en el análisis de alguno de ellos en particular más que de un modo esquemático, es que en esta ocasión intentaré mostrar a la audiencia, e invitarlos a debatir sobre la idea, que le epistemología tiene suficiente terreno por explorar y desarrollar en el ámbito de la enseñanza de las ciencias naturales como para justificar una especialización de la disciplina, característico según Kuhn del desarrollo continuado de las disciplinas. Con la salvedad, claro está, de que no se trataría de ramas del conocimiento científico sino de las áreas de reflexión sobre él.

Quiero rescatar también la distinción que Jorge Paruelo presenta entre la ciencia y la ciencia enseñada[6], coincidente también con la distinción entre sujeto de aprendizaje y sujeto de conocimiento[7]. A partir de esta distinción y de la consecuente diferenciación entre epistemología y epistemología para la enseñanza de las ciencias naturales que aquí se defiende, mencionaré los puntos en los que me parece de interés comenzar a trabajar.

La vida en el laboratorio, para el alumno

En la enseñanza de las ciencias naturales, la experimentación juega un papel muchas veces discutido debido a que por un lado se espera que una ciencia natural se estudie desde su faceta experimental y no solo desde su faceta explicativa o representativa. Recordando la opinión de Ian Hacking de que se le ha prestado más atención al carácter representacional de las teorías que a su rol de intervención en la naturaleza[8], podríamos desplazarnos al nivel de la educación en estas ciencias y también decir que hay mucho peso puesto en la representación de porciones de la naturaleza, y otro tanto en la constitución de un marco explicativo para los fenómenos naturales, mientras que es menor el peso que se pone habitualmente en la manipulabilidad de tales fenómenos en el ámbito del laboratorio. Aquí valdría la pena distinguir levemente entre la enseñanza de disciplinas como la química que persisten con mayor interés en las pruebas de laboratorio, de la enseñanza de otras como física, por ejemplo, en la que el laboratorio ha ido cediendo terreno a la discusión explicativa de fenómenos obtenidos en otros ámbitos.

Aun haciendo estas distinciones, las discusiones sobre el uso de laboratorio en la enseñanza es motivo de mucha revisión. Por un lado se ubican las opiniones de que los alumnos en realidad no descubrirán nada por lo cual la experimentación no tiene el sentido que debiera tener y es una caricatura de lo que se quiere transmitir. Por otra parte, se sostiene que en el laboratorio el alumno funciona como un investigador "a escala", como un 'jugar a investigar'.

Otro tipo de discusiones se plantea respecto de los experimentos que salen y los que no salen. Como si en realidad, no debiéramos permitir que los alumnos descubrieran que ciertos experimentos se resisten a ser reproducidos en los ambientes de enseñanza por más de que se aceptan como resultados concluyentes respecto de alguna polémica histórica. De este modo, podemos relatar a los estudiantes lo que ocurrió en algún laboratorio, y que dio pie a descartar una teoría a favor de otra, pero no nos podríamos dar el lujo de mostrárles esos experimentos.

Luego tenemos las polémicas teóricas sobre la finalidad de la experimentación en el ámbito de la educación. Allí la discusión a veces toma la forma de cuáles deben ser los procedimientos y habilidades que los alumnos deben adquirir, o bien si el docente debe guiar al alumno en la experimentación o si el alumno debe explorar libremente e incluso tomar parte en la confección de las guías de laboratorio. En este tipo de preocupaciones se ubican algunos proyectos de 'laboratorio abierto' en el que el estudiante dispone del laboratorio como de la biblioteca.

Otra novedad que viene presionando los laboratorios de los circuitos de enseñanza es la tecnologización de la medición. El uso de sensores para detectar cambios que de otro modo serían imperceptibles, pone al sistema educativo en ciencias al borde de la parálisis. Por un lado tenemos la oportunidad de registrar cambios mínimos de variables que jamás estuvieron al alcance del control experimental escolar, y por otro lado tenemos también en un nivel mínimo la capacitación de los docentes para este tipo de facilidades. Pero esto último podría subsanarse y quedaría aun la pregunta sobre qué estamos midiendo. Y esta pregunta no puede escaparse de las garras de los epistemólogos atentos a la educación.

Otras tantas discusiones se abren camino en un mar de dudas acerca de cómo usar, qué hacer y cómo equipar un laboratorio para la enseñanza de estas áreas.

Una manera de analizar estas polémicas que no parecen salirse de un estancamiento de posiciones atrincheradas, sería distinguir diferentes dimensiones de la experimentación, y así desglosar las diferentes posiciones en litigio según las posiciones que tomen en cada una de estas dimensiones.

Podemos distinguir una primera dimensión asociada al nivel educativo en el que se realiza el experimento. No será lo mismo pensar el laboratorio para educar científicos, educar ciudadanos en su etapa de formación preuniversitaria, o educar niños en el manejo del experimento. Los distintos niveles que recorre esta dimensión pueden asociarse bastante bien con los niveles educativos, pero debe contemplarse también el nivel de formación de profesores como algo particular: es un nivel suficientemente sofisticado como para justificar la complejidad de los experimentos, pero con miras a educar y no a transformarse en científicos experimentalistas. Aquí las funciones futuras hacen diferencias en la planificación del uso del laboratorio.

(Véase Tabla I)

Una segunda dimensión estaría asociada al objetivo que se persigue con un experimento en particular, Paruelo ha contribuido señalando algunos de tales objetivos. Por ejemplo, el experimento como confirmación de una teoría, como inicio de una investigación, como visualización de un fenómeno, como punto de partida motivador para la generación de hipótesis explicativas, etc.

Una tercera dimensión tiene que ver con el nivel de investigación en el que se originó el experimento. Por ejemplo si se trata de una réplica de experimentos de ciencia básica, de ciencia aplicada, o de desarrollos tecnológicos.

Tabla I. Dimensiones del laboratorio.

Primera Dimensión: **Nivel**

Nivel	Características
Inicial	Juego, manipulación, sorpresa
Primaria	Juego, manipulación, sorpresa, explicación
Secundaria	Manipulación, sorpresa, explicación, puesta a prueba
Formación de Profesores	Manipulación, explicación, puesta a prueba, predicción, herramienta didáctica, creación de recursos
Formación de científicos	Manipulación, explicación, puesta a prueba, predicción, generación de hipótesis, sofisticación del modelo, creación de estrategias en la construcción de conocimientos

Segunda Dimensión: **Objetivo**

Objetivo	Características
Mostrar un fenómeno	Visualizar un determinado fenómeno no habitual
Motivador para generar hipótesis	Perplejizante, contrario al sentido común, desestabilizador
Confirmación de una teoría	Confirmatorio, sin novedades, sin posibilidades de reinterpretación
Sofisticación del modelo	Desestabilizador frente a aspectos acotados que sugieren un cambio
Comienzo de una investigación	Exploratorio, dirigido hacia las hipótesis de relevancia
Búsqueda de correlaciones	Poca inserción en el marco teórico y abundancia de datos
Prueba de hipótesis	Decisivo, concluyente, se diría "crucial"

Tercera: **Tipo de investigación**

Tipo de investigación	Características
Básica	Comprensión, predicción, confirmación o refutación, generación de teorías
Aplicada	Búsqueda de soluciones, combinaciones y adecuación al marco teórico, ajuste y modificación de la teoría
Desarrollo tecnológico	Combinaciones de variables, control de variables, descubrimiento de variables relevantes fuera del marco para las que se desarrollan teorías de compatibilización con la teoría central

Notemos ahora cómo la discusión sobre el uso del laboratorio puede analizarse en estas diferentes dimensiones.

Por ejemplo, realizar un experimento en el banco óptico con lentes, tendrá levemente diferentes características según el nivel en el que se lo implemente, y tendrá bastante fijas las coordenadas de las otras dos dimensiones en *Confirmación de una teoría*, y en *Investigación aplicada*.

Un experimento sobre el efecto Zeeman, en cambio, tendrá bastante fija la coordenada del nivel en *Formación de científicos* y la de Tipo de investigación en *Básica* mientras que abarca varios objetivos.

Realizar un holograma en el laboratorio podría ubicarse en los niveles *Secundaria, Formación de profesores, Formación de Científicos* y abarcar tanto aspectos de investigación *Básica, Aplicada,* y de *Desarrollo tecnológico.* Al mismo tiempo puede abarcar varios objetivos según las etapas en las que se detenga la discusión y el análisis como por ejemplo, *Mostrar un fenómeno, Confirmación de la teoría* y *Sofisticación del modelo.*

Ahora bien, con estas distinciones, la discusión sobre el uso del laboratorio en la enseñanza de las ciencias naturales, muestra su complejidad de manera más transparente y hace desaparecer discusiones o polaridades espúreas. Por ejemplo, no podrá darse una polémica sobre si el alumno debe ir al laboratorio a hacer como si fuera científico, versus que va a confirmar lo que ya sabe y no va a descubrir nada nuevo. Porque ahora se hace claro que existen experimentos para ambos tipos de actitudes y ambos objetivos son parte de lo que nos proponemos en diferentes niveles y en diferentes momentos: tanto en la formación de científicos como en la alfabetización científica de los ciudadanos.

Existen otras dimensiones que enriquecen y facilitan la discusión sobre el uso del laboratorio en la enseñanza, como por ejemplo el tipo de procedimientos que se pone en juego en la experimentación, el nivel de acceso epistémico, la complejidad del modelo que lo describe, etc., pero sólo he querido dejar planteado aquí una muestra de la estrategia que puede seguirse cuando la epistemología se inmiscuye en el terreno de la enseñanza de la ciencias naturales, y mencionaré dos nudos más en los que tal irrupción parece necesaria.

Integrar y reducir

En julio de 2001 en la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la Universidad de Buenos Aires, Juan Ignacio Pozo citó un problema que él identificaba como de falta de integración en la manera en que se

enseñan las ciencias naturales en los niveles escolares, y que muy bien puede extrapolarse a niveles superiores. Una niña se queja de que según la profesora de Química, estamos hechos de moléculas, mientras que según la de biología, estamos hechos de células.

En principio puede parecer un caso de falta de integración, e incluso de desintegración si la niña se tomara mucho tiempo en esa preocupación. Pero lo que parece estar en juego es la falta de un análisis epistemológico adecuado previo a tal integración.

Por ejemplo, algún profesor de química podrá decir que no hay mucho problema en resolver esto porque sin duda las células están formadas por átomos. Pero entonces pasamos por alto una de las discusiones más ricas de la filosofía de la ciencia: el reduccionismo y sus diferentes maneras de aflorar en la articulación de disciplinas.

La formación de cada uno de los profesores de estas disciplinas (química y biología), generalmente no involucra una discusión profunda sobre este tema. Algunas respuestas a la alumna conflictuada podrían dar como resultado un mayor grado de conflicto. Por ejemplo, que dado el modelo de química biológica sobre las membranas celulares, la respuesta proveniente de la química la incline hacia un reduccionismo ontológico incompatible con la postura habitual de los docentes de biología. Viceversa, la exigencia de que hay algo vital en juego y que no se reduce a lo físico químico, la separará de la perspectiva de los docentes de química volviéndola a los ojos de estos profesores una alumna cuasi alquimista debido a la poca tolerancia a cualquier tipo de vitalismo que muestran los que provienen de estas disciplinas tan "básicas".

Así, parece que el análisis de la reducción teórica y de las posturas reduccionistas o antireduccionistas se hace ineludible como herramienta previa a la integración de las disciplinas, mucho más en el caso de la simple alfabetización científica.

Otros puntos en los que parece de interés incluir los resultados epistemológicos en la enseñanza de las ciencias naturales, es en los problemas de las clasificaciones, la continuidad de la referencia frente al cambio de significados, la superposición de clasificaciones de acuerdo a diferentes fines, las explicaciones teleológicas en biología, la dicotomía continuo-discreto en la concepción de la química, la relación macro-micro, la relación modelo-realidad, la polémica realismo-antirealismo en cada una de las disciplinas y para cada porción teórica, la noción de precisión, error y simplificación del modelo y su interrelación, etc.

Para concluir mi presentación y dejar lugar al debate, me gustaría insistir en que parece que hemos llegado a un punto en el que las discusiones epistemológicas tradicionales y que siguen vigentes en la actualidad deben sufrir el proceso de transposición mencionado por Jorge Paruelo, es decir que debemos pensar cuál es la epistemología que se hace necesaria para la enseñanza de las ciencias y elaborar la manera en que debe estar presente en el aula. Aquí solamente he querido señalar dos puntos en los que esta necesidad parece indiscutible y la manera en que podría comenzar el análisis.

Bibliografía

Ares, O., Di Sciullo, A., Jiménez, G., Miguel, H., Paruelo, J. y **Reynoso, L.** (2001), "Para que la sangre no llegue al río... Evaluación de analogías en biología" en *Actas de las V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología*. Posadas, Argentina.

Hacking, I. (1983), "*Representing and Intervening*" Cambridge University Press (Versión en español de Sergio Martínez, *Representar e intervenir* México, DF: Paidós-UNAM. 1988).

Levinas, M. L. (1998), "Conflictos del conocimiento y Dilemas de la Educacion" Buenos Aires: AIQUE.

Miguel, H. (1999), "La analogía como herramienta en la generación de ideas previas" *El Caldero de la Escuela.* **73,** pp 85-97. Buenos Aires. Escuela de Orientación Lacaniana.

Notas

[1] Proyecto UBACyT "La epistemología en la enseñanza de las ciencias."

[2] En opinión de Sergio Martínez (comunicada durante su intervención en la reunión) el análisis epistemológico de la enseñanza de las ciencias naturales no podrá seguir patrones comunes a todas las disciplinas sino que deberá diversificarse con estrategias diferentes para cada una. Sin embargo, creemos que existen algunos puntos que pueden ser abordados previamente a tal diversificación, y sobre dos de estos puntos es que desarrollamos la presente propuesta.

[3] Miguel, H. 2000: "Intromisiones epistemológicas en la enseñanza de las ciencias" ponencia presentada en el Quinto Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica - UNESCO - Consejo Internacional para la Filosofía y las Ciencias Humanas. Bariloche, 28-30 Junio de 2000.

[4] En ocasión del X *Congreso Nacional de Filosofía*, AFRA, La Falda, Argentina, 1999.
[5] Véase Miguel, H. 1999, Ares, O. *et al.* 2001 y Ares, O., Di Sciullo, A., Jiménez, G., Miguel, H., Paruelo, J. y Reynoso, L. 2001: "Estructura de una analogía" *XI Congreso Nacional de Filosofía*. Salta, Argentina.
[6] Debe notarse que esta distinción no es la que corresponde a *ciencia de frontera* vs *ciencia establecida* ya que esta última distinción podría entenderse como un conocimiento en discusión frente a uno asimilado como parte del marco teórico aceptado por la comunidad científica, mientras que la distinción *ciencia* vs *ciencia enseñada* corresponde a la tarea de transposición que debe sufrir el contenido científico al momento de llegar a la curricula educativa. Agradezco los comentarios de Sergio Martínez que me llevaran a puntualizar una distinción entre estas distinciones.
[7] Por ejemplo, Marcelo Levinas (1998) desarrolla esta distinción con algún detalle.
[8] Hacking, I. 1983.

LA FORMACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LOS ESPECIALISTAS EN ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS NATURALES Y EXACTAS*

Jorge Paruelo
UBA

Introducción

Un artículo aparecido hace unos años en la revista de enseñanza de la física, escrito por Francis Halbachs[1], quedó en mi recuerdo dado lo sugestivo de su título. El artículo se llamaba «La física del profesor, entre la física del físico y la física del alumno». Si se cambia «física» por el nombre de cualquier otra ciencia natural o por «matemática», dicho título representa un buen punto de partida para la reflexión que deseo realizar en esta ocasión.

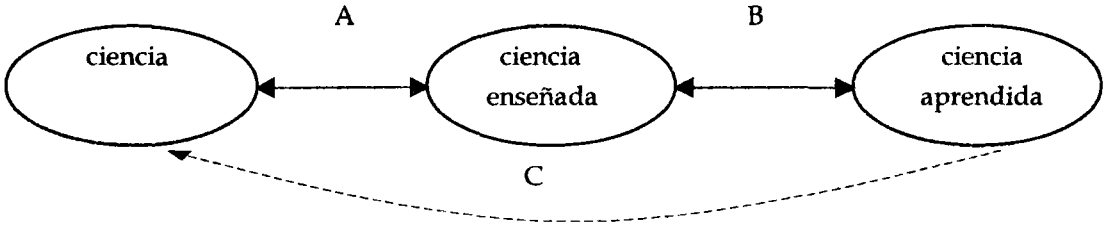
La primera imagen que se tiene respecto de la enseñanza de la ciencia es la de un proceso por el cual el saber científico es transmitido por el enseñante a sus alumnos. Un camino unidireccional que lleva el producto de la actividad del científico al alumno. Desde este punto de vista la epistemología que puede interesar al enseñante o al investigador en enseñanza se reduce a la que atañe al producto transmitido, la teoría, programa, estructura o aquello que se tome como herramienta de análisis, o bien desde otro punto de vista la que se refiere a la forma de adquirir conocimiento que tenemos los seres humanos a través de nuestro desarrollo.

Sin embargo a poco de reflexionar en el tema, este enfoque queda en el camino. Chevallard [1991] introdujo el término «transposición didáctica» para nombrar el proceso de transición que va del 'objeto de saber' al 'objeto de enseñanza'. Si bien su objetivo estaba centrado en la didáctica de la matemática su uso se extendió a la didáctica de otras disciplinas científicas. Es indudable que tal concepto permite dar cuenta de una realidad de la enseñanza que todo docente conoce: la teoría de los científicos y la teoría enseñada por el profesor no son idénticas. En buena medida esto es producto de las necesarias adaptaciones que debe hacer el docente para lograr algún grado de aprendizaje por parte de los alumnos. Estas adaptaciones lo llevan a acomodar el lenguaje, el tipo de herramientas matemáticas que utiliza, el grado de simplificación de las aplicaciones, la idealización de los ejemplos, etc.

En este proceso se hace explícita la diferencia entre la ciencia de los científicos y la ciencia enseñada. Pero la ciencia enseñada no es necesariamente la ciencia que el alumno aprende. Si bien no podemos saber, mas que en términos conductuales, qué es lo que el alumno aprendió, hay algunos buenos indicios para pensar que no alcanza a ser la ciencia enseñada. Un indicador de esto es la experiencia de cual-

quiera que haya desarrollado estudios en ciencias naturales. Se suelen entender los conceptos de las primeras materias a medida que se cursan las siguientes y es común que se puedan reinterpretar frases leídas en los textos de los primeros cursos (o directamente dichas por el docente) recién después de superar varias materias. Son interesantes las discusiones conceptuales, sobre temas ya aprendidos, que se dan entre estudiantes avanzados que finalmente acuden al juez docente para que éste sentencie que si bien ambos tenían razón en realidad ninguno la tenía.

Tenemos entonces tres elementos interrelacionados: ciencia de los científicos, ciencia enseñada y ciencia aprendida. Estas tres «ciencias» mantienen ciertos nexos que las conectan. Entre la ciencia de los científicos y la ciencia enseñada media el mencionado proceso de transposición, esas modificaciones que el profesor realiza para adaptar la ciencia a su curso. Este proceso ha sido estudiado teniendo en cuenta muchos factores aunque algunos no han sido revisados convenientemente y me referiré a ellos enseguida. El vínculo entre la ciencia enseñada y la ciencia aprendida está dado en una dirección por los recursos didácticos empleados por el docente y en la otra por las respuestas brindadas frente al proceso de evaluación. Gráficamente podríamos representar esto como sigue:



El proceso de transposición (A en el diagrama, de ciencia a ciencia enseñada), que establece una diferencia entre ambas «ciencias» (la de los científicos y la enseñada), conduce a una diferencia mayor entre ambas cuanto menor es el nivel educativo sobre el que se trabaja. Es decir la distancia entre ambas será mucho mayor en el nivel inicial de educación que lo que lo será en el último ciclo de la educación general básica. A medida que se avanza en el nivel educativo debería haber una convergencia no sólo de la ciencia con la enseñada sino, sobre todo con la aprendida. De hecho en el caso del especialista es de esperar que la ciencia enseñada desaparezca y continúe la convergencia de las otras dos.

La flecha punteada, indicada con la letra C en el diagrama, es la imagen que se adquiere de la ciencia y que eventualmente puede influir sobre ésta en el momento en el que se tiene capacidad de decisión ya sea en la producción científica o, por ejemplo, en la asignación de recursos para la investigación, etc.

Hecha esta esquemática representación del proceso de enseñanza-aprendizaje me interesa ver cómo se introduce la epistemología en el marco de esta red y a partir de esto, de qué forma se puede diseñar la formación epistemológica de los futuros docentes y de los especialistas en la enseñanza de la ciencia.

Epistemología y el proceso de enseñanza-aprendizaje

El más claro de todos los items en los que la epistemología interviene es el que corresponde a la ciencia desarrollada por los científicos. En este nivel están armados la mayor parte de los programas de epistemología dirigidos a los enseñantes, tanto a quienes están en algún proceso de especialización como a aquellos en período de formación.

En el X Congreso de AFRA, que se llevo a cabo en 1999, mostré algunos ejemplos de cómo la ciencia enseñada introduce supuestos epistemológicos diferentes de los que se sostienen en la ciencia de los científicos. En esa ocasión mostraba, en uno de los ejemplos, cómo el lenguaje causal es utilizado en la enseñanza del principio de masa de la teoría de Newton aunque la ley no necesariamente debe entenderse como causal ya que en el marco de la teoría, fuerza y aceleración aparecen simultáneamente. En otro de los ejemplos, en todos los casos tomados de libros de texto de enseñanza media o preuniversitaria, mostraba cómo la enseñanza de la geometría física y la de la geometría matemática se realiza en el mismo proceso sin distinguir las diferentes formas de validación de ambos tipos de conocimiento.

Este tipo de ejemplos muestra que ciertos aspectos epistemológicos de la ciencia de los científicos difieren de los que hay en la ciencia enseñada. Cité un ejemplo de la física y uno de la matemática pero es posible tomar ejemplos de otras ciencias, por ejemplo la teleología o el antropocentrismo que suele mani-

festarse en la enseñanza de la biología, o de las llamadas, a nivel escolar, ciencias naturales en general, sobre todo en los primeros ciclos de enseñanza.

Este tipo de ejemplos son numerosos, entre otras razones, pues existen ciertos estándares didácticos desarrollados para la enseñanza de muchos temas en las ciencias naturales. En general estos estándares quedan establecidos por los textos o la tradición oral y son tomados por los docentes para su uso en los cursos sin que medie un análisis filosófico de pérdidas y ganancias respecto de la ciencia de los científicos. Este bache se podría cubrir con una capacitación para el análisis epistemológico de la ciencia enseñada y no sólo de la ciencia desarrollada por los científicos. Volveré más adelante sobre esto.

Imagen de la ciencia

En general, la matemática se enseña, según el nivel educativo y la perspectiva que se adopte, asumiendo que aquello a lo que se refiere son objetos existentes de los que hay que descubrir sus propiedades, o bien desde otra perspectiva a objetos que se construyen. A medida que se avanza en la enseñanza se descubren propiedades de los números naturales primero, luego de los enteros y racionales, para más adelante llegar a los números reales. En todos los casos se van analizando las propiedades, descubriendo, por ejemplo, que entre dos números racionales cualesquiera hay otro racional y exponiendo algo que se asemeja a una demostración pero que está lejos de serlo desde un punto de vista formal. En cualquier caso la imagen que de esta disciplina nos da la matemática enseñada difiere de la difundida imagen formalista de la matemática de los matemáticos.

Aunque parezca natural que la imagen que se tiene de la ciencia se traduzca en una cierta imagen transmitida en el aula, no parece ser ésta la situación en muchas disciplinas científicas, como es el caso del ejemplo de la matemática. Veamos otro ejemplo, en la formación física de muchos profesores secundarios, Einstein tiene el mérito de ser un gran corrector que se dedicó a modificar las fórmulas de la física clásica agregándoles las «correcciones relativistas». Además, naturalmente, la física nació con Newton. Es decir que la enseñanza así pensada supone una física sin cambio teórico, cuando en la ciencia de los científicos sí lo hubo. Esta situación es probable que sea producto de la adopción de una determinada postura respecto de la ciencia o la historia de la ciencia y que no sea resultado de una falta de análisis epistemológico. Sin embargo, admitiendo que esto haya sido así en algún momento, el resultado es que bajo esta postura se generaron estándares educativos que aun hoy se emplean en las aulas y que no coinciden con la o las imágenes que se tienen actualmente producto de las nuevas corrientes epistemológicas.

Es interesante este punto porque entre los objetivos perseguidos por aquellos que enseñan ciencias naturales está el de dar una imagen de actividad crítica y excitante en la que puede haber vuelcos trascendentes y horizontes abiertos. Para decirlo en términos kuhnianos buscamos transmitir una imagen de ciencia extraordinaria. Sin embargo, llegado el punto de los contenidos, la enseñanza consiste en introducir paulatinamente al alumno en el marco conceptual vigente. Es decir así como nuestros ministros de economía llaman plan de reactivación a los planes de ajuste, pretendemos que la ciencia aprendida tenga las características de la extraordinaria enseñando ciencia normal.

Los recursos didácticos

La ciencia enseñada es recibida por el alumno quien elabora su propia ciencia aprendida. Los mecanismos de transmisión son muchos y variados y pueden englobarse bajo el nombre de recursos didácticos. Estas herramientas están sustentadas por diferentes teorías del aprendizaje y habitualmente utilizan recursos epistemológicos. La analogía como recurso, el entrenamiento en la inducción, la conjetura y la puesta a prueba son tan sólo algunos de los recursos empleados. Algunos recursos, aquellos más sistemáticos forman parte de los contenidos de la curricula, tal es el caso de la conjetura y la puesta a prueba o la inferencia deductiva. Este tipo de recursos son los que establecen la relación entre la ciencia enseñada y la ciencia aprendida (B en el diagrama).

En el nivel inicial los contenidos conceptueles de «ciencias», y en particular en lo que se refiere a ciencias naturales, no están especificados. Por el contrario, se hace mucho hincapié en los contenidos actitudinales. En el diseño curricular de la ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, se insta al docente a generar actividades que tiendan a entrenar la observación, la realización de inferencias y la exploración.

Como recomendaciones se propone que se escuche a los alumnos y se admitan respuestas diferentes como posibles, a la vez que se trate de que los niños vean por sí mismos las contradicciones que tienen sus propias propuestas, sin hacerlas explícitas y sin dar «la respuesta correcta». Esto no es muy diferente de un entrenamiento en una actitud hipotético-deductiva. Pero más allá de este entrenamiento es claro que la enseñanza de la ciencia en este nivel es actitudinal, no de contenidos conceptuales. No hay teorías ni leyes que se enseñen en este nivel. A lo descripciones de fenómenos específicos. Es claro que en este nivel los chicos no están en condiciones, al menos en su gran mayoría, de alcanzar niveles de abstracción teórica, a lo sumo se accede a niveles de generalización limitadas a elementos concretos.

Cuando se llega a un nivel más alto en el nivel educativo empiezan a aparecer las generalizaciones de fenómenos, los péndulos, los imanes, los flotadores, los cambios de temperatura, etc. Más adelante se introducen las teorías de más alto nivel. Esta selección de contenidos tiene claramente una raíz epistemológica, aunque en un sentido algo distinto del sostenido hasta aquí, en tanto depende de las condiciones de aprendizaje del alumno el tipo de contenidos a seleccionar.

Una discusión interesante se da respecto del constructivismo educativo. Desde alguna de las versiones de constructivismo se asume que los alumnos pueden construir los contenidos científicos a partir de observar, efectuar predicciones y modificar sucesivamente sus conjeturas a medida que el docente los coloca frente a alguna dificultad epistemológica. Desde este punto de vista los alumnos tienen muchos contenidos conceptuales que aprender mientras que el docente no enseña ninguno específicamente sino que tan sólo actúa para que el alumno adquiera alguno de los conceptos científicos hacia los que su propio camino lo conduce. El gran interrogante que se plantea en estos casos es qué posibilidad existe de que cualquier alumno consiga conjeturar por sí mismo, por ejemplo, la teoría genética o la mecánica newtoniana o alguna teoría personal igualmente exitosa. Estas posturas tienen su soporte en las corrientes que consideran a la ciencia como una construcción social y cuya discusión involucra conceptos epistemológicos.

En este nivel creo que se da el mayor grado de interdisciplinariedad, involucrando lo filosófico, lo psicológico, lo sociológico y lo específico de la disciplina que se esté tratando. Pero para el análisis puede distinguirse el rol de cada disciplina. Los recursos epistemológicos son utilizados como herramientas de aprendizaje en tanto el alumno los tenga a disposición. El juicio sobre esto es tarea de la psicología pero el análisis de las características del recurso, por ejemplo, el análisis de las características que tienen las analogías usadas en la enseñanza de la ciencia es una tarea epistemológica[2].

La formación epistemológica

Hasta aquí me he preocupado en mostrar de qué manera la epistemología adopta características particulares en relación con la enseñanza de las ciencias naturales. No tenía la pretensión de ser exhaustivo en esto sino tan sólo de mostrar la necesidad de fijar características específicas en la formación epistemológica de los enseñantes respecto de lo que es la formación epistemológica general en los ciclos superiores de la educación formal.

La enseñanza de las ciencias naturales y exactas va camino de desarrollarse con una diferenciación de tareas. El tecnólogo educativo será el encargado de desarrollar los recursos didácticos, dar las pautas para la selección de contenidos, etc. mientras que el docente será el especialista que los aplique. La situación es asimilable a la de la medicina; cuando el médico atiende a un paciente administra tratamientos desarrollados por los tecnólogos médicos que se han ocupado del diseño y puesta a prueba del tratamiento. Esta especialización ya se puede encontrar en la matemática, por ejemplo en los trabajos en los IREM franceses.

La capacitación epistemológica del futuro docente requiere del conocimiento de las características epistemológicas de la disciplina en la que se forma. En esto la formación no difiere de la formación tradicional. Pero la formación del tecnólogo educativo requiere una profundización de la formación epistemológica, apuntando hacia el análisis epistemológico, ya sea de la ciencia enseñada como de los recursos didácticos, como también, aunque no tengo claro cómo, de la ciencia aprendida. En este sentido el complemento formativo que propongo debe apuntar a aplicar las categorías epistemológicas a situaciones específicas y eventualmente desarrollar nuevas categorías. Para expresarlo en términos de una analogía, podemos decir que al ingeniero se le enseña matemática y física en su formación básica pero a

posteriori se le enseña a utilizar esos conocimientos para aplicarlo específicamente en su trabajo tecnológico, dónde en muchos casos se ve obligado a desarrollar nuevas herramientas.

Qué contenidos deben seleccionarse para esta formación epistemológica o cómo se puede llevar a cabo esta formación aplicada son temas para otro trabajo, pero puedo adelantar que el desarrollo de trabajos en epistemología aplicada bajo la guía del docente es un recurso que, de hecho, he probado con éxito.

Bibliografía

Chevallard, Y. (1991), *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado.* Editorial Aique. Buenos Aires.

Notas

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto financiado por UBACyT «La epistemología en la enseñanza de las ciencias naturales», dirigido por Hernán Miguel y codirigido por el autor.

[1] Reproducido de su publicación original «La physique du maître entre la physique du physicien et la physique de l'élève» aparecido originalmente en la Revue francaise de pedagogie. 1975.

[2] El trabajo «'Analogía' en la enseñanza de las ciencias naturales» que fuera presentado en el Congreso de AFRA y que se publica en estas actas es resultado de este análisis.

CÓMO UNAS TEORÍAS PUEDEN OPERAR SOBRE OTRAS DE ACUERDO CON DIFERENTES CONTEXTOS DE APLICACIÓN

Marcelo Leonardo Levinas
UBA-CONICET

Analizaremos dos teorías referidas a dos cuestiones fundamentales: la del movimiento de la Tierra y la de su ubicación en el universo. La intención es discutir determinadas experiencias que, llevadas a cabo en marcos teóricos diferentes, hubiesen favorecido las hipótesis de una Tierra en reposo localizada en el centro del universo. Luego discutiremos el carácter de las hipótesis auxiliares y de los experimentos llamados cruciales. Partimos de un hecho: existen pares de teorías que, en principio, se refieren a fenómenos de carácter diferente y que por lo tanto no resultan competitivas entre sí, a pesar de lo cual una puede servir como apoyo o como refutación de algunas hipótesis fundamentales de la otra. En ambos casos tomaremos la óptica ondulatoria como aquella teoría que puede favorecer o no la aceptación de hipótesis vinculadas a otras teorías (por caso a la que conducen a la inmovilidad y a la posición central de la Tierra) y a los interferómetros y espectrógrafos como los dispositivos empleados en la corroboración de sus hipótesis.

El problema del movimiento de la Tierra es muy antiguo y se remonta al siglo V a.C. Es bien sabido que hasta Copérnico predominó la idea de que la Tierra se encontraba inmóvil y ubicada en el centro del universo. Muchos eran los argumentos esgrimidos en favor de esta idea. Los dos fundamentales se relacionaban, el físico con el comportamiento dinámico de los cuerpos que no estaban en contacto con la superficie terrestre, y el astronómico con la inexistencia de la paralaje. El primer problema fue "resuelto" en el marco de la teoría de los ímpetus y más tarde en el siglo XVII con la incorporación del principio de inercia; la paralaje fue detectada en 1838 cuando ya era universalmente aceptado el movimiento terrestre.

Newton, quien propuso una teoría corpuscular de la luz, conocía el fenómeno de interferencia a la que denominaba "inflexión" y admitía que su teoría no la explicaba; incluso introdujo "ondas de éter". Stokes, por su parte, creía que la Tierra arrastraba el éter mientras que Fresnel, quien expuso la idea de que las ondas luminosas eran transversales, creía, en cambio, que el éter era estacionario, lo que proporcionaba un sistema de referencia absoluto. En 1803 Young explicó el fenómeno de interferencia de la luz en el marco de la teoría ondulatoria. A mediados del mismo siglo, cuando Fizeau mostró que la luz poseía mayor velocidad en el aire que en el agua, la óptica tomó momentáneo partido por una visión exclusivamente ondulatoria de la luz. Unos doscientos años después del experimento de descomposición de luz solar de Newton, Bunsen y Kirchoff diseñaron el espectroscopio. Su dispositivo esencial consistía en un prisma del tipo del de Newton con el que se lograba obtener espectros de gases, discontinuos, diferentes al espectro de la luz solar que era continuo. Cada substancia poseía un espectro característico.

El experimento de Michelson de 1881 se inspiraba en la idea de conjeturar que la Tierra se movía respecto de un supuesto medio, el éter, necesario para la propagación de las ondas electromagnéticas, entre ellas la luz. Esto suponía que en la dirección del movimiento terrestre debía verificarse un viento de éter que debía traducirse en una diferencia en la velocidad de la luz en esa dirección respecto de su velocidad en la perpendicular. El diseño experimental, basado fundamentalmente en un interferómetro, mostraba que ese viento no ocasionaba ningún efecto sobre la velocidad de la luz ya sea que ésta viajase con él o perpendicularmente a él. En el *American Journal of Science*, Michelson indicó: "La hipótesis de un éter fijo es errónea" (Michelson, 1881). Conclusión: la Tierra podía arrastrar el éter como arrastraba al aire. En 1887, con el experimento más preciso de Michelson y Morley, se intentó medir el movimiento de la Tierra en su órbita, la rotación sobre su eje y un método para determinar la velocidad de todo el Sistema Solar, o sea, el movimiento absoluto de la Tierra en un espacio identificado con el éter. Las conclusiones a las que condujo este experimento llevaron a que Bernal hablase del más grande de todos los resultados negativos en la historia de la ciencia (Bernal, 1981, 48). Michelson supuso que el resultado podía ser entendido pensando que la Tierra arrastraba el éter casi con su velocidad total, de manera tal que el movimiento relativo entre el éter y la superficie de Tierra debía ser nulo o extremadamente pequeño. Tycho Brahe, en el siglo XVI, había criticado la idea de una Tierra en movimiento: cuando un artillero disparaba una bala, la bala siempre caía a la misma distancia del cañón, independientemente de la dirección del lanzamiento; esto es, no caía más lejos si viajaba en contra de un hipotético movimiento de la Tierra. Recordemos que el sonido, cuya velocidad es la misma en todas las direcciones, requiere del aire para propagarse; en realidad no es otra cosa que una forma de vibración del aire. Con la incorporación del principio de inercia, este fenómeno y el de la bala, eran compatibles con el movimiento terrestre al suponerse que el proyectil y el aire debían moverse junto con la Tierra. Pero sabemos que Galileo *postuló* la inercia e intentó probar su existencia, precisamente, para sostener al sistema copernicano (Levinas, 2000, Cap. 8). La inercia constituía una hipótesis auxiliar imprescindible.

Entonces Fitzgerald resolvió el problema planteado por el experimento de Michelson-Morley sugiriendo que el tamaño de un objeto variaba cuando aumentaba su velocidad, idea apoyada por Lorentz. Para ello, debía negarse la validez de las transformaciones de Galileo referidas a diferentes sistemas inerciales: $x' = x + vt$, lo que involucraba al propio principio de inercia. Lo que se sugería en la interpretación de Fitzgerald y de Lorentz era que el interferómetro de Michelson se contraía 1 una parte en 200.000.000 en el sentido del movimiento orbital de la Tierra. Luego Einstein postularía la inexistencia del éter y la constancia de la velocidad de la luz, o sea, la de un medio para la propagación de las ondas electromagnéticas.

Podríamos afirmar que, en lo esencial, el estudio del problema de interferencia de la luz y de su velocidad, han sido independientes del problema astronómico concerniente al movimiento de la Tierra. La conclusión más importante de todo esto es que, si admitimos que la teoría ondulatoria posee su autonomía respecto de la mecánica y que los instrumentos dirigidos a medir la velocidad de la luz y su interferencia hubiesen sido diseñados en la época de Galileo -en la que tenía vigencia la discusión acerca del movimiento terrestre-, los experimentos hubiesen podido interpretarse como cruciales en contra de la hipótesis fundamental: la Tierra se mueve. Alguna vez Feyerabend ha vislumbrado este hecho (Feyerabend, 1984, 118), pero no lo ha desarrollado ni ha reparado en su enorme importancia. Por supuesto que nada de esto implica -en un sentido de lo contrafáctico- que hoy creeríamos que la Tierra está inmóvil. Pero de llevarse a cabo estas experiencias, seguramente hubiesen operado *en contra de la aceptación momentánea del principio de inercia que podía justificar la movilidad de la Tierra*, (Notemos que el péndulo

de Foucault, que dio cuenta del movimiento de rotación de la Tierra por medios mecánicos, fue diseñado recién en 1851).

El siguiente ejemplo se refiere a la posición central de la Tierra. A través del efecto Doppler ha sido posible estudiar el movimiento de las estrellas en la dirección de la visual. Si una fuente que emite ondas con una dada frecuencia se aleja de un observador, éste registrará que el tiempo transcurrido entre la llegada de dos crestas sucesivas es mayor que el registrado en la fuente, debido a que la segunda cresta debe recorrer un camino más largo que la primera hasta llegar al receptor. En tal caso, el espectro de luz emitido sufrirá una disminución en su frecuencia y un aumento de su longitud de onda, esto es: un corrimiento hacia el rojo. Sucede todo lo inverso si la fuente se acerca. Doppler señaló este fenómeno en 1842, y en 1845 Buys-Ballot lo probó con el sonido empleando una orquesta de trompetas ubicada en un vagón abierto de un tren que atravesaba la campiña de Utrecht. La posibilidad de determinar el movimiento de las estrellas aprovechando este efecto, contradecía lo supuesto por Comte en 1835 cuando hacía referencia a la composición química de las estrellas distantes y sostenía que sería imposible conocerla debido a que el hombre nunca podría ser capaz de explorarlas: el campo de la filosofía positiva debía estar enteramente comprendido dentro de los límites de nuestro Sistema Solar y el estudio del universo era inaccesible en cualquier sentido positivo. Comte no se había tomado lo suficientemente en serio la sentencia de Newton de que las leyes del cielo eran las mismas que las de la Tierra y que, por lo tanto, los espectros emitidos por las estrellas -teniendo en cuenta sus modificaciones a causa de su eventual movimiento- serían los mismos que los emitidos por las substancias conocidas en la Tierra.

El efecto Doppler permitiría, entonces, calcular la velocidad de acercamiento o alejamiento de una estrella, pero ¿cómo podría calcularse su distancia? Si una estrella nos parece menos luminosa que otra ello se traduce en su menor luminosidad aparente causada por su menor luminosidad absoluta o intrínseca, o por su mayor distancia, o por ambas razones combinadas. Se ha tomado a las Cefeidas como "medida» de distancia. Se supone que en ellas existe una estrecha relación entre los períodos observados en la variación de sus brillos y sus luminosidades absolutas, de manera tal que si uno identifica una Cefeida, automáticamente establece su luminosidad absoluta independientemente de su distanciamiento. Entonces, si a esto se lo compara con la luminosidad aparente registrada, se puede calcular cuán lejos se halla. Ahora bien, en 1929 Hubble anunció que el corrimiento hacia al rojo de las galaxias era mayor cuando mayor era su distancia a nosotros, y entre esas galaxias identificó algunas Cefeidas a las que supuso en su interior. Empleando los resultados de los efectos Doppler, concluyó que las galaxias se alejaban de la Tierra en todas las direcciones más rápidamente cuanto más alejadas estaban de la posición de la Tierra. Sin lugar a dudas, en otro contexto, este fenómeno hubiese afianzado y protegido la idea de una Tierra situada en el centro del universo.

En la interpretación de Hubble existen dos presupuestos post-newtonianos. Uno es la posibilidad de una *expansión* del espacio debido a la Relatividad General de Einstein enunciada en 1916. La posible expansión del universo, implicaba, en realidad, un cambio de escala, una dilatación continua de las distancias: el espacio no estaría aumentando dentro de ningún "otro" espacio -no existiría ningún espacio disponible que fuese llenado en una expansión- sino que sería el propio espacio el que estaría "dilatando" su métrica, algo que sólo cambiaría el patrón de medida, el sentido de la longitud y por ende de volumen. El segundo presupuesto es la validez de un *principio cosmológico*: el universo sería isótropo y homogéneo en el marco de un espacio-tiempo curvo, por lo que todos los observadores observarían la misma situación: que el resto del universo se aleja de ellos. Ambos presupuestos fueron introducidos muy posteriormente a Galileo.

Hubble calculó la distancia de dieciocho galaxias a partir de la luminosidad aparente de sus estrellas más luminosas; llegó a una relación lineal. Si uno observa los datos cuesta creer en su conclusión: ninguna galaxia estaba más lejos del cúmulo de Virgo y sólo se observaba una suave tendencia de la velocidad a aumentar con la distancia. Pero Hubble extendió los resultados a distancias mucho mayores. Significa esto que presuponía la respuesta. Luego se la "fundamentó" a partir de un modelo cosmológico: el de Friedmann-Robertson-Walker.

Finalmente, y para concluir la discusión, hagamos una referencia a Popper y otra referencia a Lakatos. Popper estableció una regla en la que se consideraban aceptables sólo aquéllas hipótesis auxiliares cuya introducción no disminuyese el grado de falsabilidad o contrastabilidad del sistema sino que por el contrario lo aumentase. Suponía que la hipótesis auxiliar de Fitzgerald y Lorentz de la contracción era insatisfactoria, sin consecuencias falsables y sólo útil para restaurar un acuerdo entre una teoría y la

experimentación. En esta situación sólo la teoría de la Relatividad Especial habría logrado un progreso (Popper, 1982, 79). Popper no ha tenido en cuenta que de esta teoría se infiere un tipo de contracción análoga a la establecida por Fitzgerald y Lorentz y no dice nada acerca de que Einstein sostenía que el experimento de Michelson no influyó en la elaboración de su teoría de la Relatividad Especial, restringida a sistemas inerciales, aunque minkowskianos. Popper omite el problema del contexto. En un contexto diferente, la hipótesis de que la luz se propagaba de igual manera en todas las direcciones hubiese aumentado la contrastabilidad favorable a una Tierra que se hallaba en reposo absoluto y hubiese servido para falsar la teoría que partía de sostener su movimiento -como la copernicana-, disminuyendo la fuerza de otras contrastaciones favorables. En otro contexto, la misma hipótesis intervino como hipótesis auxiliar de manera diferente aumentando la falsabilidad de que la Tierra se movía respecto del éter o que el éter mismo existía, suponiendo, como un hecho, que la Tierra se movía, esto es, empleando esta última hipótesis como hipótesis auxiliar. Algo análogo sucedió, según vimos, con el problema de la ubicación privilegiada o no de la Tierra y con el efecto Doppler.

Lakatos, por su parte, ha afirmado que el término "experimento crucial" es un título honorífico que puede conferirse a ciertas anomalías, pero sólo mucho después del evento, y que ningún experimento fue crucial cuando fue llevado a cabo (Lakatos, 1987, 27). Creemos que lo que es crucial es el contexto en el que una teoría es corroborada, lo que atenúa el criterio de que el contexto de justificación, por sí mismo, es suficiente para contrastar las hipótesis.

Bibliografía

J. Bernal, J. (1981), *La ciencia en nuestro tiempo*, UNAM-Nueva Imagen, México, 4ª edic.
F. Di Trocchio (1998), *Las mentiras de la ciencia*, Alianza, Madrid.
P. Feyerabend (1984), *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid.
B. Jaffe B. (1961), *Michelson y la velocidad de la luz*, Eudeba, Buenos Aires.
I. Lakatos (1987), *Historia de las ciencias y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid, 1a. reimpr.
M. L. Levinas (2000), *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos*, FCE, Buenos Aires 2a. edic.
A. Michelson (1881), "The Relative Motion of the Earth and the Luminiferous Ether", *Am. J. Sci.*, Vol. 3, 120.
K. Popper (1982), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 6a. reimpr.
S. Weinberg S. (1972), *Gravitation and Cosmology: Principles and Applications of the General Theory of Relativity*, Wiley, New York.

Sexualidades migrantes: género y transgénero

Coordinadora:
Diana Maffia

SEXUALIDADES MIGRANTES, GÉNERO Y TRANSGÉNERO

Diana Maffía
UBA

El tema de esta mesa me parece que recupera algo de la profunda incomodidad de los primeros trabajos académicos de género en nuestro medio. Y esto es así, porque también la filosofía feminista fue construyendo su «escolástica» y sus puntos firmes, entre ellos la diferencia entre un sexo biológico (cuya naturalidad sólo recienemente se pone en duda) y un género socialmente asignado. Muchos análisis contemporáneos conservan esta lectura en dos niveles. No se discute la realidad de las diferencias sexuales, sino la legitimidad de los estereotipos construidos por la sociedad sobre esas diferencias, como si el sexo constituyera una materialidad inapelable.

Partiremos aquí de una hipótesis diferente. Sostendremos que el sexo anatómico mismo, su propia presunta dicotomía, son producto de una lectura ideológica. Una ideología de género que antecede la lectura misma de los genitales, que no permite hablar de un sexo natural, y que es lo suficientemente fuerte como para disciplinar los cuerpos cuando no se adaptan cómodamente a la lectura que se espera hacer de ellos.

En los trabajos que siguen propondremos pensar a fondo la desarticulación de una norma muy rígida y segura, que hasta ahora alineaba perfectamente el sexo biológico (considerando como tal el cromosómico y hormonal), la anatomía (especialmente la genitalidad), la identidad de género y el rol de género. Esa norma se quiebra, en buena parte por influencia del feminismo, dando lugar a desajustes y singularidades que todavía no encuentran su reconocimiento social.

El malestar no es solamente para el sujeto no reconocido, sino para las muchas personas que extraviaron la posibilidad de atribuir con seguridad un género a otros sujetos en base a indicadores claros y visibles. Creo inevitable que este resquebrajamiento de la norma, expresado en la dificultad para reconocer fácilmente el género de otro sujeto, interpele nuestra propia identidad de género, puesto que ésta se desnaturaliza y se vuelve un asunto de libertad, y por lo tanto de responsabilidad. De allí la inescapable conmoción que estas reflexiones producen.

La mesa tiene también la particularidad de estar compuesa por teóric@s que son también militantes. El valor a la vez teórico y político de pensar los derechos de ciudadanía vinculados con la identidad, proviene no sólo de la profundidad de los argumentos sino de la experticia inapelable de su experiencia. Por el enorme compromiso que esto implica, les estoy profundamente agradecida.

UN ITINERARIO POLÍTICO DEL TRAVESTISMO

Lohana Berkins
UBA

En esta presentación me propongo dar cuenta de la reciente historia política del travestismo, construida a través de una dura lucha por el reconocimiento. El camino estará trazado por las diversas miradas que distintos grupos han tenido y aún tienen sobre nosotras y aquellas que nosotras vamos construyendo sobre nosotras mismas.

Esta lucha política se inicia, de manera organizada, en el año 1991 cuando un grupo de compañeras travestis forma la primera asociación que lleva el nombre Asociación de Travestis Argentinas. Previo a esto, debo decir, se produce la primera aparición en un medio masivo de comunicación de una travesti. Ella es Keny de Michelli, y visita varios programas televisivos con el objeto de visibilizar nuestra existencia. Esta aparición fue, de alguna manera, un hito destacado si tomamos en cuenta que cinco años antes el periodista José de Ser y el canal en el que trabajaba afrontan juicios por mostrar y al mismo tiempo denunciar, con recursos testimoniales, las muertes de travestis que trabajaban en Panamericana. Quiero decir que el recibimiento de Keny de Michelli por parte de algunos medios televisivos introduce una curva en el ocultamiento que hasta entonces había de las travestis. Claro que esta aparición fue rápidamente banalizada presentando a Keny como un personaje pintoresco de la masculinidad.

Este primer momento ve al travestismo como una expresión hiperfemenina pero de la masculinidad disponible al consumo. El travestismo no tiene por entonces el carácter impugnador que luego comenzaré a concedércele.

Regresando al año 1991, nuestro primer contacto es con Carlos Jáuregui, integrante de Gays por los Derechos Civiles. Llegamos a él buscando ayuda. Un grupo de compañeras había sido visitado violentamente por la policía en su domicilio particular. Jáuregui no sólo brinda el apoyo solicitado, también nos invita a organizarnos. De la mano de este dirigente gay nace nuestra primera organización que, como dije antes, se llama ATA. Entretanto se está preparando la III Marcha del Orgullo Gay Lésbico, para nosotras primera. El mismo Jáuregui nos recibió diciendo: *"Esta es la pata que le faltaba al movimiento"*. Sin embargo, no todos/as pensaban igual. Buena parte de las organizaciones gays y lesbianas de entonces, sentían nuestra presencia como una invasión. Las lesbianas discutían nuestro "femenino" y nos alentaban a realinearnos con los gays, viéndonos como una de las tantas versiones de esta orientación sexual. Los gays oscilaban entre el maravillarse por el glamour travesti y el rechazo al mismo. Aquí se dio nuestra primera lucha por la visibilización. A la hora de juntar recursos para hacer el cartel que identificaría a los grupos de minorías en la marcha, las travestis debían poner dinero pero no podían incluir su nombre. Fuimos excluidas de los volantes convocantes y el lugar concedido a nuestro nombre en el cartel principal se caía casi de su contorno. Sin embargo, la participación travesti en la marcha fue no sólo numéricamente mayor a la de los otros grupos, nuestra colorida vestimenta nos destacaba también del conjunto. La decisión de llevar atuendos coloridos fue sin duda una estrategia alternativa a la invisibilización que se nos había impuesto.

Un poco más adelante, la revista gay NX organiza encuentros para debatir la problemática de las minorías sexuales y somos invitadas a ellos. Nosotras ocupamos ese espacio para relatar a nuestros/as compañeros/as la experiencia de vida que teníamos como travestis. Estos relatos fueron generando cierta sensibilidad, pero sólo dentro de las minorías, y desembocan en el Primer Encuentro Nacional Gay, Lésbico, Travesti, Transexual y Bisexual. Este se realiza en Rosario y es organizado por el Colectivo Arco Iris. En esta oportunidad, nosotras presentamos la obra "Una noche en la comisaría". Como el nombre lo dice, el eje de la obra era mostrar los atropellos y maltratatos que pasábamos cinco travestis en una comisaría y, simultáneamente, mostrar nuestros sueños y deseos. Dos cosas querría señalar con este evento. Por un lado, es la primera vez que nuestra realidad es vista por otros/as que no son la policía ni nosotras. Por otro lado, es la primera vez que nosotras expresamos nuestros sueños y deseos. Es decir, empezamos a decir cómo nos vemos y cómo somos. Como resultado de esta participación en el encuen-

tro, los gays y las lesbianas allí presentes piden disculpas por los prejuicios que habían marcado la relación con nosotras. Si bien Rosario marca un antes y un después no sólo para el conjunto de los grupos de minorías sino especialmente para nosotras mismas, se trata de un triunfo que no salta todavía la frontera del movimiento GLTT y B. Nos instalamos allí fundamentalmente como víctimas. Varios años deberán pasar para autopercibirnos como sujetas de derechos o como personas con una identidad propia, ni masculina ni femenina.

Estos temas nos llegan a través del feminismo. Conocer a las mujeres feministas nos pone frente a una serie de preguntas vinculadas a nuestra identidad. ¿Qué somos las travestis? ¿Somos varones? ¿Somos mujeres? ¿Somos travestis? ¿Qué quiere decir esto? En la búsqueda de respuestas a estos interrogantes, creamos dos organizaciones más: Asociación Lucha por la Identidad Travesti y Organización de Travestis Argentinas. Transcurre por entonces el año 1995. En la acotada binariedad masculino/femenino, nosotras comenzamos a usar el femenino como manera de instalación en él y como un claro alejamiento de lo masculino y su simbolización.

Aquella mirada de los medios centrada en el travestismo como objeto pintoresco y disponible al consumo, va sumando atributos. La preocupación es ahora nuestro comportamiento sexual. Si revisamos los archivos periodísticos de aquellos años, las preguntas más frecuentes eran: ¿es usted pasivo o activo? Nuestra estrategia fue no responder a esa pregunta.

Otros actores se irán sumando en este camino. El ámbito universitario, aunque al principio restringido, será uno de ellos. Allí tejemos nuestras primeras alianzas con estudiantes y docentes. Una anécdota que querría contarles transcurrió en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Luego de extenso debate sobre travestismo e identidad, un alumno avanzado de antropología me definió como un homosexual con tetas. Cuento esto sólo para graficar el asombro, falta de lenguaje disponible para nombrar una diversidad y para incluirla al lado de otras. Debo decir, sin embargo, que las travestis encontramos en el espacio universitario buenos/as aliados/as. Algunas integramos hoy el Area de Estudios Queer y Multiculturalismo de la Universidad de Buenos Aires.

Los debates en la Estatuyente son otro escenario de lucha política del travestismo. Estos debates giraban en torno a la inclusión de la no discriminación por orientación sexual en el Artículo 11 de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Lo curioso de esta lucha fue que esa pelea por la inclusión de la no discriminación por orientación sexual no nos incluía a las mismas travestis, hecho del que nos dimos cuenta poco tiempo después. Sin embargo, reconocida esta no inclusión las travestis comenzamos a exigir que se hable no sólo de orientación sexual sino también de identidad de género.

Simultáneamente, comienza la discusión para derogar los Edictos Policiales. Allí vamos las travestis y allí conocemos a diversos grupos de feministas, al Servicio de Paz y Justicia, al Centro de Estudios Legales y Sociales, las Madres de Plaza de Mayor y otros organismos de derechos humanos y organizaciones de mujeres en prostitución. No hubo casi mirada hacia las travestis por parte de los/as estatuyentes. Gran parte de los debates tenían como sujetos de argumentación a jóvenes, niños de la calle, mujeres en prostitución, etc., aún cuando nuestra presencia era muy superior a la de cualquiera de estos grupos.

Me detendré brevemente en contarles que compartiendo este espacio con compañeras feministas, algunas de nosotras comenzados a levantar las banderas de este movimiento e incluso a definirnos también nosotras como feministas. No obstante, la mirada de algunas de ellas sobre nosotras sigue situándonos en nuestro origen biológico masculino. De ahí que en el año 1996 se nos prohibiera la entrada a unas jornadas feministas que se realizan anualmente. De ahí también que bastante después se nos prohibiera la entrada a uno de los encuentros nacionales feministas, realizado éste en la ciudad de Río Ceballos, Córdoba. La identidad travesti inquieta aún hoy al colectivo feminista al punto de introducir una ruptura dentro del movimiento que aún hoy no está saldada. Pese a la negativa, manifestada casi por la mayoría, de participar en el encuentro mencionado, un grupo de compañeras realizó el primer taller sobre travestismo y feminismo en el mismo. Incluso se publica en una conocida revista feminista porteña una reflexión sobre ambos temas.

Con más tristeza debo decir que tampoco las Madres de Plaza de Mayo tomaron la lucha travesti como una lucha propia, como una lucha por los derechos humanos. Su compromiso con el tema fue tibio, salvo alguna excepción de tipo individual.

Llegan los debates sobre el mal llamado Código de Convivencia Urbana y llegan los vecinos de Palermo. Con menos sutilezas pero también con más crueldad, los vecinos nos definen como amorales,

híbridos, degenerados, sidóticos, motivo de escándalo, aquellos que nuestros hijos no deben ver. Instan a la ciudadanía a apedrear a las travestis enarbolando slogans casi clericales. Recordemos el cartel que llevaban frente a la Legislatura porteña. Se leía en él: "No a la Ciudad Autónoma del Santo Travesti". Desde la perspectiva de los vecinos, el Código de Convivencia Urbana hizo de "toda la ciudad una zona roja". Del lado de algunos/as legisladoras, las travestis somos una "minoría muy minoritaria" y no habrá costo político alguno si se modifica el Código.

Todos/as ustedes conocen los resultados de la contienda alrededor del Código y sabrán ya que hay tres propuestas en circulación en la Legislatura para seguir construyéndolo más represor aún. Lo cierto es que a partir del debate sobre él, como dice Ana Amado, el género empezó a figurar de modo contundente entre los desafíos de la sociedad a la política.

Me queda por plantear la mirada que nosotras hemos ido construyendo sobre nosotras mismas a lo largo de este itinerario de lucha y encuentro.

¿Qué es ser mujer? Esta misma pregunta nos conduce a algo que resulta bastante difícil en la práctica, nos conduce al esencialismo. ¿Hay algo que define escencialmente a la mujer? ¿El cariotipo? ¿Los genitales? ¿Las funciones reproductivas? ¿La orientación sexual? ¿La conducta, la ropa? ¿Todo ello junto? ¿Una parte de ello?

De acuerdo a los genitales con los cuales nacimos, el sistema patriarcal ha decidido que tenemos que actuar de determinada manera. Nuestros nombres tienen que ser masculinos, nuestra personalidad fuerte y poco sensible, debemos ser padres protectores y usufructuar de los privilegios de ser opresores. Nosotras no quisimos sujetarnos a vivir en función de ese rol que estaba determinado simplemente por nuestros genitales y nuestro sexo. Muchas cosas hacen a una persona y no sólo la circunstancial realidad de sus genitales. Ser transgénero es tener una actitud muy íntima y profunda de vivir un género distinto al que la sociedad asignó a su sexo. No se trata de la ropa, el maquillaje o las cirugías ... Se trata de maneras de sentir, de pensar, de relacionarnos y de ver las cosas.

Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido, no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal. Nosotras pensábamos que nuestra única opción (si no queríamos ser varón) era ser mujer. Es decir, si para ser varones había que ser masculinos, al no querer adoptar las características masculinas como propias, pensamos que nuestra única opción era la única otra existente: ser mujer femenina. Hoy tratamos de no pensar en sentido dicotómico o binario. Pensamos que es posible convivir con el sexo que tenemos y construir un género propio, distinto, nuestro.

Nosotras hacemos una transición dentro del sistema sexo-género. Al hacerla, nos demostramos a nosotras mismas que ese sistema no significa un condicionamiento inexorable de las personas, y de lo demostramos a cuantos nos miren. En otras palabras, probamos que una misma persona puede aceptar unos condicionamientos sexo genéricos u otros; emerge la condición de persona como independiente, distinta, de esos condicionamientos. Nosotras no nos hemos encontrado a gusto como personas condicionadas masculinamente.

Tenemos diferencias con las mujeres, como ellas las tienen entre sí. Las nuestras giran en torno a haber sido criadas con toda una carga patriarcal, para ser "opresores", para gozar de la dominación y esto ha hecho más difícil nuestra propia elección de género. Somos traidoras del patriarcado y muchas veces pagamos esto con nuestra vida. Brevemente dicho, las travestis sufrimos dos tipos de opresión. Por un lado, la opresión social basada en el imaginario colectivo de lo que es una travesti: misterio, ocultamiento, perversión, contagio, etc. El patriarcado nos castiga por "renegar" de los privilegios de la dominación que nos adjudican los genitales con los cuales nacemos. Las mujeres se sienten muchas veces con un sentimiento de invasión, de usurpación de la identidad. Por el otro lado, sufrimos la violencia institucional, aplicada en aras de salvaguardar la moral, las buenas costumbres, la familia, la religión. Esta violencia es consecuencia de otra, la social, y nos es aplicada por atrevernos a desafiar el mandato social de lo que tenemos que ser y hacer.

A diferencia de gays y lesbianas, las travestis no tenemos opción en cuanto a nuestra visibilidad. No podemos elegir no decir a nuestras familias qué somos o queremos ser, no podemos elegir cuándo salir del closet.

Nuestra propuesta es erradicar los encasillamientos en identidades preconstruidas por el mismo sistema que nos oprime. Podemos lograrlo si empezamos a desaprender nuestra parte opresora, eligiendo las características que deseamos desde todas las posibilidades, no determinadas por los géneros im-

puestos. Nuestra misma existencia rompe, de alguna manera, con los determinantes del género. La deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se nos impone es nuestra meta. En otras palabras, quiero decir que el travestismo constituye un giro hacia el no identitarismo. Creo que en la medida en que las identidades se convierten en definiciones señalan límites y se vuelven fácilmente en separatistas y excluyentes. Esto es lo que Kim Pérez llama identitarismo. Los seres humanos somos un punto de partida más un punto de llegada, más que un ser somos un proceso.

PENSAR LA INTERSEXUALIDAD, HOY[1]

Mauro Cabral
UNC

Dedicado a Mario Perelstein

> *Los registros de la historia social de la medicina son usualmente realizados, por quienes la practican, por trabajadores sociales o por investigadores. Sus víctimas o quienes reciben tratamiento dejan pocas crónicas. Los enfermos, como los pobres, dejan pocos archivos tras de sí.* Donald Bateman
>
> *Ha llegado el momento para denunciar nuestro tratamiento como abuso, para manifestar y afirmar abiertamente nuestra identidad como personas intersex, para enfrentar intencionadamente esa suerte de razón que requiere que seamos mutilados y silenciados.* Cheryl Chase

Cuando fui invitado a participar de esta mesa, convocada desde el signo de la discusión que tensiona género y *transgeneridad*, no pude evitar un momento de vacilación: ni yo estoy acostumbrado a ser *visiblemente* una persona *intersex* en el contexto de la producción y discusión académicas, ni este tipo de contextos está acostumbrado a tomar en cuenta las experiencias de la *intersexualidad* como cuestiones filosóficamente discernibles. Sin embargo, acepté participar debido a lo que, a título personal, considero lo más importante de la propuesta articulada por esta mesa: su carácter de intervención fuertemente *política*. Intervención que excede, por muchas razones, el ámbito restringido de la teoría, pero que a la vez la implica interpelándola. Intervención a mi juicio decisiva en lo que ha venido a ser el lugar -domesticado- del género en la reflexión filosófica; intervención en la ontología binaria que sigue trabajando en el interior de la ortodoxia de los llamados *estudios de género*; intervención que, por tanto, obra a favor de la inclusión en dicha reflexión -y, de un modo central, en la escena política más amplia- de *formas de la subjetividad* excluidas de lo tematizable en tanto no conforman el *uno-dos* genérico. Intervención que quisiera, además, y desde un principio, instalar en el lugar de una *demanda ética* inscripta en el en el orden de lo que *urge*: cerrando los ojos, de un modo tal vez o ciertamente odioso, es posible para mí trazar una línea imaginaria que conecta la lenta sucesión de estas palabras de este texto con la morosidad de una sala de espera hospitalaria, en algún otro lugar; con los quehaceres de un consultorio o aún más, de un quirófano, donde la vida actual y futura de alguien que aún no puede decidir está siendo decidida sin su consentimiento, ahora mismo.

Es por todas esas razones que ésta no es, no prentende ser, una presentación convencional. No podría serlo, siquiera, ni por el lugar de la enunciación, ni por la posición desde la que se presenta. No intenta constituirse en un recorrido exhaustivo de las teorías, discusiones y alegatos que circundan y atraviesan la *intersexualidad*, sino proporcionar, desde un lugar que anuda el testimonio vivencial y el

compromiso teórico y *activista*, una perspectiva sobre algunos de los rasgos sobresalientes de la experiencia *intersex* contemporánea, en primera persona.

¿Qué es, entonces, a qué llamamos *intersexualidad*? Si nos acercamos a sus sentidos posibles, nos encontramos con un concepto relativamente nuevo, ciertamente despojado del estigma de sus sinónimos aproximados; una designación casi sin historia, puesta a nombrar asépticamente una cierta disposición fantástica de los cuerpos, anclada a la vez en la imaginación atormentada y la mitología; una reescritura en clave políticamente correcta de las conjugaciones múltiples del *hermafroditismo* victoriano, una colección de alteraciones diversas de los genitales[2], de orígenes diversos, que se hace presente en la marcha de *uno cada dos mil* nacimientos, una señal para la rapidez imprescindible y al parecer inapelable de la intervención quirúrgica y hormonal sobre los cuerpos de recién nacidos, una remisión obligatoria a las teorías de John Money y a su aplicación en la historia de la medicina y de la vida de las gentes, el modelo que desde la psiquiatría, la urología pediátrica, la endocrinología y la cirugía ha normalizado durante décadas, y normaliza, los genitales "indescifrables" de las personas *intersexuales*, el movimiento político organizado de esas mismas personas, quienes abiertamente desafiamos la *normalización* compulsiva de nuestra identidad y la necesidad de volverla *literal* sobre nuestros cuerpos, volviendo a un reclamo ético desoído por casi todos en casi todas partes, y que sin embargo hoy, otra vez, en este lugar, quiere hacerse oír: el respeto fundamental por nuestra *autonomía*. Pensar la *intersexualidad* hoy, demanda por tanto la consideración de un cierto entramado de imaginarios culturales, instancias normativas y binarios genéricos que se desplazan indefectiblemente y con una consistencia siempre distinta, de las discusiones académicas a los comités de bioética, de las aulas universitarias a los quirófanos, de las decisiones consensuadas de los comités interdisciplinarios a la soledad de la experiencia personal, de los gráficos en un papel a las pulsaciones de la vida, de las palabras y los libros a las personas y sus cuerpos.

Somos "inagurados" e "inaguradas" en el mundo a través de la respuesta a la pregunta primera, esencial: *¿es un varón o es una nena?*. La *intersexualidad* pone en suspenso, en muchos casos, la respuesta. *¿Es una nena o es un varón?* La pone en suspenso, es cierto, pero sólo hasta que la verdad, que *alguna* verdad sea "encontrada", vuelta posible y transmisible, una verdad de la que poco importa que en realidad no sea *verdadera*, mientras pueda sostenerse en el mundo como tal -a precio de vergüenza, soledad y silencio. La extrema rareza de los casos conceptuados como de *hermafroditismo verdadero*; la sucesión periódica, en cambio, de alteraciones más comunes y sin embargo *perturbadoras* -un clítoris demasiado largo, un pene que no crecerá, una vagina ausente- esa misma sucesión de perturbaciones en lo real y su tratamiento ponen para nosotros bajo escrutinio el ideal regulativo de los cuerpos deseables y las vidas posibles.

Tras un diagnóstico de *intersexualidad*, al momento de nacer o poco más tarde en la vida, las preguntas teñidas de angustia se suceden: ¿Podrá ser una mujer feliz con ese cuerpo? ¿Será feliz la buena mamá que quiere llevarse, al fin, a su hija recién nacida a su casa, será feliz si no se interviene y se le asegura que después del quirófano podrá cambiar sus pañales sin la angustia de la diferencia, que podrá mostrarla *desnudita* a sus hermanas, y sobrinas, y vecinas, sin sentir el azote de la vergüenza de otro cuerpo, indebido para una niña, un cuerpo fuera de la correcta conjugación de los géneros, capaz de suscitar confusiones, y espanto, y desvío? ¿Será capaz de crecer como una niña entre otras niñas? ¿Será capaz de encontrar, con ese cuerpo, a un hombre que la desee y que la ame -puesto que toda mujer crece para convertirse en el objeto de deseo amoroso y sexual de un hombre cuyas elecciones y posibilidades también son estadísticos? ¿Y qué decir si el recién nacido es un varón, un varón *intersex* cuyo pene no crecerá, o que manifiesta alteraciones insalvables?. Un varón que, de no intervenir la cirugía, se formará entonces privado de algunas de las *experiencias constitutivas* de la masculinidad -orinar parado, cambiarse en el vestuario de varones de la escuela, comparar el tamaño triunfal de su pene con otros adolescentes, privado de penetrar a una mujer cuyo deseo también ha sido reconocido, regulado y limitado desde su nacimiento. Las intervenciones *normalizadoras* inmediatas son necesarias entonces, se argumenta, para sostener el legado experiencial de la especie, que autoriza y reconoce sólo un repertorio limitado de identidades posibles, articuladas en vivencias de los corporal que pertenecen, en nuestra experiencia, más a la *cultura*, a los psiquiatras y a los médicos, a los maestros y a los padres, antes que a las mismas personas *intersex*, que excepto en contadas oportunidades nunca son consultadas en la modificación quirúrgica de sus genitales -y en muchos casos, de su *identidad de género*. Las intervenciones quirúrgico-hormonales aparecen justificadas desde la urgencia: la urgencia de anclar firmemente el género en un cuerpo que lo autorice, que lo manifieste reafirmándolo en su carácter de verdad *natural*.

Política cultural de la mirada, la *intersexualidad* como marca identificatoria plantea, en el discurso y la práctica del protocolo habitual de atención, la *ilegibilidad* social de nuestros cuerpos, y la necesidad imperativa de volverlos genéricamente *legibles*, en la conjugación de una correspondencia ineludible entre géneros establecidos y cuerpos transparentes. Tal y como relata la activista intersex Cheryl Chase,

"Desde mi nacimiento hasta la cirugía, mientras yo era Charlie, mis padres y doctores consideraron que mi pene era monstruosamente pequeño, y con la uretra en la posición "equivocada". Mis padres se sintieron tan avergonzados y traumatizados por la apariencia de mis genitales que no permitieron a nadie que los viera: no hubo niñeras, no existió la posibilidad de que mis padres, cansados, fueran relevados en el cambio de pañales por una solícita abuela o tía. Entonces, en el momento en que los médicos especialistas en intersexualidad sentenciaron que mi "verdadero sexo" era femenino, mi clítoris fue de pronto monstruosamente largo. Todo esto ocurrió sin ningún cambio en el tamaño objetivo o la apariencia del apéndice que se hallaba entre mis piernas"[3]

La intersexualidad *no es una enfermedad*, sino una condición de no conformidad física con criterios culturalmente definidos de *normalidad* corporal -criterios que establecen, como vimos en el ejemplo anterior, un *mínimo* posible para el largo de un pene culturalmente *admisible*, la máxima extención de un clítoris culturalmente *aceptable*. Porque dejando de lado aquellos componentes específicos que pueden tener consecuencias comprobables en el bienestar físico de las personas *intersex*, el abordaje contemporáneo de la *intersexualidad*, la identificación y eliminación de la *ambigüedad* y de la *diferencia* están basados en supuestos que carecen de una base médica real. Se trata más bien de juicios valorativos acerca de lo que son y deben ser las mujeres, los hombres, y su sexualidad. Ninguno de estos supuestos es inocente: bajo su apariencia de restauración del orden natural violentado por un síndrome u otro trabajan el temor a la homosexualidad (¿un hombre con un pene demasiado pequeño o disfuncional no terminará convirtiéndose en homosexual? ¿un clítoris demasiado largo no abre el camino al lesbianismo?), el temor a una sexualidad femenina emancipada (¿acaso es posible que una mujer goce sexualmente de algo distinto, algo más que el sexo vaginal? ¿cómo serían aprendidas, contenidas, controladas las mujeres con otros cuerpos?), el temor a la destrucción de ese mismo orden que le sirve de fundamento. Ninguno de estos supuestos es inocuo: las personas sometidas a cirugías *correctivas* sufrimos durante años, y muchas veces durante toda la vida, las secuelas de la intervención destinada a *normalizar* nuestros genitales: insensibilidad, cicatrices internas y externas, infecciones urinarias a repetición, hemorragias, traumas *post* quirúrgicos. Pero las cirugías *intersex* no solamente conllevan una pérdida irreparable -e innecesaria- de la *integridad corporal* sino también, en muchos casos y deliberadamente, la de la *historia personal*.

La *intersexualidad* funciona como un orden donde el *secreto* es el trabajo imperativo. Secreto de lo fallado, secreto en la novela familiar que esconde, en la mayor parte de los casos por consejo médico- la historia de la intervención sobre los cuerpos. - La idea es instalar la posibilidad de iniciar, esta vez sin *pasos en falso*, una vida anclada en una corporalidad descifrable, legible y deseable, no subversiva, no vergonzante. Las intervenciones quirúrgicas *intersex* suelen ser prolijamente olvidadas en historias clínicas vedadas a los pacientes durante la mayor parte de sus vidas, como si la cirugía perteneciera a una *prehistoria* de los sujetos, a un tiempo tan mítico y tan velado como la misma existencia de *hermafroditas* en el imaginario de los pueblos. Y no hablamos solamente de los niños *intersex* transformados en niñas para librar a la cultura del infierno de un hombre *fallado*. Hablamos de las niñas mutiladas en pro de su femineidad, de los clítoris reducidos, las vaginas fabricadas, los labios mayores y menores "mejorados", las intervenciones que convierten a personas sanas en dependientes de un cirujano por el resto de su vida. Hablamos de los niños y niñas sometidos a cirugías *normalizadoras* y a terapias hormonales antes siquiera de aprender a decir sus nombres y, mucho menos, a dar su consentimiento. Niños y niñas que crecerán, en muchos casos, sin conocer la historia verdadera del cómo llegaron a ser quienes son, que aprenderán desde pequeños que la diferencia es algo que debe ser ocultado, callado y corregido. Las cirugías, que pretenden instalar un orden esencial, *prequirúrgico* en nuestros cuerpos, inaguran la realidad de un orden *postquirúrgico*: la restauración es una fantasía en los libros, pero una pesadilla en la carne. La tensión entre verdad, memoria, silencio vergüenza y olvido ha atrevesado y atraviesa la experiencia actual de la *intersexualidad*, verdadera puesta en bisturí del axioma de los géneros. Para muchos de nosotros y nosotras, la experiencia de la *intersexualidad* constituye la evidencia de una auténtica *mutilación genital infantil* que debe detenerse.

Una aclaración es necesaria. El movimiento político de personas intersex -sometidas o no en su historia de vida a *normalizaciones* quirúrgicas y hormonales- no es un movimiento *en contra de* la psiquiatría, la endocrinología, la cirugía y/o la urología pediátricas. No es un movimiento en contra de las

familias que se ven urgidas a decidir, con frecuencia privadas de información esencial sobre las consecuencias *a posteriori* del tratamiento quirúrgico de sus hijas e hijos. No es un movimiento en contra de aquellas intervenciones necesarias, justificadas plenamente desde la medicina, y no desde la ansiedad y el malestar cultural. No es, por lo tanto, un movimiento en contra de nadie, sino que se trata de un movimiento de *afirmación* de *posibilidades no normativizadas* de la corporalidad. Es una demanda de situar el cambio en el afuera, en su necesidad imperiosa de sostener al género como orden binario, firmemente establecido en la polaridad normativa de los cuerpos.

¿Qué demanda el movimiento político de personas *intersex*?. La respuesta es a la vez simple y compleja, y puede traducirse en una demanda universal por el *respeto a nuestra autonomía*. Autonomía corporal. Autonomía de la decisión. Derecho a identidad y a la memoria. No es una sociedad *sin géneros* la que se pretende, sino el reconocimiento de la libertad inalienable de las personas para decidir sobre sus cuerpos. Las intervenciones quirúrgicas *intersex* realizadas durante los primeros días y/o meses de un recién nacido y que se prolongan, en muchos casos, a lo largo de toda la infancia y la adolescencia no sólo no nos devuelven a una supuesta "normalidad" corporal, sino que mutilan la diversidad de nuestros cuerpos; mutilan nuestra sensibilidad genital y nuestra capacidad para el goce sexual, nuestra identidad y, en muchos casos, nuestra capacidad para optar por cirugías deseadas al llegar a ser adultos. Mutilan nuestro derecho a decidir aspectos centrales de nuestras vidas, y nuestro sentido de merecer ser queridos y aceptados aún sin cirugías.

Tal y como expresa la declaración de IGLHRC sobre derechos de género, *"hacer del una intervención quirúrgica algo obligatorio viola el artículo 7 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, según el cual "en particular, nadie debe ser sometido a experimentación médica o científica sin su libre consentimiento". Hacer que alguien deba consentir a someterse a una intervención quirúrgica como precio a pagar por el reconocimiento civil, exigir la realización de una intervención de ese tipo para poder gozar de derechos, viola todos esos principios. Los derechos no pueden ser objeto de chantaje a punta de bisturí"*[4].

Nosotros y nosotras sostenemos la posibilidad de un modelo de atención alternativo, basado en la *autonomía de los sujetos* y no en los imperativos corporales de la cultura. Ese modelo se sostiene en el acceso pleno a la información; en la distinción entre la *necesidad médica* y la *angustia cultural*; en la presencia de grupos de apoyo de pares, que haga visible la existencia de personas *intersex* y sus experiencias; en la difusión de los *verdaderos* resultados quirúrgicos obtenidos; en la crítica a los binarios genéricos que sostienen sólo dos formas posibles de encarnar *masculinos* y *femeninos*; en la emergencia de voces que hablen en primera persona y planteen, abiertamente, la realidad de nuestras vidas distintas, tal vez en principio perturbadoras, tal vez en principio difícilmente aprehensibles... voces *intersex* que, relatando historias *extrañas*, empiecen a hacer realidad las palabras de Montaigne, para quien en la *familiaridad* residía la clave última para la superación de la *extrañeza*.

"Mientras hablo, yo sé que para mi cirujano formo parte de su pasado, de un pasado nebuloso de pacientes que van y vienen. Mientras yo viva él no podrá formar parte del mío: llevo las marcas de sus ideas sobre el género y la sexualidad grabadas en el cuerpo para siempre. Convivo con ellas todos los días, forman el paisaje cotidiano de mi piel, están ahí para ser explicadas cada vez que me desnudo, responden con el silencio de la insensibilidad que su práctica instaló en mi experiencia íntima de lo corporal.

Mi recuerdo de esa época no tiene la forma del rencor, sino la de un aprendizaje pagado a precio de sangre. Pero tiene también la solidez de una victoria sostenida. Forma parte de una verdad personal construida entre sales de espera, y enfermeras, y obras sociales, y balones neumáticos, y culpabilizaciones, y angustias, y fiebre, y dolores, y palabras, y curaciones, y noches y días en terapia intensiva, y terapias físicas para empezar a curar algo de lo que jamás estuve enfermo hasta que alguien quiso curarlo, y el amor de los y las que no necesitaron nunca el cuerpo que mi médico quiso para mí y que puso sobre mi cuerpo como una carga. Ese recuerdo forma parte de la victoria de mirarlo y sentir, en ese mismo momento, que aunque él no se acuerde de quién soy yo, que aunque la letanía interminable de hechos que he desilvanado en esta carta para le resulte tan lejana como una historia de la matachina, mis palabras en este y en otros sitios como éste harán que tal vez en otro lugar alguien pueda hablar, y que sus deseos sean por una vez, por fin escuchados, comprendidos, y respetados".

Bibliografía

Bornstein, Kate (1995), Gender Outlaw. On men, women, and the rest of us. Vintage, NYC, USA.
Califia, Pat (1997), Sex Changes. The politics of transgenderism. Cleiss Press, San Francisco, USA.
Dreger, Alice D (1998), *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Harvard University Press, Massachusetts, USA. (*)
Kessler, Suzanne J (1998), *Lessons from the Intersexed*. Rutger University Press. New Jersey, USA. (*)
Fausto-Sterling, Anne (2000), *Sexing the Body. Gender politics and the construction of sexuality*. Basic Books, NYC, USA. (*)
Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo*. Cátedra, Madrid, España.
Wilchins, Riki Anne (1997), *Read my lips. Sexual subversion and the end of gender*. Firebranks Books, Toronto, Canada.

Notas

[1] Una versión anterior de este trabajo fue presentada en las II Jornadas Provinciales de Bioéticas - Córdoba, 2001.
[2] La información específica sobre los síndromes intersex, así como las discusiones entre paradigmas de atención, puede ser consultada en los libros que en la bibliografía aparecen signados con (*), así como en el sitio web de la Intersex Society of North America (ISNA): www.isna.org
[3] Chase, Cheryl, sitio web de la ISNA. (la traducción es propia).
[4] International Gay and Lesbian Human Right Comission: www.iglhrc.org.

LOS CUERPOS DEL FEMINISMO

Josefina Fernández[1]
UBA - CLACSO

En el año 2000 se realizó en la ciudad de Río Ceballos (Córdoba) un encuentro feminista de carácter nacional en el que, después de una buena cantidad de tiempo, activistas de distintos lugares del país nos reunimos para discutir diversos temas que se fueron proponiendo a lo largo del tiempo que llevó la organización del evento. Algunas de las convocadas a participar en esta reunión sugerimos la incorporación de compañeras feministas travestis a ella. Identidades como la travesti se presentaban ante nuestros ojos como un fuerte desafío al modelo binario sexo/género, una invitación a revisar, no sólo los usos de la categoría género, sino también la de cuerpo y la constitución misma del sexo. La propuesta devino en un fugaz debate electrónico que recogió finalmente el rechazo, casi mayoritario, a la participación del grupo en cuestión. Los argumentos planteados fueron diversos pero, en términos generales, todos giraron en torno a las diferencias existentes entre ser mujer biológica y ser travesti. En tanto para acceder a la comunidad feminista hay que ser mujer y feminista a la vez, las travestis, al no cumplir con el primer requisito, no podían participar en ella.

Durante algún tiempo, el movimiento discutió el concepto de *varón feminista*. Si bien para algunas, los varones podían unirse a nuestros círculos cumpliendo una serie de condiciones, para la mayoría ellos no podían ser realmente feministas. La diferencia sexual fue percibida como un obstáculo insalvable para devenir una feminista "real"; dr requiere para esto un tipo de cuerpo sexuado. Entre este cuerpo y el ser feminista, está el género; sea usada esta categoría en oposición al sexo, a lo que es biológicamente dado, o considerado como una construcción social vinculada a la distinción masculino/femenino que incluye al cuerpo mismo. Buena parte de estos argumentos por medio de los cuales varón y feminista son términos mutuamente excluyentes, se reactualizaron frente a la propuesta de incorporar travestis al encuentro mencionado.

En todo caso, lo cierto es que a partir de dicha propuesta, se dio comienzo a una discusión que tenía ya sus antecedentes en el debate teórico alrededor de la utilidad de la diferenciación entre sexo y género y de la categoría misma de *Mujer* que venían impugnando las mujeres negras y también las lesbianas. En efecto, es desde los años 80 que el "rendimiento teórico" de la categoría género así como la confianza en la productividad de la distinción sexo/género comienzan a derribarse. El "escepticismo sobre el género", como lo llama Susan Bordo, había comenzado y muchas teóricas y también activistas recogieron el guante.

No es el objetivo de este trabajo tratar con profundidad los términos de aquel debate electrónico; sí lo es utilizar esta situación como punto de partida para reflexionar sobre el sexo, el género, la sexualidad, el cuerpo. Dos razones me convocan a ello. Una tiene que ver con el hecho de haber estado comprometida políticamente con la idea de incorporar travestis feministas al movimiento y considerar importante debatir este tema. La segunda razón, aunque vinculada con la anterior, tiene que ver con el fuerte impacto que tuvo en mi vida de activista contra la subordinación de las mujeres conocer a las travestis, impacto similar al que tuvo conocer hace 20 años al feminismo. Como el sujeto nómade para Rosi Braidotti (1994), el travestismo no tiene pasaporte - o tiene muchos - que le habilite la entrada al sistema sexo/género, lleva un cuerpo que no se ajusta a las normas del orden corporal moderno y, en este sentido, transgrede los bordes del sexo y género normativos. En otras palabras, se trata de un cuerpo no alineado claramente a las prescripciones del sexo, del género y la orientación sexual. En este sentido, nos permite pensar a través y más allá de las categorías establecidas. Como el nomadismo para Braidotti, el travestismo se resiste al asentamiento en las maneras codificadas socialmente de pensamiento y de conducta, a las representaciones del yo dominantes.

Entiendo que en la breve pero apasionada discusión que se dio en torno a la participación travesti en el feminismo, se enfrentaban diversas perspectivas sobre el cuerpo, el sexo, la sexualidad y el género que, aunque reduccionista, llamaré moderna y deconstructivista a los fines de esta presentación.

La mirada moderna

El concepto moderno de cuerpo presenta a éste como una unidad orgánica autónomamente integrada, que es como es por designio de la naturaleza. Congruente con este supuesto, la sexualidad, el género y también la raza, son a menudo considerados atributos de un cuerpo que se presenta a sí mismo como una superficie pasiva, como un objeto prediscursivo con una estructura orgánica y jerárquica de funciones.

Cuando el concepto de género entra al dominio feminista, lo hace poniendo en cuestión la idea de lo "natural": es la simbolización cultural, no la biología, la que establece las prescripciones relativas a lo que es propio de cada cuerpo sexuado. Si el concepto de sexo reunía en el análisis de las diferencias entre varones y mujeres, no sólo aquellas de tipo anatómico, hormonal, fisiológico, sino también comportamentales, la categoría de género propondrá entender estas diferencias como el resultado de la producción de normas culturales sobre el comportamiento de varones y mujeres. La generización de las identidades de varones y mujeres transforma las diferencias biológicas en relaciones de subordinación que penetran los cuerpos y organizan la reproducción de las sociedades. La diferencia sexual constituye la base sobre la cual se imprimen tales significados culturales y éstos son diferentes, pero especulares, según se trate de "machos" o "hembras". Lo sexual se mantiene en el orden de lo natural, como categoría biológica prediscursiva. La distinción entre sexo y género, la consideración del género como el significado cultural que el cuerpo sexuado asume, constituyó el terreno de lucha teórica y política que nos reunió a las feministas. Pero, ¿cuáles han sido sus consecuencias?

En su *Cuerpos Volátiles. Hacia un feminismo corpóreo,* Elizabeth Grosz (1994) nos muestra cómo el éxito alcanzado por buena parte del feminismo en su lucha por oponerse a concepciones misóginas del cuerpo femenino, no ha sido equivalente al esfuerzo invertido. Encuentra que una de las razones de ello reside en que esa misma oposición se ha mantenido demasiado "pegada" al dualismo mente/cuerpo y muestra esto analizando la obra de pensadoras que enrola en dos grupos: el feminismo de la igualdad y el construccionismo social.

Dentro de las primeras Grosz ubica a figuras tan diversas como Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Mary Wollstonecraft y a otras feministas liberales y humanistas, incluso ecofeministas. Una

versión negativa y otra positiva del cuerpo femenino caracterizan al feminismo igualitarista. Por el lado negativo, los cuerpos de las mujeres son considerados como una limitación para el logro de la igualdad y la trascendencia. La naturaleza particular del cuerpo femenino, sus ciclos corporales, impiden el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios de la cultura patriarcal. La propuesta es moverse más allá de los límites del cuerpo desarrollando nuevos medios tecnológicos de regulación de la reproducción y la eliminación de los efectos que la biología femenina tiene sobre las mujeres y sus roles sociales, tal como lo sugiere por ejemplo Shulamith Firestone. Por el lado positivo, el cuerpo femenino es un medio de acceso al conocimiento y a la vida, los cuerpos y experiencias de las mujeres dotan a éstas de recursos especiales que los varones no tienen.

Quienes integran este grupo que Grosz llama feminismo igualitarista, sea en su versión positiva o negativa, comparten supuestos tales como: una noción de cuerpo determinado biológicamente y ajeno a logros culturales e intelectuales; una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado; la idea de que la opresión de las mujeres es consecuencia de llevar un cuerpo inadecuado; y una noción de que la opresión de las mujeres está, en alguna medida, biológicamente justificada en tanto y en cuanto las mujeres son menos capaces social, política e intelectualmente de participar como iguales sociales a los varones cuando ellas cuidan o crían hijos[2]. Así, la biología misma requiere modificación y transformación o será ella fuente de reinvindicación. Ambas perspectivas, sin embargo, parecen haber aceptado los supuestos misóginos, que prometían discutir, acerca del cuerpo femenino; sea viendo a éste como un obstáculo a ser superado o como algo más natural, menos separado, más comprometido y relacionado directamente a los objetos y la vida que el cuerpo masculino.

Bajo el rótulo de construccionistas sociales, Grosz incluye a la mayoría de las teóricas feministas de hoy: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michele Barret, Nancy Chodorow, feministas marxistas, feministas psicoanalíticas y otras comprometidas con la noción de construcción social de la subjetividad. Si antes la oposición cuerpo/mente era codificada en términos de naturaleza/cultura, este grupo opondrá biología a psicología y opondrá también los dominios de la producción/reproducción (cuerpo) a la ideología (mente). Como las feministas igualitarias, las construccionistas sociales comparten una noción de cuerpo biológicamente determinado, fijo y ahistórico y mantienen el dualismo mente/cuerpo: la mente será considerada como un objeto social, cultural e histórico, un producto de la ideología; el cuerpo se mantiene natural, precultural. Sus luchas políticas, no obstante, difieren. Las propuestas de las construccionistas sociales estarán dirigidas hacia la neutralización del cuerpo sexualmente específico a través, por ejemplo, de programas de reorganización del cuidado infantil y la socialización, como Chodorow lo hace explícito. Así, mientras los cuerpos de varones y mujeres se mantienen intocados e irrelevantes, los rasgos de género asociados a la masculinidad y la femineidad serán transformados e igualados a través de una transformación en la ideología. En contraste con la posición igualitaria, lo que es opresivo desde el punto de vista del construccionismo no es la biología *per se* sino los modos en los que el sistema social la organiza y le da significado. La distinción entre el cuerpo biológico "real" y el cuerpo como objeto de representación es un supuesto fundamental. De esta manera, la tarea es otorgar a los cuerpos significados y valores diferentes. Para las construccionistas, la oposición sexo/género, proyección de la distinción entre el cuerpo - biológico y natural - y la mente - social, ideológica - es aún operativa. Bajo el supuesto de que la biología o el sexo es una categoría fija, estas feministas tienden a focalizar en las transformaciones a nivel del género.

En una dirección similar a la de Grosz se dirige Linda Nicholson en su *Interpretando el género* (2000). Ella afirma que el feminismo de la segunda fase participa de una concepción del cuerpo, el género, sexo y sexualidad que califica como *fundacionalismo biológico*, distinto del determinismo biológico en la medida en que incluye algún elemento relativo a la construcción social. Bajo el nombre fundacionalismo biológico, Nicholson incluye tanto a feministas radicales como Janice Raymond y a otras más interesadas en describir las diferencias entre varones y mujeres como Carol Gilligan o en explicar estas diferencias como es el caso de Nancy Chodorow. El fundacionalismo biológico establece un tipo de relación entre biología y proceso de socialización en la que la primera es asumida como la base sobre la cual se establecen los significados culturales. El cuerpo sexuado es el *dado* sobre el cual se sobreponen características específicas; el sexo es el proveedor del lugar donde el género es supuestamente construido. Nicholson utiliza la figura del perchero de pié para explicar más precisamente la relación naturaleza/cultura establecida por el feminismo de la segunda ola. El cuerpo es visto como una percha, dice, sobre la cual se cuelgan diversos tipos de artefactos relativos a la personalidad y al comportamiento.

Si bien esta relación parecía permitir explicar las diferencias no sólo entre mujeres sino entre varones y las diferencias con quienes pueden ser considerados varones o mujeres, el resultado fue otro. El fundacionalismo biológico nos conduce a pensar las diferencias entre mujeres, por ejemplo, como coexistentes y no como intersectadas. El supuesto referido a que todo lo que tenemos las mujeres en común debido al sexo, genera todo lo que tenemos en común en términos de género, explica la tendencia a pensar el género como representativo de lo que las mujeres compartimos y aspectos como la raza, la clase, etc., pasan a ser indicativos de lo que tenemos de diferente. De ahí que, dirá Elizabeth Spelman (1988), la identidad sea entendida como un collar de cuentas en el que todas las mujeres compartimos el género (una cuenta) pero diferimos con relación a las otras cuentas que lleva ese collar. La cuenta género tiene un lugar privilegiado: todas las mujeres somos oprimidas por el sexismo y algunas lo somos además por la raza, la edad, etc. Este modelo, que Spelman llama *aditivo*, no considera las importantes diferencias entre las mujeres blancas y negras en sus experiencias con el sexismo.

Desde esta perspectiva, dirá Nicholson, no fue extraño que, en los años 80, Chodorow fuera criticada por feministas lesbianas como A. Rich, quien calificó su análisis como heterosexual; que Carol Gilligan y Mary Daly fueran acusadas de hablar desde una perspectiva básicamente blanca, occidental y de clase media por feministas negras como Lorde y la misma Spelman. Un modelo que supuestamente podía explicar las diferencias entre las mujeres, termina ocultándolas o subalternándolas.

Ahora, si nos desplazamos por un momento de este aspecto crítico y pensamos ya no en las diferencias entre mujeres sino entre éstas e identidades como la travesti, los problemas ante los que nos encontramos son similares. En *El Imperio Transexual* (1979), Janice Raymond, por ejemplo, sugerirá que lo que hay de común entre las relaciones generadas por la posesión de genitales femeninos y, a su vez, de diferente con las otras relaciones, son suficientes para garantizar que ninguna persona nacida con genitales masculinos puede reivindicar alguna semejanza con aquellas nacidas con genitales femeninos.

Para una mirada así, es claro que una travesti que dice abogar por el feminismo o dice participar de los lineamientos políticos propios del feminismo, en la medida en que tiene un cuerpo equivocado, está en un error. La identidad feminista es definida explícitamente con referencia a un tipo particular de cuerpo. Una travesti es diferente, su cuerpo sexuado no se corresponde con los cuerpos femeninos y, debido a esto, sus experiencias corporales y corporizadas serán de algún modo diferentes de aquellas de las mujeres.

La adhesión a este tipo de mirada merece algunas preguntas. Una que Nicholson hace a Raymond y su idea respecto a que nadie que no haya nacido con genitales femeninos puede tener experiencias comparables a aquellas que nacimos con ellos, es: ¿cómo sabe Raymond que esto es así?. Bien puede suceder que algunas familias eduquen a sus hijos con una visión del vínculo entre biología y cultura más escindido de lo que él está en las sociedades industrializadas contemporáneas, permitiendo ello transmitir a los niños con genitales masculinos experiencias comparables a las de aquellas nacidas con genitales femeninos.

Una mirada moderna, sea en su versión más esencialista o en la perspectiva construccionista, fundamentan sus argumentos en los opuestos binarios: la primera celebrando la fijeza de la diferencia femenina y evaluando sus significados sociales, la segunda, negando el carácter innato de la diferencia sexual y señalando que la diferencia es un efecto de relaciones de poder históricas y sociales. Sin embargo, el dualismo está presente en las dos posiciones. Como indica Diana Fuss (1989), incluso el uso que las construccionistas sociales hacen de la categoría género constituye una apelación a una comunidad de mujeres como un grupo con una única identidad que, inevitablemente, asume una esencia amplia compartida.

Una mirada moderna, entonces, considera al cuerpo fijo, por naturaleza, en su sexuación. La experiencia, historia, subjetividad y el cuerpo mismo, se corporizan de manera diferente según sean nuestras características sexo-biológicas. Si esto es así, cabe sumar a la pregunta de Nicholson otras más que la mirada moderna del feminismo aún no ha respondido. Por ejemplo, ¿es necesario corporizar el cuerpo sexuado mujer para ser feminista?, ¿qué significa esa corporización? y ¿cómo es ella asumida por las diferentes mujeres?, ¿existe una corporización específica del cuerpo sexuado mujer? ¿todas las mujeres participamos de la misma corporización?, ¿no fueron precisamente algunas mujeres las que dijeron no ajustarse a esa *Mujer* construida por el feminismo, impugnando así esa misma construcción que las excluía?, ¿no estamos suscribiendo rápidamente a un binarismo cultural rígido que construye los cuerpos

como ajustados consistente y permanentemente a dos tipos sexuales exclusivos y exhaustivos, usando las normas genéticas, gonadales y anatómicas de la cultura dominante?

El rechazo a la participación de feministas travestis al encuentro de Río Ceballos poco tuvo que ver con cuestiones tales como la manera en que las travestis se definían feministas, cómo ellas aparecían en público, cuáles eran sus reivindicaciones. De alguna manera, las travestis que quisieron acceder al evento nos reflejaron, precisamente, las concepciones y prácticas que habitualmente tenemos o usamos para atribuir categorías de sexo y de género a los cuerpos[3].

La mirada deconstructivista

Si abandonamos ahora esta mirada que he llamado moderna por una que está más cómoda con lo que Jacquelyn Zita (1998) llama una ontología posmoderna del sexo, ese cuerpo sexuado fijo es abandonado. Las identidades de género y sexuales se desplazan de su relación con la naturaleza dando lugar a nuevos sexos, sexualidades y géneros que pueden dislocar los signos del género y la sexualidad de toda significación moderna genital triunfante. Las categorías de género y sexualidad devienen terrenos corporales abiertos a todo tipo de cuerpos y a varias comunidades de significación. El cuerpo mismo es un campo abierto a diversas posibilidades interpretativas. Deja éste de ser entendido como ahistórico, como lo *dado* biológicamente, materia pasiva sobre la que se proyecta lo masculino y lo femenino. El cuerpo está entretejido y es constitutivo de sistemas de significación y representación. Esta mirada sospecha de la distinción sexo/género y tiende a transgredir el dualismo mente/cuerpo. La inquietud que reúne a muchas de las teóricas que pueden ubicarse como deconstructivistas, gira en torno a cómo pueden eliminarse los efectos del género (social) para ver luego las contribuciones del sexo (biológico). En vez de ver al sexo como acultural, prelinguístico y al género como una categoría construida, la mirada posmoderna se dirige a socavar la dicotomía. El cuerpo es objeto político, social y cultural, no una naturaleza pasiva gobernada por la cultura.

Una de las preguntas, a mi juicio más desafiante para el feminismo, que introduce esta perspectiva es: la clara ganancia teórica que devino de la distinción sexo-género, ¿no paga el precio de una naturalización de lo sexual como prediscursivo?

Sobre la base de preguntas como ésta, Teresa de Lauretis (1989), apoyada en la noción de materialidad de Michel Foucault, se refiere a la construcción de la identidad femenina como un complejo proceso simbólico y material. El género es para esta autora un complejo mecanismo – una tecnología – que define al sujeto como masculino o femenino en un proceso de normalización y regulación orientado a producir el ser humano esperado, construyendo así las mismas categorías que se propone explicar. De Lauretis argumenta que el género, como un proceso de construcción del sujeto, elabora categorías como varón, mujer, heterosexual, homosexual, pervertido, etc., y se intersecta con otras variables normativas tales como raza y clase, para producir un sistema de poder que construye socialmente a los sujetos "normales". Como resultado de ello, de Lauretis exhorta a la desestabilización de la normatividad de las formas dominantes de la identidad sexuada y a la búsqueda de nuevas definiciones del sujeto femenino.

Por un camino diferente, Thomas Laqueur (1994) nos refiere que el sexo – la diferencia sexual fisiológica y anatómica – es siempre un efecto de los acuerdos de género de la sociedad. El género, como estructura social que designa el lugar propio de los sujetos a lo largo del eje de diferenciación, determina las percepciones del cuerpo como sexuado, determina lo que cuenta como sexo.

Judith Butler elabora un argumento similar. Ella dice que el sexo no puede ser pensado como anterior al género si el género es la ley necesaria para pensarlo. Según la autora de *Gender Trouble* (1991), el sexo como naturaleza es solamente el naturalizado *a priori* que el género proyecta como su requisito anterior. Por otro lado, fiel a su formación foucaultiana, nos preguntará: ¿no se inscribe la noción de género en el mismo régimen de discurso que pretende contestar? Las relaciones entre sexo y género en la conceptualización feminista se encuentran demasiado recortadas por el par naturaleza/cultura, demasiado pegadas al modelo jurídico del discurso productor de los cuerpos sexuados. Si el sexo es un producto cultural en la misma medida en que lo es el género, o el sexo siempre es un sexo generizado, la distinción entre uno y otro resulta no ser una distinción en absoluto. No tiene sentido definir al género como interpretación cultural del sexo si el sexo mismo es una categoría ya generizada.

Si el género femenino deviene de un sexo y el género masculino del otro y opuesto, estamos suponiendo que sexo y género guardan una relación mimética tal (dos sexos, dos género) que carece de senti-

do la diferenciación entre ambos. Por otro lado, si el género, por ser construcción cultural del sexo, es independiente de éste, puede suponerse que masculino podría bien designar un cuerpo de mujer y femenino designar un cuerpo de varón. La identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio, normativo; como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes esas categorías están desordenadas.

A diferencia de Teresa de Lauretis, más que construir nuestras propias versiones del género, Butler insiste en que hay que desarrollar una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar las categorías corporales. La identidad de género no es más que el conjunto de actos, gestos y deseos que producen el efecto de un núcleo interno, pero nunca revelan el principio de organización de la identidad. Dichos actos, sostiene Butler, son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que ellos se proponen expresar son fabricaciones manufacturadas y mantenidas a través de signos corporales y de otros medios discursivos. Que el cuerpo generizado sea performativo implica que no tiene un status ontológico fuera de los numerosos actos que constituyen su realidad. En otras palabras, actos y gestos, deseos articulados y representados, crean una ilusión discursivamente mantenida para el propósito de la regulación de la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva.

La matriz por medio de la cual la identidad genérica se hace inteligible, requiere que ciertos tipos de identidades no puedan existir, aquellas en las que el género no se deriva del sexo y en las que las prácticas del deseo no se derivan ni del sexo ni del género. Una norma de inteligibilidad cultural es la norma heterosexual, la heterosexualización del deseo instituye la producción de oposiciones asimétricas y claras entre lo femenino y lo masculino, que se entienden como atributos expresivos del varón y de la mujer.

Butler propone el redespliegue de las perfomances de género - aquellas conductas y actividades que producen el género en la vida diaria y construyen como varones y mujeres a los sujetos implicados en ellas - a través de repeticiones paródicas que pongan en evidencia el carácter *performativo* (como opuesto a *expresivo*) del género. Estas repeticiones desestabilizarían, en su opinión, las nociones recibidas sobre la naturalidad del género como el corazón de la identidad, iluminando al mismo tiempo la relación artificial del género a los cuerpos y a las sexualidades.

El travestismo parece integrar ese colectivo de sujetos con categorías desordenadas, formar parte del conjunto de espectros prohibidos por las mismas leyes que producen géneros inteligibles; esto es, aquellos géneros que instituyen y mantienen de alguna manera las relaciones de coherencia y contiguidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Como el *drag* para Butler, las travestis parecen ser un ejemplo de la repetición paródica del género en orden a subvertir sus significados en la cultura contemporánea, parecen denunciar, a través de sus auto-representaciones, el hecho de que, en realidad, el género no es otra cosa que la construcción mimética del sexo. Como en el travestismo esta mimesis no se da, él es un "abyecto".

Una mirada posmoderna hace posible entonces un feminismo que incorpore travestis que abogan o están alineadas políticamente con sus propuestas. Supone cambiar el criterio por el cual el sexo del cuerpo está determinado y renombrarlo, de modo tal que el cuerpo sea leído, interpretado y respetado como el sexo/género deseado por los sujetos. Esto es un cambio ontológico en la categorización sexual, no una mascarada.

Pero creo que si es cierto que las prácticas travestis tienen este carácter deconstruccionista que desordena el mundo de los géneros y los sexos y abre posibilidades identitarias que no están predefinidas; creo también que hay que tomar algunas precauciones con las hipótesis deconstructivistas. Aquella sobre la que más se ha discutido es la referida a la pérdida del sujeto de emancipación del feminismo, problema que han intentado responder ya algunas feministas como Nancy Fraser y la misma Linda Nicholson[4].

Encuentro que propuestas deconstructivistas como la de Butler tienen el mismo problema que tuvo el Foucault de la última época, cuando opone al discurso del sexo y la sexualidad una ética del cuidado de sí recortada según el talle de una estética capaz de revivir y renovar "las artes de la existencia individual". Butler apela a una política construida a través de la estética de la parodia que desnuda el carácter ficcional de las identidades. La capacidad deconstructiva de las performances paródicas abrirían el espacio para la proliferación de identidades múltiples. Pero, si antes le preguntamos a Foucault ¿cómo es que los cuerpos y los placeres escapan a las dificultades que plagaban el sexo-deseo, por qué confiar en que

ellos derroquen el régimen de verdad-poder instaurado por el dispositivo de la sexualidad?, podemos también hacer a Butler un pregunta similar: ¿qué nos hace suponer que estas identidades múltiples pierden el carácter amenazante que tenían aquellas definidas como fijas y fundacionalistas?

Si las miradas modernas atribuyen a los cuerpos sexuados femeninos un libreto único y válido para todas las mujeres, las miradas posmodernas son vulnerables a transformar identidades como la travesti en el guión de una obra que trasciende a los mismos sujetos. En este sentido, el modelo de la representación y la performance corre el riesgo de estetizar prácticas como las travestis y vaciarlas de todo contenido político. Corre el riesgo de ser una promesa de formas de vida alternativas que apenas pueden tematizar los sufrimientos y las luchas que enfrentan los que viven esta vida y hablan su lenguaje.

Una reflexión final

El mayor atractivo que para mí tienen aquellas miradas de feministas enroladas en el deconstructivismo es el afirmar que el travestismo, como otras identidades nómades, no sólo delata el pacto de poder sobre el que se levanta el orden bipolar y biocéntrico de los géneros, sino que asoma su mirada más allá de las palabras que expresan y construyen ese orden, para desordenarlo y tornarlo así más abierto a la exploración. En este sentido, las identidades son devueltas al terreno de la política, en el sentido que Ranciere (1996) da a este término. Retomando la diferencia foucaultiana entre policía y política, este autor llama *orden policial* o simplemente policía al conjunto de procesos mediante los cuales se efectúa la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. La policía, dirá el filósofo, es un orden de los cuerpos que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. De manera contraria, la *política* es una actividad antagónica de la primera que desplaza a un cuerpo del sitio que le estaba asignado, hace ver lo que no tenía razón para ser visto. La actividad política es un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial. El pasaje del orden policial a lo político consiste en hacerse contar como seres parlantes y ello implica participar de un proceso de subjetivación mediante el cual los lugares e identidades, asignados al orden policial, son transformados en instancias de experiencia de un litigio. La subjetivación política arranca a los sujetos de su propia evidencia y los conduce a un nuevo escenario, ahora político. En este sentido, recuperar el carácter político de las prácticas identitarias supone deshacer las divisiones que ordenan "policialmente" el orden de los cuerpos que distribuyen los modos de hacer, de ser y de decir.

El problema ante el que nos pusieron las travestis que quisieron participar en el encuentro feminista tiene dos caras. Por un lado, identidades como la travesti nos muestran que el género no es expresión del sexo y deshacen con ello ese núcleo interno organizador de las identidades, ese orden policial en el sentido de Ranciere. Por el otro lado, ellas nos revelan cómo los atributos de la identidad sexual, el género, cuerpo y sexo son establecidos en nuestra cultura. La membresía a categorías socio sexuales está determinada por representaciones de género y actos sexuales, a través de significaciones impuestas sobre el cuerpo y sus funciones, a través de las lecturas sobre el cuerpo o el sexo del cuerpo y a través de la esencialización de la anatomía genital como texto clave para sexualizar/generizar el cuerpo. Y sabemos ya que el abanico de interpretaciones vividas por el cuerpo está menos determinado por la anatomía que por las interpretaciones y prescripciones dadas a esa anatomía. En todo caso, la "desencialización" de identidades propone al feminismo al menos cuatro cuestiones:

- que las categorías sexuales mismas son menos estables y unificadas de lo que pensamos
- que la identidad sexual puede ser experimentada como transitiva, liminal y discontinua
- que la supuesta estabilidad de la identidad sexual es un proceso continuo que depende de contextos y prácticas sociales particulares y, por tanto,
- que los criterios de membresía a las categorías sexuales pueden y deben ser debatidos

Sin duda el género fue una operación que permitió ese proceso de subjetivación política del que nos habla Ranciere, arrancándonos a las mujeres de nuestra propia evidencia y llevándonos al terreno político, pero temo que nos ha hecho sus rehenes, nos ha dejado atrapadas en ese orden policial del que en algún momento consiguió evadirse.

Si los cuerpos impiden su incorporación a un modelo singular universal, entonces las mismas formas que toma la subjetividad no son generalizables. La subjetividad no puede elaborarse conforme a los

ideales universalistas del humanismo, no hay concepto de lo "humano" que incluya a todos/as los/as sujetos sin violencia, sin olvido o de manera residual. Liberar al cuerpo de los enfoques biológicos y pseudo naturalistas con que se lo ha pensado es una tarea que aún nos queda por hacer a las feministas. No es un trabajo sencillo. Como dice Grosz, dentro de nuestra herencia intelectual no hay siquiera lenguaje disponible con el que poder referirnos a una subjetividad corporizada que se resista al dualismo y que elabore alternativas a él. Necesitamos metáforas diferentes a las que han dominado la historia de la filosofía, necesitamos empezar a pensar en el cuerpo como un campo plural, múltiple y abandonar aquel que funciona como el delegado o representante de otros. Un campo como espacio discontinuo, no homogéneo, no singular, un espacio que admita las diferencias.

Para quienes nos sentimos interpeladas por identidades como las travestis nos llegó el momento, además, de empezar a pensar cómo proyectar estos debates en una política menos excluyente y más emancipadora.

Bibliografía

Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporany Feminist* Theory. New York, Columbia University Press.
Butler, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge.
De Lauretis, Teresa (1989), *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. London, Macmillan Press.
Fernández, Josefina (2000), "Foucault: ¿marido o amante?. Exploración de algunas tensiones entre Foucault y el feminismo". En: *Estudos Feministas*. Vol 8 N°2. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
Fernández, Josefina (2000), *El travestismo: ruptura de las identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica?*. Tesis de Maestría (inédita).
Fuss, Diana (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. London, Routledge.
Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana, Indiana University Press.
Laqueur, Thomas (1994), *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra.
Nicholson, Linda (2000), "Interpretando o gênero". En: *Estudos Feministas*. Vol 8 N°2. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.
Zita, Jacquelyn (1998), *Body Talk. Phislosophical reflections on sex and gender*. New York, Columbia University Press.

Notas

[1] Activista feminista, Antropóloga y Magister en Sociología de la Cultura, integrante del Area de Estudios Queer y Multiculturalismo de la UBA y miembro del Grupo de Trabajo de Género de CLACSO.
[2] Es la real vulnerabilidad o fragilidad del cuerpo femenino lo que conduce a la subordinación de las mujeres y no el contexto social e histórico del cuerpo, los límites sociales impuestos sobre un cuerpo autónomo.
[3] Aún cuando algunas feministas entienden el género como la organización social de la diferencia sexual, un tipo de conocimiento que establece significados a las diferencias corporales, el sexo prevalece en la teoría feminista como aquello fijo, fuera de la cultura y la historia, aquellos que le da marco a la diferencia masculino/femenino. Si el género tiene un carácter normativo tal que construye incluso la diferencia sexual de manera jerárquica y opresiva, ¿por qué seguir sus normas y rechazar el debate con quienes no se han sujetado a él?
[4] Linda Nicholson (2000) propone pensar en una política feminista en términos de "política de coalición", una política compuesta por listas de reivindicaciones relativas a las diferentes necesidades de los grupos que conforman la coalición, reivindicaciones articuladas a un determinado nivel abstracto para incluir así la diversidad o también reivindicaciones específicas en torno a las cuales los diversos grupos se unen temporariamente. A su juicio, este tipo de política no necesita ni exige una palabra mujer en un sentido específico o lo lleva sólo de manera provisoria para exponerlo al debate.

¿Es o se hace? realismo y constructivismo en el pensamiento de Nelson Goodman

Coordinador:
Samuel Cabanchik

EL CONSTRUCTIVISMO DE NELSON GOODMAN Y EL PROBLEMA DE LA CORRECCIÓN DE LOS MUNDOS

María Fernanda Botti
UBA

Al hablar de su libro *Ways of Worldmaking*, N. Goodman inscribe su pensamiento en la corriente de la filosofía moderna que se inicia con Kant cuando sustituye la estructura del mundo por la estructura de la mente y que continúa con C. I. Lewis cuando la sustituye por la estructura de los conceptos y ésta a su vez por la estructura de distintos sistemas simbólicos de las ciencias, la filosofía, las artes, la percepción y del discurso cotidiano. En ese proceso se pasa de concebir una verdad y un mundo único, ya hecho o dado de antemano, a pensar en una diversidad de mundos en formación, todos correctos y a veces en conflicto. Sin lugar a dudas, el pensamiento de Goodman se ubica en el final de ese proceso. A los fines de poder comprender el alcance de la posición de Goodman propongo establecer dentro de ese proceso una distinción entre dos tipos de constructivismo: uno gnoseológico y otro ontológico.

De acuerdo al primer constructivismo, el sujeto construye, de alguna forma, el objeto de su conocimiento a partir de algo dado, independiente de él. Las consecuencias ontológicas de esta concepción pueden ser varias. Por un lado, lo que hay puede ser el resultado conjunto de dos factores: la actividad conceptual del sujeto y algo externo a él. Por el otro, lo que hay puede postularse como algo inaccesible al sujeto, distinto de lo que el sujeto pueda llegar a conocer. Cualquiera de estas dos posturas es compatible con un realismo metafísico[1]. Pues el mundo, si bien modificado por nuestros esquemas conceptuales, en algún sentido sigue siendo algo independiente del sujeto y el parámetro a partir del cual evaluamos nuestros conceptos, enunciados y teorías.

Podríamos calificar a ese constructivismo de moderado en oposición al constructivismo extremo que sostiene Goodman. A este constructivismo lo denomino ontológico pues para Goodman nosotros construimos el objeto *como objeto* y no sólo como objeto de nuestro de conocimiento[2]. Al percibir, describir, pensar o hablar sobre algo, estamos, al mismo tiempo, creando o construyendo lo percibido, lo descripto, lo pensado o lo hablado. De esta forma, no sólo construimos las formas de categorización, los sistemas de simbolización, sino también lo categorizado y lo referido, no siendo dos actos separados sino uno. Así como construimos los objetos y las relaciones posibles entre ellos, también fabricamos los hechos como resultado de distintas combinaciones de objetos, y, en una escala mayor, construimos mundos.

Para Goodman la realidad es una construcción simbólica plural y actual. Plural, pues la diversidad de construcciones simbólicas trae aparejada distintas descripciones correctas de mundos, los que pueden poseer igual importancia e interés y que pueden ser a veces incompatibles. Ninguna de ellas puede adjudicarse ser " la forma" en que las cosas son independientemente de la experiencia, y esto por dos razones: porque no son *nada* independientemente de nuestra experiencia y porque por esto mismo, las distintas descripciones suministradas por las ciencias, el arte y nuestras percepciones cotidianas pueden tener igual peso a la hora de crear y describir mundos. Esto nos conduce a afirmar que ninguna de las distintas descripciones puede ser reducible a una sola de ellas. Pues afirmar lo contrario implicaría considerar a una de ellas como la única descripción correcta acerca del mundo actual, pues los distintos mundos que resultan de nuestras construcciones son reales, y no múltiples mundos posibles alternativos a un único mundo real.

Habiendo planteado muy sintéticamente este constructivismo ontológico, me centraré, en lo que sigue, en analizar algunas cuestiones referidas a la corrección de los mundos goodmanianos. Para ello conviene tener presente la relación que establece Goodman entre "versión" y "mundo". Ahora bien, aunque Goodman use los términos "versión" y "mundo" a veces indistintamente, también nos dice que un mundo es lo que resulta de una versión correcta de mundo[3]. Acordamos con Scheffler[4] que hay dos usos de "mundo": mundo como versión y mundo como objeto. Considerado como objeto, plantearse el problema de la corrección de mundos carece de sentido porque al hablar de mundo estamos ya ante la

presencia de algo correcto. Y considerado como versión, esto es, las distintas construcciones simbólicas o descripciones alternativas (que, de ser correctas, construirán mundos) surge la siguiente dificultad: ¿Cómo se establece que una determinada combinación de símbolos es correcta y de esa forma construya un mundo? Dado el constructivismo ontológico de Goodman, apelar a un mundo trascendente como criterio a partir del cual evaluar las versiones, ya no tiene sentido. Los criterios de evaluación de las versiones (verdad-falsedad, corrección-incorrección) son inmanentes a la construcción-mundo construido. La verdad de un enunciado, para aquellas versiones verbales denotativas de mundo, o la corrección de una muestra, para las versiones no verbales, se establece dentro de los parámetros internos de cada versión. Por un lado, la multiplicidad de versiones[5] trae consigo distintos criterios de evaluación: la verdad ya no será suficiente a la hora de evaluar algunas versiones, será necesario tener en cuenta otros criterios. Por el otro, lo que cuente como verdadero / falso, correcto/incorrecto dependerá de cada versión en particular. Llegados a este punto, creo que hay dos cuestiones importantes por resolver:

Cómo se distingue una versión correcta de una incorrecta,

Cómo se establece que dos versiones correctas sean incompatibles.

i- Que construyamos distintas versiones no significa que todo valga ni que toda mezcla de símbolos al azar pueda constituir un mundo. "We can make versions at will, but making right versions (hence world), like making sofas and souffles, takes skill and care. For a version does not become right by our declaring it to be so"[6]. En la construcción de versiones hay por lo menos dos elementos que limitan nuestro quehacer. Por un lado, puesto que los mundos no se construyen *ex nihilo* sino que se parte siempre de alguna versión previa, esto mismo impone una cierta limitación a nuestra construcción. El tener a la mano versiones correctas que sirvan de punto de partida puede ser una condición necesaria pero no suficiente para una correcta construcción. Por otro lado, nuestros intereses son un elemento importante para tener en cuenta a la hora de crear mundos. Pues dependerá del interés en cuestión la elección y selección de determinadas categorías.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente podemos decir que una versión es correcta si:

- es consistente, como por ejemplo, que no se permita la aplicación de dos etiquetas inconsistentes a un mismo objeto,
- construye categorías que son proyectables,
- se ajusta al mundo del cual es versión y a otras versiones (si las hay) del mismo mundo.

Entonces, dadas dos versiones del mismo mundo podemos establecer cuál de ellas será la correcta si cumple de alguna forma con esas restricciones. Pero supongamos que damos en la tecla y logramos establecer cuál de las dos es la incorrecta. ¿Debemos abandonarla sin más o podemos pensar que no era correcta pero sólo respecto de ese mundo en cuestión? Que no sea correcta respecto de un mundo determinado no significa que no pueda ser correcta respecto de otro mundo.

ii- Tengamos presente que un mundo puede responder a una sola versión correcta como a un grupo de versiones correctas, aunque no incompatibles (en este caso se trataría de versiones de mundos distintos). Supongamos que tenemos dos versiones correctas pero donde los enunciados de una son la negación de los enunciados de la otra. Puesto que son dos versiones incompatibles Goodman nos dirá que refieren a dos mundos distintos. Pero, ¿cómo se establece la incompatibilidad de versiones? Supuestamente porque hablan de los mismos objetos diciendo cosas diferentes de ellos, y por lo tanto, dos enunciados que hablen de los mismos objetos, pero donde uno sea la negación del otro, sólo pueden ser verdaderos de mundos distintos. Y, ¿cómo se establece que son los mismos objetos? ¿No podríamos decir que cada versión crea una ontología determinada y que por ello mismo son inconmensurables?

Tomemos, finalmente, ahora un ejemplo que el propio Goodman considera: Si consideramos dos versiones correctas[7] de mundo como la teoría geocéntrica y la heliocéntrica, ¿diremos que son versiones de un mismo mundo o de mundos distintos? A primera vista podríamos decir que la "Tierra" de la que hablan pareciera ser la misma, entonces no podemos aceptar que "La Tierra está inmóvil" y " La Tierra se mueve" sean los dos enunciados verdaderos del mismo mundo. Pero si se acepta que son ambas correctas, ¿porqué pensar que son incompatibles si en última instancia están construyendo dos "Tierras" distintas?

Por otro lado, pensar estas dos versiones de mundo como correctas nos lleva a considerar otra cuestión. Goodman sostiene que la versión geocéntrica es correcta, pero sin embargo la historia nos

mostró que resultó desplazada por la versión heliocéntrica. Entonces, ¿En qué sentido se puede seguir diciendo que es correcta si en principio ya no resulta interesante, siendo que sus categorías ya no son proyectables, y la habitualidad[8] a la que nos tenía acostumbrados se desvaneció?

Notas

[1] El cual afirma que las cosas existen fuera e independientemente del sujeto.
[2] Para ser justos con el pensamiento de Goodman más bien tendríamos que decir que puesto que el objeto es una construcción, el conocimiento de ese objeto es una reconstrucción.
[3] "Our talk of a world amounts to talk of a true or right world version. And we make worlds by making right versions."en *Reconceptions in Philosophy & Other Arts & Sciences*, pág.51.
[4] Cf Scheffler, I., *The Wonderful Worlds of Goodman*, en Mc Cormick, P., *Starmaking*.
[5] Podemos clasificar las distintas versiones en verbales y no verbales y dentro de las primeras en denotativas y no denotativas.
[6] Goodman, N., *Reconceptions in Philosophy & Other Arts & Sciences*, pág. 52 ,cf también Goodman, N., *Of Mind and Other Matters*, pág. 35.
[7] Goodman las considera como dos versiones correctas.
[8] Recordemos que para Goodman un mundo es una cuestión de hábitos.

EL SER SE HACE DE MUCHAS MANERAS

Samuel Manuel Cabanchik
UBA - CONICET

Los filósofos gustamos acuñar nuevas etiquetas capaces de abarcar muchos y grandes asuntos de un modo novedoso, con la esperanza de que por esa vía tengamos la ocasión de renovar el ejercicio de nuestro oficio. A tales tipos de etiquetas pertenecen los varios giros de los que se ha hablado en la segunda mitad del siglo veinte : lingüístico, hermenéutico, antropológico y ahora pragmático. La palabra "giro" carga allí con el mayor peso, esto es, el de mentar una reorientación masiva del modo de hacer filosofía. Que ya estemos autorizados a hablar de "giro pragmático" o no puede ser materia de controversia, pero no argumentaré en esa dirección ni trataré de precisar el sentido de esa supuesta reorientación. Mi tema específico es el aporte del pragmatismo a ese hipotético giro. Mi pretensión no es hacer aquí un ensayo de historia crítica de las ideas pragmatistas. Me concentraré en ciertos rasgos que me parecen centrales, en especial en lo que concierne a cuestiones tradicionalmente calificadas de metafísicas, como las relativas a la distinción entre lo real y lo irreal y a si la realidad es una construcción simbólica o se le reconoce alguna dimensión independiente de nuestra invención categorial.

En un trabajo anterior[1] retomé el análisis de "real" que Austin propuso en *Sense and Sensibilia*. Allí señalé que de los cuatro rasgos que le atribuye a la palabra, a saber : ser una palabra "hambrienta de sustantivo", "de pantalones", "dimensional" y "ajustadora", la segunda y la cuarta guardan una relación tensa y estrecha. Austin explica el significado de su expresión "de pantalones", aduciendo que en el uso de "real" quien lleva los pantalones, esto es, el contexto rector o paradigmático, es el negativo. Combinado con el primer rasgo, el modelo resulta ser la expresión tipo " esto *no* es un *x real*". Por su parte, su naturaleza ajustadora queda caracterizada a través de la conjunción de dos fórmulas : "esto es *como* un *x* pero *no* es un *x real*". Austin no es muy claro en su desarrollo de esta característica, pues no afirma con claridad que el ajuste se ejerza a través de la conjunción. Por el contrario, dice que a veces preferimos afirmar la primera parte y otras la segunda y, a continuación, deja abierta una cuestión en mi opinión

importante y sorprendente, al observar que determinar exactamente por qué a veces preferimos decir "es *como* un *x*" y otras "*no* es un *x real*", constituiría un gran paso en la clarificación del significado de "real".

A fin de apreciar con mayor nitidez el nudo que hay aquí, propongo replantear el interrogante de Austin en términos de por qué a veces usamos "real" en su función negativa y otras como palabra ajustadora. En su uso negativo, "real" sirve para establecer un contraste entre un concepto en su uso *ejemplar*, según el cual el *x* del caso es la entidad real, y otros *ejemplares* de *x* no reales, pero de los que sabemos o podemos saber de qué modo preciso no son *x* reales. Por el contrario, usamos "como" en su función ajustadora, cuando sólo estamos en condiciones de descartar que la entidad del caso sea una *x* real, pero no tenemos todavía una etiqueta nueva para clasificarla. Nos limitamos entonces a homologar la entidad no clasificada a una entidad ya etiquetada, generalmente en virtud de ciertas semejanzas.

Estimo que Austin dio con un problema de interés y que algunas ideas atribuibles a la tradición pragmatista permiten apreciar mejor la naturaleza del mismo. El asunto más general que se deja entrever es el de cómo comprender la articulación entre los símbolos en su mutua distribución jerárquica y las entidades a las que se aplican. Una cuestión más específica es la de la explicación y ponderación de los cambios conceptuales y su vínculo con lo que llamamos "la realidad". Por esta vía se reabren viejas preguntas en torno del monismo, el dualismo y el pluralismo y de si hay una realidad permanente y absoluta, que es lo que es con independencia de nuestros sistemas simbólicos, o de si por el contrario son éstos los que rigen, crean y recrean constantemente lo real.

Para avanzar, demorémonos en la complejidad implicada en el uso negativo de "real". Allí tenemos un símbolo que refiere a una clase de cosas, una clasificación de estas cosas en reales y no reales y una clase abierta de modos de no ser reales esas cosas. Sea la expresión "esto es una estrella". Si digo de una entidad cualquiera que es un ejemplar de estrella, lo que digo es que se trata de una estrella real, pero si digo que no es una estrella real, lo que implico es que es una muestra de estrella de otro género, por ejemplo de juguete. Esta es una clase abierta porque pueden aparecer nuevos modos en que algo no sea una estrella real. Hace un tiempo no teníamos expresiones como "un holograma de estrella" o "un modelo computarizado de estrella", por citar algunos ejemplos recientes. Ahora surge la oportunidad para el interrogante de Austin : ¿por qué elijo decir "no es una estrella real sino una de juguete" y no "es como una estrella pero no es *realmente* una estrella"? Una parte de la respuesta es simplemente que hemos decidido extender el uso del símbolo "estrella" a muchas otras entidades que no son estrellas pero que se presentan con forma de estrella. Naturalmente, los límites de esta extensión son borrosos. El uso del símbolo "estrella" es muy extendido para casos muy variados. Piénsese en las estrellas fijas, en el uso de la expresión "estrella fugaz", en las estrellas de mar, en los cometas llamados también "estrellas de rabo", en dibujos de estrellas de tres, cuatro y cinco puntas, en la Estrella de David, en la expresión "vi las estrellas" después de sentir un dolor intenso, en el lucero de la tarde, en el sol, en usos metafóricos como "Maradona es una estrella del fútbol", etc. (Dicho sea de paso, obsérvese que excepto este último ejemplo todos los demás son usos literales del símbolo, a pesar de no aplicarse a estrellas reales).

Pero esto es sólo una parte de la respuesta, pues ¿por qué ante un cuerpo celeste hasta ahora inobservado puedo decir tanto "es como una estrella pero no es una estrella" como "no es una estrella real sino una metamorfosis de estrella o algo así"? La respuesta pragmatista, en mi interpretación, desde Peirce a Goodman es: porque así hemos elaborado nuestro sistema simbólico y este sistema en su funcionamiento determina qué es una estrella real, qué una estrella no real y qué no es una estrella. Después de todo, hubo un tiempo en que el sol no era una estrella y otro en el que lo es. Nuestra teoría astronómica podría haber cambiado de otro modo o aun podría hacerlo y llevarnos a volver a clasificar al sol como otro tipo de entidad.

Arribamos así al difícil y conocido terreno de las controversias acerca del realismo. Una bastante citada es la que sostuvieron Goodman y Scheffler y sobre la que también se pronuncia Putnam. Contra la afirmación de Goodman de que nosotros hacemos mundos, que no hay mundo que no hayamos hecho y de que todo en nuestros mundos lo hemos hecho nosotros, Scheffler alega que seguramente no hemos hecho las estrellas, ante lo que Goodman pide un sólo rasgo de las estrellas que no hayamos hecho nosotros. Putnam interviene en la discusión argumentando contra Goodman que hay una diferencia fundamental entre, por ejemplo, las estrellas, las constelaciones de estrellas y el uso de un nombre propio para una constelación en particular. El argumento es que la extensión del nombre de una constelación puede ser fijada por enumeración : si conozco las estrellas de la constelación, tengo la extensión del

término. En el otro extremo, el término "estrella" no adquiere su extensión por enumeración. Putnam no está seguro finalmente si para "constelación" vale o no la pretensión de Goodman. En consecuencia, concluye Putnam, es aceptable afirmar que a tal grupo de estrellas nosotros las hemos convertido convencionalmente en una constelación o al menos en esa constelación específica, pero no es cierto que hallamos hecho estrellas a las estrellas. En una palabra, Putnam acepta que por borrosos que sean los límites de la aplicación de un término como "estrella" y por más que contenga desde luego elementos convencionales, es el mundo el que ha hecho estrellas a las estrellas. En todo caso no sin nuestra ayuda, pues como él mismo ha dicho alguna vez, "la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo"[2].

El argumento de Putnam no prueba lo que él pretende. Del hecho de que el término "estrella" no funcione como un nombre propio o de que no podamos determinar por enumeración su extensión, no se sigue que tenga sentido distinguir en su concepto entre aquello que depende convencionalmente de nosotros y aquello que no. Y el punto de Goodman es ése : tal distinción es imposible. Otros menos extremos como Clarence Lewis dirán que hay una dicotomía pero que es análitica y abstracta, no real[3]. Para Goodman no hay diferencia esencial entre "constelación" y "estrella", punto en el cual después de todo el propio Putnam vacila, aunque en sentido inverso al de Goodman. Pero veamos la cuestión con mayor detenimiento y amplitud.

Lo que está en discusión nos remonta hasta los comienzos mismos de la filosofía. Uno puede leer las distintas variantes presocráticas, la teoría de las ideas de Platón y su concepción del receptáculo (*khôra*) y las teorías aristotélicas del compuesto materia/forma y de las seis causas, como distintos modelos para enfrentar la cuestión de cómo dar cuenta de la articulación última entre lo simbólico - el logos, la razón - y lo real. La filosofía moderna, en particular a partir del giro crítico kantiano, y luego la dialéctica hegeliana son otras tantas alternativas para alcanzar el mismo objetivo. Esquemáticamente, la novedad pragmatista puede interpretarse como un proyecto para resolver ese problema superando tanto los dualismos clásicos y modernos como el monismo hegeliano.

Para comprender y evaluar ese proyecto, a riesgo de abusar de un modo esquemático de exposición, podemos formular la alternativa dualista como el reconocimiento de una dicotomía irreductible entre un *dato ensimismado* y una *proyección* o una *respuesta conceptual* frente a ese dato. (Este esquema es más apropiado para la interpretación del pensamiento moderno que del clásico. En particular, no es aplicable sin más a Platón y menos aun a Aristóteles. No puedo justificar ahora esta reserva, pero me excuso de ello señalando que interpreto al pragmatismo como una reacción crítica que se levanta fundamentalmente ante algunos rasgos de la filosofía moderna más que en referencia a la tradición clásica. Tendré que dejar para otra ocasión la tarea de mostrar qué en la "originalidad" del pragmatismo podría leerse, no sin profundas distancias, como la recuperación de muchos elementos de las filosofías de Platón y de Aristóteles. Asimismo, no es mi interés en esta ocasión mostrar en forma directa las diferencias entre el pragmatismo y la filosofía de Hegel).

Volviendo al esquema entonces, atribuiré al pragmatismo el rechazo de esa dicotomía, sean cuales fueren las variantes en las que se deje presentar. Este rechazo es doble : por un lado, toma forma en la negativa a considerar significativa la idea de que pueda pensarse o concebirse algo *informe*, esto es, un dato puro, no determinado por conceptos o categorías. En otras palabras, para el pragmatismo no hay dato ensimismado, pues todo dato se da originariamente envuelto ya en el movimiento del símbolo -de la semiosis, diríamos con Peirce. En segundo lugar, no habría nada que pueda concebirse bajo la figura de un pensamiento puro, que se capte a sí mismo en su dimensión de acto, sin que entrañe un movimiento de reacción ante el dato ya categorizado y conceptualizado. El concepto más apropiado para pensar el estado de cosas resultante de este doble rechazo es el de *situación*, como propone Dewey. Entendamos por situación el complejo interactivo entre el sujeto y su entorno. Desde su perspectiva, *la realidad misma es en situación*. Y toda situación supone la acción de un sujeto orientado hacia fines, lo que desemboca en el privilegio que todos los pragmatistas atribuyen a la acción. A su vez, la realidad de cada cosa dada en el seno de la situación, depende de la *eficacia* que la cosa del caso aporta a la misma, por lo que nada que no posea alguna eficacia contará como real, es decir, *para el pragmatismo lo ineficaz no tiene sitio*

He presentado en forma muy comprimida y algo brutal lo que en mi perspectiva constituye un núcleo estratégico del pensamiento pragmatista. Si se acepta este núcleo no es fácil escapar de las conclusiones más extremas que se encuentran en el irrealismo de Goodman. Me refiero a la idea de que lo real es una creación simbólica. Creación plural, por otra parte, según sean los fines involucrados. Así, la

moral, la política, la ciencia, el arte y la filosofía pueden verse como diversas formas en las que creamos y recreamos constantemente la realidad. De semejante constructivismo extremo hay antecedentes incluso en Peirce, quien sin embargo dentro de la tradición pragmatista es quien mayores esfuerzos hizo por permanecer realista. También en Lewis, en quien el pluralismo constructivo es evidente, a pesar de su notable empeño en afirmar un realismo compatible con el relativismo. Precisamente de Lewis podrían citarse muchos pasajes en los que el núcleo de ideas al que me he referido aparece prístino. Para muestra van estos botones:

Cualquier experiencia particular es un todo dentro del cual esa parte o aspecto que representa la actividad legislativa o categorial de la mente y aquella que es el contenido dado, independientemente de la interpretación mental, son separables sólo a través del análisis (...)

El contenido de la experiencia no puede evaluarse o interpretarse a sí mismo (...)

El mundo de experiencia no es dado en la experiencia: es construido por el pensamiento a partir de los datos de la sensación (...)

Nuestras categorías son guías para la acción. Aquellas actitudes que pasen el test de la práctica representarán no sólo la naturaleza de la criatura activa sino también el carácter general de la experiencia a la que ella se enfrenta[4].

Para pasar de Lewis a Goodman sólo basta una teoría claramente constructivista de la percepción. Desde luego esta no es una diferencia menor, pero ha de reconocerse que la apelación a los datos de la sensación en Lewis es problemática, pues si como afirma, nuestra experiencia es ya la de un mundo construido por nuestra invención conceptual, regulada a su vez por su eficacia de cara a los fines de nuestra acción, y si la separación del contenido sensorial y los conceptos, las clasificaciones y las categorías es producto de una abstracción que no se proyecta en una polaridad real en la experiencia, no se ve bien qué papel puede jugar "lo sensorio puro" allí.

Pero como dije desde un comienzo, no quiero desarrollar una historia crítica de las ideas pragmatistas. Volvamos entonces a las distinciones y la pregunta de Austin a la luz de lo que presenté esquemáticamente como núcleo estratégico del pragmatismo. En primer lugar, podríamos decir que "real" es una etiqueta o símbolo cuya función es clasificar otros símbolos organizados en un sistema. Así, clasificamos el símbolo "estrella" como un nombre común para referirnos a una clase de entidades reales y cuando queremos negar que tal símbolo se aplica a algo dado pero manteniéndolo como miembro del conjunto de las cosas a la que le aplicamos el símbolo "estrella", le adjuntamos un complemento que indica un uso extensivo del símbolo a fin de aplicarlo a muchos otros tipos de cosas asociados al símbolo en cuestión por ciertas semejanzas entre las entidades abarcadas. Se constituye de este modo lo que podríamos llamar una "familia" de símbolos que organizan la experiencia de cierta manera, en función de ciertos fines y en el contexto de ciertas situaciones. Para seguir con el mismo ejemplo, digamos que "estrella" es el símbolo que preside la familia asociado a algún ejemplar paradigmático y en relación a él se organizan los otros miembros de la familia de las estrellas : dibujos, juguetes, etc.

En segundo lugar, claro está, este símbolo no se aplica a las entidades organizadas por otras familias de símbolos, a no ser metafóricamente. Por ejemplo, no decimos de un planeta que es una estrella apagada o móvil, o algo por el estilo. Pero nuestro sistema conceptual podría ser diferente del que es si nuestra experiencia, en función de nuestros fines, así nos lo indicara. Por ejemplo, el símbolo "sol" pasó de la familia de los planetas a la de las estrellas. Es precisamente respecto del cambio conceptual que se vuelve especialmente significativa la característica ajustadora de "como" y su contraste con la función negativa de "real" en los contextos indicados. Frente a un nuevo modo de percibir el sol en relación a los otros cuerpos celestes, la astronomía copernicana nos llevó a decir en algún momento "no es realmente un planeta" quizá luego de un tiempo en que se pudo decir "es como un planeta" para más tarde decir "es una estrella". Otro ejemplo : frente al llamado "oro de los tontos" se habrá dicho "es como el oro, pero no es realmente oro". Otro aun : en el algún momento el flogisto dejó de ser algo real para pasar a ser algo irreal. ¿Qué es lo que a veces nos lleva, pregunta Austin, a contentarnos con negar de un objeto que sea una muestra del ejemplar real y a distribuirlo en algún otro miembro de la misma familia extendiendo entonces el alcance del término original, y otras veces en cambio optamos por acentuar que si bien la muestra problemática se parece al ejemplar de referencia, no es realmente una muestra de él? ¿y cómo una vez se empieza a negar de algo que sea realmente una muestra de tal o cual, puede llegarse finalmente a la calificación de "irreal" de ese algo y a la invención de nuevos conceptos e incluso nuevas categorías?

Creo que lo relevante de estas cuestiones está, sobre todo, en el hecho de que en estos casos en donde aparece la necesidad de reorganizar nuestro sistema conceptual - el aspecto ajustador de la combinación de "como" y de "no ser real" - lo que resulta problemático es cómo esto es posible si ningún dato de la experiencia se presenta más acá o más allá de las formas que lo determinan como siendo lo que es. ¿Acaso estas situaciones nos obligarán a aceptar que después de todo lo informe, el dato puro irrumpe en nuestra experiencia ya categorizada para presionar por un cambio?

El pragmatista tenderá a responder que para que un dato nuevo cobre alguna significación, debe ser apreciado con nuestros lenguajes y teorías a partir de nuestras necesidades, nuestros intereses y nuestras expectativas, por lo cual no hay tal dato ensimismado. Según su punto de vista, no es que en esas situaciones haya una experiencia de la realidad tal cual es y era desde siempre, contra un lenguaje y una teoría que estaban simplemente erradas. Por el contrario, atribuirá el cambio a una reorientación de nuestra "actitud interpretativa", para usar la expresión de Lewis, y agregará que las motivaciones para tal cambio pueden ser muy variadas, entre las que se incluirá la nueva experiencia cuya aparición se conformó a través de determinada evolución social y cultural.

La apreciación de las transformaciones de los movimientos artísticos podría prestar un apoyo interesante a este tipo de respuesta. En efecto, nadie diría que para dar cuenta del paso de, digamos, el barroco al clásico, ha debido mediar el encuentro con un dato puro e inesperado o algo así. Es bastante natural que nos expliquemos esos cambios a partir de la libre expresión y creación humanas, tal vez añadiendo que han estado condicionados y orientados por otros cambios más globales en las sociedades. Ahora bien, podría razonar nuestro pragmatista, ¿por qué este tipo de consideración sería sólo aplicable al arte y no a la ciencia o a la filosofía?

El contraste y hasta la oposición entre el arte y la ciencia ha sido muy frecuente en la historia de la filosofía. Es una herencia de Platón y Aristóteles. Baste recordar de este último su Ética a Nicómaco, en donde se afirma que los caminos del alma para alcanzar la verdad son, entre otros, la ciencia y el arte, pero mientras la primera es teoría y contemplación puras de las verdades necesarias y eternas, el segundo, que abarca la producción y la acción, nos remite a lo contingente y mudable. El arte productivo en particular, diferenciado por Aristóteles radicalmente de la acción, aunque racional, rige las cosas que no existen por sí y que como tales no son ni necesarias ni naturales.

Respecto de este cuadro de situación, el pragmatismo constituye un cambio muy profundo, en base al cual se destacan las similitudes y continuidades entre ciencia, arte y acción. En efecto, los criterios de formación y corrección de los conceptos son patrones de acciones reales o posibles y la ciencia no es menos "arte productivo" que lo que éste a su vez puede ser vehículo de conocimiento y de verdad. Para ilustrar en forma directa este cambio, recuérdese que Dewey observa que si la filosofía griega está equivocada sobre esta materia, entonces sería cierto que la ciencia es arte, que el arte es práctica y que la única distinción digna de ser establecida, no es entre práctica y teoría, sino entre aquellos modos de práctica que no son inteligentes ni gozables inherente e inmediatamente, y aquellos que están llenos de significados gozados. Y agrega en tono profético:

De este modo desaparecerían las separaciones que perturban el pensamiento actual: la división de todo en naturaleza *y* experiencia, de la experiencia en práctica *y* teoría, arte *y* ciencia, del arte en útil *y* bello, servil *y* libre[5].

El punto de vista pragmatista representado por Dewey y más recientemente por Goodman, lleva inevitablemente al rechazo del empirismo realista de inspiración lockeana. Junto a las dicotomías señaladas por Dewey en el pasaje precedente, desaparecen las de apariencia/realidad, propiedades en sí/propiedades proyectadas, etc. De acuerdo a esta perspectiva, la ciencia no puede seguir siendo concebida entonces como el instrumento para conocer una realidad trascendente ensimismada. Su naturaleza se asemeja a la del arte en que ambos son instrumentos de renovaciones conceptuales y categoriales de la experiencia a partir de las que se alcanza la creación y recreación de lo real.

Desde luego, esto no nos lleva a una indiferenciación masiva del arte y la ciencia. Su diferenciación pasará ahora por sus distintas funciones y por algunas características de sus sistemas simbólicos. Mientras en las ciencias importan la verdad, la denotación, la explicación y la predicción, en el arte se enseñorean la metáfora, la ejemplificación y la expresión. Pero a los efectos del tema que nos ocupa, es más importante para nosotros aquello en que arte y ciencia se aproximan que aquello en lo que difieren. En este sentido, la novedad conceptual implícita en el uso ajustador de "real" no nos llevaría necesariamente al reco-

nocimiento de una instancia en la que ingresaría pasivamente en la experiencia un contacto con una realidad trascendente. El cambio conceptual, sea en el nivel del lenguaje natural o del lenguaje de las teorías científicas, podría ser interpretado como la introducción activa de una reorganización del campo de la experiencia, gobernada por hábitos y experiencias previas, y dirigido por la meta de arribar a representaciones cada vez más ajustadas e integradas, de modo de adquirir una mayor capacidad de unificación de la experiencia.

Ahora bien, aun si se aceptara la interpretación del conocimiento en términos de creación, no por ello se habría establecido la corrección de que "no hay nada que no hayamos hecho nosotros". En primer lugar, no debe olvidarse que ninguna de las posiciones posibles en esta discusión admitirá la creación *ex nihilo*. Quiere decir que siempre partimos de una situación dada en la que el dato aparece al menos como *ya hecho*. Entonces, el "nosotros" de la frase "no hay nada que no hayamos hecho nosotros" debe interpretarse como "los seres humanos", "los sistemas simbólicos o esquemas conceptuales" "una mente en general" o similares. Es decir que en un sentido muy estrecho de "nosotros" sí hay muchas cosas que no hemos hecho: todo aquello que es un dato ya conformado por la acción de otros y de sistemas simbólicos ya dados. Sólo en un sentido muy amplio, general e indeterminado del "nosotros" podría por ahora admitirse la corrección del pensamiento que nos ocupa.

Pero los problemas no terminan ahí. La premisa principal del argumento de Goodman y otros pragmatistas o neo-pragmatistas, es que no hay modo de distinguir en dato alguno, aquello que depende de nuestras actividades, nuestros intereses y nuestras convenciones, de aquello que cuente como un contenido o sustancia cuya realidad no sea relativa a nosotros en ningún sentido relevante. Pero si esta distinción es un sinsentido, también lo será su negación. Para plantear el problema de un modo significativo, conviene partir de circunstancias en la que tengamos descripciones alternativas que remitan por una parte a distintas convenciones y por otra, a "las mismas cosas" o "los mismos hechos". Podemos recordar el ejemplo de Putnam en el que se confrontan dos descripciones de una situación dada : una en términos de individuos identificados por los medios comunes de percepción y de lenguaje y otra en términos mereológicos a partir de los conceptos de parte y todo. Si tengo tres objetos sobre la mesa según la primer descripción, tendré siete u ocho -según incluya un "objeto nulo" o no- según la segunda. A continuación el pragmatista deberá negar que haya un modo en que el mundo es en sí, mientras que el empirista realista insistirá en que, tengamos o no una descripción neutral de él, las descripciones alternativas lo son de un mismo y único mundo. La consecuencia es que para el pragmatismo las categorías de individuo, objeto, identidad y realidad pueden adquirir múltiples significaciones según sean nuestros criterios y nuestras convenciones.

Otro ejemplo ilustrativo para apreciar el problema, es el conocido como "el barco de Teseo". Recordémoslo brevemente. Supongamos un barco bautizado "Teseo" al que se le cambian todas las partes por otras de otro material pero conservando sus propiedades funcionales. Al cabo del cambio completo nos queda un barco que, según sean nuestros criterios de identidad, es el mismo que el original o es otro. Llamémoslo "Teseo 1" e imaginemos que se han guardado todos las partes originales con las que luego se construye un barco idéntico al original. Este será nuestro "Teseo 2". Tenemos como resultado dos barcos y cabe la cuestión de cuál de los dos es Teseo. Es claro que la respuesta depende enteramente de nuestras convenciones, por lo cual la identidad de un individuo se vuelve tan relativa como la clase de cosa que es según nuestros conceptos.

Al volver ahora a la cuestión de si hemos hecho o no a las estrellas, una tesis como la goodmaniana no sólo dice que hemos hecho esa clase de cosas sino que debe afirmar que la existencia misma de cada estrella en su individualidad es conceptualmente dependiente de nuestras convenciones, en este caso de nuestros criterios de identidad. Desde luego, reconoce Goodman, no hacemos estrellas como el obrero fabrica ladrillos, es decir, no las hemos hecho materialmente, pero sí las hemos hecho conceptualmente y en un sentido literal, no metafórico. En cuanto a la materia misma, es claro que su identificación en cada caso como una muestra de tal o cual tipo, vuelve a ser conceptualmente dependiente. Tampoco a la materia como tal la creamos materialmente pero sí conceptualmente. En consecuencia, la distinción entre forma y contenido o cualquier otra similar, si bien necesaria, será relativa y variable.

Hasta aquí he intentado mostrar el sentido de la interpretación pragmatista de la distinción entre lo real y lo irreal y su análisis del funcionamiento de nuestros sistemas simbólicos en su alcance metafísico. Si mi lectura es correcta, el pluralismo irrealista de un Goodman es un extremo coherente al que arriban las posiciones pragmatistas. Si así ocurre es porque, una vez eliminadas las bases para las dicotomías

centrales de la filosofía moderna, especialmente en sus versiones empiristas, no queda dique en pie que impida concluir que lo que determinamos como real es dependiente de nuestros conceptos y categorías. Más aun, deberá admitirse que no hay argumento concluyente para evitar afirmar que lo real es una construcción nuestra y que el conocimiento es creación.

Tal es el estado de cosas al que nos lleva la crítica pragmatista de las dicotomías heredadas de la tradición moderna. Aunque creo correcta la orientación pragmatista y pienso que en efecto logra superar muchas aporías de la filosofía moderna, me parece que el problema al que aludí a partir de la distinción y la pregunta planteadas por Austin requiere aun de un tratamiento más amplio. Hasta ahora sólo tenemos razones para evitar una interpretación realista en los términos dicotómicos antes referidos. Pero una explicación que no dé cuenta del modo en que se articulan el dato novedoso que rebasa nuestras clasificaciones y éstas mismas en su funcionamiento inmanente y regimentado, permanecerá insuficiente.

Esta insuficiencia se aprecia en el planteo del mismo Austin. Como indiqué al comienzo, hay una tensión no resuelta entre la función "de pantalones" y la función de ajuste atribuidos al predicado "ser real". Es hora de hacer precisiones al respecto. La tensión está dada por lo siguiente: mientras según la función "de pantalones" usamos "no es un x real" cuando ya está establecida la clasificación entera que distribuye los roles dentro de una "familia" determinada, incluido el papel principal de ser el paradigma de lo real para esa familia, la misma expresión "no es un x real" la usamos cuando necesitamos ajustar nuestros símbolos en el curso de una situación que lo requiere. En verdad ejercemos constantemente ambas funciones: una para conservar y afianzar lo que ya tenemos, la otra para renovar y crear lo que no tenemos.

La pregunta que se hace Austin en relación a la función de ajuste, acerca de por qué a veces decimos "no es un x real" y a veces "es como un x", se relaciona con la oscilación que se da en nuestras prácticas entre tendencias conservadoras y renovadoras. Austin muestra su tendencia conservadora al recostar la función ajustadora de "real" en la de "como". Pero en verdad esa es sólo una de las caras del ajuste. La otra cara muestra lo que quizá sea el aspecto principal, que es el renovador. A través de la fórmula negativa "no es un x real", tanto podemos querer conservar el *status quo* como establecer una nueva taxonomía. Una vez establecida, según sea el mayor o menor grado de profundidad del ajuste, puede resultar una compleja y completa redistribución de familias enteras de conceptos. Entonces la función "de pantalones" reaparecerá una vez más, ahora para realizar las distinciones en el interior del nuevo *status quo*.

Esta polarización de tendencias se refleja en - o es constituida por - las estructuras simbólicas, pues para que haya simbolización y cognición es necesario que haya símbolos que funcionen categóricamente para fijar el contenido, mientras se deja libertad a otros que pluralizan las posibles versiones de ese contenido. Si bien la distinción entre convención variable y contenido fijo es relativa o, si se prefiere, ella misma se traza convencionalmente, también es cierto que cualquier "versión de mundo" debe hacer factible la distinción entre ambos elementos. Respecto de muchas versiones será cierto que versan sobre los mismos hechos o las mismas cosas. Claro que el contenido común también es conceptualmente dependiente de esas mismas versiones y de otras. Lo que importa es reconocer, sin temor a reinstalar las viejas dicotomías, pues no es el caso, que *para cada versión habrá siempre una "materia" que ella no hace y con la que hace el mundo del que es versión*. Esa materia a su vez habrá sido hecha por otras versiones y no es posible - ni tiene sentido pretenderlo - remontarse a una situación de origen[6].

Conservación de lo que existe como existe y *transformación* revolucionaria son fuerzas que trabajan constantemente nuestras teorías y nuestras prácticas. Virtualmente, todos somos en mayor o menor grado conservadores y revolucionarios. Pero independientemente de las batallas políticas involucradas - hablo de política conceptual tanto como de la otra - son los sistemas simbólicos mismos los que funcionan así. Seguramente no hay una explicación general de este rasgo sino que en cada situación habrá una "lógica" que lleva de un estado apacible de nuestros conceptos y categorías a un cambio más o menos profundo para estabilizarse de nuevo. Es oportuno recordar aquí aquella idea de Peirce de que hay un movimiento continuo, un proceso de inferencia inconsciente que irrumpe en abducciones y cristaliza en juicios de percepción, los que a su vez fungen como base dentro del proceso semiótico racionalmente controlado. Como hipótesis metafísica entonces, puede aventurarse esta idea de procesos inconscientes que constituyen un motor para las transformaciones, y cuya eficacia y valor dependerán de las capacidades constructivas de los sistemas simbólicos que sepamos construir.

Ahora el título de este trabajo puede ser repetido como conclusión. "¿qué es lo que hay?" pregunta la ontología. La respuesta es que hay lo que hacemos existir de múltiples maneras con una variedad de instrumentos, ellos mismos en crecimiento y transformación permanentes. Esto no nos vuelve émulos de Dios, pues nuestro negocio no es crear desde la nada y, en la misma medida que creamos y recreamos mundos somos por ellos mismos transformados constantemente. Es el sentido que puede dársele a aquella frase de Putnam antes recordada: "la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo". En definitiva, *el ser se hace de muchas maneras en nosotros, con y contra nosotros.* Y la filosofía puede encontrar un sentido en su potencial para participar de esta tarea. Estimo que el giro pragmático constituye en nuestra época una de las principales herramientas para la orientación del trabajo filosófico dirigido en favor de esta potencia.

Notas

[1] "Aspectos semánticos del uso de "real", publicado originalmente en *Areté*, Perú, volumen X N° 2 1998, y reproducido en Pinheriro U., Ruffino M. y Junqueira Smith, P. (Compiladores), *Ontología, Conhecimento e Linguagem*, Río de Janeiro, MAUAD, 2001

[2] *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, página 13. Para la discusiones acerca del hacer estrellas y el argumento de Putnam, véase McCormick P., *Starmaking*, Cambridge, The MIT Press, 1996

[3] Ver *Mind And The World-Order*, New York, Dover Publications, Inc., 1929, cap. 1

[4] *Idem*

[5] En *Experience and Nature*, reproducido en *Pedagogía y filosofía*, Madrid, Francisco Beltrán, 1950, páginas 492 y sig

[6] Para un desarrollo más amplio de este problema véanse de Goodman, N., *Way of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 1978 y Goodman N. y Elgin C., *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Indianápolis, 1988.

LA RELACIÓN ENTRE EL MUNDO Y LAS VERSIONES EN LA FILOSOFÍA DE N. GOODMAN

Mónica Cabrera
UBA

En la tarea de analizar los distintos procesos que forman parte de la construcción de mundos Goodman denomina "versiones" a los marcos de referencia o a los sistemas de descripción a partir de los cuales es posible aludir al mundo. Si preguntamos ¿cómo es el mundo? se nos responde inevitablemente *bajo* uno o varios de esos marcos de referencia Si insistiéramos, buscando remontarnos a un mundo neutral, que fuera el origen de una primera versión, deberíamos dejar de lado esa pregunta ya que lo que llamamos mundo en este nuevo sentido, lo es sólo relativamente a las versiones. La caracterización de un mundo último que sirviera de garantía para evaluar todas las versiones sólo podría llevarse a cabo sabiendo de antemano que ésta es una reconstrucción.

En este sentido una renuncia a intentar apegarse a "algo" que *es*, sin versiones, y entonces, trabajar con "lo que hay" que son las versiones, ya que el mundo es lo referido por las versiones[1]. Ante versiones alternativas una forma de decidir es la "rutina de traducibibilidad"[2]. El hecho de que las versiones sean en muchos casos traducibles, y que se deba, en búsqueda de la objetividad, intentar la traducción para resolver problemas puntuales, no quiere decir que se pueda acceder a una realidad no versada, sino que se puede, mediante ajustes en la traducción, establecer qué es el mundo.

Siguiendo la tradición pragmatista respecto a la verdad, Goodman considera, en un primer momento de modo general, que una versión es verdadera cuando no viola ninguna creencia irrenunciable y tampoco quebranta ninguno de los preceptos o normas asociados habitualmente con esta creencia (leyes de la lógica, algunas observaciones empíricas, convicciones o prejuicios arraigados).

En un segundo momento de análisis más preciso prefiere hablar de corrección en lugar de verdad[3] porque le parece que esta noción es más amplia que la de verdad y la engloba. Hay versiones en las que no tiene sentido hablar de verdad no declarativa, por ejemplo en un cuadro no denotativo "La palabra "correcta", además de referir a la noción de verdad, abarca también aquellos otros criterios de aceptabilidad que unas veces complementan y otras se oponen a esa idea de verdad en los casos en que ésta se aplica, o que, sencillamente, la sustituyen en las interpretaciones que no son declarativas"[4].

Tenemos entonces: 1. se admite que se puede aplicar, aunque sólo sea de modo operativo en una situación, la distinción entre mundo y versión, como análoga a la de esquema - contenido; 2. se afirma que se pueden exigir versiones correctas, y entonces el problema se traslada al establecimiento de sistemas de comprobación y otros procedimientos que podamos emplear para juzgar la versión en cuestión. También se sostiene que 3. Se pueden identificar versiones incorrectas que no construyen (o proyectan) mundos, en este sentido el criterio para evaluar las versiones en 3. es *a posteriori*, se obtiene (el criterio) por los resultados efectivos de la versión: ésta sería no exitosa. Esto quiere decir que no habría logrado que el mundo "se piense" en los términos que plantea la versión. El encomillado de "se piense" tiene que ver con la dificultad de expresar en una sola palabra en castellano la amplitud de operaciones tanto cognitivas como productivas que Goodman le atribuye a la versión con respecto al mundo. Dentro de las funciones que cumple la versión no sólo le atribuye la de percibir, contemplar o conocer el mundo, sino que acentúa su carácter instituyente, por lo cual el éxito de la versión estaría dado por su capacidad productiva. De esta forma, tal como se indica en el trabajo de F. Botti, construir el sistema de símbolos y construir el mundo no son para Goodman dos actos separados.

De este modo las condiciones para establecer la corrección (verdad) de una versión no son ni generales ni *a priori* en un sentido trascendental, sino que estas condiciones sólo se pueden establecer en una situación determinada; y son, al decir de Goodman, "operacionales", se aplican "dentro de un mundo". Creo que Goodman podría decir que a. hay momentos de habitualidad, donde no hay necesidad de resolver conflictos entre versiones alternativas, o porque no hay conflictos, o porque no hay versiones alternativas; b. situaciones de colapso entre versiones o entre una versión y creencias que están asociadas a ella (incompatibilidad de las versiones o crisis de una misma versión).

La afirmación según la cual lo que llamamos mundo es algo hecho a partir de versiones es una *consecuencia* de la aceptación de la imposibilidad de hacer referencia, "en un sentido interesante o relevante para la filosofía"[5], a un mundo *independiente* de cualquier conceptualización.

Un argumento a favor del constructivismo podría ser tomar la palabra "interesante" no retóricamente sino literalmente: el aspecto versional del mundo explica mejor que la tesis realista de la independencia, las dificultades que se presentan en las batallas simbólicas.

Notas

[1] Cfr. Goodman, N., *Maneras de hacer mundos* (Título original: *Ways of wordlmaking*), Trad . C. Thiebaut, Madrid, La balsa de la Medusa, p. 134.
[2] Goodman, *Op.cit.*, p.130.
[3] Goodman, *Op.cit* "(...) la idea de verdad no puede ser la única consideración a tener en cuenta a la hora de elegir entre diversos enunciados o versiones. (...) Este análisis no niega que la verdad sea una condición necesaria, pero sí le suprime una cierta preeminencia." ., p. 164.
[4] Goodman, *Op.cit.*, p.150.
[5] Goddman, *Op.cit.*, pp 23-4.

LA QUINTA SINFONÍA Y EL TEOREMA DE PITÁGORAS: ¿ENTES IDEALES O FORMACIONES CULTURALES?

Diana Cohen
UBA

El dilema de Goodman

Según Nelson Goodman, hay distintas versiones de mundo, dependientes de nuestro modo de describir la realidad, la cual se encuentra confinada, por lo dicho, a este nuestro hacer. Este confinamiento funda una de las tesis más sugestivas de Goodman: el mundo de la ciencia, así como el mundo del arte, son construcciones. Así pues, el hacer mundos se agota, precisamente, en construir versiones. Pareciera entonces que una ontología constructivista, a juicio de Goodman, debería necesariamente excluir toda forma de realismo metafísico. En palabras de Liza Skidelsky y Diana Pérez, "en su lucha contra el realismo metafísico que sostiene que hay una realidad trascendente, este autor nos enfrenta al dilema: o bien hay una única descripción que es la descripción verdadera de la realidad trascendente, o bien no hay una única descripción porque no hay una realidad trascendente."

Mi interés es mostrar que sin los supuestos inherentes al constructivismo de Goodman, los que reducen la realidad metafísica a meras versiones de un mundo que se evapora en calidad de tal, es posible vincular arte y ciencia. Pero frente a la disyuntiva propuesta por Samuel Cabanchik, la de "si hay una realidad permanente y absoluta, que es lo que es con independencia de nuestros sistemas simbólicos, o de si por el contrario son éstos los que rigen, crean y recrean constantemente lo real", creo que es posible una tercera vía que concilie el constructivismo con un fuerte realismo metafísico.

Quien ha llevado adelante una propuesta de este orden fue el Husserl de *Crisis* y, muy especialmente, de *El origen de la geometría*, cuya interpretación derridiana sigo en estas páginas. En la última de las obras mencionadas, *El origen de la geometría*, Husserl adopta una postura constructivista, al sostener que no sólo las obras de arte, sino los objetos de la ciencia tales como el número 5 o el triángulo isósceles, y hasta el lenguaje, fueron producidos por primera vez por una subjetividad empírica, por un "protofundador" ya arraigado en la historia. A diferencia de Goodman con su versión de las versiones, Husserl, en una suerte de metáfora geológica, sostiene que a partir de esa protofundación y a todo lo largo de la historia se fueron y se continúan sedimentando estratos de sentidos o, como también los designa, tradiciones. Estas tradiciones nos revelan el carácter histórico de esos objetos que, paradójicamente, por su significación y sentido, son a la vez intemporales, ideales. Pero precisamente este carácter intemporal, ideal, que supone un objeto independizado de toda subjetividad empírica, expresa en el núcleo de la propuesta de Husserl un particular realismo metafísico.

Dadas estas similitudes y diferencias, propongo en primer lugar pasar revista al constructivismo husserliano, conciliando este constructivismo con un realismo metafísico. A continuación aludo al pasaje de cómo aquello que es una formación subjetiva producida por una conciencia empírica, deviene un objeto ideal. Este pasaje nos muestra que a partir de este discurrir histórico, en lugar del realismo o constructivismo, es posible postular una nueva alternativa: ¿Versiones de mundo o estratos de sentidos, esto es, tradiciones?.

El Constructivismo

Husserl considera tanto al arte como a la ciencia en general como ciertas formas entre otras de lo que llama el mundo de cultura[1]. Y en su calidad de formaciones culturales, remiten siempre a producciones humanas[2]. La pregunta de Husserl es ¿cómo es posible que estas producciones humanas del arte y de la ciencia gocen del estatuto de la idealidad cuando, en verdad, no son sino producciones de subjetividades, de individuos creadores?[3].

Aquello que interesa de Husserl y que lo aproxima, precisamente, a Goodman, es que toda producción, pese a que comprende en si una capa de intuición receptiva, esto es, supone algo dado, toda pro-

ducción es constituyente y creadora. No sólo los objetos del arte, sino hasta los de la ciencia no existían antes de su producción subjetiva. Con Goodman, por lo tanto, Husserl afirma que lo real es una creación simbólica.

Sin embargo, Husserl agregaría algo a ese construccionismo a ultranza. Pues si bien admitiría que, según lo interpreta Cabanchick a Goodman, elaboramos "un sistema simbólico cuyo funcionamiento determina qué es una estrella real, qué una estrella no real y qué no es una estrella", Husserl observaría que, una vez elaborado ese sistema simbólico, la estrella, en cuanto a su sentido mentado por el acto significativo, se vuelve una esencia, una objetividad ideal. Así pues, adquiere un estatuto independiente de toda subjetividad, pese a que denota o refiere a una clase abierta y puede ser lingüísticamente traducida a infinitas lenguas o representada artísticamente por medio de variados materiales: la estrella de un óleo renacentista o una estrella de yeso o de hierro. Tomando distancia de Goodman, Husserl afirma que este constructivismo inherente a nuestro sistema simbólico, ejercido a partir de actos subjetivos, no excluye la realidad absoluta de las objetividades ideales.

El realismo metafísico

Husserl cree que ya no se trata de preguntar «*¿cómo un objeto en general es posible?*» sino de «*¿Cómo es posible la objetividad (Gegenständlichkeit) ideal?*».

En el dominio de lo artístico, Husserl trae a modo de ejemplo la Quinta Sinfonía: podemos escucharla en una grabación mediocre, interpretada por la Sinfónica de Londres o por la del Teatro Colón, por tal o cual orquesta y aun con cambios en su partitura u orquestación. Y pese a las distintas variaciones a que la someto, sigo reconociéndola como la Quinta de Beethoven. Si se perdiera esa partitura para siempre, si desaparecieran los músicos y los oyentes, no persistiría como una realidad, pero sí como una pura posibilidad. Esa pura posibilidad, -ese sentido ideal que capto en una intuición esencial- me permite identificarla. La esencia, identidad que trasciende cualquier contingencia espacio-temporal, se separa de la mera facticidad, aun cuando permanezca inmersa en ella (Hua IX, pp.398-399). Respecto del arte, lo que se capta del fenómeno, en este caso, es la esencia o sentido mentado por el acto significativo.

Respecto de la ciencia, ¿no se podría, tal vez, aplicar -en el caso de las idealidades matemáticas- una explicación análoga a la ilustrada con la Quinta Sinfonía? Así como el arte trasciende el material en el que se encarna la obra artística, el geómetra también trasciende los cuerpos y líneas del pizarrón, pues no investiga realidades, sino "posibilidades esenciales" cuyo "*acto de fundamentación última*" es "*la intuición esencial*".

Sin embargo, cabe reconocer que la objetividad ideal de la geometría es absoluta y sin límite de clase alguna. Su idealidad, observa Husserl, ya no es solamente la de la expresión o la del contenido intencional; es la del *objeto mismo*. La posibilidad de la traducción es ilimitada:

«El teorema de Pitágoras, toda la Geometría no existen más que una sola vez, por frecuente que se presenten e incluso cualquiera sea la lengua en que pudiesen estar expresados. La geometría es idénticamente la misma en la «lengua original» de Euclides y en todas las «traducciones»; es una vez más la misma en cada lengua por frecuentemente que sea, a partir de su enunciación oral o de su notación escrita originales, expresada sobre el modo sensible en las innumerables expresiones orales o consignaciones *(Dokumentierungen)* escritas y otras» (*O*, p. 53).

El pasaje de lo real a lo ideal

Con el fin de explicar la relación entre la idealidad y la realidad y a la vez de distinguir cierta gradación en el ámbito de la idealidad en todas las objetividades culturales, Husserl distingue entre idealidades encadenadas e idealidades libres. En *Experiencia y juicio*, #65, p. 294, Husserl disocia las idealidades que no dependen de ningún soporte sensible (las idealidades libres como el teorema de Pitágoras o el número 3, de las dependientes o encadenadas a la materialidad. Así pues, cuando hablamos de verdades, de estados de cosas verdaderos en el sentido de la ciencia teórica, [...con su carácter necesario y universal], nos referimos a las idealidades *libres*. No están ligadas a ningún territorio o tienen su territorio en el universo y en todo universo posible. Son omniespaciales y omnitemporales en lo que concierne a su posible reactivación....». Husserl enseguida precisa, sin embargo, que por su «aparición»

en un territorio históricamente determinado, las idealidades libres son también fácticas y mundanas. Esta distinción entre las idealidades del arte, sometidas en cierta medida a su materialización, frente a la idealidad absoluta del teorema de Pitágoras, es la clave para explicar el pasaje de lo real a lo ideal. Este pasaje se da a través de la escritura: los egipcios aplicaban el teorema de Pitágoras para medir sus campos. Pero el teorema sólo alcanzó el estatuto de ideal una vez que fue sancionado a través de la escritura. La presencia perdurable de los objetos ideales, el que éstos adquieran su ser a perpetuidad, es la función decisiva de la expresión lingüística escrita en cuanto ésta consigna y vuelve posible la comunicación personal sin alocución personal alguna (*O*, p. 172).

¿Versiones de mundos o tradiciones de un mundo?

Sin embargo, debemos suponer que aún los primeros creadores se encontraron con un pasado. Incluso cuando éstos instituyeran formas espirituales nuevas, sólo pudieron hacerlo porque disponían de materiales brutos o ya informados por el espíritu, esto es, de tradiciones (*O*, p.49). Estas tradiciones son la resultante de los sentidos intencionales que no sólo no se *superponen* en el devenir interno del sentido, sino que *se implican* en su totalidad, más o menos virtualmente, en cada grado o en cada etapa. Esta posibilidad de la idealidad no sólo se ejerce diacrónicamente, sino explica las formaciones culturales, las "versiones" goodmanianas en su simultaneidad. Pues así como en el caso de las idealidades encadenadas, uno se puede dirigir a la unidad nuclear del sentido noemático -que no es la realidad del objeto mismo-, según diversos modos intencionales (el sentido «árbol» puede ser alcanzado en una percepción, un recuerdo, una imaginación, etc.), para constituir finalmente, con todos sus caracteres, un nóema «completo», así también la identidad ideal de la significación se vuelve accesible a varias lenguas y se deja «traducir»." Y en el caso de las idealidades libres, la misma proposición geométrica, dos más dos igual a cuatro, se puede enunciar cuantas veces se quiera y su sentido trasciende toda enunciación real particular.

En suma: frente al dilema "o bien hay una única descripción que es la descripción verdadera de la realidad trascendente, o bien no hay una única descripción porque no hay una realidad trascendente", Husserl diría con Goodman que no hay una única descripción verdadera de la realidad trascendente, pero añadiría que si no la hay es porque esa misma realidad se nutre del suelo de la historicidad, esto es, toda descripción es ella misma una sedimentación de otras descripciones. Y hasta le daría la razón a Goodman en que no hay una única descripción. Pero precisamente, una vez admitidas estas concordancias, aquí se distanciaría tanto del realismo metafísico con el que Goodman polemiza, como con el propio Goodman. Pues Husserl nos ofrece, en su lugar, una suerte de "tercera vía metafísica": una vez creados, los entes ideales se tornan una realidad permanente y absoluta, y alcanzan un estatuto metafísico en el que se vuelven independientes de nuestros sistemas simbólicos. Pero aún así, nuestros sistemas simbólicos rigen, crean y recrean constantemente lo real, entendiendo por real la objetividad en general. Una vez que reinsertamos los objetos ideales, tanto la Quinta Sinfonía como el teorema de Pitágoras, en su suelo histórico, se comprende que ellos brotaron de tradiciones que, en la manera de hacer mundos de Husserl, condensa la propia historia humana.

Notas

[1] Arte y ciencia son tradiciones entre otras que configuran un mundo que, en su totalidad, ha «*salido de la tradición*» (*O*, p.51).

[2] Se puede alegar al modo kantiano que el geómetra descubre la geometría porque los objetos de la ciencia se le revelan, no sólo a partir de algo dado sino además ya conformados según categorías trascendentales, de manera tal que la construcción "a la cual se entrega el geómetra no es sino la explicitación de un concepto que él encuentra en sí mismo". Husserl cree que esta descripción es válida para el geómetra que recibe una geometría ya construida, pero no alcanza a explicar cómo se funda la geometría, cómo se construyen esos objetos geométricos por primera vez.

[3] Jacques Derrida, en su *Introducción a "El origen de la geometría de Husserl"* (Buenos Aires, Manantial, 2000, pág. 29), justificando su propia traducción al francés de la terminología husserliana, señala en la nota 41 al pie de la misma página: "Entre todas las traducciones ya propuestas para la noción de *Leistung*, usada en *El origen* con tanta frecuencia, la palabra «producción» nos pareció cubrir adecuadamente todas las significaciones que Husserl reconocía a este acto que él designa también con nociones complementarias: la *pro-ducción* que ilumina constituye el «delante de nosotros» de la objetividad; pero esta iluminación es también, como toda producción *(Erzeugung)* en general, una creación *(Schöpfung)* y un acto de formación *(Bildung, Gestaltung)*... Este acto de formación engendra la objetividad ideal como *Gebilde, Gestalt, Erzeugnis*, etc".

CRÍTICA AL CONSTRUCTIVISMO TRASCENDENTAL

Federico Penelas
UBA

En su trabajo, Cabanchik defiende una posición construccionista, presentada como la heredera legítima de lo mejor del pragmatismo clásico. Quiero presentar aquí mi adherencia a los lineamientos generales de la postura de Cabanchik, pues, como él, considero que es desde la perspectiva pragmatista que obtendremos la más fructífera aproximación a los fenómenos de la cognición y del significado. Ahora bien, sigo encontrando en el texto de Cabanchik una serie de indicios que me muestran que él no está dispuesto a adoptar una posición pragmatista radical, en clave rortiana, que yo considero ineludible una vez que se ha abandonado, tal como Cabanchik hace, toda pretensión de defensa de una versión más o menos fuerte de realismo metafísico.

Los índices mencionados los encuentro en frases como las siguientes:

"En primer lugar, no debe olvidarse que ninguna de las posiciones posibles en esta discusión admitirá la creación ex nihilo. Quiere decir que siempre partimos de una situación dada en la que el dato aparece al menos como *ya hecho*. Entonces, el "nosotros" de la frase "no hay nada que no hayamos hecho nosotros" debe interpretarse como "los seres humanos", "los sistemas simbólicos o esquemas conceptuales" "una mente en general" o similares"

"Todos somos en mayor o menor grado conservadores y revolucionarios. Pero independientemente de las batallas políticas involucradas - hablo de política conceptual tanto como de la otra - son los sistemas simbólicos mismos los que funcionan así"

"Es oportuno recordar aquí aquella idea de Peirce de que hay un movimiento continuo, un proceso de inferencia inconsciente que irrumpe en abducciones y cristaliza en juicios de percepción, los que a su vez fungen como base dentro del proceso semiótico racionalmente controlado. Como hipótesis metafísica entonces, puede aventurarse esta idea de procesos inconscientes que constituyen un motor para las transformaciones"

Las tres frases parecen comprometer a Cabanchik con la idea de que hay algo más allá de nuestras prácticas comunitarias que debe concebirse como operando a la hora de pensar fundamentalmente el cambio conceptual. Es este anhelo de instancias extracomunitarias lo que quiero cuestionar hoy. Para hacerlo voy a poner el énfasis en otro trabajo de Cabanchik, aquel en el que con mayor extensión y profundidad ha abordado la dicotomía dado/construido a través de la pregunta de qué es lo que debe entenderse como lo común una vez que se ha adoptado el pluralismo versional goodmaniano.

En el capítulo 1 de su *Introducciones a la filosofía*, Cabanchik presenta dos tendencias de aproximación al tema de lo común a las que califica de reduccionistas y a las que se va oponer proponiendo una tercera vía de acercamiento conceptual. Llamaremos a esas dos posturas concepción de la Realista de lo común y concepción Constructivista Etnocéntrica de lo común. La concepción Realista, encarnada paradigmáticamente según Cabanchik en la figura de Husserl, piensa a lo común como dado de manera originaria y primera. La concepción Etnocéntrica, cuyo más claro representante es Rorty, piensa a lo común como construido a partir de lo que sí nos es dado, esto es, lo propio.

El rechazo a la concepción Realista se funda en la observación de que la viabilidad de tal postura depende del menoscabo o incluso desconocimiento de «todo factor que mediatice la relación de la subjetividad consigo misma y con lo objetivo como tal, factores tales como el lenguaje, la temporalidad y la intersubjetividad»[1]. A su vez, se rechaza la concepción Etnocéntrica en virtud de que parece implausible la construcción de lo común a partir meramente de lo propio, implausibilidad que esconde tras de sí el fantasma del relativismo.

Este doble descarte da pie a la enunciación del carácter paradójico de lo común, la cual pretende ocupar un lugar intermedio entre dos tipos extremos de descripción de lo común, «el de lo dado con independencia de toda mediación conceptual y el de una construcción conceptual sin dato»[2].

La formulación de esta tercera vía obliga a Cabanchik a incorporar, junto con los dos pares de conceptos opuestos (dado/construido, propio/común) que utilizó para describir las concepciones de lo común a las que se enfrenta, un nuevo par de opuestos, el par caos/orden. A través del análisis de las posibles combinaciones entre los términos de estas tres duplas, podemos recaracterizar tanto la concepción Realista como la concepción Etnocéntrica, recaracterización que nos permite a su vez pensar la especificidad de la tercera posición, esbozada por el propio Cabanchik, que llamaré, por razones que más adelante quedarán claras, concepción Constructitivista Trascendental.

La concepción Realista alinea el concepto de lo común con los conceptos de lo dado y de orden. Así lo *común* es un *orden* que nos es *dado* de manera primera y originaria. La posición Etnocéntrica por su parte concibe lo *común* como un *orden construido* conversacionalmente a partir del compromiso entre *ordenamientos dados* contingentemente en el terreno de lo *propio*. Por último la posición Trascendental piensa lo *común* como un *orden construido* a partir de una instancia *común* que nos es *dada* de manera *caótica*.

Son tres las instancias que recorre Cabanchik para delinear su aproximación a la estructura paradójica de lo común. En primer lugar se alude a un hipotético estado originario de indiferenciación frente al cual opera una primera dimensión de lo común que nos es dada y que, aunque aun caótica (en la medida en que no constituye un orden en sí misma), instaura una primera estructura de relaciones que sirve de condición de posibilidad a la tercera instancia en cuestión, la de lo común propiamente dicho, que se presenta ya no como un caos dado sino como un orden construido. Lo común originario que nos es dado es presentado por Cabanchik como una imbricación entre el lenguaje y lo que podemos llamar mundo o vida, «un orden previo dado por el lenguaje y su articulación con el mundo,[...]orden previo que posibilita y es condición del ser hablante»[3]. Esta dimensión previa de lo común es pensada como ordenadora sólo provisoriamente y con el único fin de dar cuenta del tipo de función que cumple frente a la indiferenciación caótica de la experiencia; pero debe ser pensada como perteneciente aún al plano de la anarquía en la medida en que carece de orientación, siendo la constitución de tal orientación lo que da lugar a lo común construido, que ya no es meramente lenguaje sino discurso, esto es, lenguaje orientado. Resume Cabanchik: «mi propuesta ha sido mantener la paradoja distinguiendo aquello que nos es dado como común y que describí como 'trama de lenguaje y vida', de aquello que es colectivamente construido a partir de lo dado y que con mayor propiedad podemos llamar discurso, ya que la idea de discurso supone una orientación y un ordenamiento no supuesto en la idea de lenguaje»[4]. Tal orientación es pensada por Cabanchik como lo determinado por la comunicación intersubjetiva y por la convicción del asentimiento subjetivo. La construcción de lo común es pensada finalmente como una tarea colectiva, cuyos «logros serán siempre provisorios, revisables y contingentes». ¿En qué sentido se piensa entonces que lo común construido es común? En el sentido de que participa del rasgo de lo común en tanto es una instancia de lo común dado que le sirve de condición de posibilidad. Es este aire platónico lo que permitiría llamar también al Constructivismo Trascendental de Cabanchik concepción de la Reminiscencia de lo común. Ese es el sentido desde el cual habría que entender la pretensión de Cabanchik de que su posición, abjurando de ciertos problemas intrínsecos a la modernidad, recoge elementos de la filosofía clásica.

Comparemos ahora la posición descripta con la concepción Etnocéntrica de lo común. Esta es presentada por Cabanchik a través de la ilustración de su exponente más radical, Rorty. Este concibe lo dado como lo propio, pero lo propio aparece desde el vamos atravesado por el rasgo comunitario. Lo que nos es dado es un léxico o conjunto de léxicos. Estos son productos históricos surgidos, a fuerza de valor instrumental, de la interrelación causal entre las creencias y el mundo y de las relaciones de justificación entre las creencias entre si, siendo estas últimas pensadas en términos conversacionales. Lo propio que nos es dado es pues un orden común (en un sentido restringido de común que se solapa con la noción de *ethnos*), siendo la aparición de nuevas relaciones causales con el entorno, la irrupción de metáforas entendidas como usos no familiares del lenguaje que de a poco se van solidificando en su carácter de herramientas adecuadas para nuevos propósitos que se vislumbran recién a partir de dicha irrupción, y la interrelación comunicacional de nuestro léxico con un léxico ajeno, los factores que generarán las anomalías en nuestro despliegue lexical que darán lugar a la construcción de un nuevo léxico, esto es, un nuevo orden común. Lo común construido debe pensarse a su vez en el sentido restringido con que pensábamos a lo común dado (que como vimos es pensado a su vez como fruto de una construcción realizada por nuestros predecesores culturales), en ese espacio entre lo propio y lo universalmente común que esta dado por la instancia comunitaria.

Frente a este planteo, Cabanchik advierte que la concepción Etnocéntrica se propone vanamente dar cuenta de lo común en la medida en que intenta llegar a él por la vía de lo propio (es decir de lo que hemos denominado lo común restringido). Creo que la objeción es improcedente en la medida en que lo común que pretende rescatar una postura como la de Rorty, tanto en el punto de partida (el terreno de lo dado) como en el punto de llegada (el terreno de lo construido), es lo común entendido en términos puramente etnocéntricos. Acusar a alguien de fallar en lo que nunca se propuso es poco caritativo. Ahora bien, dice Cabanchik, «la filosofía *debe* construir *siempre* un concepto de lo común», por lo que Rorty podría ser presentado o bien como ajeno al quehacer filosófico, o bien como violador de una norma propia de dicho quehacer. Discrepo con esta acusación. En primer lugar, Cabanchik no proporciona ningún argumento fuerte a favor de la indisolubilidad entre filosofía y construcción de lo común entendido en términos supracomunitarios, y creo que tenemos el derecho de pedírselo. Pero, por otro lado, en tanto defiende la pertinencia de dicha máxima particular como regidora de la actividad filosófica en todo momento («la filosofía debe siempre...»), observamos su compromiso con una concepción de la filosofía como actividad atemporal, con metas naturales y problemas que le son esenciales más allá del devenir de su articulación histórica. Creo que aquí hay un punto de indefinición en el pensamiento de Cabanchik en la medida en que en su obra conviven postulaciones de deberes filosóficos como las mencionadas con afirmaciones más historicistas como la siguiente:

«La posición que propugnamos [...] hace de la filosofía una actividad entre otras, cuyo aporte específico a la evolución cultural es la clarificación de cuestiones conceptuales surgidas de la práctica lingüística institucionalizada. Tal actividad no tiene fin en un doble sentido: es ilimitada en su conjunto porque se alimenta del lenguaje, que no tiene límites precisos y que está en constante proceso de transformación; y no tiene fin porque no apunta a un estado de cosas final al que la filosofía arribaría»[5].

Si comparamos la concepción Etnocéntrica con la concepción Trascendental en lo que hace a como piensan ambas el punto de llegada de la actividad constitutiva de lo común construido, no se observan por cierto mayores diferencias de superficie. Ambas piensan a lo común construido como fruto de prácticas lingüísticas concretas, y por lo tanto detentador de los rasgos de la contingencia y la revisabilidad. «El status de lo común -señala Cabanchik- alumbrará a partir de la lucha y el trabajo colectivo y sus logros serán siempre provisorios, revisables, contingentes». Es más, la orientación que supone la constitución de lo común construido pensado en términos de discurso se sustenta en el plano de la comunicación y en el de la convicción subjetiva. ¿En que radica la diferencia entonces con la postura rortiana? ¿Por qué la visión de lo común construido defendida por Cabanchik no puede pensarse como en la visión Etnocéntrica, como reflejando una comunalidad restringida, enmarcada en ese plus de lo propio en que consiste el *ethnos*? La respuesta es el recurso a la reminiscencia, lo común construido escapa al terreno de lo propio (incluso a lo propio ampliado en términos de intersubjetividad) en la medida en que participa de lo común dado, esto es, la trama de lenguaje y vida. Ahora bien, ¿cómo piensa Cabanchik esta trama? La piensa, como vimos, en términos que pretenden dejar de lado peligros relativistas, esto es, como lenguaje natural relacionado con una realidad a la que se supone como existente con independencia de nosotros. Pero, ¿cuán alejado está esta concepción de lo común dado de la concepción de lo común (restringido) dado de Rorty, esto es, de la idea de un léxico en el cual somos culturizados?

Creo que la diferencia está dada por la pretensión de que lo común dado tal como es concebido por la concepción Trascendental es pensado como constituyendo una condición de posibilidad de lo común construido, esto es, del discurso. En efecto, lo léxicos que nos son dados ya son discurso, y Cabanchik está a la búsqueda de una instancia previa que sirva de sostén de la discursividad. Cito al autor:

«Lo que podemos considerar como dado no es aun un orden común por sí mismo, sino sólo su condición de posibilidad[...], hay un lenguaje recibido que en muchos puntos se encuentra entrelazado con lo que genéricamente llamamos mundo o vida. Se trata de una materia prima indispensable e insuperable para el acceso a un orden común. Condición y límite es lo que tal punto de partida proporciona.»

Y he aquí donde volvemos a percibir un compromiso con una manera tradicional de pensar la labor filosófica. Como señala provocativamente Rorty: «todo intento de preservar un método y una tópica para la filosofía especulativa, uno que permita que la misma observe desde lo alto a la ciencia natural y a la historia, es proclive a invocar la noción kantiana de *condiciones de posibilidad*. Mientras la física y la historia encuentran condiciones de existencia de efectividades descubriendo efectividades prioritarias temporalmente, la filosofía puede adquirir autonomía sólo escapando del tiempo al pasar de la efectividad a la posibilidad»[6]. Frente a tal concepción de la filosofía como invocadora de instancias extramundanas,

preferimos adherir a una perspectiva naturalista según la cual «toda explicación es explicación causal de lo efectivo y no hay cosas como condiciones de posibilidad no causales»[7]. En todo caso, lo que pretendemos es un argumento a favor de esta manera de pensar la filosofía, un argumento a favor de la invocación, y si se nos dice que no se pretende tal invocación, que se nos muestre cómo el abandono de la búsqueda de instancias ahistóricas no entraña, en el fondo, la adopción de un naturalismo como el que se critica.

Estos reclamos surgen de observar que Cabanchik combina presupuestos metafilosóficos antinaturalistas con resultados cercanos al historicismo (que es una forma de naturalismo entendido en términos de negación de la existencia de condiciones no condicionadas). Esta combinación pide a gritos una definición hacia uno de los polos en ciernes. La pregunta que a mi se me impone es: ¿por que Cabanchik, ya que no lo es, no se hace, de una vez por todas, rortiano?

Notas

[1] S. Cabanchik, *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 48
[2] Ibid, pág. 47.
[3] Ibid, pag. 53.
[4] Ibid, pag. 59.
[5] S. Cabanchik, «La naturaleza problemática de la filosofía», en *Cadernos de História e Filosofia da Ciencia*, publicación del Centro de Lógica, Epistemologia e Historia da Ciencia-UNICAMP, serie 3, vol. 6, numero especial enero-diciembre 1996.
[6] R. Rorty, « Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language», en R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge, Cambridge U.P., 1990, pág. 52.
[7] *Ibid*, pág. 55.

ARTE Y CIENCIA: LOS LÍMITES DE LA CONTINUIDAD[1]

Liza Skidelsky
UBA
Diana Pérez
UBA - CONICET

Nelson Goodman, en la mayoría de sus obras, ha destacado la continuidad existente entre arte y ciencia oponiéndose a una extensa tradición filosófica que los considera ámbitos diferentes e independientes. En la primera parte de este trabajo desarrollaremos las características de la continuidad entre ciencia y arte señalando, por un lado, las que Cabanchik menciona en su trabajo y por otro, una lista de rasgos adicionales que extraemos directamente de la obra de Goodman. En la segunda parte, mostraremos los límites que a nuestro juicio deben establecerse a la continuidad entre ciencia y arte.

Continuidades entre arte y ciencia

(1) El primer rasgo de la continuidad que señalan tanto Goodman como Cabanchik es que ciencia y arte son modos de crear mundos. Goodman lo dice explícitamente cuando insiste en "la continuidad y unidad, la afinidad, del arte y la ciencia y la percepción como maneras de hacer mundos" (Goodman 1978, p. 133). Para este autor , somos nosotros los que hacemos mundos en la medida en que no podemos ir más allá de un sistema simbólico toda vez que nos proponemos describir lo que sea decripto. Son

estas maneras de describir mundos las que hacen mundo/s. Las versiones no están confinadas a los sistemas verbales sino que tanto una representación lingüística como una pictórica hacen mundos. Si bien hay una distinción entre las versiones correctas que hacen mundos y los mundos de los cuales son versiones correctas (por ejemplo, la versión que sostiene que hay una estrella allí, ella misma no es brillante ni está lejana y la estrella no está hecha de letras), la línea no es clara puesto que no es posible encontrar algún rasgo del mundo que sea independiente de todas las versiones (en este sentido, decir que allí hay una estrella y decir que la afirmación "Allí hay una estrella" es verdadera equivalen a la misma cosa aún cuando una hable de una estrella y otra acerca de una afirmación)[2]. De manera que los mundos dependen ontológicamente de las versiones. La idea podría resumirse en la siguiente afirmación: "Una representación y una descripción eficaces exigen invención. Son creativas. Se informan mutuamente: forman, relacionan y distinguen objetos. Decir que la naturaleza imita al arte es decir poco. La naturaleza es un producto del arte y del discurso" (Goodman 1968, p. 49)[3].

(2) El segundo rasgo consiste en sostener que ciencia y arte son sistemas simbólicos. Como señala Goodman "El término "símbolo" se emplea ... de modo muy general .... Abarca letras, palabras, textos, cuadros, diagramas, mapas, modelos, y demás." (Goodman 1968, p. 15) En este punto, es importante rescatar una de las ideas centrales que subyacen a *Lenguajes del arte*: la idea es que para "ver" una pintura, es necesario "leer" la pintura, esto es poseer un sistema simbólico a través del cual se pueda interpretar (y no simplemente registrar) lo que vemos en la pintura. Representar algo a través de un símbolo (linguístico o no) es consumarlo (*achieve*) (Goodman, 1968, p. 26. También en Goodman 1984, p. 10 y ss.) *Lenguajes del arte* es una teoría general de los símbolos. No nos vamos a detener aquí a desarrollar esta teoría de los símbolos que Goodman propone, basta señalar que involucra por igual a la ciencia y al arte y que en ambos casos se opone al "mito del ojo inocente".

(3) El tercer rasgo, ya más específico, está relacionado con el problema del cambio conceptual y es la propuesta que Cabanchik desarrolla. En sus palabras los sistemas simbólicos son "instrumentos de renovación conceptual de la experiencia". (Cabanchik, inédito, p. 6) La idea es la siguiente: así como en arte el cambio entre escuelas artísticas no depende de la existencia de algo independiente de nuestro sistema categorial /simbólico, el cambio entre distintas teorías científicas tampoco depende de una realidad exterior sino de "una reorientación de nuestra actitud interpretativa" (Cabanchik, inédito).

(4) El cuarto rasgo se relaciona con los mecanismos que efectivamente se ponen en juego al momento de producirse un cambio conceptual y junto con el punto anterior, forman el núcleo de la propuesta de Cabanchik. En este sentido, es posible trazar un paralelo entre arte y ciencia: Todo cambio conceptual (tanto en ciencia como en arte) está motivado por (i) la libre expresión y creación humana inserto en un contexto social o (ii) por procesos inconcientes, o (iii) por un juego contrapuesto de fuerzas de conservación versus transformación. En el caso (i) el cambio está generado por hechos psicológicos, muchas veces motivados por el contexto social, en (ii) por procesos netamente psicológicos, y en (iii) por la lógica del mismo sistema simbólico. En ningún caso los cambios conceptuales dependen de una realidad independiente del sujeto.

(5) En quinto lugar es importante señalar que el acercamiento entre ciencia y arte es posible dada la reconsideración de ciertos conceptos filosóficos tradicionales: verdad, certeza y conocimiento. Goodman y Elgin (1988, cap. X) se oponen al modelo tradicional de conocimiento en el cual las nociones de certeza (o 'creencia cierta') y verdad juegan un rol crucial por considerarlo un modelo demasiado estrecho. Proponen las nociones de corrección, adopción y comprensión, respectivamente, en tanto nociones más abarcativas. Así, la noción de corrección es más amplia que la noción de verdad[4], en el sentido de que se aplica a símbolos no verbales, es multidimensional dado que lo que es incorrecto en un respecto puede ser correcto en otro, de manera que la noción de verdad queda como uno de los factores que intervienen (aunque no siempre) en la corrección junto con la relevancia, el efecto, y la utilidad. La corrección es una cuestión de 'encaje' y de 'trabajo'. De encaje de un elemento nuevo en un contexto ya adoptado a través de un trabajo cognitivo para lograr una mayor captación y ganar nuevos insights al crear discrimaciones y conexiones significativas y remover anomalías. La noción de 'adopción' en vez de la tradicional de 'certeza' (o 'creencia cierta', ligada también tradicionalmente a la de 'verdad') es condición para la corrección en el sentido de que el nuevo elemento tiene que encajar en un contexto ya adoptado. Este contexto está conformado por hábitos, vocabularios, estrategias, afirmaciones, etc. Por último, Goodman y Elgin proponen la noción de comprensión en vez de la de conocimiento (de acuerdo con el modelo

tradicional de creencia verdadera justificada) porque es más amplia en el sentido de que comprendemos afirmaciones más allá de su valor de verdad y de si creemos en ellas. La comprensión puede ser entendida en tanto que facultad como constituyendo un conjunto de habilidades para investigar e inventar, discriminar, descubrir, etc.; en tanto proceso, como el mejoramiento de las habilidades para expandir o refinar lo que se comprende; y en tanto producto, como aquello que alcanzan los procesos cognitivos.

(6) Finalmente, en sexto lugar, ciencia y arte son modos de conocer el mundo. Tal como se mencionó en (5), Goodman reemplaza la noción de conocimiento por la de "comprensión". El aumento de la comprensión no se debe exclusivamente al avance de las ciencias, sino también a la práctica, a la percepción y al arte: "la idea ingenua de que la ciencia busca la verdad en tanto que el arte la belleza es incorrecta. ... El arte, como la ciencia, provee la captación de nuevas afinidades y contrastes, corta a través de categorías gastadas para dar lugar a nuevas organizaciones, nuevas visiones del mundo en que vivimos." (Goodman 1984, p.5) La idea de Goodman es que el contraste tradicional entre lo científico-objetivo-cognitivo versus lo artístico-subjetivo-emotivo es incorrecto: Así como las emociones tienen roles cognitivos destacados (como se acaba de afirmar), el arte es, a los ojos de Goodman una actividad también cognitiva[5]. Tampoco es correcto afirmar que el arte está relacionado con lo emocional, en tanto que la ciencia con lo cognitivo, porque, para Goodman "las emociones a menudo funcionan como instrumentos cognitivos". (Ibidem) Y concluye: "lejos de querer desensibilizar la experiencia estética quiero sensibilizar la cognición. En el arte - y pienso que en la ciencia también - emoción y cognición son interdependientes: sentimiento sin comprensión es ciego, y comprensión sin sentimiento es vacío." (Goodman 1984, p. 8)

Límites a las continuidades

A continuación evaluaremos las seis tesis mencionadas, retomando en primer lugar aquellas con las que acordamos, para finalizar por las que rechazamos absolutamente. De esta manera quedará delineada nuestra propia versión de la continuidad.

Las dos tesis que aceptamos (casi) sin discusión son las tesis (2) y (6). En el caso de (2), nos atrae la idea de entender tanto a la ciencia como al arte como sistemas simbólicos, siempre y cuando no resulte necesario comprometerse con la idea de que los sistemas simbólicos crean mundos, esto es sin comprometerse por ello con el construccionismo Goodmaniano. Con respecto a (6) coincidimos con la propuesta de Goodman de "emocionalizar" la cognición, aunque no creemos que sea necesario para aceptar esta tesis comprometerse con el construccionismo de Goodman. En efecto, autores como Damasio (1996) señalan la necesidad de incluir elementos emocionales en la toma de decisión racional, sin comprometerse con una metafisica como la que aquí está en juego. Por otra parte, también podría sostenerse que el arte debe ser "racionalizado", esto es que hay procesos racionales-conceptuales que son indispensables para una captación estetica adecuada pero no por ello es necesario al defender esta idea, comprometerse con una metafísica como la de Goodman. (Véase Kivy, inédito)

(3) y (4) Con respecto a las tesis relacionadas con el cambio conceptual coincidimos con Cabanchik en que en ambos casos puede haber motivaciones psicológicas, sociológicas y relativas a la naturaleza de los sistemas simbólicos involucrados. Sin embargo, a nuestro entender Cabanchik no advierte que la lógica de los sistemas simbólicos difiere en el caso de la ciencia y del arte, en lo relativo al cambio conceptual: en tanto que la ciencia pretende que sus cambios estén basados en la confrontación con un mundo externo, los lenguajes del arte no tienen tal pretensión. En el discurso científico la objetividad importa, es parte del juego de lenguaje de la ciencia, los sistemas simbólicos de la ciencia suponen alguna noción de realidad independiente aunque sea en una versión miníma como la que desarrollaremos más adelanteal evaluar la tesis (1). En este sentido sostenemos que las diferencias entre los sistemas simbólicos que Cabanchik menciona en su artículo afirmando que no serían un obstáculo a la hora de defender la continuidad, tienen más peso que el reconocido por este autor. Estas diferencias son las siguientes:

a- Arte y ciencia tienen distintas funciones: en la ciencia explicación y predicción, en el arte la expresión.

b- Los sistemas simbólicos del arte y la ciencia difieren en los siguientes aspectos: en ciencia importan la verdad y la denotación, en el arte la metáfora y la ejemplificación.

Tanto la función de la ciencia que es explicar y predecir como las caracterísiticas relevantes de sus sistemas simbólicos que son la verdad y la denotación están fuertemente conectadas con este supuesto de objetividad que rige la lógica de los sistemas simbólicos de la ciencia.

Con respecto a (5), lo que nos interesa cuestionar es fundamentalmente la noción de corrección que Goodman y Elgin proponen en reemplazo de la tradicional noción de verdad. Ellos sostienen que no hay un criterio único y general de corrección sino que los criterios son variables dependiendo de las áreas y de las características de los símbolos. Lo único en común que tienen los criterios es que realizan una gradación en una escala particular entre lo positivo y lo negativo. Pero, dado que no se pueden confrontar los sistemas simbólicos con algo que no sea ellos mismos (puesto que no hay rasgos independientes de las versiones), los criterios son inmanentes. Pero, ¿en qué consisten estos standares de corrección? ¿cómo diferenciamos entre versiones correctas (que hacen mundos) e incorrectas (que no hacen mundos)? Dado que el relativismo goodmaniano se extiende hasta los mismos criterios de corrección, no queda claro cómo evita caer en uno de los extremos del relativismo: aquel en que "todo vale". Goodman sostiene que no todo vale porque justamente hay criterios de corrección (Goodman 1996, p.143) que permiten que las versiones "encajen" entre sí. Este círculo que a nuestro entender se torna vicioso tiene sus raíces en el constructivismo goodmaniano. Si se aceptara algún sentido de realismo que permitiera salir de este círculo, la noción de corrección cumpliría el objetivo que Goodman y Elgin quieren, esto es una noción teórica más abarcativa y aplicable tanto en ciencia como en arte (a diferencia de la noción de verdad). En este sentido se dirige la crítica de Scheffler, cuando sostiene que los criterios de corrección no los hacemos nosotros (Mc Cornick 1996, p. 174). Al slogan de goodman de que "nosotros hacemos las versiones y las versiones correctas hacen mundos", Scheffler le opone la que dice que "nosotros hacemos versiones y las cosas (...) las hacen correctas" (Mc Cornick 1996, p. 164) en el sentido de que lo que hace que una determinada categoría conceptual tenga o no referencia (y en ese sentido su aplicación sea o no correcta) no somos nosotros, sino lo que hay en el mundo.

Finalmente, consideremos la primera de la tesis mencionadas (1). Consideramos que la defensa del primer rasgo de la continuidad, esto es que ciencia y arte son modos de crear mundos, depende fuertemente de sostener una postura metafísica construccionista como hace Goodman. En su lucha contra el realista metafisico que sostiene que hay una realidad trascendente, este autor nos enfrenta al siguiente dilema: o bien hay una única descripcion que es *la* descripición verdadera de la realidad trascendente, o bien no hay una única descripción porque no hay una realidad trascendente. Goodman no advierte que puede haber una posición intermedia que al tiempo que no nos compromete con una realidad trascendente, nos permite aceptar la idea de que hay muchas descripciones alternativas del mundo. Goodman considera que no hay ningún rasgo de los objetos independiente de las versiones (en esto consiste su constructivismo). Por supuesto, nadie negaría que es a través del lenguaje que podemos hablar del mundo, pero eso no implica que somos nosotros los que hacemos que la extensión de un término sea satisfecha o sea nula, en este sentido hay al menos una manera en que no hacemos las cosas. Habría dos maneras de salvar una posición intermedia: por un lado, las interacciones causales que en tanto organismos que somos, descendientes de otros organismos sin saltos cualitativos, mantenemos con nuestro entorno. Nuestras prácticas conceptuales no serían más que extensiones de herramientas que provienen de otras que compartimos con otras especies, no serían más que una ayuda (poderosa, por cierto) para los intercambios causales entre un organismo y su medio, es decir para la acción. Por otro lado, podría defenderse la idea de que los humanos poseemos una actitud realista en nuestro intercambio cotidiano con el mundo y los demás, entendida esta actitud como una rasgo propio de nuestro sistema cognitivo. En palabras de Lewis, "sea cual fuere la significación metafísica en términos de una realidad independiente y última que nuestras aprehensiones perceptivas puedan tener o dejar de tener, este significado que tienen para la orientación de nuestras acciones y para anticipar sus consecuencias identifica una función de la cognición sin la cual no podríamos vivir. Lo único que se puede discutir con seriedad es si la predicación metafísica de realidad puede tener algún otro significado, no derivado de este prag-mático"[6].

En sintesis, a lolargo de estas páginas hemos tratado de rescatar una buena parte de las continuidades entre ciencia y arte que Goodman propone tratando de mostrar que es posible aceptar alguna versión de esta continudad sin comprometernos con una metafísica construccionista como la defendida por Goodman.

Bibliografía

Damasio, A. (1996), *El Error de Descartes. La Razón de las emociones*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
Goodman, N. (1968), *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, Hackett Publishing Co. (Citado de acuerdo con la versión castellana. Goodman, N (1976). *Los lenguajes del arte*, Ed. Seix Barral, Barcelona).
Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Co.
Goodman, N. (1984), *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press.
Goodman, N. y Elgin, C. (1988), *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Indianapolis, Indiana, Hackett Publishing Co.
Goodman, N. (1996), "On Starmaking", en P. McCornick (1996) *Starmaking. Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
Kivy, P. (inédito) "Music, language and cognition: which one doesn't belong?" leido en el *Seventh International Colloquium on Cognitive Science*, San Sebastián, 9 al 12 de mayo de 2001.
Lewis, C. I. (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, LaSalle (I11.), Open Court Publishing Co.
Mccornick, P. (ed.) (1996), *Starmaking. Realism, Anti-Realism, and Irrealism*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

Notas

[1] Agradecemos las discusiones y los aportes a este trabajo surgidos en el seno del proyecto UBACyT (2001-2002) "Arte y Ciencia" dirigido por S. Cabanchik.
[2] Ver Goodman 1996.
[3] Este es uno de los pocos argumentos que hemos encontrado en Goodman : "Los regímenes totalitarios a menudo suprimen despiadadamente toda innovación artística; las quemapara defender esta ideas de libros tienen un paralelo en la destrucción de trabajos y exhibiciones de pinturas y esculturas de vanguardia. Así, perversamente, el arte es reconocido junto con las ciencias como maneras poderosas de conocer y rehacer nuestros mundos." (Goodman, 1984, p. 2) Es dudosos que la explicación de este hecho dependa de una metafísica construccionista, y no de razones puramente poilíticas.
[4] La que por otra parte no puede seguir siendo concebida como la correspondencia entre el discurso y un mundo ya hecho porque no hay un mundo independiente de la descripciones, sino que la comparación se da entre las características de una versión y sus relaciones con las otras versiones (McCornick 1996, p.157).
[5] En este sentido sostiene que "el placer o aun el éxtasis solos sin *insight* o investigación, sin reconocimiento de las distinciones y relaciones significantes, sin el efecto en las maneras en que vemos y comprendemos un mundo incluyendo al objeto mismo, difícilmente pueda considerarse estético." (Goodman 1984, p. 7)
[6] Lewis (1946), p. 16.

Homenaje a Andrés Raggio

Coordinadora:
Gladys Palau

ANDRÉS RAGGIO Y CÓMO SE PIENSA EN MATEMÁTICA

Horacio Faas
UNC

Raggio tenía una virtud añorada por lo escasa en estos días aciagos de la Argentina y sus universidades: era capaz, sin esforzarse, de contagiar entusiasmo. Lograba hacerlo, sus alumnos o los asistentes a sus disertaciones no podían dejar de seguirlo participando con admiración de esas sorprendentes novedades que encontraba para vincular con el tema que trataba.

Además de la matemática, la lógica y la filosofía, se interesó siempre por la psicología de la percepción : se notaba que en su momento había sido impactado por algunos experimentos de la Escuela de la Psicología de la Forma (*Gestalttheorie*). En este panel se ha hablado ya del enfoque constructivista que sostenía, yo me ocuparé de cuatro artículos que refuerzan esa afirmación desde lugares insospechados en su momento[1].

La evolución de la noción de sistema axiomático

Raggio sostiene que la noción desistema axiomático es crucial para comprender el funcionamiento y la significación del conocimiento teórico. Su labor en este artículo consistirá en mostrar la evolución de dicha noción, con la esperanza de contribuir a aclarar, en su opinión más de lo sospechado, varios capítulos de la filosofía actual.

Apoyándose en la presentación clásica de Scholz de la noción de ciencia demostrativa dada por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*[2], Raggio la presenta así :

A: Una ciencia en el sentido aristotélico es un conjunto de enunciados relativos a un mismo dominio (genoz) que posee las propiedades siguientes :

1. Los enunciados se dividen en axiomas y teoremas.
2. Los conceptos que componen los enunciados se dividen en conceptos fundamentales y derivados.

B. Los axiomas deben ser:

1. Inmediatamente evidentes, y por esa razón, indemostrables.
2. Suficientes para que se pueda deducir a partir de ellos, utilizando sólo las reglas de la lógica, todos los teoremas.

C. Los conceptos fundamentales deben ser:

1. Inmediatamente comprensibles, y por esa razón, indefinibles.
2. Suficientes para que se pueda definir a partir de ellos, y según las reglas de la lógica, todos los conceptos derivados.

D. Los axiomas deben ser enunciados necesarios

Se desprenden de aquí cuatro características : 1) *la exigencia de homogeneidad ontológica.* Toda ciencia tiene una referencia ontológica unívoca. Raggio indica que en el lenguaje actual esto se expresaría en que una ciencia, además de los términos lógicos, sólo debe incluir constantes que efectivicen dicha homogeneidad. Por ejemplo, en geometría elemental, la única palabra extralógica del enunciado "Si *a* está entre *b* y *c*, entonces *a* está entre *c* y *b*", es "está entre" que especifica, ella sola, la referencia al espacio. 2) *la exigencia de evidencia y de necesidad.* La evidencia de la verdad de los axiomas derivaría directamente de la intelección de los conceptos que los componen. Serían entonces, según Raggio, verdades analíticas en términos contemporáneos y se articularían naturalmente en el acervo aristotélico donde no se distinguía entre evidencia formal y evidencia material.

Aristóteles exigía que los axiomas fuesen necesarios, de modo tal que sus conclusiones deductivas fuesen también necesarias en el caso de una ciencia, para distinguirlas de las conclusiones igualmente

correctas de la dialéctica, que no son necesarias porque sus premisas son hipotéticas. 3) *el carácter implícito de la lógica subyacente.* Aristóteles no explicitó la noción general de deductibilidad lógica. 4) *la exigencia de finitud.* Raggio destaca un pasaje de los *Analíticos Posteriores* (*Analytica Posteriora*, I, 24 p. 84 a 32) donde se dice "En efecto, si hay principios, ni se podrá demostrarlos a todos ni ir hasta el infinito".

El abandono sucesivo de esas cuatro características, delineará, según Raggio, el camino seguido por la evolución de la noción de sistema axiomático.

Un sistema matemático planteado como sistema hipotético-deductivo reemplaza los enunciados que aparecen como axiomas por funciones proposicionales. Por ejemplo, dado el axioma "Por dos puntos distintos pasa una recta, y solamente una", es preciso reemplazar las constantes extralógicas "punto", "recta" y "pasar" por variables "*p*", "*d*" y "*PA*" para tener la función proposicional "Por dos *p* distintos *PA* una *d* y solamente una" (*p* y *d* pueden tomar el valor de individuos en categorías semánticas distintas y *PA* el valor de una relación entre esas categorías semánticas). Esta función proposicional no es ya ni verdadera ni falsa, pero puede transformarse en un enunciado verdadero o falso si se dan valores a las variables. Con los axiomas como funciones proposicionales se pierden las dos primeras características, ya que las variables no refieren a una ontología salvo la de su categoría semántica (Raggio apunta que a ello se habría referido Husserl con su noción de "ontología formal"). No tiene ya sentido hablar de homogeneidad ontológica ni de evidencia, porque no hay enunciados.

Hasta aquí se había mantenido implícita la lógica subyacente. Aristóteles había utilizado los contraejemplos : si se podía construir un modelo de las premisas que no fuera modelo de la conclusión - expresado en términos actuales- no había consecuencia lógica. De manera similar, en los sistemas hipotético-deductivos había consecuencia lógica cuando todo modelo de las premisas era modelo de la conclusión. Pero hablar de todos los modelos nos introduce directamente en la teoría de conjuntos, y ese conjunto particular tendría la cardinalidad del continuo si sus elementos son enumerables. Se trata de grados de infinito inaceptables para Aristóteles. Con los sistemas formales se evita ese problema:

en el caso de los sistemas formales, las reglas de formación de cadenas de signos, a los cuales se aplican luego las reglas explícitas de transformación que son las únicas habilitadas para producir consecuencias lógicas, hacen que todo el proceso de trabajo no trate con otro tipo de infinito que el más intuitivo y elemental, el de iteraciones sucesivas -infinito por composición- y que era el único aceptado por Aristóteles, pero a quien se le filtró el infinito por división en la noción no explicitada de consecuencia lógica. Y aún más : como las demostraciones deben ser finitas, hasta ese infinito elemental desaparece. Así, en los sistemas formales ya no existen las tres primeras características, pero se mantiene plena la exigencia de finitud.

En los sistemas semiformales -no aristotélicos ya, como veremos enseguida- se trabaja sobre premisas infinitas y las reglas de deducción pierden entonces su carácter de efectivas. Se ha filtrado el infinito por composición, ya que las demostraciones son configuraciones infinitas de signos, y de esta manera se viola la exigencia aristotélica de finitud. Pero Raggio agrega otra manera de violar tal exigencia, atribuible a Wittgenstein y su concepción del significado de una regla. El ejemplo de Witttgenstein es el siguiente para un sistema de reglas así:

$$R1 \quad 2$$
$$R2 \quad a \; \square a + 2$$

que corrientemente se interpreta como generadora de la serie de los números pares. Tal como para el caso del significado de un término, Wittgenstein sostiene que el de una regla está dado por el uso que se hace de ella. No es posible, entonces, fijar para siempre el comportamiento de la misma, especialmente si lo que se genera es una serie infinita : podría ser, por ejemplo, que de 80 se pasara a 83, ya que toda aplicación de una regla es un acto de creación. Raggio califica a esta posición como *hiperfinitismo* que culmina en una suerte de hiperconvencionalismo, y estima que la exigencia de finitud se abandona en este caso *por defecto*, mientras que en el de los sistemas semiformales se lo hacía *por exceso.*

En el epígrafe de este artículo, Raggio toma de *La historia del soldado* de Ramuz-Strawinsky lo que el Diablo le dice a José mostrándole un libro mágico : "Es un libro para cuya lectura no hace falta saber leer, es un libro -quiero decirle- que se lee solo". Creo que Raggio apunta a que eso se habría logrado con los sistemas formales pero, como se sabe, las limitaciones descubiertas a partir de la década de 1930 activarían vías no finitistas en el sentido inicial del término.

Sobre el estilo de evidencia en la experiencia lógico-matemática

Frente a tres estilos de evidencia -óptico, auditivo y háptico- Raggio sostiene aquí que a la lógica y a la matemático les corresponde el último. Una demostración, por ejemplo, no se capta de una sola vez, como por un fogonazo súbito peculiar al estilo de la visión, sino paso a paso, mediante parcialidades sucesivas. "La visión nos presenta inmediatamente la cosa y sus cualidades en un marco espacial determinado. Si bien las percepciones de la cosa suceden, en cada una de ellas siempre aparece *la cosa* en perspectivas cambiantes y nunca meras *perspectivas* de una cosa indeterminada. La cosa fenomenológicamente dada no es pues el resultado de una fusión de perspectivas sino, por el contrario, la condición de posibilidad de cada una de ellas." "La preeminencia del todo sobre las partes en la experiencia óptica nos permite caracterizarla como global-analítica. En cambio, la experiencia lógico-matemática se inicia en las partes y trata de construir un esquema del todo sin alcanzar nunca la fase perceptiva de una exhibición auténtica del mismo. Por esto su estilo de evidencia es sintético-constructivo."

Éste es uno de los artículos más antiguos de Raggio -de 1959- y ya se manifiesta aquí su posición constructivista, que mantendría siempre.

Estilos perceptivos

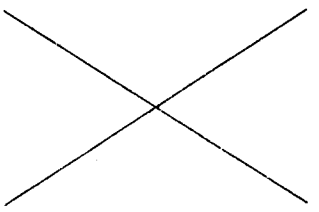
"Me interesa la percepción como base, no sé si próxima o remota, del conocimiento y en general como motor de toda la cultura humana. Si esto es filosofía, tanto mejor ; si no lo es, entonces es hora de que los filósofos se enteren de lo que está pasando en disciplinas que aunque distintas tratan obviamente temas similares." En esas pocas palabras Raggio adelanta su propuesta para este artículo. No es la materia de la sensibilidad lo que caracteriza a un sentido, sino su forma de organizar la percepción, su *estilo*. Se ocupará de tres sentidos : visión, tacto y oído ; y de sus respectivos estilos : óptico, háptico y auditivo. Luego de explicar por qué se ha privilegiado históricamente a la visión, señala que de haberse atendido más a los otros, la teoría del conocimiento habría sido distinta, y concluye con un par de apéndices en los que se muestra cómo la preponderancia de estilos perceptivos ha influido en la cultura y en la historia del arte.

Yo consideraré especialmente la parte de este artículo en que relata el siguiente experimento de Metzger : así como al meter la mano al bolsillo reconocemos sin dificultad los objetos que sabemos que están allí, ¿qué pasaría si alguien, sin avisarnos, ha introducido pequeñas figuras geométricas tales como triángulos equiláteros, isósceles y escalenos, pentágonos regulares, otros irregulares pero convexos, otros cóncavos ? Para reconocer esos objetos deberíamos recorrerlos palpando sus bordes hasta encontrar los vértices, a velocidad constante para comparar distancias ; y el experimento ha mostrado que el reconocimiento es difícil y que en la mayoría de los casos fracasa. En la percepción táctil falta la globalidad propia de la percepción óptica. En la visión, el reconocimiento de figuras "salta a la vista".

Tal como había sostenido en el artículo referido a la evidencia lógico-matemática, el estilo en ese caso es háptico.

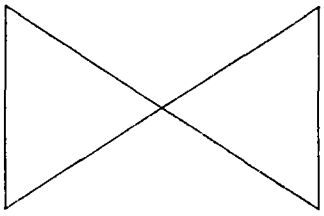
Percepción y pensamiento matemático

Aquí destaca que así como nuestro cerebro organiza la percepción visual de acuerdo con la magnitud del campo, también en matemáticas la comprensión cambia al ampliar el campo. Por ejemplo, en la figura de abajo uno ve dos rectas que se cortan, y no dos rectas que se inician arriba dirigiéndose hacia el centro en sentidos opuestos y luego "rebotan".



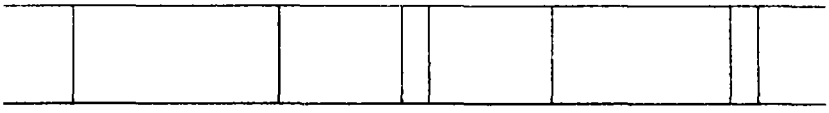
Sin embargo, esta percepción -la del rebote- puede experimentarse si se achica el campo perceptivo mirando el centro por un tubo.

En la figura que sigue, en cambio, se ven "rebotar" las líneas como lados de triángulos.



Las leyes de la percepción propuestas por la Psicología de la Forma explican estos fenómenos : se privilegia la buena forma, la buena continuidad ; en el primer caso es más simple ver que las rectas se cruzan, y en el segundo, dos triángulos. Sin embargo, en ambos casos la reducción del campo perceptivo mirando a través de un tubo estrecho permite ver alternativamente cruzamientos o rebotes. Es decir, hay una relación inversa entre amplitud del campo perceptivo -y con ello nivel de organización- y ambigüedad de la percepción.

En la figura que sigue se muestra lo que ven los sujetos en un experimento diseñado por Metzger : las líneas verticales se mueven paralelas a sí mismas, en ida y vuelta, a lo largo de las horizontales. Los sujetos ven a veces cruzamientos y a veces rebotes. En realidad, se trata de lo siguiente : un disco horizontal es iluminado en dirección paralela a su superficie ; el disco tiene perforaciones a distintas distancias del centro de rotación en las cuales se ubican bastoncitos rectos ; y sobre una ventana oblonga se ven sólo las sombras de esos bastoncitos según muestra la figura. Cuando la organización de la percepción mediante las leyes de la buena forma o de la buena continuidad se vuelve dificultosa, se produce en los sujetos una suerte de "milagro perceptivo" : sin saberlo de antemano, los sujetos arman su percepción en tres dimensiones y "captan" un objeto como el que dio origen a las sombras. Es decir, de ver sólo en dos dimensiones los sujetos organizan perceptualmente un objeto tridimensional. Nuevamente, sin embargo, la reducción del campo perceptivo hace ver cruzamientos y rebotes.



En este artículo Raggio vuelve a citar a Wittgenstein y su interpretación aberrante de reglas aritméticas, esta vez de la manera siguiente : "... se pide a alguien que aplique sucesivamente la regla 2.n a los números naturales. Él escribe : 2, 4, 6, 8, 11, 14... Cuando se le pregunta por qué ha escrito 11 en lugar de 10 (= 2.5), responde que hasta 4 hay que multiplicar por 2, pero que después hay que multiplicar por 2 y agregar 1, ya que eso quiere decir la regla"[3]. Raggio opina que un contexto suficientemente amplio haría desaparecer estos problemas, pero Wittgenstein no brinda ninguna solución, y la cuestión de saber cuál es el contexto "natural" de la matemática no tiene respuesta aún. Raggio presenta seis contextos posibles, que no pretenden ser exhaustivos : de cambio de roles, pedagógico, lúdico, teórico, de simbolización, y práctico, a través de los cuales el pensamiento matemático va construyendo paulatinamente un dominio de racionalidad intersubjetiva. Los resultados no pueden ser definitivos, porque para ello la conciencia debería tener una estructura intencional completamente diferente de la que tiene. Concluye recordando, con Cassirer, que pensar no es copiar una realidad ideal, es darle una forma. Y esa tarea es infinita.

A modo de colofón, una vinculación risueña

Creo que lo que diré a continuación habría hecho reír a Raggio.

En 1944 se disputó por primera vez un torneo nacional de golf llamado "El golfer argentino" en honor de la revista del mismo nombre. Se trataba de algo novedoso que buscaba alta calidad por parejas; para cada hoyo sólo se computaba el registro menor de cualquier integrante de la pareja. Lo conveniente entonces era que en una dupla uno fuese parejo en rendimiento, buscando el par, y el otro se arriesgase. Esa primera edición, que reunió a los mejores golfistas del país, fue ganada por un par de adolescentes: Roberto Hume, de 21 años, y Andrés Raggio, de 17. Además de lo curioso del apellido de su acompañante para el futuro de Raggio, uno puede sospechar quién era el arriesgado.

Bibliografía

Raggio, A: (1970), *L'évolution de la notion de système axiomatique*, en *L'âge de la sience*, vol. III, N° 3, París.
(1959), *Sobre el estilo de evidencia en la experiencia lógico-matemática*, en *Philosophia*, N° 22, pp. 44-49, Mendoza.
(1986), *Estilos perceptivos*, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XII, N° 1, pp.3-14, Buenos Aires.
(1987), *Perception et pensée mathématique*, en *Archives de Philosophie*, t. 50, c. 3, pp. 465-473, París.

Notas

[1] Los datos de publicación de los artículos aparecen al final, en REFERENCIAS
[2] Scholz, Heinrich : *Die Axiomatik der Alten*, en *Mathesis Universalis*, Darmstadt, 1961, pp. 27 y siguientes.
[3] Debería aparecer 13 en lugar de 14 (H.F).

EL PENSAMIENTO ORIGINAL DE ANDRÉS RAGGIO (HOMENAJE A DIEZ AÑOS DE SU MUERTE) /11/2001

Gladys Palau
UBA

En este homenaje haré referencia a aquellos aspectos de la obra de Andrés Raggio que, a mi entender, lo diferenciaron netamente de la comunidad académica argentina especializada en estos temas, a saber:

1) Su temprana adhesión al constructivismo tanto en matemática como en lógica y el reconocimiento de la intuición en el conocimiento lógico-matemático.
2) Su interés en la filosofía de Kant y de Husserl.
3) Su interés por la indagación histórica en la construcción de las ideas y el consecuente rechazo de la distinción entre el contexto de descubrimiento y de justificación. Y
4) Su interés por los procesos cognitivos que están en la base del conocimiento lógico.

A fin de ilustrar estos rasgos distintivos, he tomado sólo cinco de sus trabajos, por considerarlos los más representativos de sus ideas con relación a los temas mencionados, a saber:

(i) Sobre el estilo de la evidencia de la experiencia lógico matemática *(Originalmente publicado en Philosophia, n°3,2,pp.44-49,1959, Mendoza, Argentina)*
(ii) Husserl y la lógica moderna*(Originalmente publicado en Actas del II Congreso Panamericano de Filosofía,1959)*
(iii) Lógica e Intuición *(Originalmente publicado en Revista de Humanidades, 5° año, n°5,vo.2, pp28-36, UNC,1962)*
(iv) La filosofía de la matemática de Kant *(Originalmente publicado en Manuscrito, vo. VI,n° 1,octubre,1977,UNICAMP, Brasil, pp.7-18)*
(v) Processus cognitifs logiques *(Originalmente publicado en* Représentations des connaissances et raisonement dans les sciences de l'homme, *Colloque de Saint Maxim1, Paris, 1979)*

Respecto de su adhesión al constructivismo y el reconocimiento de la intuición

La posición constructivista frente a la matemática y el papel que en el conocimiento matemático tiene la intuición están expuestas claramente en sus trabajos Sobre el estilo de la evidencia de la experien-

cia lógico matemática y La filosofía de la matemática de Kant. Para Raggio, en matemática existen conocimientos evidentes. A fin de mostrar el estilo de evidencia que se manifiesta en la experiencia matemática, la contrapone con la experiencia óptica, proponiendo una nueva "lectura" de la demostración matemática. Así, mientras la experiencia óptica es global (gestálgica) y analítica, la experiencia matemática involucrada en la demostración es sintética y constructiva. En La filosofía de la matemática de Kant, sostiene que la tesis filosófica fundamental de Kant reside en el lugar que se otorga en el conocimiento a las construcciones a priori. Nos dice además, que éste hecho ha sido ignorado por la filosofía de la matemática tradicional, es decir, por la tradición Frege-Russell-Hilbert-Gödel. Según su opinión, esta tradición, sólo tomó de Kant la distinción analítico-sintético, que en su filosofía constituye una noción periférica. Al referirse a la relación entre la filosofía de la matemática kantiana y la de la filosofía de la matemática clásica, resume su posición en un paradigmático comentario:

Pues bien, durante casi 100 años, desde Frege a Cohen, la mayoría antikantiana en la investigación de fundamentos utilizó como forma fundamental la distinción, kantiana pero periférica, de analítico-sintético; hoy, de nuevo, la mayoría antikantiana en la investigación de fundamentos utiliza como marco fundamental, la distinción, kantiana pero fundamental, constructivo y no-constructivo.

En *Lógica e intuición*, es donde deja claramente establecido el rol de la intuición en la lógica y en la matemática. Por un lado, argumenta que los conceptos matemáticos basan su validez en la intuición, dado que el conocimiento matemático consiste en construcción de conceptos caracterizados por tener una referencia inmediata con la intuición. Por otra parte, también argumenta a favor del carácter sintético de la lógica y por ello también sostiene que es la intuición la que debe validar las reglas de deducción. Concibe a la derivación de una oración en lógica como análoga a la construcción de un objeto geométrico. Así, el carácter constructivo de la lógica queda evidenciado claramente en los cálculos de Deducción Natural de Gentzen, cuyas reglas son pasos esencialmente constructivos. De esta forma, ya que en Kant el conocimiento *a priori* va siempre asociado a una intuición y a una operación, el conocimiento lógico, además de sintético (constructivo), es también conocimiento *a priori*.

Respecto de su interés por Kant y Husserl

Acabamos de mostrar la influencia decisiva de la filosofía kantiana en la obra de Raggio. También lo es, aunque nosotros entendemos que en menor grado, la fenomenología de Husserl. Sus primeros artículos los escribe desde un enfoque fenomenológico. En *Sobre el estilo de evidencia en la experiencia lógico-matemática*, de 1959, explícitamente dice que los términos sensibilidad, experiencia, cogitación, referencia intencional tienen el sentido asignado por Husserl. En *Husserl y la lógica moderna*, afirma que, después de la Primera Guerra Mundial, en Latinoamérica se impuso la fenomenología y que, después de la Segunda, se impuso el positivismo lógico y que estas filosofías generan visiones de la lógica necesariamente distintas, pero, no por ello incomparables. Por ejemplo, investiga la posición de Husserl en referencia al lenguaje y trata de compararla con la del positivismo lógico, llegando a la conclusión de que Husserl y Russell tienen en común haber descubierto en el lenguaje su autonomía estructural y la existencia del "sin sentido", pero que, mientras la fenomenología se mueve en la pragmática, porque le interesa la problemática subjetiva de la lógica y carece de elementos formales, el positivismo lógico, por aceptar el antipsicologismo de Frege, se centra en la sintaxis y la semántica.

Respecto de la importancia de la génesis histórica

En *Processus cognitifs logiques* crítica al positivismo lógico, en particular al Círculo de Viena y lo acusa de realizar una separación "brutal" entre los aspectos teóricos de la explicación científica, por un lado, y la génesis histórico- psicológica del pensamiento científico, por el otro. Consecuentemente, rechaza la distinción de H.Reichembach entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación porque sostiene que no se corresponde con la realidad científica, ni aún en el dominio de la lógica. Sostiene que la presentación axiomática de la lógica es totalmente antinatural y que su aceptación generalizada es una consecuencia de la concepción antipsicologista de la lógica imperante desde Frege, Russell y Hilbert.

De acuerdo a esto, no debe sorprender entonces el interés permanente de Raggio en la indagación acerca de los antecedentes históricos de los conceptos. Por ejemplo, en *La filosofía matemática de Kant*, encuentra en la noción cartesiana de deducción uno de los aantecedentes constructivos de Kant, y, apoyándose en Beth, argumenta que según Descartes, una deducción es una cadena de intuiciones elementales unificadas por un acto de memoria.

En sus respuestas a las preguntas del por qué el rechazo o la aceptación de una nueva idea científica, introduce los conceptos de *ruptura* y de *obstáculo epistemológico* - a éste último sin nombrarlo- y que en la actualidad constituyen conceptos centrales de todo enfoque constructivo del conocimiento. En efecto, en *Lógica e Intuición*, afirma que para que la teoría de las definiciones predicativas de Poincaré, originada en la idea acerca de la abstracción conceptual de Kant, pudiese tener influencia, hubo que esperar el debacle del logicismo.(*) Un segundo ejemplo, lo constituye su explicación de por qué se vio en el *ordre de raison* de Descartes, una forma especial de relación deductiva, cuando en realidad, otra lectura de los *Regulae* permite ver en Descartes una concepción constructiva del conocimiento. Según opinión de Raggio, la originalidad de esta idea cartesiana fue tan grande que implicó una violenta ruptura con el paradigma imperante, el cual se convirtió en la causa u obstáculo (epistemológico) responsable de que Descartes no hubiera podido expresar su idea con la claridad precisa como para no generar la confusión que de hecho generó.

Respecto de los procesos cognitivos lógicos

En *Processus cognitifs logiques*, es donde realiza tal vez la crítica más actual de la presentación tradicional de la lógica. Inspirado en Gentzen, afirma que en la tradición Frege-Tarski no se toman en cuenta los procesos cognitivos naturales sobre los que se construyen los conceptos lógicos, haciéndose solamente hincapié en la distinción entre lo verdadero y lo falso. El ejemplo de la actitud contraria, es decir, la de tomar en cuenta los procesos constructivos naturales, lo constituyen precisamente los cálculos lógicos de Gentzen, porque, según su opinión, se gestan en el contexto de descubrimiento y no en el de justificación como los sistemas axiomáticos. Más aún, a partir de un teorema demostrado por D.Prawitz (Natural Deduction,1965) y por él mismo (Gentzen's Hauptsatz for NI and NK,1965) existe un paralelismo más que local, global, entre las propiedades naturales de las conectivas lógicas y sus estructuras algebraicas. Finalizaré con sus propias palabras:

(...) *desde el punto de vista de nuestro pensamiento lógico natural, toda demostración debe comenzar por un análisis lógico de las premisas, que nos provee una explicitación de sus significados, y debe terminar con una síntesis de todo aquello que se ha encontrado necesario de ser analizado. Nuestro teorema muestra que toda demostración en un sistema de deducción natural de Gentzen puede ser representado por un árbol, en el cual la raíz es el enunciado demostrado y las partes superiores, las premisas. Más aún, todas las ramas del árbol pueden descomponerse en dos segmentos: el superior contiene solamente las reglas de eliminación, es decir, las reglas analíticas; y el inferior, las reglas de introducción, es decir, las reglas sintéticas. He aquí un real paralelismo global entre nuestro concepto natural de demostración y su estructura algebraica canónica*"

No quiero finalizar este homenaje sin un comentario personal.

Comencé mi relación intelectual con A. Raggio después de haber escrito con Antonio Castorina el libro sobre la lógica operatoria de Piaget. Se interesó muchísimo en él y se lo llevó a Jean-Blaise Grize - lógico que había trabajado al lado de Piaget en Ginebra y responsable de la reformulación del *Enssai de Lógique Opératoire*. En las charlas que esporádicamente manteníamos acerca de mi tesis doctoral, comencé a vislumbrar una coincidencia en los enfoques de ciertos temas, pero, fue fundamentalmente después de leer sus trabajos que comprendí cabalmente el porqué de aquel viejo interés en la problemática piagetiana. Sus opiniones acerca de las intuiciones lógicas naturales, su inclinación por la presentación de la lógica realizada por Gentzen por considerarla más natural, el consecuente desmedro de la presentación axiomática, su predilección por las presentaciones algebraicas y los importantes resultados logrados por él mismo en esa área, la importancia que otorgaba a la búsqueda de antecedentes históricos, su rechazo del dualismo descubrimiento-justificación, ponían de manifiesto su firme y fundamentada posición sobre el carácter constructivo del conocimiento en general y, en particular del conocimiento científico y filosófico. Habíamos quedado en que, cuando tuviera una versión completa de mi tesis, se dedicaría a hacerme comentarios y objeciones. No llegó a hacerlas.

Sin embargo, las nuevas investigaciones lógicas de la década de los 80 ya habían tomado el camino de sus ideas. Aún hoy me lamento cuando pienso cuánto mejor habría sido mi tesis si la hubiera podido comentar con él. Por último, quiero enfatizar que incluso nuestro grupo de investigación en la UBA se encuentra actualmente estudiando, aunque desde una perspectiva un tanto diferente, temas relacionados con el viejo interés de Raggio sobre las relaciones entre la lógica del sentido común, o en sus palabras, las intuiciones lógicas, y los formalismos lógicos. En relación con los temas mencionados, fue, sin duda alguna, un precursor en nuestro medio, y tal vez, el único.

¿Spinoza extemporáneo? Temas de ética y política

Coordinadora:
Diana Cohen

EL SUICIDIO ¿ACTO IMPOSIBLE?

Diana Cohen
UBA/CIF[1]

En el marco de la filosofía de Spinoza, el problema que plantea el ponerle fin a la propia vida es que una vez que se concede que la doctrina del *conatus* es universalmente válida, entonces no se puede admitir el fenómeno del suicidio en calidad de acto intencional e intentado. Pero la realidad fáctica del acto suicida, a su vez, parece descalificar la universalidad de la doctrina del *conatus*.

Si se aspira a preservar la consistencia sistemática que, en principio, caracteriza a nuestro filósofo, deberíamos intentar conciliar la realidad del suicidio con esta imposibilidad de autodestrucción. Pues bien, Spinoza niega que un individuo pueda destruirse a sí mismo, pero declara que ese mismo individuo puede ser destruido por un agente externo. Y esta línea argumentativa va a ser el eje vinculante de los distintos ejemplos que ofrece Spinoza de conductas que suelen calificarse de autodestructivas (E4P20)[2] y que el propio filósofo se propone refutar, en cuanto ellas podrían ser dirigidas a modo de contraejemplos a la posición que el filósofo defiende. Tras afirmar vagamente que es posible acabar con la propia vida "de muchas maneras" (*multis modis*), Spinoza se detiene en sólo tres modelos:

1. Uno se mata, dice Spinoza en primer lugar, cuando compelido por un tercero que le tuerce la mano (en la que casualmente empuña una espada), éste lo obliga a dirigir el arma en dirección a su propio corazón. Como es manifiesto, este acto no satisface las condiciones de una genuina conducta suicida, porque el hecho de que el individuo sea forzado físicamente en sus acciones, invalida el acto en su carácter de suicida.
2. Según la narración de Tácito a la que alude Spinoza, Nerón le ordena a Séneca que se corte sus propias venas, bajo la amenaza de que en caso de rehusarse a ejecutar la orden, sería asesinado por los soldados del emperador en forma mucho más cruenta. Séneca se habría matado, según se suele interpretar, no por un deseo genuino de morir, sino porque prefirió padecer un mal menor a uno mayor. Esta muerte, entonces, es la versión en el plano de lo mental del influjo de ciertas presiones ejercidas por fuerzas exteriores sobre los sujetos presuntamente suicidas.
3. En el último de los ejemplos que Spinoza menciona, el acto presuntamente suicida condensaría la respuesta psicofísica del individuo frente a la presión ejercida por otros cuerpos. Pero en este caso, nos explica el filósofo, la presión del ambiente produce una escisión tan significativa en la naturaleza del cuerpo, que ella impide la formación del correlato mental que, por el paralelismo, toda afección corpórea ha de tener. En palabras de Spinoza, "causas externas ocultas disponen [la] imaginación [del presunto suicida] y afectan su cuerpo de tal manera que éste [individuo] adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea no puede darse en el alma".

De acuerdo con la caracterización de este tercer modelo, -el único que podría calificarse de genuino suicidio y en cuanto tal, el más difícil de conciliar con el sistema de la Sustancia- podemos inferir que el presunto suicida expresaría en el orden de lo mental cierta ruptura constitutiva del modo. Examinemos, entonces, esta fragmentación inherente al modo.

Si se toma al pie de la letra la física de Spinoza, cada modo es un individuo compuesto por una infinidad de subindividuos. Debido a esta complejidad, los modos existentes, en sus encuentros, no operan meramente a manera de entidades regidas por esa proporción de movimiento y reposo que, en principio, los define. También se combinan o rechazan en sus relaciones parciales, esto es, en sus subindividuos o partes componentes. Si uno de sus subindividuos, vital para sobrevivir, es destruído, entonces, indirectamente, se destruye la proporción (el *quantum* o *ratio*) que lo define como individuo.

Pues bien, pareciera que la teoría física de Spinoza bastaría para explicar en el atributo de la Extensión todo acto calificado de suicidio. No obstante, hasta el momento esta caracterización de la destrucción presuntamente suicida en nada se diferenciaría de la muerte natural. No es casual, entonces, que Spinoza no ponga la carga de la prueba de este tipo de actos en el orden de lo extensional, sino de lo mental. Dirijamos, pues, nuestra atención hacia allí.

Por empezar, es claro que el pasaje de un orden al otro es absolutamente legítimo. Pues la creencia en la autodestrucción propia del sentido común, a juicio de Spinoza, sería la expresión en el alma de una radical desorganización corpórea. Spinoza parece entenderlo así cuando declara, repito, que "causas ocultas pueden disponer la imaginación [de un individuo dado] y [por el paralelismo] afectar su cuerpo en un grado tal que este cuerpo adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea ya no puede darse en el alma" (E4P20S). Si es así, ¿cómo se explica este fenómeno o, más bien, a qué alude Spinoza cuando se refiere al operar de estas causas ocultas?

La clave parece ser la doctrina del paralelismo: cuando algo no se compone con nosotros no sólo nos descompone física o extensionalmente; también nuestra alma se ve afectada. Y así como se descubre una fragmentación del cuerpo en muchos cuerpos, análogamente se nos revela una fragmentación del alma en los modos de pensar, que no son sino afecciones de esta alma particular. Precisamente, una vez sentado que el cuerpo complejo es un conjunto infinito de subindividuos, cada uno de los cuales actúa sobre otros cuerpos y padece afecciones de esos otros cuerpos (de los cuales no podemos tener un conocimiento adecuado), el denominado suicidio sería la expresión de cierta incapacidad mental para formar aquellas ideas que serían los correlatos anímicos de esas afecciones padecidas por cada uno de los subindividuos y, por lo tanto, por el cuerpo en general; incapacidad mental que el sentido ordinario interpreta como un acto genuino de una voluntad libre y que plasma en cierta creencia en el suicidio del orden de lo imaginario. Así pues, pese a que un correcto empleo del entendimiento explicaría el suicidio como siendo la expresión de esa incapacidad mental para adaptarse a los cambios padecidos por el organismo, la intervención de la imaginación, sin embargo, introduce la creencia errónea de que esta clase de muerte resulta de una supuesta voluntad libre.

Pues bien, aun cuando medie esta explicación, el hecho del suicidio, tal como es concebido imaginariamente, sigue contrariando la universalidad del *conatus*. La pregunta es, entonces, ¿qué vínculo guarda (si guarda alguno) esta incapacidad mental con dicho *conatus*, con el cual entra en obvia contradicción? Reconocer dicho vínculo requiere antes que nada advertir que en el marco de las pasiones, el acto presuntamente suicida es la resultante imaginaria propia de un individuo escindido entre una fuerza interna que lo impulsa a conservarse y otra fuerza que en apariencia se contrapone a la primera, por lo menos tal como es experimentada imaginariamente por dicho individuo.

Este antagonismo en el interior del yo sería recogido en términos muy similares por el psicoanálisis. El acto suicida, piensa Freud, es un acto de hostilidad que abandona su objeto originario y se vuelve contra el yo. El problema primario de Freud es llamativamente similar en muchos sentidos al de Spinoza: ¿cómo reconciliar el impulso a la autodestrucción con el principio del placer? Si los instintos básicos son la libido y la autopreservación, entonces el suicidio es tanto incomprensible como antinatural[3]. Este juego de antagonismos propio del ámbito de los afectos nos remite a las modalidades pasivas del *conatus* que se expresan en el deseo y que inciden en la formación de la creencia en la posibilidad de la autodestrucción.

Desde un análisis definicional, Spinoza está persuadido asimismo de que si ni siquiera podemos hablar de un deseo de autodestrucción es porque, simplemente, dicha autodestrucción es una contradicción en los términos: puesto que el deseo es el aspecto consciente del apetito, y el apetito es "la esencia misma del hombre en cuanto está determinada a obrar aquello que sirve a su conservación" (E3Def.Af.1Exp.), entonces por definición el apetito es apetito por sobrevivir. A juicio de Spinoza, en rigor, no podemos desear morir porque el deseo implicaría un *ideatum* que colisionaría con el apetito, que es otro nombre de dicho deseo.

Esta relación imposible entre el deseo y la finitud nos obliga a volvernos hacia el operar del deseo en la formación de las ideas inadecuadas. Entonces cuando deseo algo, tengo una idea (como *ideatum*) que pertenece a esa idea que es mi alma. Por otra parte, por el paralelismo psicofísico, a esta idea que es mi alma le corresponde un modo de la Extensión, pero siendo consciente de la idea que es mi alma, no soy consciente de su *correspondiente* modo de la Extensión. Así pues, el deseo del cual soy consciente, siendo un *ideatum*, esto es, la idea de una idea (mi alma), no implica la conciencia de la afección del cuerpo que es su correlato, si bien la afección del cuerpo es una condición necesaria de cualquier idea que involucre al desear. Dicho de otra manera: el deseo, siendo una *idea* de una afección del cuerpo, se halla condicionado por la constitución del individuo humano, quien padece la acción de los objetos sobre su cuerpo y su alma. Y esto significa que este deseo que constituye a un hombre en particular es el resultado de una multiplicidad de afecciones o, mejor aún, del conjunto de las afecciones que constituyen su experiencia.

Se comprende entonces que cuando digo que mi deseo explica mi acción estoy diciendo que soy consciente de mi deseo, pero no de los correlatos extensionales (pertenecientes a mi cuerpo) de este deseo pues, dice Spinoza, nadie sabe de lo que es capaz el cuerpo. Precisamente, por ser estas ideas necesariamente inadecuadas (pues a mi alma no le es posible captar la infinidad de afecciones exhaustivamente y menos aun asimilar los cambios padecidos por el cuerpo), es imposible que concibamos una idea adecuada de la destrucción ejercida por algunos de los subindividuos sobre otros. Dado que la constitución del individuo humano condiciona el deseo (pues el deseo es la idea de estas afecciones del cuerpo), si no hay asimilación por parte del cuerpo de los cambios producidos en él, si no hay reorganización de la nueva estructura corpórea, estas afecciones no alcanzan para que, en el plano de la conciencia, se forme la idea correspondiente a dicha desorganización. O sea, si somos determinados por afecciones externas, hasta el punto de que se halla en riesgo nuestra composición como individuos y dada la complejidad de los subindividuos que componen a toda cosa singular (incluso a ese individuo que soy yo), no podemos formarnos una idea ni de las nuevas relaciones establecidas a partir de esa determinación externa ni del aniquilamiento de las relaciones ya existentes. Así pues, si por una parte la creencia en el suicidio es la resultante imaginaria de nuestra incapacidad de formarnos una idea de ciertas afecciones pasivas del cuerpo, y el deseo, por otra, se define como la idea de una afección del cuerpo, entonces cuando "el cuerpo adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea ya no puede darse en el alma", es lógico pensar que nunca tenemos, estrictamente, un "deseo" de morir, menos aún de autodestruirnos, porque el deseo implica conciencia, y en uno y otro caso, según nos explica Spinoza, no puede llegar a formarse la idea (el correlato mental) de esas afecciones que predisponen al cuerpo.

No obstante, si bien no puede haber un deseo genuino de autodestrucción (porque el individuo no puede formarse siquiera dicha idea), el suicida experimenta imaginariamente un deseo que interpreta como un deseo de morir. Y esto es posible porque, dado que el deseo es básicamente un modo activo consciente, idéntico al apetito y compuesto, por lo tanto, de la infinidad de los modos que componen al individuo, este presunto deseo de morir expresa en el nivel de la conciencia imaginaria la ausencia de combinación entre los infinitos cuerpos que componen esos modos que a su vez componen al individuo, o sea, expresa la ruptura de la proporción o *ratio* original provocada por la presión ejercida por las causas externas. Esto significa que aunque el agente suicida no pueda genuinamente desear su autodestrucción, y menos aún pueda formarse una idea adecuada de la misma, la incompatibilidad entre sus partes constitutivas provoca en él alguna representación inadecuada de la cual, sin embargo, es consciente.

Por lo general, imaginariamente el llamado deseo de morir condensa otros deseos que no implican la autodestrucción, sino en todo caso, según declara Spinoza en un pasaje del *Breve Tratado* (II,17), la inclinación a huir de algo que se nos presenta bajo el aspecto de un mal, la vía de escape de una afección que disminuye nuestra potencia de obrar (E3P28). Así nos esforzamos por apartar o destruir aquello que conduce a la tristeza. El presunto suicida se representa entonces en el registro de lo imaginario que su acto de autodestrucción traería consigo la supresión absoluta y definitiva del dolor. Pero dicha supuesta autodestrucción, paradójicamente, no tiene positividad alguna, pues el individuo desaparece en la supresión misma. El contrasentido, pues, tal como es denunciado por Spinoza, es que precisamente cualquier mecanismo imaginario del yo tiene un límite, y es la existencia de ese propio yo como condición previa de cualquiera de esos mecanismos.

Así pues, una vez sentado que el individuo es una suma de subindividuos, el acto suicida -en la medida en que expresa la ausencia de combinación entre ciertos subindividuos que componen la persona-, no quiebra la universalidad del principio spinoziano según el cual todas las cosas singulares se esfuerzan en perseverar en su propio ser (E3P6). Creo haber probado que mediante la concepción fragmentada del individuo se disuelve la incompatibilidad entre la doctrina del *conatus* y la realidad fáctica del suicidio. Creo haber explicado, asimismo, el mecanismo imaginario por el que se llega a forjar la creencia en la posibilidad de la autodestrucción.

A manera de conclusión, nos podemos preguntar: ¿Cómo se vive el deseo de ponerle fin a la propia vida? Quien más, quien menos, todos alguna vez hemos pensado siquiera en esa posibilidad.

¿Por qué se quiere poner fin a la vida de uno? ¿por la pérdida de un gran amor? ¿por la muerte de un ser muy querido? ¿por los achaques de la vejez? ¿por alguna forma de invalidez? ¿por la riqueza perdida? ¿por el honor? ¿por un ideal? Bajo todas sus formas, el presunto suicida muestra que cada uno de esos objetos perdidos satura, agota imaginariamente todo su deseo. El presunto suicida no se da cuenta de que el deseo, como genialmente observó Spinoza, lo constituye esencialmente, pues existir como indi-

viduo compuesto particular no significa que un individuo particular existe, y es afectado entonces por un deseo u otro, sino más bien que ese deseo es un modo activo, temporalmente indefinido, que es idéntico a ese compuesto particular único y lo define como tal. Y creer que un único objeto -sea cual fuere- puede agotar el deseo, es precisamente no darse cuenta del carácter imaginario de ese objeto instituido por el mismo deseo. No darse cuenta de que, si hay un imposible, éste es, precisamente, aniquilar el deseo de vivir.

Notas

[1] Este trabajo se ha completado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas

[2] De acuerdo con el sistema usual de abreviaturas de las obras de Spinoza, los pasajes de sus obras se citarán del siguiente modo: E= *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (en la traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1998). A continuación se especificarán: 1,2,3...antecedidos por E= los numerales se refieren a las partes de la obra. P= proposición. Def. = definición. 1,2,3,...= se refieren a las definiciones, proposiciones, etc. D precedido por P seguida de un numeral = la demostración de la proposición. S: escolio. A título de ejemplo: E4P39S: *Ética*, cuarta parte, proposición 39, escolio

[3] *Aflicción y melancolía*, en *Obras Completas*, tomo 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, p.1079.

PRUDENCIA Y MELANCOLÍA EN SPINOZA

Diego Tatián
UNC

Tal vez Spinoza haya sido el último gran filósofo para el cual la prudencia -en su caso, tanto teórica como práctica- ocupa un lugar central en la construcción de la vida buena. Voltaire considera ya a la prudencia como una "virtud estúpida" y el rigorismo kantiano la desplaza de la esfera ética hacia el ámbito hipotético de la felicidad.

A partir del *De officiis* de Cicerón, la noción aristotélica de *phrónesis* circulará en el mundo latino vertida como *prudentia*. Este vocablo, sin embargo, no será empleado en ningún caso en la obra de Spinoza, donde encontraremos más bien los términos *cautio*, *caute* y -aunque rara vez- *precautio*. Este último concepto pareciera circunscribirse a la interpretación de la Escritura como su regla principal (es decir, tendría un sentido teórico, o más bien metodológico): "para deducir las cosas de las simples nociones intelectuales -escribe Spinoza en el cap. V del TTP-, se requiere, la más de las veces, una larga cadena de percepciones, el arte de una suma precaución (*summa precautio*), de una aguda perspicacia y de un sumo dominio de sí mismo, cosas que rara vez se dan juntas en los hombres" (TTP, p. 162). En el prefacio a este mismo texto, Spinoza es aún más explícito en lo que respecta a la relación entre método y cautela: "decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad. Guiado por esta cautela (*Hâc igitur cautione ...concinnavi*), elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes".

Una cautela hermenéutica conduce tanto la lectura de los textos sagrados como la interpretación de la naturaleza; su inspiración es claramente cartesiana, según la atribuye el propio Spinoza en un pasaje de las lecciones impartidas a Caseario: Descartes, en efecto, es quien "procede con la mayor cautela (*cautissimè procederet*) en la investigación de las cosas"(PFD, p. 136).

Pero es posible asimismo aprehender en Spinoza una dimensión práctica de la prudencia, una prudencia social y política que se articula al sentido teórico-metodológico antes referido. Sabemos que *caute* era la divisa con la que el filósofo lacraba las cartas que enviaba a sus amigos. En un trabajo clásico sobre el sello de Spinoza, Carl Gebhardt identificaba en la rosa un "símbolo parlante": la rosa con su espina "no puede tener otro significado que *spinosa*". Este significado en relación con la consigna *caute* inscripta en la base del sello, redundaría en lo siguiente: "Caute, quia spinosa - Cavete Spinosam". Esta admonición ("con cautela, porque tiene espinas -puesto que espinosa") estaría dirigida a los destinatarios de las cartas como advertencia de que lo que allí se confía puede causar daño a quienes se acercan sin prudencia y sin deseo de verdad, atraídos sólo por curiosidad o voluntad de polémica. La rosa querría significar el elemento de peligro inherente a la filosofía cuando ésta sólo es buscada por su novedad. Por lo que la palabra *caute* expresaría según Gebhardt la necesaria mediación entre los lectores -sus amigos y destinatarios- y el carácter revolucionario de la filosofía propuesta.

Contra esta interpretación, Filippo Mignini ha sostenido que "la cautela en comunicarlas [las ideas] no nace del temor de perjudicar con ellas a otros, sino del peligro que incumbe a quienes las transmiten: sucumbir al odio de los que no pueden o no quieren comprender". El peligro del que se trata no es inherente a la filosofía -en la óptica spinozista la verdadera filosofía no podría nunca ser peligrosa en sí misma-, sino a las condiciones de su comunicación; se precisa mantener, por tanto, las ideas *sub rosa* o *sub silentio* para evitar la exposición al odio, las controversias y la persecución.

La lectura de la *Correspondencia* muestra que el precepto de prudencia no es accidental, sino que resulta connatural al programa spinozista explicitado ya en el prefacio de E, III, y que obtiene su expresión más perfecta en TP, I, 4: "me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas" (*curavi, humanas actiones non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*). Ridiculizar y detestar son formas de no entender, y no sólo esto: también formas de imprudencia que redundan en *rixae*, contiendas y disputas vanas siempre evitadas por el filósofo. Spinoza no quiere convencer: "guardaré silencio -le escribe a Oldenburg- antes que imponer mis opiniones a los demás"; ni mucho menos -pues la polémica tiene más que ver con la guerra que con la filosofía- vencer a sus adversrios sino simplemente sustraerse a su campo visual. La "condición del siglo" no deja margen para la confrontación ni para la *parrhesía* (hablar libremente, decirlo todo, ser directo) ni para acabar las cartas con un "¡*ecrasez l'infâme*!", como lo haría Voltaire un siglo más tarde.

Algunos otros aspectos biográficos de Spinoza (el rechazo de la cátedra que le ofreciera el elector palatino de Heildelberg en 1673 [Ep. 47 y 48]; la decisión de no publicar la *Etica* a causa de la agitación que su inminencia había provocado entre los teólogos [Ep. 68]; los reparos para enseñar sus manuscritos a Leibniz [Ep. 72], etc.) muestran que una actitud de cautela completamente alejada de la provocación, la disputa o el escándalo, es lo que media su relación con los no-filósofos, con los teólogos -siempre proclives al odio y la persecución-, y en general con las ortodoxias, inevitablemente perturbadas por la libertad de pensamiento dondequiera que esta se produzca. En sentido estricto, cautela es lo que Spinoza antepone a la ignorancia, a la impotencia, a la superstición, a la servidumbre, a la soberbia, que resultan necesariamente de una específica primacía pasional, de un apasionamiento triste según una fluctuación del ánimo connatural a la vida pasiva.

Como para Aristóteles, también para Spinoza la prudencia es la virtud de la criatura finita, de la finitud humana, sólo que en el estagirita remite al hecho de estar el hombre en un mundo imprevisible -en particular en lo que concierne a los asuntos humanos- y esta circunstancia mundana presupone a su vez una ontología de la contingencia, en tanto que en Spinoza la finitud del modo humano se recorta sobre una ontología de la necesidad.

Pero lo específico de la prudencia spinozista se desplaza de la tradición aristotélica que la postula como una virtud de los medios convenientes (y por tanto la articula a la deliberación) procurando evitar todo exceso en la relación que el hombre establece con el mundo. En Spinoza, la cautela parece más bien regular las relaciones de los hombres entre sí, o más precisamente de los hombres en los que la libertad y el conocimiento son las pasiones mayores, respecto de los hombres mal apasionados, de los *ignari*. La cautela lo es, en un sentido primario, respecto de las palabras. Por eso uno de los principios fundamentales en este sentido es la adaptación del lenguaje, hablar según la "capacidad del vulgo" (*ad captum vilgi loqui*), o también -conforme la expresión del TTP-, adaptar los argumentos y las palabras a la "capacidad de la plebe" (*captui plebis accommodat*).

El ideal político mayor del spinozismo es el de una Ciudad que conjugue la irreductible multiplicidad de los *ingenia*, esto es, en la que a todos sea dado pensar lo que quieran y decir lo que piensan. Esta aspiración se acompaña siempre por un realismo radical, que tensa la filosofía práctica de Spinoza manteniendo la pertinencia de conceptos que se dirían contradictorios: secreto y libertad de palabra (la gran dialéctica que recorre el TTP) o, más generalmente, cautela y potencia. Mientras más amenazada se encuentre la libertad de palabra en una determinada formación social, más necesarios resultarán los modos de adaptación de la vida y las palabras *ad captum vulgi*, así como también el ejercicio del secreto, la capacidad de callar. Cuanto menor sea la posibilidad de conversión de la potencia individual en potencia pública o política, mayor será la necesidad de la cautela con respecto al entorno.

La impotencia pública, el estado de soledad y servidumbre de una *Civitas* con todo el ordenamiento pasional que implica, tiene una de sus formas en el predominio de una pasión fundamental, que presenta un aspecto ético y otro político. Una pasión que no sólo es mala cuando se da en exceso sino siempre, y que es radicalmente antipolítica: la melancolía. *Melancholia* designa el estado integral de un cuerpo que sobreviene cuando la tristeza afectiva llega a ser no únicamente local sino absoluta; una tristeza totalitaria que define a la existencia pasiva en su límite más bajo. Si para Spinoza la cautela es un modo de elaboración de la potencia, la melancolía denomina su inexistencia y se halla comúnmente asociada a una retórica que cancela el horizonte político de los hombres en favor de una presunta edad de oro, o de una "vida inculta y agreste", en realidad dominada por la soledad y la ausencia de "solidaridad" (*mutuo auxilio*). La melancolía obtura de este modo lo que de suyo está siempre abierto y cuyas posibilidades no podemos establecer con antelación a su ejercicio. En un célebre escolio de la *Etica*, Spinoza vincula a los satíricos -que se ríen de las cosas humanas-, a los teólogos -que las detestan- y a los melancólicos -que las desprecian. Esta común animadversión por la vida de los hombres, que adopta formas a veces convergentes y a veces no, deriva o bien de una impotencia o bien de una prepotencia, pero en cualquier caso siempre de malas pasiones.

La genealogía de una formación política cualquiera remite a un complejo pasional por el que se constituye y se explica, de manera que las pasiones no poseen un estatuto estrictamente psicológico sino que tienen siempre efectos políticos, son productivas de servidumbre o de libertad. La vida de un cuerpo -individual o colectivo- se establece en virtud de un conjunto de pasajes, de expansiones o contracciones de potencia que determinan la manera en que nos concebimos y experimentamos, según una multiplicidad de fenómenos cada uno de los cuales lleva el nombre de una pasión. Pero todos ellos se agrupan en función de dos posibilidades: o bien el modo del que se trata pasa a una perfección mayor, o bien, a la inversa, ese pasaje de potencia tiene una dirección decreciente. Spinoza llama en general "alegría" (*laetitia*) al acrecentamiento de nuestra potencia, y "tristeza" (*tristitia*) a lo inverso; el resto de las pasiones son casos particulares de una u otra.

La melancolía es definida en E, III, 11, esc. como una pasión que afecta de tristeza a todas las partes del cuerpo al mismo tiempo -a diferencia del dolor, que se produce cuando una parte de él resulta más afectada que las otras. A la inversa, Spinoza llama *titillatio* al placer local -es decir que afecta sólo a una parte del cuerpo-, en tanto que *hilaritas* es la pasión que se refiere al hombre cuando todas sus partes resultan igualmente afectadas de alegría. Como el odio -y las pasiones que derivan de él-, la melancolía no puede nunca ser buena. La *hilaritas*, por el contrario, en ningún caso puede ser mala; según palabras de Spinoza: "*Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, & contrà, Melancholia semper mala*". La melancolía es mala de manera absoluta -no es posible imaginar una melancolía contraria al exceso- en cuanto bloquea la vida activa, y por consiguiente la expansión ética y el ejercicio político. Pasión solitaria por antonomasia, el cuerpo afectado por ella se sustrae al juego de las composiciones con los otros cuerpos -a la conformación de la potencia pública-, de manera que el melancólico está siempre sometido a otro (está *alterius juris*). Es por ello que en E, IV, 35, esc., Spinoza vincula el carácter melancólico a "la vida inculta y agreste", al "desprecio de los hombres" y a la "admiración de las bestias"; reivindicación de un estado de naturaleza que se imagina como la "edad de oro de los poetas", cuyo efecto inmediato es una inhibición de la capacidad de afectar.

La melancolía puede ser concebida -al igual que el miedo, pero en otro sentido- como una esperanza invertida. Aunque dentro de la esfera ética la esperanza ha de ser considerada como una pasión triste, y por consiguiente mala -no, como para los autores clásicos, porque antepone al goce del presente el porvenir, incierto por naturaleza, sino porque disminuye nuestra *vis existendi*, nuestra fuerza actual de existir-, conserva sin embargo una necesidad política, donde política significa, como para Maquiavelo,

un ámbito ocupado mayormente por el vulgo. No sucede tal cosa con la melancolía que, junto al miedo, son dos formas principales del ideal ascético, a la vez que un dispositivo de servidumbre política. No obstante, la procedencia última del sentimiento melancólico no es ético-político sino teológico-político, y se concentra en lo que será uno de los motivos mayores del *Tratado teológico-político*: la superstición. Por superstición no debemos entender -o no principalmente- un conjunto de creencias equivocadas o infundadas, sino una manera de estar en el mundo, casi una pre-comprensión que establece el entramado de afectos definitorio de lo que somos y hacemos. En un pasaje de la *Etica* se remiten uno a otro estos dos términos: melancolía y superstición. La moral del sufrimiento -Spinoza es uno de los raros filósofos que no concede ninguna dignidad a esta palabra- es sometida, junto a todo lo que resulta connatural a ella, a una radical desmitificación concibiéndola como lo que es: una superstición triste, pues "sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Porqué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía (*melancholiam expelere*)? Tal es mi regla y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo que son señales de ánimo impotente" (E, IV, 45, corol. II, esc.). La vida conforme la divinidad no es una existencia temerosa y gimiente, dominada por la humildad y la culpa, sino una vida que honra la divinidad en nosotros, la esencia que nos define, la potencia que somos. Esto se comprende sobre el fondo de una de las inversiones teológicas fundamentales del spinozismo: no es la potencia lo que se predica de la divinidad (no hay algo así como un Dios que posee omnipotencia como una propiedad suya) sino la divinidad lo que se predica de la potencia.

La esperanza en el país de utopía -o en un trasmundo imaginario-, así como la nostalgia melancólica en una edad de oro, son sustituidas por un *amor mundi* donde su transformación no es sino su expresión; la lógica de la inmanencia redunda políticamente en un *amor fati* revolucionario, un amor antiplatónico que se realiza siempre llevando hasta su límite las fuerzas productivas de todos los seres. Ni esperanza ni melancolía, pues no habrá ni hubo un reino de la libertad al que debamos aspirar o que podamos añorar; antes bien, la libertad es siempre acto o no es nada, es potencia realizada.

O política o melancolía. No es posible una política de la melancolía (o mejor dicho sí lo es pero en un sentido antispinozista, política como dominación y como soledad -una cosa por la otra), ni es posible una melancolía de la política, puesto que de lo que se trata es de nuestra capacidad de afectar *ahora*. La potencia práctica de las criaturas es inmediatamente "salvaje", constructivista e inclusiva; es manifestación y exterioridad. Pero a la vez -por ello mismo- está o puede estar mediada por la prudencia. A diferencia de la melancolía, la prudencia nunca implica pasividad sino siempre actividad en un mundo, donde hay otros con los que puedo entrar en relación -y ellos conmigo- de múltiples maneras. La potencia mediada de cautela no se inhibe sino al contrario, se incrementa; es finita, pero de una finitud variable conforme la situación generada por los pasajes afectivos connaturales al hecho de ser con otros, y de ser, en general, una *pars naturae*. La cautela remite al corazón trágico de la filosofía de Spinoza, expresado en el axioma de la parte cuarta de la *Etica*: "En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se de otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida" -y, podríamos agregar, por la que será destruida efectivamente. La cautela es así una forma que se da el *conatus* para proteger su expansión afirmativa -en sí misma indefinida- del poder de las cosas que se oponen a él. Una potencia cauta persevera durante más tiempo, y será mayor mientras lo haga. La batalla está perdida de antemano -como lo está la que libra la *virtù* maquiaveliana contra la *fortuna*-; no obstante -lo sabemos por el extraordinario Apéndice que cierra el primer libro de la *Etica*-, ni las vidas, ni sus formas, obtienen su sentido de ninguna finalidad trascendente a ellas sino sólo de sí mismas.

Concepciones semánticas de la ciencia

Coordinador:
Pablo Lorenzano

CONCEPCIONES SEMÁNTICAS DE LA CIENCIA

Pablo Lorenzano
Universidad Nacional de Quilmes
CONICET

Comenzando con el trabajo desarrollado por J.C.C. McKinsey, E. Beth y J. von Neumann en el período que va de los años treinta a los años cincuenta, a mediados de los setenta y en los ochenta, se extiende un nuevo modo de analizar la ciencia que se ha denominado *concepción semántica o modelo-teórica*. En realidad no se trata de una única concepción sino de una *familia* de ellas que comparten algunos elementos generales, dentro de los cuales habría que destacar la centralidad que ocupa en sus análisis el concepto de *modelo*. A esta familia pertenecen los respectivos seguidores de los autores arriba aludidos, P. Suppes, B. van Fraassen y F. Suppe, además de R. Giere, en los Estados Unidos; M. Dalla Chiara y G. Toraldo di Francia, en Italia; M. Przełecki y R. Wójcicki, en Polonia; y la concepción estructuralista de las teorías, iniciada en los Estados Unidos por un estudiante de Suppes, J. Sneed, y desarrollada en Europa, principalmente en Alemania, por aquel que reintrodujera la filosofía analítica en general y la filosofía de la ciencia en particular en los países de habla alemana y demás países de Europa Central luego de la Segunda Guerra Mundial, W. Stegmüller, y sus discípulos C.U. Moulines y W. Balzer.

Todos los miembros de esta familia comparten el "espíritu formalista" del período clásico aunque no la letra: la *virtud clásica de la claridad y precisión conceptuales* es un principio regulativo para ellos; sin embargo, consideran que la mejor manera de aproximarse a ese ideal consiste en *utilizar todos los instrumentos lógico-matemáticos que puedan contribuir* a alcanzar ese objetivo. No se limitan, entonces, al uso de la lógica de predicados de primer orden -el instrumento favorito durante el período clásico- sino que hacen un uso creciente de conceptos, métodos y resultados lógicos y matemáticos, de la teoría de conjuntos y de modelos, de la topología y de la teoría de categorías, entre otras. Por otro lado, son conscientes de los numerosos aspectos filosóficamente esenciales en la ciencia que se resisten a ser tratados de manera puramente formal, ya sea porque no disponemos al menos al presente de las herramientas apropiadas para la tarea o porque nos topamos con la presencia de elementos *irreductiblemente pragmáticos e históricamente relativos*, como los que habían sido señalados durante el período historicista.

El objetivo de esta mesa redonda es presentar y discutir algunas de las propuestas que se han realizado dentro de este marco conceptual en un nivel de análisis tanto general como especial de la ciencia, así como del estableciendo de nexos y comparaciones teóricas con otros marcos filosóficos y no-filosóficos de la reflexión sobre la ciencia.

CONCEPCIONES SEMÁNTICAS COMO PROGRAMA REPRESESENTACIONALISTA DE LA CIENCIA

Adriana Gonzalo
UNL. Santa Fe

Consideraciones introductorias

Contemporáneamente, muy diversos enfoques elucidatorios de la actividad científica, que van de Giere y van Fraassen a los miembros del Strong Programmme y los constructivistas sociales, se han dedicado a la elucidación de la noción de representación en ciencia. Como han hecho notar Ibarra y Morman (1997), la creciente reflexión sobre este tópico ha virado el eje de la crítica rortyana, que intentaba mostrar el callejón sin salida en el que había caído a lo largo de la hitoria la concepción representacionalista del conocimiento, hacia nuevas perspectivas de pensar el conocimiento como representación, así como de pensar la ciencia como una actividad básicamente representacional.

El presente trabajo traza una mirada sobre las nuevas concepciones representacionalistas del conocimiento en general y de la ciencia en particular, en contraposición a la concepción reductivista de representación propia del enfoque rortyano. Frente a esta mirada, nos detenemos a analizar rasgos generales de la concepción semántica de la ciencia devenida un "programa representacionalista de la ciencia" (PRC).

La concepción rortyana de representación. Sus insuficiencias

Según Rorty, el concepto de representación es fuente inacabable de laberintos conceptuales y pseudoproblemas irresolubles (Rorty 1991, 154s.) De ahí que concluya la pertinencia del abandono del paradigma filosófico tradicional sustentado en la noción de representación.

Rorty (1991) ha presentado un esquema histórico de la evolución de la filosofía en torno a la adscripción a dos campos diferentes: en uno se alinean los filósofos representacionalistas reaccionarios que pertenecen al pasado; en el otro, los filósofos antirepresentacionalistas progresistas que están llamados, según Rorty, a protagonizar la filosofía del S. XXI. Según este autor, los representacionalistas son filósofos que encuentran fructífero concebir la mente o el lenguaje como entidades que contienen representaciones de la realidad. Los antirepresentacionalistas intentan evitar las discusiones acerca del realismo, negando que la noción de representación.sea de alguna utilidad en filosofía. Los representacionalistas creen de manera característica que las controversias entre idealistas y realistas son fecundas e interesantes, por su parte, los antirrepresentacionalistas creen característicamente que esos grupos de controversias son inútiles.

En opinión de Rorty, los adherentes característicos del representacionalismo de este siglo son filósofos tan reputados como Frege, Russell, Husserl, Tarski y Carnap (Rorty 1991, 151). En el otro bando, los pioneros del movimiento antirrepresentacionalista del futuro son Quine, Sellars y Strawson, aunque los protagonistas históricos de esta orientación sean Dewey, Wittgenstein, Heidegger y Davidson (Rorty 1979). Esta división es altamente cuestionable, sin embargo, no me propongo aquí criticar la división o el criterio rortyano para separar representacionalistas de antirepresentacionalistas; sino mostrar que el origen de la visión de este autor reside en una concepción reductiva de la representación y señalar vías actuales para la revalorización del papel de esta noción en la epistemología.

Con tal objetivo, analicemos algunos rasgos generales de la concepción rortyana de representación. El primero de éstos es que su concepción obedece a una idea de mente individual, o más precisamente de sujeto individual (sea éste trascendental o naturalizado) a través de cuya actividad, sea ésta racional, empírica, o de síntesis, se produce la **imagen mental como representación** (i). Esta idea se asocia a la de conocimiento como resultado de la acción especular, y consecuentemente a la de **conocimiento como reflejo** (ii). Dado que el reflejo no puede contener más que lo reflejado, aún cuando el reflejo sea fruto de

la acción subjetiva, esta acción no suma componentes que de algún modo sean agregados al mundo, entendido como mundo de hechos, sensaciones, extensiones.

Como consecuencia de (i) y (ii), se introduce la idea de **similitud o semejanza** (iii). La representación (sensible o intelectual) debe ser de algún modo similar a lo que representada, debe ser una representación "adecuada" del objeto exterior. De este modo, la imagen mental guarda cierta interna correspondencia con la cosa, el hecho, que aquella representa.

Sin embargo, esta relación de acomodación no se da siempre de modo simple y directo. Lo representado supone un grado de **reducción de la complejidad del mundo exterior al sujeto** (iv), la simplificación de la multiplicidad en la unidad. Este proceso de reducción implica una acción, cuyo rol central lo juegan la noción de "concepto", de "término" que vehiculiza este proceso reductivo de lo complejo a lo simple, de la multiplicidad a lo uno.

Asimismo, la acción judicativa entra en escena. El juicio se concibe como el lugar de la determinación de lo verdadero y lo falso. La enunciación posibilita hablar de lo **verdadero y de lo falso en términos de representaciones adecuadas o inadecuadas del mundo** (v).

La primera cuestión parte de la idea de que "la imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo que contiene diversas representaciones"... (Rorty 1979, 12). Esta es, según Rorty, la noción de representación subyacente a las tesis (i), (ii) y (iii), la imagen de la representación como espejo, caracterizada en la idea de que lo representado y lo representante son en gran medida semejantes entre sí, es decir, justamente en la medida en que el segundo es la imagen especular del primero.

Frente a esta imagen, podemos citar dos tipos de objeciones: uno de orden naturalista, basado en los estudios de la psicología experimental; y otro proveniente del ámbito de la filosofía de la ciencia. En el primer caso es dable citar desde las investigaciones de la gestalt, hasta los resultados de la psicología cognitiva, que muestran que ni siquiera la función perceptiva puede pensarse como un reflejo o copia especular. Por el otro lado, las nuevas visiones filosóficas de la percepción y otras funciones cognitivas han mostrado los límites de estas concepciones, sin de hecho abandonar la idea de representación (Hanson, Kuhn desde los años 60; y actualmente De May, M, (1982), Giere (1985, 1994) entre otros).

Las tesis (iv) y (v) muestran que la idea reduccionista de representación que subyace a la interpretación intuitiva del concepto está basada en la idea de que las representaciones sirven para reducir la complejidad. La idea es que los objetos representados funcionarían como marcas, etiquetas o sustitutos de los objetos representados. Sin embargo, esta idea no debe conllevar necesariamente una remisión a la idea de semejanza. Por ejemplo, una ficha es un signo representante del libro, pero no guarda ninguna semejanza con lo representado. La interpretación reduccionista de la representación resulta insuficiente: la representación no puede simplemente asimilarse a la reducción, sino que está moldeada de manera esencial por un componente complementario al de la reducción (acción de componenetes psicológicos, lingüísticos, lógicos, etc,) que implica la introducción de una nueva complejidad en el sistema representante.

Nuevas concepciones no-reductivas de la representación
Las concepciones semánticas y el PRC

Diversos y múltiples enfoques y autores convergen actualmente en haber ubicado la noción de representación en un punto eje de la reflexión sobre la ciencia. Entre éstos podemos ubicar tres grandes líneas contemporáneas: (a) las concepciones cognitivistas (entre otros los trabajos paradigmáticos de De Mey 1982, Giere 1985); (b) las concepciones provenientes del Strong Programme de la escuela de Edimburgo y a los estudios antropológicos de la actividad científica de constructivistas sociales como Knorr-Cetina (1981), Latour y Woolgar (1979); (c) las concepciones semánticas, en particular, el actual "nuevo programa representacionalista de la ciencia".

Nos detendremos aquí a indagar algunos aspectos del PRC. Éste hunde sus raices en los trabajos fundacionales de Suppes, P. (1960), y desde allí reúne muchos obras que abarcan las de Van Fraassen (1987), Mundy (1986), Swoyer (1991), Giere (1988, 1994), los múltiples trabajos de La concepción Estructural y recientemente los de Ibarra, A y Mormann, T. (1997, 2000), que han enriquecido el tratamiento de una visión representacional de la ciencia en esta dirección.

Se prefiere hablar aquí de programa, y no de concepción, debido al carácter programático en el que se ha fijado las tesis rectoras del movimiento. Los autores citados coinciden en defender el carácter ineludible y esencial de la representación en la interpretación de la experiencia en general, y específicamente en el conocimiento científico y, por otro lado, sostener que la función de representar no es un aspecto más constituyente de nuestro comportamiento psicológico o sociológico, sino una de sus condiciones determinantes.

Uno de los aspectos programáticos básicos del PRC es contraponer una visión representacionalista a una lingüística de la ciencia. "La ciencia no se interpreta lingüísticamente, ..., sino como el producto de una práctica genuina de representación, modelo de conocimiento científico, que opera sobre estructuras cognitivas generadas por reglas funcionales de carácter general"(Ibarra y Mormann, 1997, 47). La concepción representacionalista del conocimiento científico concibe a éste como una representación más refinada que la del conocimiento corriente, en la que un determinado aparato conceptual representante se aplica exitosamente a un conjunto de determinados ámbitos empíricos.

Paralelamente, se intentan deslindar las ideas de representación mental, de la de producto subjetivo, psicológico e individual. En contraposición, aparece aquí la idea de "representación objetiva". Se concibe que la idea de objetividad científica es el resultado de la actividad representacional llevada a cabo en su seno, y consistente en la construcción de esquemas cognitivos -modelos, en un sentido amplio-.

Se trata aquí, por ende, de una concepción representacionalista no mentalista, no psicologista. Una idea de representación-objetiva, asociada a la idea de que una reprepresentación puede ser objetiva en la medida de su aceptabilidad. No se habla aquí de una "representación verdadera", sino de una rerpesentación que se adecuada en su objetivo de representar cierto domino fenoménico o empírico. El PRC liga además esta última idea de representación objetiva a una concepción pragmática-intencional, en la cual, la por un lado, con lo que la Concepción Estructural ha denominado "intended applications" (Balzer, Moulines y Sneed 1986), en las que el componente modélico teórico representacional se aplica a casos paradigmáticos, que forman parte del sistema representado.

La base pragmática del enfoque se manifiesta en las siguientes cuestión central: "¿Cómo y en qué condiciones determinadas estructuras conceptuales pueden ser usadas para dar cuenta de determinados fenómenos contingentes, que ocurren en la naturaleza?" Así, la elucidación sobre la representación no concierne solo al análisis de las formas estructurales de los sistemas representacionales, sino también a la relación de éstos con la experiencia.

Como se dijo, la representación no puede simplemente asimilarse a la reducción, sino que está requiere de ese otro componente, la consideración de una nueva complejidad en el sistema representante. El sistema conceptual del dominio representante contiene conceptos, enunciados, argumentos y reglas de inferencia que carecen de correlación directa con el dominio representado.

Mundy ha descrito de manera esclarecedora el cometido general del excedente estructural del dominio representante en la práctica representacional: "el auténtico propósito de la representación es la aplicación de la teoría del sistema representante al sistema representado"(Mundy 1986, 392). Así, la representación es una especie de traducción establecida en un registro no neutral. Otro rasgo fundamental del concepto de representación como componente pragmático-intencional, es el hecho de que la representación es siempre representación para un sujeto (social). Los procesos de construcción de las representaciones científicas se desarrollan conforme a ciertos patrones de la comunidad científica., que fijan dinámicamente los significados conceptuales. Pero, estos procesos no son concebidos por el PRC como causales, sino selectivos, en cuanto que se hallan guiados por intenciones de los científicos.

Consideraciones finales

Hemos mostrado cómo frente a una mirada reduccionista de la representación, se han ido conformando nuevas visiones del conocimiento, que constituyen concepciones representacionalistas, pero, al mismo tiempo presentan fuertes diferencias con la mirada rortyana. Las más destacadas del PRC resultan: (a) la idea de representación como producto de un sujeto social, frente a la de un sujeto individual; (b) subsecuentemente, al introducirse la idea de sujeto social, también se produce una reconceptualización del objeto de conocimiento, y se rompe la bipolaridad sujeto-objeto, introduciéndose una visión tripartita

del conocimiento; (c) la introducción de un tratamiento especial del sistema representante, como sistema complejo, que se opone a la idea de reflejo; (d) ligado a este último punto, se mantiene la concepción de reducción de la complejidad fáctica o fenoménica a un sistema representacional más simple; solo que éste es convencional. Sumado a este aspecto, lo representado, y el representante son categorías móviles, un sistema representante puede convertirse en objeto de representación por otro sistema representante; (e) así, la idea de similitud o semejanza se redefine, y la visión de isomorfismo entre lo representado y lo representante se liga ahora a la idea de intencionalidad del sujeto que construye y aplica el sistema de representación. Se introducen, de este modo, componentes pragmáticos, ajenos a la mirada tradicional de la representación.

Bibliografía

Balzer, W., Moulines, C., Sneed, J. (1986), *An Architectonic for Science*. Dordrecht, Reidel Publishing Company.
De May, M. (1982), *The Cognitive Paradigm*. Reidel.
Ibarra, A y Mormann, T. (1997), *Representación en la ciencia*. Del Bronce
Ibarra, A. y Mormann, T. (2000), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía*. Ariel.
Giere, R (1985), "Philosophy of science Naturalized", Philosophy of Science, 52, 331-356.
_____ (1994), "No representation without representation", Biology and Philosophy, 9, 113-120.
Knorr-Cetina, K (1981), *The manifacture of knowledge*. Pergamon Press.
Latour, B., Woolgar, S. (1979), *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza, 1995.
Mundy, B. (1986), "On the general theory of meaningful representation", Synthese, 67, 391-437
Suppes, P. (1960), "A Comparison of the Meaning and Use of Models in Mathemathic and the Empricial Science", Synthese 12, 287-301.
Swoyer, C. (1991), "Structural representation and surrogative reasoning", Synthese, 87, 449-508
van Fraassen, B. C. (1987), "The semantic Approach to scientific Theories", en Nersessian (ed) *The process of Science*, Kluwer, 105-124.
_____ (1980), *La imagen científica*. Paidós, 1996.

COMUNIDAD Y GENERACIÓN CIENTÍFICA: EL CASO DE "LA PERSONALIDAD AUTORITARIA"

Eduardo Sota
Norma Horenstein
UNC

Un examen de las teorías empíricas focalizado en la dinámica de las mismas presupone la consideración de aspectos pragmáticos que escapan a los límites de un tratamiento sintáctico-semántico que es peculiar de los análisis sincrónicos de la ciencia, desde la perspectiva estructuralista. Referir a conceptos pragmáticos - en un sentido restringido - implica considerar la relación entre la estructura conceptual de una teoría y el uso que de ella hacen sus usuarios; en una acepción más amplia que dejaremos de lado, las consideraciones pragmáticas incluyen el estudio de nociones socio-históricas que atraviesan el estudio diacrónico de la ciencia. Los conceptos pragmáticos primitivos que nos interesan son aquéllos de comunidad y de generación científica. Discutiremos la extensión que asignan Balzer, Moulines y Sneed a este último concepto e ilustraremos - sobre la base del caso de la "Teoría de la personalidad autoritaria" de Adorno y colaboradores (en adelante PA), una noción un tanto diferente de generación científica.

En *An Architectonic for Science* (1987), comunidad científica (CC) se define como subconjunto especial de la clase de los científicos o usuarios potenciales de las teorías, cuya duración supera la vida útil de cada uno de sus miembros individuales. Se señala en esta obra que los límites de una comunidad científica son en general difusos y no constituyen, por lo regular, grupos muy institucionalizados (cf. cap. V). Las comunidades científicas se subdividen en generaciones científicas (GC). Generaciones científicas son cualesquiera subconjuntos de una comundidad científica. Cada generación científica en una comunidad científica está unívocamente asociada al correspondiente período histórico en que los integrantes de la respectiva comunidad se mantienen científicamente activos. El grupo de gente que pertenece a una generación científica emplea para comunicarse entre sí un lenguaje científico específico, compartiendo técnicas de observación, clasificación y sistematización y para el caso de teorías cuantificables adoptan técnicas y dispositivos de medición, y procedimientos de cálculo.

Las nociones pragmáticas de comunidad y generación científicas se vinculan a actitudes proposicionales científicas o, en otras palabras, el componente pragmático se constituye en actitudes proposicionales de las personas - miembros de una comunidad y/o generación - respecto de las teorías. Los miembros de la comunidad científica y la generación científica comparten la aceptación del dominio de las aplicaciones propuestas de la teoría (en tanto aplicaciones paradigmáticas) y los integrantes de la generación científica admiten ciertas conclusiones como bien corroboradas sobre la base de procedimientos de prueba aceptados por la propia comunidad científica.

Sostenemos que "La teoría de la personalidad autoritaria" es el resultado del trabajo de científicos que constituyeron una generación científica a partir de integrantes de dos comunidades científicas diferentes, a saber, la escuela de Frankfurt (con su impronta psicoanalítica) y el positivismo norteamericano. Dicha generación tuvo una duración que podríamos calificar de coyuntural, esto es, estuvo acotada en el tiempo.

De la caracterización hecha de los conceptos pragmáticos primitivos surge que son condiciones necesarias para la constitución de una generación científica las siguientes:

a. Toda generación científica pertenece a alguna comunidad científica;

b. Toda comunidad científica suele tener límites difusos.

Desde una perspectiva histórica se puede discutir si un científico en particular pertenece o no a una comunidad dada. En general, las comunidades no constituyen grupos totalmente institucionalizados. No se excluye la posibilidad de que un científico pertenezca a dos generaciones diversas dentro de una misma comunidad e incluso puede darse que sea miembro de dos comunidades diferentes (depende, en el primer caso de que la vida científica activa del individuo supere un período y, en el segundo de que adhiera, simultánea o sucesivamente, a diferentes redes teóricas en evolución).

c. La duración de una generación no puede exceder aquélla de la comunidad científica en la cual se inscribe;

d. la comunicación al interior de una generación científica está asegurada pues sus miembros participan de una comunidad lingüístico-científica;

e. los objetos de estudio reconocidos por la totalidad de los integrantes de la generación científica son tratados del mismo modo, sea mediante procedimientos cualitativos, sea por técnicas cuantitativas o ambos;

f. tanto la comunidad como la generación científica aceptan ambos las aplicaciones propuestas de la teoría, en particular, sus aplicaciones paradigmáticas.

El caso que pretendemos presentar es, como dijéramos anteriormente, el de una generación científica que se constituye a partir de dos comunidades científico-sociales relativamente diferenciadas - positivismo y escuela de Frankfurt. A pesar de las marcadas diferencias entre ambas comunidades se produce, en un tiempo dado, un fenómeno peculiar caracterizado por el hecho de que interactúan una generación científica de la primera con una de la segunda, de tal modo que construyen una subteoría específica, aunque poseen presupuestos y exigencias metodológicas claramente dispares. Inferimos de este análisis la siguiente consecuencia: se amplia significativamente el carácter difuso de los límites de cada comunidad científica (condición necesaria b), al punto que dos comunidades puedan resultar indistinguibles en un contexto determinado como producto del trabajo conjunto de las generaciones interactuantes.

En efecto, las diversas manera de concebir lo social y la propia empresa científica queda revelado, como una pequeña muestra, en los contrastes que nos ofrece Adorno (cf. 2001). Para este autor, a las dos

concepciones en cuestión, les subyacen modelos históricamente divergentes. Para su propia posición, las reflexiones teóricas sobre el conjunto de la sociedad no pueden hacerse efectivas simplemente a través de hallazgos empíricos; las ideas sobre la sociedad como un todo trascienden necesariamente sus hechos dispersos y debe disolver la rigidez del objeto fijado aquí y ahora, convirtiéndolo en un campo de tensión de lo posible y lo real. "Con otras palabras, la teoría es ineludiblemente crítica. Pero por esta misma razón, las hipótesis derivadas de ella, las predicciones de regularidades, no le son totalmente apropiadas. Lo meramente predecible es ya parte de la maquinaria social, inconmensurable con aquello a que apunta la crítica" (2001, p.20). Por el contrario y refiriéndose al positivismo, si se quiere ascender a la totalidad de la sociedad partiendo de datos particulares, en el mejor de los casos se obtienen conceptos generales clasificatorios, pero jamás los que expresan la vida misma de la sociedad. La supuesta primacía de la sociología empírica se basa en la presunta superioridad de los procedimientos empíricos cuya legitimidad se basa en la pretensión de objetividad y, sin embargo, paradójicamente, privilegian lo subjetivo, las actitudes. Sin embargo, para la escuela crítica, "la objetividad social, la totalidad de las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo seno los hombres actúan, es algo que los métodos empíricos han ignorado" (2001, p. 22). Pese a su objetivización los métodos no penetran la objetivización de la cosa misma, particularmente los imperativos de la objetividad económica. Tratan los hechos establecidos precisamente de forma subjetiva como si éstos fueran cosas en sí y no más bien cosificaciones; no en vano, en las discusiones del positivismo predominan cuestiones de métodos sobre las de contenido. Esta justificación de la ciencia sólo en el plano metodológico por parte del positivismo obedecía a una división abstracta del trabajo entre metafísica y cientificismo de orientación positivista, según Horkheimer, fruto de la evolución posthegeliana del pensamiento. Por el contrario, ellos propiciaban un 'materialismo interdisciplinar' que pretendía articular el diagnóstico emitido en el plano histórico-filosófico con la investigación social empírica como segunda línea de reflexión.

En fin, este es un breve compendio de las diferencias de lenguaje programático que pretendíamos exhibir; para más detalles, confróntese, por ejemplo, Bernstein (1983), Giddens (1993) y McCarthy (1987).

Sin embargo, en función del exilio en Norteamérica que sufren los integrantes de la escuela de Frankfurt se desarrolla una situación de "contigüidad permeante" con los miembros de la otra comunidad en cuestión (el Instituto se asocia a la Universidad de Columbia en 1934), hasta un punto en que se consolida de una manera significativa una especie de "intergeneración científica". Los miembros de una y otra corriente participaron en mayo del '44 de una conferencia auspiciada por el Comité Judío Norteamericano en la que "se lanzaron oficialmente los Studies in Prejudice, que iban a emplear una variedad de enfoques metodológicos para el estudio del prejuicio" (Jay, p. 362) y se fundó el Departamento para la Investigación Científica que fuera dirigido inicialmente por Horkheimer. Así comenzó la más amplia y sostenida concentración de investigación empírica llevada a cabo por el Departamento.

Los "Studies in Prejudice" se publicaron en cinco volúmenes, que conformaron una unidad, de los cuales el más representativo en tanto investigación social empírica fue *La personalidad autoritaria* editada en 1950. Esta se llevó a cabo entre miembros del Instituto y los científicos sociales ques se autodenominaban el Berkeley Public Opinion Study Group. El supuesto básico era la existencia de diferentes niveles de personalidad, a la vez manifiestos y latentes. La finalidad del proyecto era la exposición de la dinámica psicológica oculta correspondiente a la expresión superficial de una ideología prejuiciada. La investigación comenzaba con la distribución de cuestionarios que contenían preguntas prácticas, escalas de actitud de la opinión y preguntas proyectivas, de respuesta abierta, etc.

Ahora bien, qué fue lo que hizo posible esa colaboración científica, más allá de la circunstancia fortuita de la proximidad geográfica e institucional de las respectivas generaciones de ambas comunidades?

En primer lugar, estimamos que los marcos teóricos respectivos permitían la aceptación de un dominio de aplicación comunes a ambas generaciones; en este caso, los 'prejuicios' como un objeto de prueba y testeo de los presupuestos en juego. En términos estructuralistas, "dado el núcleo K de un elemento teórico,..., una generación científica puede desear utilizar K para explicar, hacer predicciones acerca de, o sistematizar una y dada que pertenece al modelo potencial parcial. Diremos que 'una generación científica *se propone* aplicar K a y'. El conjunto de las yes que satisfacen esta condición en un tiempo dado es un subconjunto de los modelos potenciales parciales y, por supuesto, no es otra cosa que nuestro bien conocido 'dominio de las aplicaciones propuestas' I. Pero ahora la cualificación 'propuestas' tiene un significado muy definido: éstas aplicaciones son pretendida por *alguien*, a saber, por una particular comunidad científica en un momento histórico particular. (Alternativamente, podemos decir que son

pretendidas por una generación científica particular dentro de una comunidad científica)" (Balzer, Moulines y Sneed, 1987, p. 215).

El significado de los términos que aparecen en las interpretaciones propuestas básicas está más o menos bien determinado por una semántica general de los científicos (lenguaje ordinario) que envuelve reglas de interpretación muy amplias y débiles para términos tales como 'partículas', 'estado', 'prejuicio', etc. (cf. p. 38)

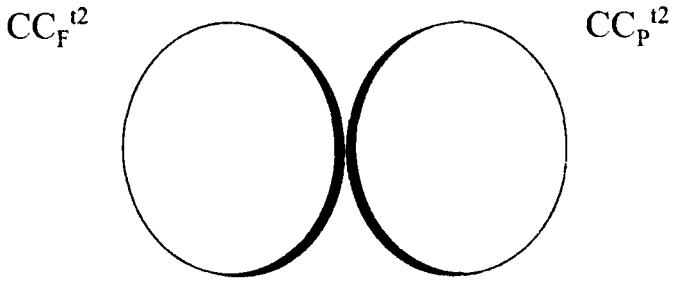
Por otra parte, el énfasis de la Teoría Crítica en destacar las diferencias con el positivismo en cuanto a las maneras de concebir la sociedad, el objeto relevante de investigación y las maneras apropiadas de abordarlo, se vieron morigeradas en vista de la produccion científica conjunta, en virtud de una aproximación de los lenguajes (semántica común de esta intergeneración) Así lo destaca Jay: por una parte el objetivo de la investigación ya no era el cambio revolucionario por medio de la praxis sino la educacion por la tolerancia y, lo que es más importante, una "inusitada inclinación hacia explicaciones psicológicas, antes que sociológicas del prejuicio...", más aún, "aunque la perspectiva básica era la freudiana, al esquema analítico se sumaba una cierta medida de psicología del yo, la misma psicología del yo de Hartmann y Fris cuyas implicaciones conformistas habían sido criticadas por Adorno... " (1974, p. 372s.).

Por último, la inicial denostación de la investigación 'administrativa' es sustituida por una nueva valoración. En efecto, la sociología no una 'ciencia del espíritu' ya que la cosificación de la sociedad reduce a los hombres cada vez más a objetos y convierte su situación en 'segunda naturaleza' y los métodos que le hacen ver esto no constituye sacrilegio alguno. Por consiguiente, nos dice Jay (*op.cit.*,p. 407), "debían emplearse los métodos de investigación administrativa, aunque dentro de un esquema crítico, para explorar los fenómenos sociales. Aunque la teoría no podía demostrarse o refutarse mediante la verificación empírica -ése era un principio que la Teorías Crítica que no estaba dispuesto a abandonar-, cuando se las trasladaba a problemas de investigación, las ideas teóricas podían enriquecerse inmensamente. Así, por ejemplo, el psicoanálisis había mejorado significativamente al aplicárselo a cuestiones empíricas, aunque por supuesto su formulación inicial no había sido inductiva".

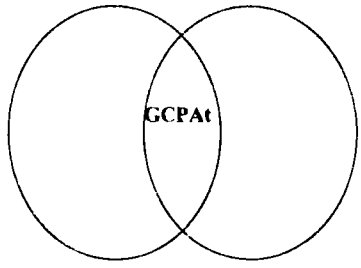
En síntesis, nuestra indagación ha tenido que ver con la dimensión pragmática de la dinámica de las teorías y su propósito fue mostrar un caso extremo de los límites borrosos de las comunidades científicas. El caso presentado es el de una fusión de generaciones pertenecientes a comunidades diversas o 'intergeneración científica', por la cual los límites de las comunidades originales tienden a redefinirse para constituir aproximadamente una misma generación, lo que presumiblemente debería llevar a reconsiderar las condiciones necesarias de lo que configura una comunidad y generación científica.

Situación 1: Comunidades Científicas Disjuntas

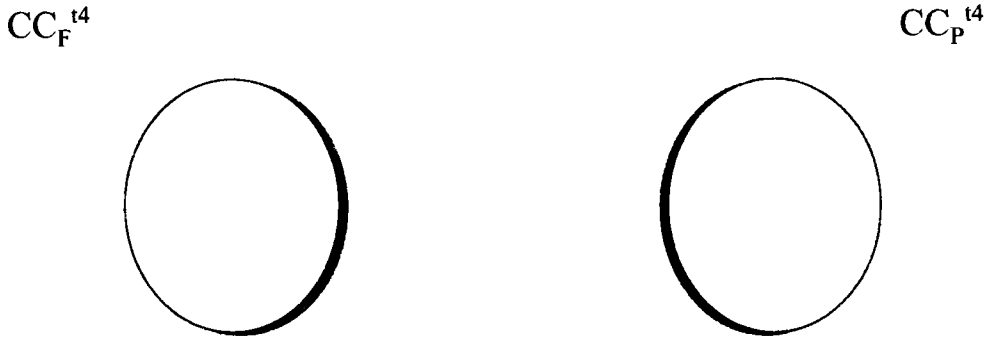
Situación 2: Contigüidad permeante



Situación 3: Solapamiento



Situación 4: Comunidades Científicas Disjuntas



Bibliografía

Adorno, T. et alii. (1950), *The Authoritarian Personality*. Harper & Brothers, New York.
Adorno, T. (2001) *Epistemología y ciencias sociales*. Cátedra, Madrid, p. 20 y 22.
Balzer, W., Moulines, U., Sneed, J. (1987), *An Architectonic for Science*. The Structuralist Program, Reidel. Netherlands, p. 38 y 215.
Bernstein, R. (1983), *La reconstrucción de la teoría social y política*. F.C.E., México.
Giddens, A. (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Bs. As.
Honneth, A. (1990), "Teoría Crítica" en A. GIDDENS, J. TURNER y otros *La teoría social hoy*, Alianza, Madrid.
Jay, Martin (1974), *La imaginación dialéctica*. Taurus, Madrid, p. 362, 372 s. y 407.
Mccarthy, T. (1987), *La teoría crítica de J. Habermas*. Tecnos, Madrid.

Construcciones de sujeto y deconstrucciones de género

Coordinadoras:
María Luisa Femenías
y María Spadaro

CONSTRUCCIONES DE SUJETO Y DECONSTRUCCIONES DE GÉNERO

María Luisa Femenías
María Spadaro
UNLP-UBA

El tema del sujeto, la posibilidad de la constitución de un sujeto-mujer, su deseabilidad o no para la Filosofía de Género, han sido algunos de los temas que más se han discutido y analizado en los últimos veinte años. El arco teórico de los debates va desde quienes proponen una suerte de homologación al sujeto-masculino hasta la deconstrucción y abandono de la categoría de sujeto. Al desarticularse dicha categoría, se ha intentado examinar, criticar y subvertir los estereotipos que - tal como la crítica postmoderna señala- han moldeado la categoría de sujeto como masculino, patriarcal y occidental, entre otras, acercándonos a diversas alternativas según sus respectivos paradigmas teóricos. Estas posiciones tan dispares han promovido, por tanto, un debate sumamente rico que toca tanto aspectos de la Filosofía Política cuanto de la Filosofía de la Psicología y la Ontología. Esta mesa tiene como objetivo presentar y adelantar algunas de las claves críticas más significativas de estas líneas de debate, y mostrar el hilo conductor que nace con Simone de Beauvoir y culmina en la deconstrucción de la categoría de sujeto que Judith Butler disuelve en la noción de agencia, desde una actitud postfeminista que denomina filosófico-retórica. Entre estas dos posiciones ubicamos a Luce Irigaray, con el giro psicoanalítico y a Luisa Muraro, promotora de un nuevo orden simbólico.

Las elaboraciones que presentamos a continuación se han desarrollado en el marco del Taller Permanente *Lecturas críticas desde la Filosofía de Género* (IIEGe, UBA); y de los proyectos *La constitución del sujeto moderno. Examen crítico desde la Teoría de Género* (UNLP) que dirige M.L. Femenías y del proyecto *Identidad, Experiencia y Reconocimiento* (Agencia Nacional de Promoción Científica), que dirige María Isabel Santa Cruz.

¿EL FEMINISMO COMO DILEMA POST-MODERNO?

*Mónica da Cunha**
CBC-UBA
María de los Angeles Ruiz
UBA-IIEGe

Si el feminismo, según afirma Celia Amorós, se constituye como tal en la modernidad, entonces se deriva la dificultad de hablar de *feminismo* tanto en el pensamiento premoderno como en el postmoderno. Por eso, es legítimo preguntarse si cuando el pensamiento postmoderno cuestiona la categoría "sujeto", hace también una critica de género. Si esto es así, ¿cómo puede sostenerse la tesis amorosiana de que no podemos hablar de feminismo en la posmodernidad?. Si esto no es así, ¿cómo diferenciar las críticas post-modernas en general y la irigariana?, o bien, ¿cuáles son los criterios relevantes, que realmente deben interesar al abordaje feminista?, y, por último, ¿cuáles son los ejes de análisis que entran en conflicto a la hora de hablar de "feminismo post-moderno"?

El objetivo de este trabajo es, entonces, presentar suscintamente, disidencias y coincidencias de las conceptualizaciones en torno a la noción del feminismo en las propuestas de Amorós e Irigaray.

En las redes de la subjetividad: el modelo falologocéntrico. Luce Irigaray

La postura de Luce Irigaray toma como axioma, en un sentido muy amplio, la idea de que la mujer es (radicalmente) «diferente» del varón, de modo tal que, basar la lucha *por* el reconocimiento en función de la idea de "igualdad" conlleva, dentro de esta perspectiva, a la indeseable consecuencia de negar u ocultar lo «femenino» como tal.

Luce Irigaray, en *Speculum* pone en práctica una serie de lecturas sumamente reveladoras respecto del sesgo genérico presente tanto en el psicoanálisis freudolacaniano, como en sus fundamentos filosóficos, desde Platón en adelante[1]. En este trabajo se intentará, pues, mostrar cómo, a nuestro entender, se vertebra la tesis Irigariana, según la cual, el concepto de *subjetividad* debe comprenderse como una construcción exclusivamente masculina (e.e. *de* los varones y *para* los varones), haciéndose así manifiesta la existencia de toda una ideología patriarcal tendiente a la invisibilización de lo femenino.

Luce Irigaray, elabora su teoría de la diferencia sexual a partir del análisis de Simone de Beauvoir sobre la dialéctica de los sexos y utiliza, con un marcado sentido crítico, la teoría del psicoanálisis lacaniano respecto de la constitución del orden simbólico conjugándola con elementos clave del postestructuralismo francés.

Esta última corriente del pensamiento francés concibe, como se sabe, a la subjetividad como un proceso en el cual se entrecruzan tanto el ámbito de lo material (la realidad) como el de lo simbólico.

Trascendiendo el esquema hegeliano, Irigaray critica, como mostramos, la lógica del dualismo asimétrico Mismo-Otro resaltando cómo esta forma de conceptualizar esta noción de otredad (e.e. como instancias negativas de la conceptualización de la diferencia), no son más que el resultado de una concepción falologocéntrica que los sitúa como signo y referentes empíricos de la inferioridad, de modo tal que los "diferentes" quedan posicionados como el *soporte* necesario para la preservación de todo el sistema falologocéntrico. La teoría de la diferencia sexual tiene así como objetivo principal, desarticular el sistema de legitimaciones defendidas como «naturales».

Para el postestructuralismo, como se sabe, el lenguaje, ya no es una herramienta neutra de comunicación sino que constituye el lugar a partir del cual y en el cual se posicionan las subjetividades con sus respectivas significaciones. Irigaray muestra cómo el lenguaje es la residencia más adecuada de la lógica falologocéntrica, en tanto que aparato simbólico que opera negativizando las diferencias a través de sus estructuras sintácticas independientemente de quién sea el (la) sujeto hablante. De ahí que, para evitar la reproducción de la heterodesignación femenina (e.e. la masculinización la economía libidinal) [2], Irigaray encuentra necesario forjar un sistema simbólico femenino alternativo al masculino.

Irigaray busca así, *revalorizar la Diferencia*. En palabras de Deleuze: "...arrancarla de su estado de maldición"[3] enfatizar su particularidad y liberarla de la connotación negativa que le adjudicó el pensamiento filosófico tradicional, pretendidamente universal.

Como el sujeto (masculino), dice la autora, necesita de lo "otro" y al mismo tiempo pretende olvidarla, ocultarla, conjurarla, su estrategia consiste en asimilarla bajo el discurso de lo "mismo" poniendo en práctica, a tal fin, diferentes maniobras que Irigaray intenta desentrañar y hacer explícitas a través de una lectura minuciosa de los grandes hitos del pensamiento filosófico.

Así su intención es, entonces, mostrar cómo se cierra el circuito, pretendidamente autónomo, de la subjetividad (entendida como masculina), eliminando la idea de un excedente, un pasivo que, no obstante, pugna por emerger en cada grieta del sistema.

De este modo vemos cómo la mujer ha sido condenada al silencio, simplemente porque el discurso que ella puede enunciar, no es un discurso propio, es una resonancia, un eco de la amalgama de significados que provienen de la lógica falologocéntrica (= discurso de lo Mismo). Se le ha denegado el acceso a un *lógos*, que es impotente para decir lo que *Ella* es, sin reducirla a un reflejo imperfecto del varón. Aristóteles afirmaba respecto de las mujeres « que no solo eran varones defectuosos, sino, además, un ser monstruoso»[4]. Por lo tanto, si la mujer es a-lógica, si el discurso que tenemos es incapaz de expresarnos como tales, dice Irigaray, habrá que operar una revolución insólita, ya que no es posible erigir una protesta con la misma clave discursiva que nos invisibiliza, pues la queja sería una queja muda, inaudible.

Debemos, por tanto «poner todo *sentido* cabeza abajo, patas arriba, del revés. Convulsionarlo radicalmente (...) insistir así, deliberadamente, en esos blancos del discurso que indican el lugar de su exclusión /de lo femenino/ (...) reinscribirlos en *apartes* (...) que desmonten los modelos lógicos del lector-escritor, que hagan a su razón desatinar (...) sin posibilidad alguna de un retorno a un origen». Romper con ese discurso significa pues, para la autora, desquiciar la sintaxis, haciéndola estallar, volviéndola impredecible, inefable; pero fundamentalmente, inasimilable al discurso de lo Mismo.

El discurso de lo diferente exige pues, a decir de Irigaray, hacer estallar los intersticios, los espacios o blancos del discurso hegemónico, allí mismo donde este se vuelve impotente para *decir* (enunciar significativamente) lo femenino. Esta microfísica del discurso debe insistir en esos blancos, en esos lugares donde no sabe qué decir o directamente reconoce sus propias limitaciones teóricas[5]. Es allí, donde debemos, según la autora, tratar de infiltrar un sentido propiamente femenino que desoriente al imperio falocrático y exaspere los signos de autorepresentación y autoperpetuación de lo masculino.

La propuesta de Irigaray es, entonces, recapitalizar el lenguaje; pero sin renunciar por completo ni a todo espejo, ni a todo sujeto. Ya que, al menos por el momento *este* Sujeto es con el único que contamos.

No quisiéramos dejar de señalar algunas observaciones a la propuesta de Irigaray que, a nuestro entender, pueden enriquecer el planteo que hemos venido desarrollando.

En primer lugar, la referencia constante a "lo femenino", por parte de la autora, nos parece indicar una clara tendencia a la radicalización, una inclinación al esencialismo, respecto de qué sea lo que debemos entender por "femenino". Si bien Irigaray, no presenta ninguna definición, parece suponerla sin explicitarla en ningún momento. De hecho, es ese supuesto el que le permite sugerir un discurso que lo enuncie. Puesto que, si lo femenino está encubierto, desdibujado e invisibilizado por el sentido del discurso falologocéntrico, significa, entonces, que lo femenino *Existe como tal*, aunque negativizado por la ideología patriarcal.

En segundo lugar, creemos poco prudente reificar o esencializar lo femenino, puesto que supondría la misma estrategia que retractamos. Volviendo a caer, por otro camino, en lo Mismo, sólo que invirtiendo el signo, la valoración. De este modo, nos encontraríamos instituyendo una nueva normatividad; con lo cual, un discurso así construido, correría el peligro de dejar afuera cualquier valoración novedosa que no haya sido, oportunamente, integrada al sistema. Es decir, podría sospecharse que este nuevo discurso (de lo Otro) opera obturando, igualmente, la posibilidad de fundar nuevos valores. Con lo cual se convertiría en un discurso de lo Otro que ha circunscripto de alguna manera, también *a priorísticamente*, qué debe entenderse por lo Otro.

Finalmente, más allá incluso, de las críticas que pudieran formulársele desde la perspectiva de los Estudios de Género, es importante destacar, a nuestro entender, el valor que su aporte representa para tales estudios, en tanto que denuncia y desvelamiento de algunos de los supuestos que, desde siempre,

han fundado, legitimado y orientado un pensar que excluye a una porción considerablemente grande de la humanidad.

Justamente esta tendencia reificante, es lo que Amorós considera estratégicamente debilitante, si se nos permite la expresión, para una "real" emancipación de las mujeres. De allí que Amorós sostenga la tesis, ya planteada en el inicio de este trabajo, a saber, que el feminismo constituye un producto genuinamente moderno. Esta tesis será defendida a partir del señalamiento de que determinadas estrategias de feminización defendidas por algunos autores *post-modernos* como, por ejemplo, Deleuze y Derrida, entre otros, obtienen, según Amorós un matiz sumamente ambiguo, dado que "es como si quisieran hacer más inocua la pretensión de un relevo de hegemonía cultural, que se llevaría a cabo, fundamentalmente entre varones, al dar voz femenina a la deconstrucción de la metafísica occidental de la presencia y de la propia modernidad filosófica"[6].

De esta manera, Amorós aboga por una crítica feminista que se ubique en una hermenéutica de la sospecha frente a los herederos de esta misma hermenéutica; la necesidad de esta posición se ve ejemplificada en Deleuze y Guattari, quienes a partir de la abstracción de hombres y mujeres empíricos, con el fin de desplazarlo todo a simples posicionamientos en la economía del deseo, pretenden, de esta manera, reafirmar, a través de este procedimiento, la posibilidad de eliminar toda diferencia entre los géneros.

Frente a la fuerte impronta de deconstrucción de lo universal de la post-modernidad, que de acuerdo a Amorós no puede realizarse sino en diferentes reinos regulados por códigos irreductibles, reino en el que justamente las mujeres reinarán; esta identidad facciosa de las mujeres resulta de suma utilidad a esta nueva lógica, ya que desde ella se deconstruye lo universal, "se reconstruye al mismo tiempo sobre sus perfiles una nueva genericidad humana que es la deseable y es susceptible de ser apropiada por la identidad facciosa varonil sin más trámite que la mera estipulación simbólica"[7].

Bibliografía

Irigaray, L. (1974), *Speculum de la otra mujer*, Barcelona, Saltés.
Deleuze, C. (1993), *Différence et Repetition* (1968), París.
Amorós, Celia, (2000), *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilutrado y postmodernidad.* Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid.
Femenías, María Luisa (2000), *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires , Catálogos.

Notas

* Miembros del equipo de investigación PICT/06587, dirigido por M.I. Santa Cruz, M.L. Femenías y M. Roulet de la Agencia Nacional de Investigaciones.
[1] Irigaray, *Speculum de la Otra Mujer*, Barcelona, Saltés, 1974.
[2] A esto Irigaray lo llama la (Homo)sexualidad femenina, ya que la única sexualidad (deseo) reconocida sería la masculina.
[3] Deleuze, G. *Différence et repetition* (1968), París 1993,44
[4] Cfr. Femenías, M.L., *Inferioridad y Exclusión*, Bs. As. , GEL, 1996. P. 89 y ss.
[5] Cfr. Freud «La disolución del complejo de Edipo» (1924).
[6] Amorós Celia, ***Tiempo de Feminismo***. *Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad.* Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 2000
[7] Amorós Celia, op.cit.

JUDITH BUTLER: LAS "MUJERES" COMO CATEGORÍA POLÍTICA

*María Giannoni**
Mónica Gluck
IIEGe-UBA

Si bien el discurso de Judith Butler se mantiene en un complejo nivel teórico, según esta autora, sólo en la medida en que los supuestos y herramientas filosóficas sean sometidos a crítica y reformulados, será posible para el feminismo articular productivamente su acción y reflexión políticas.

En la medida en que compartimos esta hipótesis, nos proponemos tomar algunos desarrollos de Butler en torno al concepto de sujeto "mujeres" como categoría socio política en la que se apoyan la mayoría de las teorías feministas.

La crítica se dirige básicamente a los supuestos esencialistas y normativos activos en dichas teorías que, según Butler, conducen inevitablemente a un binarismo jerarquizante que no sólo perpetúa la opresión de las mujeres sino que "... implica cerrarse políticamente en cuanto a las experiencias que se pueden articular como parte del discurso feminista"[1]. Así, en la versión butleriana de este discurso, es posible encontrar una herramienta teórica para pensar y legitimar modelos alternativos de identidad de género que no afectan sólo a las mujeres, sino que abren nuevas posibilidades de análisis de la experiencia sexual en general cuestionando las propias categorías de "varón", de "mujer", de "sexo" y de "identidad".

I

La primera afirmación fuerte de Butler en relación a las identidades subjetivas será que pensar la "identidad" es ya pensar la "identidad de género", pues las identidades devienen inteligibles como unificadas, internamente coherentes y autoidénticas, sólo a partir de su generización en conformidad con *standards* reconocibles de inteligibilidad del género. Si la "identidad sexual" es ambigua, la "identidad" misma es cuestionada, deja de ser "inteligible".

En un planteo radical, Butler sostiene que las prácticas regulatorias que producen y mantienen sujetos como identidades generizadas, no sólo establecen la asimetría de los géneros según una lógica falogocéntrica (reclamo clásico del feminismo) sino que también y previamente, se organizan según una matriz cultural de heterosexualidad naturalizada y compulsiva, ordenada en función de la reproducción.

Esta estrategia presupone una metafísica de la sustancia donde género y deseo se comprenden como atributos referidos a la sustancia del sexo. Siguiendo a Foucault, Butler cuestiona la aceptación del "hecho natural" de la diferencia sexual -la "verdad" del sexo- producido por los discursos científicos. No se trata de negar la materialidad de los cuerpos, sino de interrogar los discursos que, dentro del "dispositivo de sexualidad" producen como efecto el "sexo" discreto, binario, "causa" de la experiencia, de la conducta y del deseo sexuales. El recurso a una "naturaleza sexuada" o "sexo natural" asegura la estabilidad interna y el marco binario que sustancializa la diferencia, al ubicarla en el dominio de lo prediscursivo.

La crítica a la metafísica de la sustancia implica la crítica a la noción de sujeto como sustantivo; mientras que el género, en tanto performativo (realizativo), real sólo en la medida en que es actuado, "constituye" la identidad que se da a entender que "es".

La teoría de los actos performativos, a su vez, permite pensar la disrupción y desplazamiento del orden binario del género regulado por la matriz de heterosexualidad compulsiva y abre la posibilidad de proliferación de géneros paródicos.

Butler retoma la afirmación de Simone de Beauvoir, "No se nace mujer, sino que se llega a serlo". La mujer, y por extensión cualquier género, es una situación histórica antes que un hecho natural. Es así que

entiende el cuerpo como un proceso activo de incardinación de ciertas posibilidades culturales e históricas, un complejo proceso de apropiación en que el propio cuerpo se hace.

Por su parte, Butler se apoya en la similitud entre los actos que constituyen el género y la actuación (*performance*) teatral para afirmar que el cuerpo, invariablemente de "él" o de "ella", es un modo de ir dramatizando o actuando posibilidades, y permite entender cómo una convención cultural, herencia de actos sedimentados, es corporeizada y actuada al igual que en el teatro el "texto" precede a su "interpretación". Como actuación social, el género es una actuación repetida y al mismo tiempo una forma ritualizada de legitimación de los sujetos. Repetición estilizada de actos que es el modo en que se hacen explícitas las leyes sociales; pero que también admite la posibilidad de ruptura o repetición subversiva de ese estilo, abriendo la posibilidad de transformar el género y de cuestionar su estatuto cosificado. Hay actos que desafían las categorías mismas de "mujer" o "varón".

Dichas actuaciones, inscriptas en un marco de relaciones de poder, no replican simplemente la economía masculina de la identidad, sino que producen desvíos e inadvertidamente movilizan posibilidades de "sujetos" que no sólo exceden los límites de inteligibilidad cultural sino que los expanden. Pueden pensarse, entonces, alternativas para la identidad y la sexualidad que no consolidan las relaciones de dominación sino que las desplazan a través de operaciones subversivas de subjetivación.

Si los sujetos cuentan para sus actuaciones de identidad generizada sólo con constructos heterosexistas como los espacios de poder/discurso disponibles, las ambigüedades e incoherencias en y entre prácticas hetero, homo o bisexuales operan, entonces, como espacios de intervención, exposición y desplazamiento del marco reificado, asimétrico y disyuntivo del binario masculino/femenino.

II.

Si tomamos la crítica de Butler al concepto del sujeto "mujeres" sustancializado y a sus efectos normativos, en sus aspectos sociopolíticos ésta se apoya en una apropiación aguda y a la vez crítica de la concepción foucaultiana de la sexualidad como dispositivo político y jurídico de poder. La argumentación procede a partir de la crítica de las teorías feministas en su intento por conformar un discurso político representativo y fundamentalmente emancipatorio para las mujeres.

Ya "representación" aparece como término de controversia. Por un lado "representación" es la forma contemporánea de acceso a la esfera política, la condición de visibilidad y legitimación de las mujeres como sujetos políticos; por otro lado el término "representación" es también la función normativa de un lenguaje que produce los "sujetos" que luego pretende sólo representar.

Aunque admite la necesidad de revisar el modo en que las mujeres han sido y siguen siendo parcialmente representadas o no representadas, Butler cuestiona la necesidad de los discursos feministas de postular -seguir postulando- un "sujeto" para la representación. Así, la categoría de "mujeres" como sujeto del feminismo, supone no sólo un fondo esencialista no cuestionado, sino que pretende también estar denotando una experiencia y una identidad colectivas de las mujeres, cuya representación y liberación asume.

Este feminismo acrítico estaría perpetuando y consolidando, paradójicamente, los sistemas jurídicos y lingüísticos de poder, donde el sujeto feminista se vuelve un efecto discursivo más, de un sistema jurídico-político que se supone liberador y cuya estrategia más perversa es ocultar ese proceso de constitución.

La consecuencia principal de esta versión del discurso feminista es que reproduce un modelo fundacionalista en tanto establece un sujeto anterior a la ley que espera ser representado. Según sostiene Butler, la evocación de dicho sujeto y su ubicación prejurídica, es la fundación ficticia que la propia ley construye y a la vez oculta, para legitimarse. Si el feminismo se interesó en hacer visible lo oculto y negado por el falogocentrismo hegemónico, la admisión de una esfera prediscursiva natural cosifica una diferencia sexual en el origen de la cultura y vuelve a instalar un afuera en el discurso que fija los límites y las condiciones dentro de las cuales las alternativas de identidades de género serán política y culturalmente posibles.

Desde la perspectiva foucaultiana que explícitamente adopta Butler, la teoría feminista estaría olvidando la naturaleza productiva del poder y su relación estructural con la sexualidad. Preso de una concepción meramente jurídica del poder, el feminismo se propondría reescribir el mundo desde la pers-

pectiva de las mujeres a fin de liberar una esencia, una naturaleza o una identidad específicamente femeninas, que no sólo no es posible encontrar sino que se revela políticamente ineficaz. Defender la existencia de un sexo específico y estable que se sitúa antes, fuera o más allá de la ley es desconocer que no hay sexualidad sin poder ni poder sin sexualidad.

Butler considera además otro aspecto problemático que emerge en la intención de encontrar una base universal para el feminismo: es la pretensión de que la categoría de "mujeres" refiere a una identidad o a una experiencia común cuya universalidad justifica y "promete" una solidaridad política.

En este punto, el quiebre introducido en el feminismo por la distinción sexo/género, revela un potencial crítico que señala un camino alternativo para la teoría feminista.

La adopción de la categoría de género busca disolver la formula "la-biología-es-destino", ampliando el alcance político del feminismo al proponer la categoría de mujeres como constituida en los diferentes contextos culturales e históricos y mostrar la complejidad de las identidades de género en tanto punto de intersección de rasgos raciales, de clase, sexuales, étnicos, etc. Así, el género se presenta como la interpretación cultural del sexo; el género es lo culturalmente construido. Este planteo reinstala en el debate feminista la polaridad filosófica clásica entre "determinismo" y "libre voluntad".

Si entendemos "construcción" como la incorporación de ciertas leyes y significados culturales y su inscripción en el cuerpo sexuado, la cultura toma el antiguo lugar determinante de la biología, dado que adquiere el sentido de una fuerza inexorable que se ejerce sobre el cuerpo como el polo receptivo de la ley cultural. " En este caso, ya no la biología sino la cultura deviene destino"[2].

Desde la perspectiva de Butler, la tesis beauvoiriana sobre la construcción del género ofrece una alternativa al determinismo; en la afirmación de que existe un agente que lleva a cabo los actos apropiativos de los significados culturales, la construcción tomaría la forma de una elección semi voluntaria que permitiría asumir tanto un género como otro. Aunque de Beauvoir, como dijimos, define el cuerpo como situación mostrando la imposibilidad del recurso a un cuerpo/sexo dado y prediscursivo, según Butler su explicación tiene algunas consecuencias voluntaristas que terminan caracterizando el cuerpo, no ya como recipiente inerte y pasivo, sino como el "medio" a través del cual se materializa la adquisición de los significados culturales que definirán el género. Butler toma distancia de la polaridad determinismo-voluntarismo al afirmar que, es el "cuerpo" en sí mismo el que se encuentra en permanente construcción y no que éste sea mero receptáculo o instrumento para dicha construcción.

Consciente de la pertenencia a este universo y este lenguaje normativos y heterosexistas, la propuesta de Butler para el feminismo, consiste en reformular los objetivos teóricos y así cobrar capacidad de acción y reflexión política.

La potencia crítica fundamental del feminismo residiría en el desafío de emprender una tarea genealógica, según un modelo declaradamente nietzscheano, que desenmascare y disuelva el esencialismo de las categorías de género que nos obligan a pensar cualquier posibilidad de acción y transformación, desde la suposición de un sujeto, indefectiblemente coactivo, que las lleve a cabo. En palabras de Nietzsche, la artificiosa necesidad metafísica de suponer "un hacedor detrás de la acción", este sujeto que hace y actúa es un agregado ficticio a la acción dado que "la acción lo es todo"[3]. Butler reformula la posibilidad de transformación, una vez develado el engaño metafísico del sujeto, afirmando la acción en sí misma, es decir, reconociendo una agencia (agency) sin sujeto. Se trata de pensar el género como un universo de atributos que no están sostenidos por una identidad subjetiva anterior. Una identidad tal no es más que el resultado performativo de actos de género realizándose constantemente. La propuesta y aún la prescripción política con la que el feminismo debería comprometerse, es liberar a las identidades de género de los significados unívocos de las categorías en las que se expresa. Manteniéndolas en un vacío de sentidos únicos y determinados, se descubre la posibilidad política de la crítica feminista.

El riesgo, entonces, de suponer una identidad común en la base de los reclamos políticos del feminismo, es forjar una categoría que no pueda ser representativa de la vida y las experiencias concretas de las mujeres.

De acuerdo con Butler, lo que debe cuestionarse es el carácter inmutable del "sexo" y también la propia categoría de "mujeres", en tanto ésta pretende ser la expresión de un sexo específicamente femenino. Asimismo deben ser revisadas la inclusión y pertinencia de tales conceptos para un discurso y en una práctica políticamente significativos.

Por otra parte, si en base a lo anterior no se supone una coherencia y unidad en la categoría de "mujeres", Butler, señalará que, aunque reconoce la intención democratizante de las políticas de coalición, el requisito de "unidad" bajo una presupuesta "solidaridad" para la acción política no tiene en cuenta sus costos. El objetivo de "unidad" supone, según un modelo liberal, la posibilidad de acuerdo entre participantes en iguales condiciones en el diálogo. Sin embargo, dichas posibilidades de "acuerdo" y "unidad" se encuentran restringidas por relaciones de poder entre los participantes material y culturalmente situados. Sugiere además que, "tal vez una coalición necesite reconocer sus contradicciones y emprender la acción manteniendo esas contradicciones intactas"[4]. Asumir la categoría de "mujeres" como siempre incompleta le permite ser útil como espacio permanente de significados en debate. Esta incompletitud de la definición puede proponerse como un ideal normativo libre de fuerza coercitiva.

III

En síntesis, la crítica de Butler a las teorías feministas se dirige básicamente a los supuestos esencialistas y normativos en que éstas se apoyan. La suposición de un sujeto sustancializado respecto de la constitución de la identidad subjetiva, la fijará en una identidad sexual "normalizada" que, extendido a la esfera sociopolítica, supondrá un "fondo común de experiencia" o "esencia" compartida por las "mujeres". Asumir tal esencia conlleva un carácter normativo para la categoría de "mujeres" con sus consiguientes efectos de exclusión y coacción "sobre el conjunto de seres corpóreos que se encuentran en la posición cultural de mujeres"[5].

Según Butler, emplear la categoría política "mujeres" estratégicamente y conocer sus insuficiencias es muy distinto que articular una visión normativa que busca liberar una esencia. Butler invita a pensar en una genealogía crítica del género, complementada por una "política de actos performativos de género, que redescriba las identidades de género existentes y a la vez ofrezca un enfoque prescriptivo sobre el tipo de realidad de género que debería haber"[6].

No se trata entonces de negar las instancias prescriptivas sino de reconocer la complejidad del género "y llevar esta complejidad a un interjuego cultural dramático sin consecuencias punitivas"[7]. Si bien el género es lo que asumimos siempre bajo coerción, no debemos renunciar a ampliar su horizonte cultural corporal con variadas actuaciones subversivas.

Queremos concluir este trabajo con una cita de Judith Butler que, creemos, expresa con claridad su posición respecto de las nociones de identidad y de sujeto en tanto sexuados: "Pese al carácter penetrante del patriarcado y a la frecuencia con que se usa la diferencia sexual como distinción cultural operativa, no hay nada en un sistema binario de género que esté dado. Como campo corporal o del juego cultural el género es un asunto fundamentalmente innovador, aunque esté clarísimo que se castiga estrictamente cuestionar el libreto actuando fuera de turno o con una improvisación no autorizada"[8].

Notas

♣ Integrantes del PICT 04-06587, Identidad, experiencia y reconocimiento. Análisis de la constitución del sujeto desde los estudios de género. UBA - FFyL - Instituto de Filosofía. Participantes del Taller Permanente: Lecturas Críticas de Teoría de Género, coordinado por María Luisa Femenías, UBA, FFyL, IIEGe.

[1] Judith Butler, "Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico", en Feminismo / posmodernismo, L. Nicholson (ed.), Feminaria editora, Bs. As., Argentina, 1992, pág. 76

[2] Judith Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York, Routledge, 1999., pág. 12

[3] Citado por J. Butler, en Gender Trouble..., pág. 33

[4] Judith Butler, op. cit., pág. 20

[5] Judith Butler, "Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico", en Feminismo / posmodernismo, L. Nicholson (ed.), Feminaria editora, Bs. As., Argentina, 1992, pág.77

[6] Judith Butler, "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en *Debate Feminista*, vol. 18, octubre de 1998, pág. 313

[7] Judith Butler, op. cit., pág. 313.

[8] Judith Butler, op. cit., pág. 314.

LUISA MURARO: EL ORDEN SIMBÓLICO DE LA MADRE

María Marta Herrera
UBA

La dificultad de comenzar

La formación universitaria de Luisa Muraro es netamente filosófica, su especialidad inicial fue la lingüística. Por ello el punto de partida de su indagación, debía ser para ella este saber como bien le habían transmitido en la universidad. «El inicio en la filosofía sería como su germen, en el sentido que la filosofía se desarrolla desde su interno. Otra metáfora que se usa para la empresa filosófica, además de la botánica, es la ingenierística de los fundamentos. Ambas dan la idea de algo que se rige por sí misma, justamente lo que yo buscaba»[1]. Pero en el primer capítulo, nos señala las dificultades que enfrentaba a medida que quería iniciar y dar término a una empresa hecha de palabras. No podía avanzar porque no sabía cuál era el punto de inicio de su reflexión.

Los filósofos del inicio-fundamento como Descartes, Locke, Husserl etc han hecho de este inicio un principio absoluto y de la tarea filosófica una especie de construcción, permaneciendo estas estrategias inalterables. Luisa Muraro reconoce la fascinación que le produjo esto: poner entre paréntesis todo aquello que normalmente tenemos presente.

La historia de la filosofía y la cultura patriarcal han sostenido un esquema de rivalidad, de dualidad entre un mundo de lo verdadero e ideal y un mundo de lo real pero engañoso e injusto (Platón, Descartes, etc), De esta manera, nunca podía alcanzar su independencia simbólica porque estaba inmersa en un desorden simbólico que consistía en negar lo real o sea mi madre como dadora de orden simbólico.

La premisa es que para tener una existencia libre una mujer tiene necesidad, simbólicamente de la potencia materna, así como tuvo necesidad de ella para venir al mundo. Por lo tanto debe superar la creencia que su independencia simbólica es la antítesis del reino de la madre, mal definido y arbitrario. En este sentido rechaza la idea de Freud de la transformación de amor en odio hacia la madre, sino que de lo que se trata más bien es de no saber amarla

¿Cómo se operó este desorden simbólico en las mujeres? La sociedad patriarcal cuida como el bien más precioso la relación de la madre con sus hijos varones y ello porque la madre es el fundamento práctico a partir del cual se desarrollan los discursos filosóficos, el orden simbólico. Se transfiere a la producción cultural (ciencia, religión, derecho) los atributos de la potencia materna y de su obra, despojándola y reduciéndola a naturaleza opaca , informe sobre la cual el sujeto (que conoce, el creyente, el legislador) debe alzarse para dominarla Vemos pues en esta interpretación la influencia de Luce Irigaray. Existe una complicidad entre el patriarcado y la filosofía que es un matricidio. Es decir el reino de la generación no es la naturaleza sino el orden simbólico materno. Dice Muraro: ...»estos hombres muestran una capacidad de textura simbólica... que no pueden haberla tomado sino de su familiaridad con la matriz de la vida....(pero) no la enseñan y quizás no saben enseñarla. Les fue dada gracias a un privilegio histórico que ellos quieren creer como un don caído del cielo o un atributo natural»[2].

He aquí entonces el punto de partida de Muraro: nací en una cultura donde no se enseña a las mujeres a amar a la madre, Esta es una convicción que siempre he tenido y que indicaba el estado de necesidad en el que me encontraba. No es a través de la filosofía pues, que lograré mi independencia simbólica sino en la política de las mujeres. Y mi inicio intelectual quizás pobre para la tradición filosófica es éste: EL SABER AMAR A LA MADRE.

El saber amar a la madre como sentido del ser

El rechazo a la cultura y a la filosofía patriarcal no resulta ahora lo más importante para Muraro puesto que de lo que se trata ahora es de desprenderme o desaprender algo que nunca había logrado aprender . En cambio, aquello que se me presenta como seguro estoy convencida de haberlo adquirido de mi madre. En este sentido aclara, «no hablo metafóricamente de la madre, sino que hablo en forma

real y para que esto resulte claro renunciaré, dentro de lo posible, al lenguaje que si bien se desarrolla bello y rico en (el uso de) la metáfora materna y en el simbolismo del nacimiento»[3]; y que está presente en los ámbitos más diversos, desde las ceremonias de bautismo hasta el concepto (*conceptus)* de la filosofía. Rechaza también el hecho de representarse a sí misma, en la práctica feminista en la forma de un segundo nacimiento, como Adrienne Rich, por ejemplo.

El saber amar a la madre produce orden simbólico: esta afirmación está implícitamente a la base de toda la crítica del feminismo y de todo lo que él ha producido. Del feminismo he obtenido la capacidad de AUTOCONCIENCIA pero no mè alcanza para obtener la capacidad de significar libremente la grandeza femenina (experiencia que sí tuve en los primeros años de vida). Para ello debo apropiarme de esta evidencia: el saber amar a la madre.

Todo el camino del dualismo cielo y tierra en la cosmología antigua, que pone lo negativo por parte de la tierra va contra el justo sentido del ser porque hace negativa la generación invalidando en consecuencia, la matriz de la vida y haciendo surgir una sospecha insuperable con respecto a todo lo que concierne a la VIDA. Es decir se anula el valor de la experiencia sensible que es la única que nos hace inmediato y posible el sentido de lo positivo y del presente.

Muraro relaciona la pérdida del sentido del ser que se da a lo largo de toda la filosofía con la remoción cultural de nuestra relación con la madre . En efecto, el advenimiento de la ley del Padre (del patriarcado) que se superpone a la positividad de la obra de la madre, escinde la lógica del ser y es la causa del nuestro perder y volver a perder el sentido del ser[4]. (ej. Desdoblamiento de objetos y valores reales en ideales, científicos).

Si bien la tradición filosófica ha tomado el tema del nihilismo, a nuestra autora le interesa señalar lo que ella llama el nihilismo del ser fingido: "entre la presunta necesidad de fingir y lo absolutamente indecible hay un pasaje que se abre cuando una decide comenzar a decir la verdad".

"... mujeres para quienes poner en palabras y mentir pareciera y a menudo es la misma cosa"

1) "¿qué cosa induce a saltar el pasaje de comenzar a decir la verdad y a apuntar sobre lo indecible para salirse de la ficción? Es la dificultad de autosignificarse que la experiencia femenina encuentra en la cultura patriarcal pero no es esta una res puesta exhaustiva porque el patriarcado no es sólo causa sino también efecto.

2) "¿qué es lo que hace fracasar muy a menudo a aquellas que se esfuerzan en el régimen de mediación? El problema está en la falta de competencia simbólica que nos lleva a la retórica de la incertidumbre - tratar de decir no lo que es sino más bien aquello que otros han dicho o dirían-, apoyándose en su querer decir. Esta incompetencia simbólica está relacionada entonces, con la remoción cultural de la experiencia de la relación con la madre. Ella era inseparable en nuestros primeros años de vida como autoridad de la lengua, ella era su garantía. Pero en nuestra vida adulta la madre pierde autoridad y nosotras competencia simbólica.

La palabra, don de la madre

El saber hablar como don de la madre no quiere significar una regresión infantil. Se trata de pensar que el origen de la vida no está separado del origen del lenguaje, ni el cuerpo de la mente, Para Muraro pensar esta relación no es sólo un objeto de demostración sino también un modo de ser. Parte de una intuición: lo real-la autoridad-la decibilidad , sus contrarios y todas las posibles combinaciones. Esta intuición parte de una combinación vital que ve a lo real pasar a la decibilidad ,evitando toda repetición. El principio de ella es que el orden lógico no está dado a priori ni se inventa convencionalmente sino que se forma con la obediencia a la necesidad.

Así, la idea que sostiene Muraro es que la lengua que hablamos y nuestro saber hablar son el fruto de un acuerdo con lo real que se contrata con la madre, intercambiando reconocimiento de autoridad con facultad de lenguaje.

O quien por ella

La estructura simbólica y natural a la que pertenece la hija es el continuo materno, uno de cuyos efectos es la primera interpretación de la diferencia sexual. Esto es la genealogía femenina, es decir en la

cultura tradicional faltó el modo apropiado de expresarse y ejercitarse la potencia materna. Entonces, al faltar esta relación madre-hija la madre puede y es metaforizada con todo.

El circulo de carne

Las prácticas políticas de la toma de conciencia: significa transformar una experiencia vivida en primera persona en un saber de sí y del mundo. Para expresarla utiliza la expresión círculo de carne, término acuñado por otra feminista Emma Baeri, que une la idea de maternidad con la idea de mediación. El cuerpo habla sin precedencia uno del otro (círculo) Este es el mundo en el cual la vida se desarrolla y tiene sentido.

La distancia abismal

El orden simbólico se puede cambiar y tal revolución simbólica es una política. Porque lo que concierne al orden simbólico no puede no interesar a la política porque el orden social depende en parte de él.

A partir de dos ejemplos (Guglielma Boema- Maifreda da Pirovano y Evelyn Fox Keller) trata de mostrar cómo hay que tomar la dirección contraria: no en el sentido de automarginarse, sino más bien haciendo necesario un nuevo orden simbólico.

Si la experiencia de una mujer no es un punto de vista verdadero,

Si la grandeza femenina es difícilmente sostenible

Si la libertad femenina está considerada un lujo,

Entonces la respuesta eficaz consistirá en encarecer los presupuestos de verdad, grandeza y de libertad para hacer la necesidad de mediación más grande.

Hay que poner fin a nuestra automoderación ("funesto sentido de las proporciones, por siempre tenaz enemigo de la experiencia y de la política femenina de la vida" E: RAY) que hace superfluo para el orden social que haya libertad femenina, y, por lo tanto pensamiento autónomo femenino

"la distancia abismal entre todo deseo de decir y los medios de la decibilidad, serían infranqueables si no hubiese alguien que nos pide de hablar asegurándonos de comprender lo que queremos decir... la primera mediación es la de la autoridad materna con su lengua, De esta forma el principio materno hace de puente entre la necesidad lógica de mediación y sus formas históricas siempre arbitrarias"[5].

Notas

[1] Muraro, L., *Lórdine simbolico della madre*, Roma, Ed. Riuniti,1991,pág.4. la traducción es mía.
[2] Ob. Cit. pág. 13
[3] Ob. Cit. pág 18
[4] Ob. Cit. pág. 27
[5] Ob. Cit. Pág.99

SIMONE DE BEAUVOIR: APROXIMACIONES A LA (AUTO)CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO MUJER

*Mayra Leciñana Blanchard**
IIEGe-UBA

Introducción

El segundo sexo, publicado por Simone de Beauvoir en 1949, es una investigación sobre los significados que adquiere el ser mujer en sociedad, y las diversas corrientes de feminismo filosófico de la actualidad han hecho referencia a él, para reconocer muchos de sus lineamientos o bien para polemizar, reinterpretando sus tesis desde nuevas postulaciones teóricas.

La enunciación ya clásica de Simone de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo" es un punto central adonde las diversas, y a menudo contrapuestas lecturas contemporáneas, deben retornar para anclar su interpretación.

Un nudo de este debate podría situarse en la polaridad: determinismo o libre voluntad.

"No se nace mujer, se llega a serlo "(Beauvoir, Simone de, 1949, I:13) "(...) en la colectividad humana nada es natural y la mujer es uno de los tantos productos elaborados por la civilización"(Beauvoir, S. de,1949, II:511), podría abonar la tesis determinista.

Mientras que en:

"La mujer, ella misma, no opera esa vuelta" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 1) "son muy pocas las que perseveran.. incluso las que trasponen el primer obstáculo permanecerán a menudo divididas (..)sin atreverse a construirse(..)"Ninguna ha pisoteado toda prudencia para emerger más allá del mundo dado" (Beauvoir, S. de, 1949, II: 494-496) "Para explicar sus limitaciones hay que invocar de nuevo su situación: el porvenir sigue abierto"(Beauvoir, S. de, 1949, II: 501) podríamos entender que se trata de un proceso de autoconstrucción dependiente de la voluntad del sujeto.

En una de sus primeras aproximaciones a *El segundo sexo*, Judith Butler, señala que "el "llegar a ser" una mujer en Beauvoir "reconcilia la ambigüedad interna del género como "proyecto" y como "constructo"(..), llegar a ser se entiende tanto como elección como aculturación (..) Beauvoir formula al género como el *locus* corpóreo de las posibilidades tanto recibidas como innovadas". (Butler, J., 1986:11)

Sin embargo en una lectura posterior, Butler se corrige y se vuelca a una interpretación de Beauvoir más pegada a Sartre, imputándole no haber escapado del sujeto cartesiano, y mantener un residuo de voluntarismo. (Butler, J. 1990)

Cuestionando interpretar a Beauvoir como meramente alineada al existencialismo sartreano, se ubican otras teóricas: Celia Amorós reconoce que en Simone de Beauvoir "elección tiene un sentido fuerte que se mueve en un registro fundamentalmente ético- ontológico" pero observa que en ella "no se trata del sujeto epistemológico como del sujeto moral" y encuentra una probable radicalización de la divisa ilustrada "atrévete a saber" transformada en "atrévete a construir tu propio ser a través de tus opciones libres" (Amorós, Celia, 2000: 64).

Mientras que Teresa López Pardinas es quien subraya un sesgo propio en el existencialismo de Beauvoir a partir del alcance diferente del término "situación" (López Pardinas, T., 1998). Siguiendo este planteo Maria Luisa Femenías advierte que en Beauvoir "la situación" (en la que "cada individuo se halla de manera singular") sería: "el espacio fácticamente limitado en el que la autonomía se ejerce. El sujeto ni es absoluto ni tiene libertad absoluta: se trata de un sujeto social en interacción con otros sujetos, en parte intrínsecamente libre, en parte socialmente construido y limitado." (Femenías, M. L., 2000:17)

Por su parte Sara Heinama resalta que el planteo de El segundo sexo "no es voluntarista (..)La noción de sujeto de Beauvoir no debe identificarse con el *cogito* cartesiano o con el ser-para-sí de Sartre. Se acerca mas bien al sujeto corporal entrelazado con el mundo de Merleau-Ponty. Las "decisiones" que

toma tal sujeto no deben concebirse como actos de voluntad libre, por el contrario, son posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas". (Heinama, S., 1998: 29).

Este apretado recorrido pretende dar cuenta sintéticamente del núcleo polémico de los dichos de Simone de Beauvoir acerca de la construcción del sujeto mujer.

Me gustaría intentar otra entrada no ya revisando lo que "dice" en *El segundo sexo* sino lo que "hace" cuando se trata de construir identidades de mujer a partir de la narración de la experiencia vivida.

"Soy una mujer"

"¿Qué es una mujer?"

"Es significativo que yo lo plantee. A un hombre no se le hubiera ocurrido escribir un libro acerca de la situación singular que ocupan los machos en la humanidad. Si quiero definirme, me veo obligada a decir, en primer lugar: "Soy una mujer". Esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación". (Beauvoir, S. de, 1949, I :11)

Este fragmento de la introducción de *El segundo sexo* propone la colocación de una primera persona con género sexual: "Yo soy una mujer" como dispositivo de enunciación que dispara la posibilidad del texto.

Si en este ensayo, Simone de Beauvoir trata de "revelar, develar o descubrir significados de mujer, hembra y femenino"(Heinama, S. 1998: 27) no deja de ser significativo que inscriba desde el inicio la presencia fuerte de un sujeto mujer como portavoz del texto.

En uno de los tomos de sus *Memorias* a propósito del momento de escritura de *El segundo sexo* Beauvoir recuerda que en 1946 inducida por Sartre reflexiona sobre el asunto de ser mujer: "y súbitamente se me reveló: este mundo era un mundo masculino, mi infancia había sido alimentada con mitos forjados por los hombres. Y no había yo reaccionado en absoluto de la misma manera que si yo hubiera sido un chico. La cuestión me interesó tanto que abandoné el proyecto inicial de elaborar una especie de relato personal y decidí ocuparme de la condición femenina en general".(Beauvoir, S. de, 1963)

El punto de partida entonces ha sido este "yo" de su ser individual, para desde allí deslizarse a la reflexión teórica sobre el significado de ser mujer en la sociedad, pero esta indagación la conduce nuevamente a la narración de la experiencia personal. Por eso, el proyecto de "relato personal" sólo ha sido postergado, y pocos años después comienza a salir publicada su obra autobiográfica.

Ese vaivén nos induce a tomar como eje el acto de la escritura de la primera persona para ver cómo narra ella el "llegar a ser" una mujer.

"Yo": escritora

Simone de Beauvoir no se consideraba a sí misma filósofa sino que se definía como intelectual o simplemente escritora.

Esta probable "treta del débil" como la llamaría Josefina Ludmer que "como todas las tácticas de resistencia combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento" (Ludmer, J. 1985: 50) tiene algunas consecuencias.

Ella, al no decirse filósofa, no disputa ese espacio tradicionalmente masculino (y que en su mundo está cedido a Sartre) y sin embargo escribe *El segundo sexo* un voluminoso ensayo que es tan filosófico como lo pueden ser las obras de Voltaire, o Montaigne.

Es llamativo que, aún cuando su punto de partida ha sido ese "yo soy una mujer", en cuanto comienza a desbrozar el asunto se transforma en un plural sin género: "la perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 24), allí hay un deslizamiento de una primera persona individual y "generizada" que dispara el texto, a su contrapartida en un plural de modestia y "generalizado" que lo "toma". En otras ocasiones opta por sumarse a un campo filosófico dado (que ella ágilmente homogeneiza) : "en la perspectiva que adopto, la de Heidegger, la de Sartre, la de Merleau Ponty". (Beauvoir, S. de, 1949, I : 58).

Estas "tretas" son un gesto de amparo, pero al mismo tiempo, al no proponerse postular un sistema propio dificultan el reconocimiento de su originalidad y sus tesis dan pie a variadas interpretaciones como vimos al inicio.

Pero consideremos esa primera persona fuerte y asumida que es la Simone de Beauvoir escritora, después de todo en sus *Memorias de una joven formal* dice que ya a los dieciocho años "prefería la literatura a la filosofía (..) no quería hablar con esa voz abstracta que al oírla no me conmovía (..)soñaba escribir una 'novela de la vida interior'; quería comunicar mi experiencia" (Beauvoir, S. de, 1958: 211). Entonces ¿por qué no colocar junto a su ensayo teórico dos textos "literarios" en primera persona: una autobiografía /memoria y una ficción de diario íntimo? ¿Por qué no volver a traer a ese "yo" de Beauvoir a la escena material de la escritura para dar otra luz al postulado: "No se nace mujer, se llega a serlo"?

La experiencia vivida: decir "yo"

Memorias de una joven formal

¿Cómo comienza este "yo" a decirse?

Un comienzo formal:

"Nací a las cuatro de la mañana el 9 de enero de 1908 en un cuarto con muebles barnizados de blanco que daba al boulevard Raspail"(Beauvoir, S. de, 1958:9)

Una fecha y un lugar en el mundo para la irrupción de este nuevo ser. A continuación:

"En las fotos de familia tomadas el verano siguiente se ven unas señoras jóvenes con vestidos largos, con sombreros empenachados de plumas de avestruz, señores con sombreros de paja y panamás que le sonríen a un bebé: son mis padres, mi abuelo, tíos, tías y soy yo".(Beauvoir, S. de, 1958:9). Una foto hace de mediadora y significa: "habla", prueba palpable de un mundo dado y la colocación final de la narradora en el espacio así objetivado.

"Todo ser humano concreto se halla singularmente situado" (Beauvoir, S. de, 1949, I :10) es una de las tesis propuestas en *El segundo sexo* que está en el horizonte de esta iniciación.

A partir de allí se desencadena la reconstrucción de un pasado, de la formación y mutación de la niña en una joven formal, pero sobre todo singular, porque de lo que se trata es de narrar una experiencia de vida en su transformación.

Beauvoir bucea en su pasado hasta encontrar la escena que funda míticamente un comienzo: a los quince años dice haber escrito en el álbum de una amiga "los proyectos que debían definir mi personalidad: ser una escritora célebre (..) Había resuelto desde hacía algún tiempo consagrar mi vida a tareas intelectuales" (..)"escribiendo una obra alimentada por mi historia me crearía yo misma de nuevo y justificaría mi existencia". (Beauvoir, S. de, 1949: 145)

¿Qué significa esta profecía autocumplida, esta reconstrucción del pasado donde una proyección de futuro la coloca en un presente que en la instancia de escritura sabemos cumplido?

Para Celia Amorós, en Beauvoir como en Sartre, "existencia es sinónimo de proyecto (*pro-iaceo*) estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y hay que ir realizando.(..) Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia la cual la proyectamos, y en este movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente".(Amorós, C., 2000:65) Este pareciera ser el caso de estas memorias cuya fuente del recuerdo es a menudo otra escritura: unos diarios íntimos a los que menciona en varios pasajes, incluso, significativamente, para corregirlos: " ...me analizaba y me felicitaba de mi transformación. ¿En qué consistía exactamente? Mi diario lo explica mal; pasaba muchas horas en silencio y me faltaba perspectiva. Sin embargo al releerlo, algunas cosas me saltaron a la vista".(Beauvoir, S. de, 1958:192).

¿Qué esta corrección a la luz del paso del tiempo sino una manera de construirse?.

Después de todo se trata de "memorias de una joven..", una postulación en tercera persona, marca del proyecto de sí como otra, de un "atreverse a construirse".

La mujer rota

Mientras que en el siglo XIX habría sido usual que quienes volcaban sus experiencias en un diario íntimo lo abandonaran al contraer matrimonio, como si en ese pasaje se dejara atrás la narración de una

vida "propia", la diarista de *La mujer rota* comienza un diario cuando su matrimonio está por naufragar, en una inusual circunstancia de soledad que le permite la introspección. Cuando comienza su escritura significativamente aparece tematizado el abandono en el espacio que la rodea: es otoño, ha ido de paseo sola y está en "un bosquejo de ciudad abandonada" (Beauvoir, S. de, 1966:127). Dispone de tiempo para ella misma, su marido se ha ido de viaje, sus hijas ya son grandes y escribe: "mi libertad me rejuvenece veinte años. A tal punto que, cerrado el libro, me puse a escribir para mí misma como a los veinte años" (Beauvoir, S. de, 1966:128).

La escena de escritura está dicha y está inscripta. Y aunque este diario se transforma en la narración de la ruptura matrimonial, del abandono y de su paulatino desmoronamiento personal, aquel comienzo deja abierta una posibilidad: ha inaugurado el texto ligando la escritura de sí a la libertad.

El tiempo del relato avanza hacia adelante marcado por el rigor del fechado de ese diario, pero en paralelo retorna al pasado para intentar encontrar allí las claves de ese presente en el que su marido se ha enamorado de otra mujer y la vida de ella se resquebraja: "no he vivido más que para él", "no me veía a mí misma más que por sus ojos" (Beauvoir, S. de, 196: 140). En el día a día dará cuenta de ese vaciamiento (no olvidar el título del texto: "La mujer rota").

Promediando el relato una escena recrea esta 'puesta en abismo', alguien hace caer al piso involuntariamente, una estatuilla que termina rota; en la entrada siguiente del diario, ella dirá que mientras una amiga le hablaba acerca de su situación: "yo caía, caía, y me encontré completamente hecha pedazos"(Beauvoir, S. de, 1966:179). Su vida ha sido "para los otros" y no "para sí".

En la revisión pone hechos en palabras en el intento de extraer una 'verdad'. Pero significativamente con el correr de la pluma y de los días los intentos de clarificar la experiencia por medio del análisis de conciencia se desvanecen. "No hay una línea en este diario que no necesite una corrección o un desmentido". Y más adelante: "a todo lo largo de las páginas yo pensaba lo que escribía y pensaba lo contrario; y al releerlas me siento completamente perdida". (Beauvoir, S. de, 1966: 233)

Incluso un acontecimiento como el motivo de la iniciación del diario es reformulado varias veces. En el comienzo ha dicho que comenzó a escribirlo debido a una sensación de libertad, luego dice que fue por soledad, mas tarde lo corrige: ha sido por malestar, y por último dice que comenzó a escribirlo por ansiedad, de modo que la causa real que puso en marcha la escritura se vuelve indeterminada y, sin embargo, la escritura persiste.

"No sé nada. No solamente quién soy sino cómo habría que ser (..) el mundo es un magma y no tengo ya contornos. ¿Cómo vivir sin creer en nada ni en mí misma?" (Beauvoir, S. de, 1966: 262)

La "escritura de sí" se presentaba en el inicio del texto como herramienta para bucear en su interioridad. Pero poco a poco adquiere peso por sí misma hasta que llega a decir: "retomé mi lapicera no para volver hacia atrás sino porque el vacío era tan inmenso en mí, a mi alrededor, que era preciso este gesto de mi mano para asegurarme que aún estaba viva" (Beauvoir, S. de, 1966: 233)

Narrarse aparece como un gesto vital y que excede a la conciencia. Sara Heinama ha leído las tesis de *El segundo sexo* en clave fenomenológica, y para esta corriente filosófica la subjetividad "nunca está separada del mundo, nunca libre ni clara, ni capaz de proveer su propio fundamento o meramente contenida en un cuerpo mecánico..(..) ni puede ser teorizada separada de su propia experiencia vivida y corporeizada" (Alcoff, Linda, 1999:132). La escritura de este diario parece estar de acuerdo al postulado de Merleau-Ponty: "El mundo no es lo que pienso sino lo que vivo". En el ejercicio de escribir y describirse día tras día , esa subjetividad se va formulando, no desde una conciencia transparente a sí misma, sino construyéndose en su mismo "entrelazarse" con el mundo.

La última entrada del diario es definitiva: "Estoy sentada. Y miro esas dos puertas.(..) Cerradas. Una puerta cerrada, algo que acecha detrás. No se abrirá si yo no me muevo (..) Pero sé que me moveré. La puerta se abrirá lentamente y veré lo que hay detrás de la puerta. Es el porvenir.(..) estoy sobre el umbral. No hay más que esta puerta y lo que acecha detrás. Tengo miedo. Y no puedo llamar a nadie en mi auxilio. Tengo miedo". (Beauvoir, S. de, 1966: 263-264)

No es trivial que este diario concluya en primavera. El futuro que no ha tenido espesor a lo largo del texto adquiere fuerza en el final: tras la puerta, el porvenir del que tendrá que hacerse cargo desde su libertad. El tiempo de alguna manera retenido en el presente del día a día, deja que decante lentamente un pasado. Esa "mujer rota" se escribe y desmonta una "situación", se desmarca, hasta que lo que queda es puro futuro, por delante un porvenir.

La mujer rota no se construye a sí misma. En un sentido un poco libre "se deconstruye" y no es a través de la conciencia ni de una voluntad radical, sino a través de una experiencia narrativa.

Confluencias

Nos hemos aproximado a Simone de Beauvoir a partir de la inscripción de una subjetividad femenina en primera persona. En *El segundo sexo,* desde un "yo soy una mujer" casi pragmático de experiencia personal, enunciado como disparador, se deslizó a un vasto ensayo teórico para indagar los significados que adquiere el ser mujer en sociedad. De éste regresó a su experiencia personal para narrarse y colocarse en el mundo como escritora publicando sus *Memorias*. Paralelamente, la experiencia vivida desde un "ser mujer" se amplió también al relato ficcional, desplegado en la escritura de un diario íntimo como es *La mujer rota.*

En una primera jugada se ha corrido de "esa voz abstracta" de la filosofía, y aunque amparada a la sombra de grandes nombres, ha buscado su propio lugar transversal y desde allí postulado sus tesis. En el nuevo espacio ocupado, el campo intelectual, ha hecho su apuesta literaria, pero con una fuerte dosis de presencia personal que inscribió a través de su autobiografía. Esta es tanto la reconstrucción de su propia historia como la de la "situación" en el que ese "yo" ha tenido lugar teniendo que enfrentarse con ciertos condicionamientos hasta "emerger más allá del mundo dado", a través de un proyecto.

La mujer rota, en tanto, es la puesta en escena de otra "situación": la de la desintegración de una mujer cuando comprueba que, aunque ha cumplido con lo que la sociedad habría esperado de ella - "ser para los "otros" (marido e hijos)- , al desarmarse ese mundo, está reducida a una "nada" y debe enfrentarse al porvenir desde allí.

Si en las *Memorias* pareciera responder a un proyecto de autoconstrucción de algún modo voluntaria, en *La mujer rota* no aparece tal posibilidad, es un sujeto sin "proyecto" que de pronto ha sido despojado de los condicionamientos y que en su libertad, deberá enfrentarse al futuro. En cada una es "su situación" la que dispone de manera diversa a ese "toparse" con el mundo.

En *El segundo sexo* resaltaba: "El individuo no es libre de modelarse a su gusto. Lo que no se conforma como "debe" se desvaloriza sexualmente y por lo tanto socialmente"(Beauvoir, S. de, 1949, II: 472), sin embargo también aportaba otro matiz: "Es necesario que le crezca una nueva piel y que ella misma realice su propia indumentaria (y esto solo podrá lograrse mediante una evolución colectiva") (Beauvoir, S. de, 1949, II: 512). Y esa diferencia entre un "aquí y ahora" apremiado por las determinaciones sociales y el porvenir abierto a nuevas significaciones desde el ejercicio de una libertad, está cifrada en una práctica transformadora que no es individual ni meramente voluntaria sino colectiva.

El nombre propio contribuye a "fijar la identidad de un individuo a través de sus múltiples ocurrencias y está además al servicio del anclaje del sujeto en el mundo" dice Paul Ricoeur (Ricoeur, P. 1987: 80).

Simone de Beauvoir ha narrado al menos dos experiencias de este devenir que es "llegar a ser mujer" y ambas desde una primera persona textual colocada bajo su firma. La convención sugiere que uno de estos "yo" es imaginario y el otro autobiográfico, pero a nivel textual ambos portan las mismas características y más bien deberíamos considerarlos a ambos ficcionales, en tanto construidos.

Podríamos dar un paso más y considerar la sugerencia de Paul Ricoeur quien reconoce que "la tentación del yo es fuerte", por lo tanto "cuando leo un texto que contiene el término yo, lo encuentro ya disociado por la escritura de su escritor, aunque este escritor, en tanto locutor, haya sido un yo anclado; pero el hecho de estar escrito y no dicho, lo deja desanclado(..) es decir que ha vuelto a estar vacante, como contrapartida la lectura, simétrica a la escritura , instaura una suerte de reanclaje, por lo mismo que aquel que lee la obra, al leer yo, pasa a ser, según dijera Proust, lector de sí mismo" (Ricoeur, P. 1987: 78). En este sentido, cada aproximación a un texto donde se lee "yo" puede verse como una apelación a la identificación de quien lo lee y encuentra, en esa otra instancia que es la lectura personal, sus propias resonancias significativas.

La inscripción textual de un "yo" femenino, en distintas obras de Simone de Beauvoir, abre el juego de posibilidades. No sólo se trata de teorizar sobre diferentes modos de "devenir mujer", sino de poner en movimiento las alternativas de la construcción "de sí misma", a través de una práctica narrativa que

aunque en primera instancia individual, puede resultar transformadora al encontrar ecos de identificación en cada otra mujer que lee "yo" en esa otra práctica renovadora que es la lectura.

Aún hoy genera controversias el alcance de sus dichos en *El segundo sexo*. La utilización personal y creativa de diferentes líneas filosóficas (Hegel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) permitió que perspectivas feministas diversas se legitimen -incluso polemizando- en Simone de Beauvoir.

Desde su literatura, postulamos que Simone de Beauvoir se narra en mujeres que "se hacen" a sí mismas, otras que "son hechas" o que "deberán hacerse". Lo que parece claro es que ninguna "nace" mujer.

Bibliografía

Alcoff, Linda Martin, (1999), "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia", *Mora* núm. 5. pp.122-138.
Amorós, Celia (2000), "Presentación" en *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis.
Beauvoir, Simone de, *Le deuxieme sexe* I y II, Paris, Gallimard, 1949. (traducción al español *El segundo sexo* vol. 1 y 2. Buenos Aires, Ediciones Siglos Veinte, 1987. Todas las citas se siguen de esta edición)
Beauvoir, Simone de, *Memoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958 (traducción al español *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999. Todas las citas se siguen de esta edición).
Beauvoir, Simone de, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963 (traducción al español *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973).
Beauvoir, Simone de, *La femme rompue*, Paris, Gallimard. 1966. (Traducción al español *La mujer rota*. Buenos Aires, Sudamericana. 1975. Todas las citas se siguen de esta edición).
Butler, Judith (1986), "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir", *Mora* n.4. octubre 1998. pp.10-26
Butler, Judith (1990), "Sujetos de sexo/género/deseo" , *Feminaria*. Núm.19. 1997, pp. 1-20.
Femenías, María Luisa (2000), *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires , Catálogos.
Heinama, Sara (1998), "Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual" . *Mora* núm. 4. 1999. pp.27-44
López Pardinas, Teresa (1998), *Simone de Beauvoir: una filósofa del siglo XX*, Sevilla-Málaga, Instituto Andaluz de la Mujer..
Ludmer, Josefina (1985), "Las tretas del débil" en: *La sartén por el mango* (encuentro de escritoras latinoamericanas), González, P.E y Ortega, E (ed), Puerto Rico, ediciones Huracán.
Ricoeur, Paul. "Individuo e identidad personal" en *Sobre el individuo*. Méjico, Siglo XXI. pp 67-88

Notas

♣ Licenciada en Letras, miembro del Taller Permanente: Lecturas Críticas de Teoría de Género, coordinado por María Luisa Femenías, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEG), Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

GENERANDO GENEALOGÍAS

Laura Beatriz Morroni
María Marta Herrera
UNLP-UBA

Introducción

El objetivo del presente trabajo es continuar en una línea de investigación iniciada hace unos años en torno a la relación entre género y filosofía[1]. Por tal motivo, desde una perspectiva de género, intentaremos la reconstrucción de ciertos rasgos comunes de las genealogías que nos permiten distinguirlas en masculinas y femeninas, tanto en la forma de inclusión en ellas, así como también en sus orígenes o gestos inaugurales.

Etimológicamente considerada, la palabra «genealogía» significa tratado (*logos*) acerca de la generación (*genea*), aludiendo a un vínculo natural o simbólico. A nosotras, nos interesa explorar el sentido y las posibilidades de las genealogías de mujeres. Es decir, la posibilidad de un vínculo de orden simbólico, basado en una diferencia generacional, que re-crea un espacio de mediación histórico por el cual se reconoce como legítima la palabra y la existencia de quienes se inscriben en ese orden representacional. En este sentido, la genealogía remite a un marco discursivo y práctico que legitima el reconocimiento entre pares y que a la vez, permite la conformación de la propia identidad.

Tumbas blanqueadas[2]

Desde la ideología patriarcal, hegemónica en las sociedades occidentales, el vínculo del reconocimiento entre varones dentro de un orden simbólico se manifiesta a través de ciertos rasgos comunes, a saber: la herencia de un legado, el parricidio, la exclusión de las mujeres, la apropiación de su capacidad generativa y el ejercicio del poder en términos de dominación. Veamos pues, brevemente, cada uno de estos rasgos:

En primer lugar, en el pensamiento clásico, "...Aristóteles fue el primer filósofo que asumió con el pasado de la filosofía una relación genealógica, en el sentido de legitimación de su propia tarea, fundando una tradición que articuló como legado y donde la historia del pensamiento anterior cumplió el papel de contrastación legitimadora..."[3] Celia Amorós destaca aquí, dos dimensiones de la genealogía: una dimensión retrospectiva y una dimensión prospectiva[4]. En la primera, ciertas producciones filosóficas del pasado son "adoptadas" en función de instaurar una serie, donde Aristóteles se sitúa, él mismo, al término de dicho orden para conferirle por un lado, sentido a la serie, y por otro, para legitimarse en ella. En la dimensión prospectiva, la genealogía señala la intención de proyectarse hacia una descendencia. Así pues, Aristóteles legitima el verdadero sentido de la filosofía en forma de herencia-deuda, que deberá recrearse de generación en generación como tarea infinita. Esta herencia obliga a los legítimos herederos a reconocerse en ella. Por ello, la fundación de una genealogía y su legitimidad están estrechamente unidas a la herencia, en el sentido que delimita quiénes están en condiciones de recibirla y quienes, no; quien es el hijo legítimo y quien es el hijo bastardo.

Si nos detenemos en la modernidad, la relación con el pasado, ciertamente, es de rechazo. "...Se lucha contra la tradición, contra lo heredado, contra la idea aristocrática de linaje, contra l'*Ancien Régime*..."[5] Entonces, la legitimidad de la genealogía ya no está en la recuperación del legado sino en la ficción del contrato social que suscriben los hombres en tanto que sujetos universalmente racionales y autónomos con el fin de instaurar un nuevo orden. Ahora pues, la herencia consiste en la aceptación del uso natural y legítimo de la razón para aquellos que tienen acceso a ella[6]

En segundo lugar, el rasgo quizás más destacable en la conformación de las genealogías masculinas consiste en el parricidio, en la muerte real o simbólica del padre en manos de sus herederos. Sin pretender agotar este tema que supera ampliamente los límites de este trabajo, podemos mencionar sin embargo, algunos ejemplos: en la *Teogonía* de Hesíodo, primer testimonio de parricidio escrito, Zeus mata a

Cronos, su padre para poder instaurar su propia genealogía de Dioses Olímpicos; Platón sostuvo la necesidad de matar simbólicamente al Padre Parménides; en los teóricos contractualistas de la Modernidad, como Hobbes y Locke, son los fráteres los que matan al padre para reclamar su libertad, formar el contrato original entre hermanos y legitimar el acceso al cuerpo de las mujeres; y Freud también parte de la horda primitiva y del asesinato del padre para la instauración de la Ley entre los varones iguales[7].

En tercer término, la exclusión de las mujeres de estas genealogías masculinas es otro de los rasgos comunes que cabe mencionar. En efecto, según Aristóteles, por ejemplo, los varones son naturalmente superiores a las mujeres de modo tal que, ellos deben gobernar y ellas deben ser gobernadas. Las mujeres son simples vasijas vacías que recibirán del varón, el elemento más noble y fundamental para la generación[8].

En el caso de la Modernidad, el emblema revolucionario «libertad, igualdad y fraternidad» del siglo XVIII, revela en forma contundente que «....por un lado se entiende a las nociones de igualdad y de libertad en términos universales (varones y mujeres), la fraternidad, por su parte remite claramente a los fráteres, a los hermanos varones...»[9], generándose mecanismos que excluyen a las mujeres de la ciudadanía, quedando recluidas en el ámbito de lo privado/ de lo doméstico.

Relacionado con el punto anterior, existe un mecanismo de apropiación de la capacidad generativa de las mujeres, trasladándola de un orden natural a un orden simbólico. En este caso podemos mencionar la analogía que Sócrates[10] introduce para explicar a Teeteto en qué consiste la mayéutica. Y donde como dice Femenías, Sócrates opaca, invisibiliza la tarea de su madre, considerando mejor la suya y a la vez, apropiándose del arte y lugar de ella[11]. En la Modernidad también, los varones son los únicos capaces de «dar a luz» un orden político de manera que la sociedad civil, el Estado, el pacto quedan en el ámbito de lo público y la maternidad propiamente dicha, en el ámbito de lo natural, no racional, no visible y que debe ser tutelado.

El último rasgo que encontramos presente en las genealogías masculinas consiste en el ejercicio del poder como dominación, como sujeción a la voluntad, a la ley del Padre. Justamente, el poder en este sentido regula coercitivamente las diferencias entre los individuos, transformándolas en desigualdades que cristalizan en jerarquías. El poder es impuesto desde el Padre hacia sus hijos y por ello, desemboca en la necesaria explicación de la muerte paterna.

Generando genealogías

¿De qué manera en tanto que mujeres podemos re-pensar las genealogías masculinas?.¿Es absolutamente necesario remitirse a un origen de negación, de violencia para poder inscribirse en un orden simbólico?

Como antecedente de la conformación de genealogía femenina, tenemos a Cristine de Pizán y sor Juana Inés de la Cruz, que buscan el reconocimiento como mujeres «que piensan» y que quieren ser aceptadas en el mundo del saber masculino pero como mujeres. Lo interesante en ambos casos es que ninguna sostiene la idea de un matricidio

Tradicionalmente, sabemos que existen dos grandes tendencias a saber, el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia que respectivamente han propuesto asimilarse a las genealogías masculinas o bien, crear un orden genealógico paralelo.

Por un lado, las feministas de la igualdad, como Celia Amorós, consideran por ejemplo, la necesidad de un matricidio simbólico para dar paso a las nuevas generaciones, remitiendo de manera análoga a la figura del parricidio que reconocíamos en las genealogías masculinas. En este sentido, es necesario matar a Simone de Beauvoir para que el feminismo o los feminismos del siglo XX sigan su curso. «En la medida en que Simone de Beauvoir adoptó con el pasado una relación genealógica *qua* mujer, examinó y criticó la ciencia, la cultura en general, y articuló su legado, murió y fue asesinada, por ende, instauró genealogía»[12].

Además, las feministas de la igualdad desechan la posibilidad de una genealogía femenina ya que remitiría a un intento «voluntarista» de establecer o reconocer un orden propiamente femenino dando lugar sin duda, a esencialismos que el feminismo en su lucha ha tratado de evitar. Como dice Celia Amorós: «legitima quien puede y no quien quiere»[13].

¿Cómo sería generar una genealogía sin necesidad de matar? El feminismo de la Diferencia nos aporta interesantes ideas al respecto. En primer lugar, rescata el valor del cuerpo femenino en su capacidad dual, es decir, la capacidad de llevar en su seno y dar a luz a otro ser humano, que permite aceptar al otro distinto a mí, sin la necesidad de aniquilarlo. Se trata de establecer límites que diferencian y vinculan a la vez. Así , hemos explicado como, desde un orden masculino las mujeres fueron expropiadas de su capacidad generativa siendo utilizadas, metafóricamente, para la constitución de un orden simbólico sólo de varones. Ahora, podemos re-apropiarnos de esta capacidad generativa corporal (ser nacidos de mujer) trasladándola a un orden simbólico que nos permita pensar en un espacio representacional donde nuestras diferencias como mujeres tengan cabida.

En segundo lugar, el vínculo del reconocimiento, desde esta interpretación implica la noción de *affidamento* estrechamente ligada al concepto de autoridad. Esta noción significa la relación entre dos mujeres de confiar una en la otra, simbólicamente hablando, convirtiéndola en su guía y mentora entre ella y el mundo. Esta confianza y valorización de la otra mujer, este pacto entre mujeres, permite instaurar una genealogía, ya no masculina o patriarcal, sino construida a partir de percepciones, conocimientos, actitudes, valores y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres para mujeres. Este *affidamento* está basado por un lado, en el reconocimiento de la disparidad y, por otro lado, en la necesidad de una figura femenina originaria: la madre simbólica, que supera, trasciende las subjetividades y las diferencias de las mujeres individuales. La autoridad - la madre simbólica- consiste en la alianza entre la mujer que desea y la mujer que sabe. Es la hija que desea -saber-, quien reconoce a su madre simbólica, confiriéndole la autoridad y, no a la inversa.

Aproximaciones genealógicas

Partiendo de nuestra experiencia como mujeres en la filosofía, la genealogía femenina nos incluye en el trabajo teórico realizado por otras feministas, como marco conceptual que nos brinda herramientas para el pensar y el hacer, respecto a las problemáticas que nos preocupan a saber, las cuestiones de género. Mediación genealógica que contribuye a y constituye una «colocación simbólica» allí donde no existe o está denegada, es decir, en las tradiciones y genealogías masculinas propias del saber dominante. «...Genealogía que habilita a ocupar el espacio prohibido, el lugar del sujeto...»[14] En este sentido en tanto mediación, la genealogía anuda un punto de coincidencia entre los diferentes feminismos: la existencia de un sistema de opresión sobre las mujeres, el patriarcado, que se manifiesta y se ejerce de modo tan heterogéneo, como posiciones socioculturales subordinadas encarnan las mujeres. A su vez, el quehacer genealógico nos conduce a la diversidad de las posiciones feministas al momento en que historizamos este legado. Cada esfuerzo teórico-político de las que nos preceden o de las que trabajan simultáneamente a nosotras, ha sido una respuesta coyuntural a la específica situación de opresión con la que se enfrentaban y a la que pretendían desenmascarar. En este sentido, el hecho de historizar y de contextuar las categorías y prácticas feministas hace visible los «orígenes» problemáticos y conflictivos de las cuales surgieron.

¿Cuál es el valor ético-político de reconocernos parte de una genealogía de mujeres?

Generar una genealogía sin la necesidad de aniquilar las diferencias propias de cada una expresa una apuesta fuerte por una cultura de la vida. No me constituyo sujeto a expensas de los otros sino junto a los otros. La pregunta por la diferencia como mujeres cobra sentido a partir de la aceptación del otro/a como valioso en sí mismo. Históricamente, las mujeres hemos tenido que ocultar, asimilar y matar nuestras particularidades y especificidades, para poder compartir o tener derecho a un orden de representaciones que a su vez no daba cuenta de nuestras experiencias. A través del reconocimiento de nuestras predecesoras, las mujeres nos hemos dado confianza (*affidamento*) para «generar» un espacio simbólico genuino. Así podemos decir, hablo por mí gracias a las otras.

«...Esta construcción lenta pero segura de un vínculo entre mujeres que no espera su ratificación del control masculino...»[15], establece una «herencia sin testamento» es decir, la posibilidad, que una generación de mujeres lega a las otras, de constituirse sujetos femeninos de deseo. A esta altura del desarrollo del pensamiento y prácticas feministas es imposible sostener una reconstrucción a partir de cero. La tarea responsable de cada una consiste en consolidar el reconocimiento y el respeto por la variedad de compromisos que las diversas expresiones del feminismo adoptan.

Notas

[1] Estas primeras aproximaciones refieren a dos trabajos presentados junto a la profesora Mabel Campagnoli, «Género y Filosofía» en *Actas del X Congreso Nacional de Filosofía* , Huerta Grande, Córdoba, 27 de nov. 1999 y «Recoger el guante. Un diálogo sobre género y Filosofía» en *Actas de las VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de Estudios de Las Mujeres y de Género. Voces en conflicto, espacios de disputa.* 2al 5 de agosto 2000. IIEGE. Facultad de Filosofía y Letras U.B.A.: Bs. As.

[2] Interpretación libre de las palabras de Nietzsche por M. L. Femenías acerca de las genealogías masculinas en *Sobre Sujeto y Género.* Bs. As. Catálogos. 2000. pág 23

[3] Femenías, María Luisa. *Sobre Sujeto y Género.* Bs. As. Catálogos. 2000. pág 22

[4] Las dimensiones retrospectiva y prospectiva de la genealogía ha sido desarrollada ampliamente por Celia Amorós en el capítulo 3 del texto que aquí trabajamos: *"Hacia una crítica de la razón patriarcal"*.

[5] Amorós, Celia. Ob. Cit. Pág. 98-98.

[6] Cfr. Amorós, Celia, Ob. Cit cap. 3

[7] Hesíodo, *Teogonía;* Platón, *Sofista,*258c-259d;Locke; Hobbes; Freud, *Moisés y el monoteismo Totem y Tabú*

[8] Cfr. Femenías, ML, *Inferioridad y exclusión,* Bs. As, GEL, 1996, sobre todo 1ª parte

[9] Femenías, M. L. Ob.cit. pág 128

[10] Platón,*Teeteto,* 148e - 151d

[11] Femenías, ML Ob.Cit. pág.26

[12] Femenías, M. L, Ob. Cit. Pág. 25

[13] «...La fuerza de la gravedad de la simbólica ancestral de los géneros es tal y está en un campo gravitatorio tal de relaciones de poder, que la capacidad de maniobra queda el voluntarismo, incluso el voluntarismo estetizante más imaginativo, es muy limitada. Por tanto, genera un tipo de discursos absolutamente ambiguos que vuelven a restaurar bajo nuevas claves la femineidad normativa...» Entrevista a Celia Amorós. «Sobre feminismos y estrategias» en *Mora* Nº2. Bs. As. Noviembre 1996 .Pág. 158

[14] Femenías. M Ob. Cit. pág 90.

[15] Collin, F. , «Una herencia sin testamento « en *Especial/Fempress. Feminismo Fin de siglo.* 1999. pág 4.

Algunos temas centrales a la filosofía política de Hobbes: el conflicto entre autoridad y libertad y la impronta de las pasiones

Coordinadora:
Margarita Costa

LA LIBERTAD DEL SÚBDITO EN EL LEVIATHAN DE HOBBES

Margarita Costa
UBA

Pese a su defensa de un sistema de gobierno absolutista, como la mejor forma de mantener la paz y la seguridad de los súbditos en el Estado, fines para los cuales éste ha sido constituido, Hobbes no deja de reconocer un margen de libertad al súbdito, como algo a que éste es acreedor por naturaleza y que a menudo se relaciona con la defensa de su vida, a la que nunca pierde su derecho.

La libertad significa para Hobbes ausencia de impedimentos externos al movimiento, lo que es fácil de comprender en el caso de los objetos inanimados, cuando por movimiento entendemos un simple desplazamiento en el espacio. Un dique o un embalse impiden que el agua se salga de su cauce, es decir, que fluya libremente. Es libre el agua cuando nada le impide seguir su curso.

Lo mismo se dice de las criaturas vivientes, incluso de las racionales, cuando están prisioneras o encadenadas. Decimos entonces que no son libres. Esta explicación se corresponde perfectamente con la metafísica materialista-mecanicista de Hobbes, según la cual sólo existen los cuerpos y el movimiento.

En el Capítulo XXI del Leviathan, en el que trata específicamente de la libertad de los súbditos, Hobbes define al hombre libre como "aquél que en aquellas cosas que es capaz de hacer por su fuerza o ingenio, no está impedido de hacer lo que quiere hacer".

El hombre es, en definitiva, un cuerpo que se mueve, pero por una pasión, la última de una serie que Hobbes llama "deliberación", distinguiéndola del cálculo racional. A esa última pasión la llama voluntad. Tanto a la voluntad, que pone fin a la deliberación, como a la pasión que da comienzo a la serie de las pasiones, la llama Hobbes *conatus*. Cuando termina la deliberación y elijo o me determino por algo, "dejo de ser libre", que es precisamente el sentido del término "deliberación"[1].

En Hobbes *Dictionary*, Martinich define el *conatus* o *endeavour* como un movimiento demasiado pequeño como para ser medido. Si el *conatus* se dirige hacia un objeto, se lo llama "apetito" ; si se aparta de él, "aversión".

Hobbes ha dicho que en el estado de naturaleza o pre-civil todos los hombres son libres en el sentido arriba definido y que tienen derecho a todas las cosas. Además, en este estado cada hombre se forma una idea de lo que es el bien para él (su propio bien)..Es decir, los hombres se forman nociones incompatibles del bien y esto es fuente inagotable de guerras y conflictos.

"Pero -señala Pierre Manent - si el bien es incierto, el mal, o al menos ciertos males, no lo son. Hay en particular un mal que es considerado por todos los hombres, o al menos por la generalidad de los hombres, en todo tiempo y lugar, como el más grande: la muerte"[2] y en particular -enfatiza Hobbes- la muerte violenta.

De ahí que el fin para el cual se instituye la República, que priva a los hombres de la amplia libertad de que gozaban en el estado de naturaleza, sea atenuar o paliar en lo posible la pasión del temor a la muerte. Si pasamos, pues, a la consideración de la República, podemos observar, en primer lugar, que en los escritos del filósofo nunca se desdibuja del todo la diferencia entre súbdito y persona natural.

Dicha distinción reaparece, no obstante, más claramente en el Leviathan. Las máximas de la conducta racional del hombre, es decir, las leyes que reconoce en el estado de naturaleza, se traducen en *leyes civiles que* penden ahora de la *voluntad* del soberano.

En el Capítulo XXVI, Hobbes pone gran énfasis en equiparar las leyes de naturaleza a las leyes civiles, con la diferencia de que, respecto de las segundas, "es el poder soberano el que obliga a obedecerlas" . Por eso agrega que "la ley de naturaleza es una parte de la ley civil" y "que la obediencia a la ley civil es también parte de la ley de naturaleza"[3].

Es decir que, al pactar, los hombres han forjado leyes artificiales, tomando como modelo las leyes de naturaleza. La obligación es mayor en el estado civil, porque ahora se exige su cumplimiento *in foro externo* y hay sanciones para su incumplimiento.

Vimos que en el Capítulo XXI del Leviathan, en el que Hobbes se refiere explícitamente a la libertad del súbdito, comienza diciendo lo mismo que dijo al definir la libertad en general: que esta es la ausencia de impedimentos externos al movimiento, entendiendo aquí por movimientos no sólo los desplazamientos en el espacio, sino también los conatus de la voluntad (apetitos y aversiones). No obstante, como ha dicho que todo movimiento está sometido a causas, es decir, es necesario, respecto de la libertad y la autoridad Hobbes es compatibilista. La libertad del súbdito es compatible con el poder ilimitado del soberano. Por otra parte, según Hobbes, el súbdito es el *autor* de todas sus acciones.

¿En qué cosas es, entonces, libre el súbdito? En aquellas que el soberano ha concedido, como la de comprar y vender, establecer pactos, elegir su vivienda, su modo de vida, la instrucción de sus hijos. Otras libertades dependen del "silencio de la ley"; es decir, cuando el rey no ha prescripto leyes respecto de determinadas cuestiones.

Pero un derecho inalienable del súbdito como persona es el de defender su vida, ya sea que la amenaza provenga de otros súbditos dentro del Estado, o de enemigos exteriores o aun del propio soberano. Es decir, éste puede amenazar su vida como castigo por un delito, en cuyo caso el súbdito no está obligado a incriminarse a sí mismo Es decir, que "si un hombre fuera interrogado por el soberano....respecto de un crimen cometido por él, no está obligado, sin seguridad de perdón, a confesarlo, porque ningún hombre ...., puede ser obligado por pacto, a acusarse a sí mismo"[4].

Pero el soberano puede encomendarle al súbdito misiones riesgosas y aquí se produce un claro deslinde entre auto - preservación y obediencia. No tiene libertad como súbdito a rehusarse, pero como persona tiene un fuerte motivo para hacerlo. Cuando alguien huye de la batalla, no por traición a los suyos sino por temor, no comete injusticia aunque su acción sea juzgada como deshonrosa. Lo hace movido por la pasión predominante en el hombre, según Hobbes, el temor a la muerte violenta, la misma que es condición de posibilidad del pacto.

Si ha pactado en busca de seguridad y protección para su vida, el temor que siente al arriesgar esos fines es inimputable. Tampoco evitar la batalla es injusticia sino cobardía. En la naturaleza humana concebida por Hobbes caben todas las pasiones y es necesario admitirlas. Hobbes nunca ha sostenido que en el estado civil se puedan erradicar o modificar las pasiones sino poner alguna de ellas - el miedo a la muerte es la fundamental - al servicio de la vida.

Señala Bertman que "el hombre voluntariamente elige lo que es mejor para él, y en esta elección se obliga a la ley civil, y por este acto, a la vez que reconoce sus obligaciones toma conciencia de las libertades que aún retiene"[5].

Por otra parte, el súbdito no es libre de arrebatarle al soberano los medios de protegerlo. Este es el dilema que se plantea en la filosofía de Hobbes: el fin de las repúblicas no es la libertad de los súbditos sino su seguridad y en caso de que exista conflicto entre autoridad y libertad, siempre será la primera la que ha de ser preservada por todos los medios.

Al hablar de las " leyes civiles " en conjunción con la "libertad de los súbditos", Pennock señala que Hobbes está refiriéndose a aquellas cosas en que "el súbdito puede desafiar las leyes del soberano sin cometer injusticia ... aquellas que no pueden ser transferidas por pacto... Esto lo obliga [según Pennock] a sostener que la libertad natural que no es restringida por la ley civil, es retenida, en parte, en la sociedad civil"[6].

Pero mientras que las expresiones de Hobbes son claras respecto de la protección de la vida del súbdito, son algo vagas respecto del grado de libertad de que gozan los súbditos: depende de ciertas circunstancias fortuitas, como el eventual descuido de los carceleros o el riesgo para la vida que supone obedecer ciertas órdenes del soberano, o simplemente del "silencio de la ley", es decir, de algo sobre lo que no se ha legislado.

En el estado de naturaleza o pre-civil, los hombres, según Hobbes, viven en una anomia absoluta. Se sienten libres y con derecho a todas las cosas. Por eso se forman necesariamente nociones incompatibles del bien, que es el bien de cada uno, que responde a sus deseos o ambiciones individuales, ya que no reconocen un bien supremo, o sea un bien común a todos los hombres, que sea el fin al que tienden todas sus acciones.

En este sentido, Hobbes es incompatibilista. Libertad y ley son incompatibles en el estado de naturaleza. Dicha incompatibilidad es fuente constante de conflictos, estado que Hobbes llama en general "guerra", sea esta actual o latente. Esta guerra es, según Hobbes, la condición natural de la humanidad.

Para superar esa condición y lograr la paz, es necesario el gobierno y éste no surgirá de una idea del bien, pues ya dijimos que los hombres no reconocen un bien común. Pero aunque el bien sea incierto, no lo es el mal, el más temido por todos, que es según Hobbes la muerte violenta.

Las guerras de su país no son sino una manifestación particularmente cruel de la condición natural de los hombres en tanto viven sin amos absolutos.

Hobbes nos da una interpretación totalitaria del poder. Lo que define a un soberano, sea una persona o una asamblea de hombres, es el derecho que tiene de exigir una obediencia plena. Sin embargo, hemos visto que en el Estado hobbesiano hay fisuras por las que se filtra la libertad natural.

Existe una cuestión histórica interesante, que es la prerrogativa del rey, propia de los gobiernos absolutos que habían precedido a Hobbes y que los soberanos deseaban mantener o recuperar. Era una manera totalmente absoluta de ejercer el poder. Janine Ribeiro se refiere al misterio que rodeaba la prerrogativa del rey, que los súbditos debían obedecer sin comprenderla. Sin embargo, retomando el tema de la interpretación de dicha prerrogativa en el Capítulo XXVI del Leviathan, dice Hobbes:

> *Las leyes civiles son, para todos los súbditos, aquellas reglas que la república les ha ordenado de palabra, por escrito o por otros signos suficientes de la voluntad, para hacer uso de ellos para distinguir el bien del mal, es decir, aquello que es contrario y lo que no es contrario a la regla*

Y añade: "Todo lo cual es a primera vista evidente". Es decir, que Hobbes considera que no debe haber ningún misterio en lo que es la voluntad del soberano, para que todos puedan entenderla, lo que también contribuye a la libertad del ciudadano. La teoría de Hobbes se aparta en este punto de la pretensión de los soberanos absolutos reales.

El soberano es al mismo tiempo el legislador. Pese a que las leyes civiles son las mismas que el súbdito reconocía *in foro interno* en el estado de naturaleza, ahora son órdenes que proceden del soberano y deben ser obedecidas *in foro externo*. Sólo el soberano no está obligado a obedecerlas, por ser quien las ha promulgado. Sería absurdo que tuviera que someterse a sí mismo. Para él continúan valiendo *in foro interno* y él se conserva en el estado de naturaleza. A ese estado puede volver quienquiera rompa los vínculos de la ley, pero perderá toda la protección que recibía del soberano y las leyes.

En un pasaje del Capítulo XXI, Hobbes dice que los súbditos tienen también el derecho de asociarse para defenderse, es decir, parecería estar justificando la rebelión en casos extremos.

En función de su concepción de la libertad, Hobbes ha sido interpretado de múltiples maneras. En algunos casos como un liberal. Es el caso de Pierre Manent, por ejemplo. Esta interpretación, clásica por otra parte, tiene sus raíces en una concepción original de individuos disociados, quienes sólo llegando a un acuerdo, el contrato social, pueden superar los inconvenientes de esa situación, que no les es favorable en absoluto, en razón de sus pasiones, que los mantienen en un conflicto constante entre sí y en una máxima inseguridad. Según esta interpretación, el Estado se funda en busca de protección. Esto crea la obligación política, que cercena en parte, aunque no del todo, según hemos visto, la libertad de los súbditos.

Por su parte, Macpherson nos presenta una versión discutible pero atractiva de la teoría política de Hobbes, al considerar que la sociedad inglesa del siglo XVII era una sociedad posesiva de mercado, asimismo individualista, pero de otro signo. Anticipa así la teoría de

Karl Marx, lo que le ha valido muchas críticas.

Contra las acusaciones de totalitarismo dirigidas con frecuencia contra Hobbes, se levanta la interpretación decisionista de C.Schmitt. Según él, "el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada ... desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión"[7].

Notas

[1] Cf.M.Costa, "La deliberción en Hobbes", *Cuadernos de Filosofía* N° 32.
[2] P. Manent, *Histoire intllectuelle du liberalisme, Paris*, Calmann – Lévy, 1987, p. 57.
[3] Thomas Hobbes, , Leviathan, edited with an Introduction by Michael Oakeshot, Oxford, Basil Blackwell, 1960, Chap. 26
[4] Op. cit., ed. cit., p. 142.
[5] Cf. M.Bertman, "Hobbes' homo lupus ovenanted", *International Studies in Philosophy*, IX, 1977, citado por M. Lukac, El fundamento de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes , Buenos Aires, EDUCA, 1999, p. 164..
[6] J.R.,Pennock, "Hobbes´Confusing 'Clarity - the Case of Liberty" , *Hobbes Studies*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 105.
[7] Para un exhaustivo análisis comparativo de distintas interpretaciones de Hobbes desde su época hasta nuestros días, Cf. M. Lukac, op. cit., Introducción.

FISURA ORIGINARIA EN EL ESTADO-LEVIATÁN

Andrés Di Leo
UBA

En este trabajo intentaré demostrar algunas consideraciones de Hobbes desarrolladas en *Leviatán* que, según mi opinión, no forman parte de la argumentación lógica tan estricta como él pretende, y sí son necesarias para la época en que vive el filósofo de Malmesbury. Para trabajar sobre ésto he elegido una de las que considero *fisuras* en el Estado-Leviatán: La distinción entre foro interno y foro externo.

Hobbes presenta esta distinción al final del capítulo XV, una vez expuestas todas las leyes de naturaleza. El propósito de decir ésto allí es dejar claro que las leyes de naturaleza obligan siempre "*in foro interno*", en cambio no obligan siempre "*in foro externo*". Esto quiere decir que, el hombre no debe llevar adelante lo que le dictan estas leyes, hasta que se asegure que los demás también lo hagan. ¿Cuándo, o en qué momento, lo van hacer? Cuando exista un poder común que obligue a todos los hombres a cumplirlas. Pues, si sólo un hombre sigue estas leyes, se pondrá en desventaja con respecto a los otros que no la siguen. Y esto obra en contra de su vida. Así, si bien las leyes de naturaleza optimizan la vida del hombre, sólo son efectivas si todos las cumplen, y esto sucede con un poder común. Hasta aquí, el planteo de Hobbes es coherente con toda su concepción del hombre natural.

El problema comienza cuando ante la pregunta *¿qué es lo que se encuentra en el foro interno?* Y esta pregunta no se devela claramente en el *Leviatán*. Pero, a través de un rastreo por el libro, podremos extraer alguna conclusión, para luego de allí enunciar mi crítica. En el capítulo XVIII se halla nuevamente la distinción entre estos dos foros, aunque de manera solapada. Es el momento en que Hobbes habla de los deberes del soberano, concretamente de las doctrinas que deben enseñarse. Las mismas deben cumplir un sólo requisito: no perturbar la paz. En ningún momento se prohibe pensar libremente; y esto es significativo, pues dentro de la tendencia del *Leviatán* se podría esperar esta prohibición. Lo que se castiga implacablemente, no obstante, es que ese pensamiento se vuelque en opinión o acción, y que esa opinión o acción pueda perturbar la paz. Ya en el capítulo XXVII, los dos foros son expresos:

"*Experimentar, aunque sea en la imaginación solamente, el deleite de poseer los bienes, los sirvientes o la mujer de otro,* sin intención *de tomarlo por la fuerza, o por el fraude, no constituye un quebrantamiento de la ley que dice: No codiciarás*". (El subrayado es mío)

Este capítulo trata de los delitos y pecados, y se deja en claro que experimentar en la imaginación cualquier tipo de acción contra las leyes de naturaleza no las viola; lo que sí infringe la ley es contrariarla desde la intención hasta la acción u omisión. Si bien aquí Hobbes da un poco de mayor claridad, todavía la pregunta, *¿qué se encuentra en el foro interno?*, no queda del todo contestada. También en el capítulo XXIX, Hobbes habla sobre una conciencia pública y privada. Dando importancia, nuevamente, a lo público, y dejando lo privado sin ser molestado por el Estado. Pero hay que llegar al capítulo XXXVII, para que la distinción muestre su objetivo con más claridad. Dice Hobbes:

"*Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos que han sido presentados como milagros...*»

Cabe destacar que en el original del texto en inglés no se encuentra el paréntesis. El texto sigue apuntando a la distinción entre la fe y la confesión de esta fe, ésta última será la que compete al Estado. Por supuesto, para este trabajo, repito las palabras citadas precedentemente: «puesto que el pensamiento es libre». Si bien Hobbes sigue sin responder a mi pregunta, ya nos da alguna característica de ese foro interno. Que lo que allí habita es libre.

El hombre en su intimidad, en el silencio, en su privacidad es libre. Libre de pensar; aunque estos pensamientos tengan la peor imagen de injusticia, si alguien no se propone llevar adelante la misma, es

válido. Considero, así, que Hobbes ha dejado abierta la posibilidad de crear un *Leviatán-privado*, dentro de su implacable Estado-Leviatán. ¿Por qué ha elegido Hobbes este punto? ¿por qué presentando un sistema con pretensiones tan absolutas, deja intacto el mundo privado? Se me ocurre una última pregunta ¿no era más fácil para Hobbes que el soberano controle lo que el pueblo piensa en tanto perjudique la paz? La respuesta a estas preguntas, si bien puede aclararse desde el punto de vista lógico, me parece que se iluminan desde un punto de vista histórico, desde el cual cobran un verdadero sentido de su inclusión.

Desde el ángulo lógico o racional argumentativo, Hobbes pretende levantar un Estado racional, esto es, un Estado que se guíe exclusivamente por principios de razón. Todo es sometido al examen racional: toda fundamentación, toda sanción, todo delito, etcétera. En la estructura hobbesiana, para que la razón opere necesita del lenguaje, si estamos en el campo del lenguaje, ya estamos en el campo de lo público y compartido. Es lo público y compartido, desde el punto de vista de Hobbes, lo que importa, pues es en donde se puede desequilibrar la paz. Ahora, desde el ángulo histórico, me parece que la distinción demuestra verdaderamente el fundamento de su inclusión. Todos sabemos que, la época que vive Hobbes, está teñida por guerras políticas y religiosas, en ese entonces, las posturas ideológicas eran pasto seco para las llamas de las contiendas. En el *Leviatán*, este punto es manifiesto -y en mi opinión, mucho más que el otro- a través de la inclusión de toda una parte en el final de la obra: "El Reino de las Tinieblas". Este reino es producto de una "interpretación abusiva" que apaga la luz de las escrituras. Para llenar de sentido esto es necesario aclarar que, Hobbes sostiene que la intervención de Roma en el Estado desestabiliza la paz, inclinando a los súbditos hacia el Papa y oponiéndolos contra el rey. Los súbditos tienen que obedecer sólo a un señor, entonces, el poder religioso lo deberá tener sólo el soberano, y es éste quién determina las cuestiones de fe. En el capítulo XXXXVI, que se encuentra en esta última parte del libro, vuelve a tocar el tema del foro interno, pero ahora estrictamente desde el punto de vista histórico. Cito nuevamente el texto:

«Existe otro error en su filosofía civil... el de extender el poder de la ley, que es la regla de las acciones, a los meros pensamientos y conciencia de los hombres, por examen e inquisición de lo que sostienen, a pesar de la conformidad de sus palabras y de sus acciones.»

Primero, ¿quiénes son los que tienen "otro error en su filosofía civil"? No son sino los que han seguido la escolástica bajo la religión católica. Ahora bien, ¿por qué han extendido el poder de la ley a los pensamientos y conciencia de los hombres? Por muchas razones, pero que sólo me aventuro a decir una aquí, porque al príncipe cristiano le interesa formar buenos cristianos, siendo esto ya se es un buen súbdito. De esta manera, el énfasis está en lo primero. La conciencia debe ser inspeccionada, lo mismo que sus pensamientos y su fe. El príncipe no quiere dejar nada fuera de su domino, el Estado Leviatán sí: deja lo privado, y es esta fisura la que lo va ir quebrando hasta desmoronarse.

No obstante, Hobbes no quiere involucrarse con el foro interno y prefiere que el estado o se mantenga neutral ante las distintas posturas ideológicas, o -lo que es más plausible- que tome una y la *haga verdadera*, y sea esa y no otra la única en el Estado. De esta manera, se afirma un reino de la luz ante un reino de las tinieblas conformado por los príncipes sometidos a Roma. La distinción entre foro interno y externo cobra verdadero sentido de su inclusión desde la perspectiva histórica y es una fisura por donde se puede ir quebrando la estructura Leviatán.

Para concluir quisiera decir lo siguiente. Al dejar al hombre un espacio privado y libre es previsible -sobre todo teniendo la lógica del afán de poder expuesta por el mismo Hobbes capítulos atrás- que éste tienda a agrandarlo. La consecuencia directa de dejar este espacio *legibus solutus*, de la misma forma que lo está el soberano, es el inevitable fortalecimiento de la conciencia para, en algún momento, poder enfrentarse con el Estado. De este modo, ahora, podemos responder a mi pregunta: *¿qué se encuentra en el foro interno*? En el foro interno se encuentra el hombre libre, no sujeto a ningún soberano, más que a él mismo. Se encuentra su libertad plena, sin frenos, ni ataduras, el hombre en su casi totalidad, que en un momento -que queda todavía indefinido- ha rechazado eso para incorporase con otros y constituir un Estado con el único objetivo de poder vivir en paz con otros hombres. El foro interno es esa reserva íntima propia del hombre natural donde reside el instinto de conservación puro. Un instinto que no soporta arbitrariedades, y que cuando la razón no puede tamizar más la llegada de éstas -como, por ejemplo, que se obligue a un hombre a matarse, herirse o mutilarse a sí mismo (Cap. XXI)-, aparece y se adueña de todo.

Ahora bien, por todo lo dicho sostengo que, en el foro interno, entonces, mora un soberano. Una característica del propio Hobbes sobre éste es oportuna para ejemplificar y concluir este trabajo del foro interno. Sabemos que los soberanos pueden guerrear entre ellos y que sus luchas y acciones no se las puede caracterizar de justas o injustas. En el Capítulo XXIX dice: «Es cierto que los soberanos están sujetos, todos ellos, a las leyes de naturaleza... Pero el soberano no está sujeto a las leyes formuladas por él mismo.» Si esto es así, cabe preguntarse lo siguiente, lo cual no me parece que tenga una respuesta legítima: ¿quién detendrá, entonces, el conflicto entre estos dos soberanos? Puesto que no hay un tercero sobre ellos que pueda resolver la disputa. Para finalizar, entonces, con personajes de una historia que no cabe duda que Hobbes conoció muy bien, podemos decir: se ha dejado al pequeño David dentro de la conciencia de los súbditos, pero: ¿acaso no fue él quién derroto al gigante Goliat?

Bibliografía

Textos de Tomás Hobbes.
T. Hobbes (1994), *Leviatán*, Ed. FCE. Buenos Aires.
Textos sobre Tomás Hobbes.
Bobbio, N. (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía*, Ed. Debate, Madrid.
Bobbio, N. (1991), *Thomas Hobbes*, Ed. Paradigma, Barcelona.
Costa, M., «La deliberación en Hobbes» en *Cuadernos de Filosofía* Nro. 32, Mayo 1989
Costa, M.; *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*, Ed. Fundec. Buenos Aires.
Dotti, J., «Pensamiento político moderno» en *Del Renacimiento a la Ilustración*, Ed. Trotta.
Dotti, J., «El Hobbes de Schmitt» en *Cuadernos de Filosofía* Nro. 32, Mayo 1989.
Lukac de Stier, M., (1991), «Lenguaje, razón y ciencia en el sistema hobbesiano» en *Diánoia* Nro. 37.
Prado, J., «Thomas Hobbes: La razón cálculo» en *Cuadernos de Filosofía* Nro. 32, Mayo 1989.
Schmitt, C. (1990), *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ed. Struhart y Cía. Buenos Aires.
Tönnies, F. (1932), *Vida y Doctrina de Tomás Hobbes*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.

Razón pública y democracia deliberativa

Coordinador:
Osvaldo Guariglia

EL LIBERALISMO POLÍTICO Y LAS VIRTUDES CIUDADANAS. EL EJEMPLO DE LA CIVILIDAD

María Victoria Costa
UNLP, CONICET

Introducción

De acuerdo con una interpretación extendida de la tradición liberal, la virtud de los ciudadanos es una cuestión que debería serle indiferente al estado, algo de lo cual éste no tiene por qué ocuparse. Esta lectura refleja ciertamente la opinión de un grupo de pensadores liberales, pero resulta bastante sesgada si se la considera representativa de la tradición de pensamiento liberal en su totalidad. Pues, en primer lugar, pasa por alto las obras de pensadores liberales clásicos quienes reconocen a las virtudes ciudadanas un lugar en sus teorías políticas, señalan una serie de males sociales resultantes de su ausencia y proponen ciertas medidas tendientes a su cultivo[1]. En segundo lugar, esta lectura desconoce también que un buen número de liberales contemporáneos, entre los que se encuentra John Rawls, admite que la unidad y la estabilidad de sociedades pluralistas y democráticas dependen no sólo de la justicia de la "estructura básica", sino también de las disposiciones, las capacidades y las actitudes de los ciudadanos[2]. Vale la pena aclarar que en los debates recientes en torno a la virtud ciudadana han participado no sólo autores liberales sino también comunitaristas y republicanos, y que el énfasis en la pertinencia del cultivo de la virtud como meta de las políticas públicas por parte de algunos liberales puede leerse en buena medida como respuesta a las críticas provenientes de las otras dos corrientes.

En realidad, resulta más apropiado afirmar que la tradición liberal ofrece en su conjunto una actitud ambivalente ante la virtud: por un lado, los liberales reconocen, en su mayoría, que el ejercicio de la virtud es indispensable para sostener un régimen político en el cual se proteja la libertad e igualdad de los ciudadanos; pero por el otro, sostienen la necesidad de limitar el accionar estatal de modo que éste no imponga o promueva una concepción sectaria de la excelencia humana. Algunos liberales suponen que ambas tesis son fácilmente compatibles porque consideran factible apoyarse exclusivamente en fuentes no estatales generadoras de virtud ciudadana. Esto es, suponen que puede confiarse el cultivo de la virtud necesaria para sostener una sociedad liberal y democrática a las familias, las asociaciones de la sociedad civil, o a los mecanismos de mercado. De este modo, sin negar la importancia de la virtud, afirman que no es competencia del Estado su promoción. Pero otros liberales no comparten este optimismo con respecto a la producción espontánea de la virtud en las sociedades pluralistas contemporáneas, en las cuales las influencias para la formación del carácter resultan muy heterogéneas. La dificultad que enfrenta esta corriente liberal, en la cual se ubica Rawls, es la de proponer virtudes ciudadanas que no reflejen una perspectiva comprehensiva de la excelencia humana, así como también señalar medidas para el cultivo de la virtud que sean justificables públicamente. Siguiendo en buena medida el enfoque rawlsiano, considero que, ante la necesidad de la virtud ciudadana y la imposibilidad de confiar en mecanismos de mano invisible para su producción, corresponde al estado asumir un rol en la tarea equipar a los ciudadanos con ciertas cualidades de carácter que necesitan para vivir juntos como libres e iguales. También coincido con Rawls en que estas cualidades no deberían defenderse como formas de la excelencia humana en general, sino más bien como rasgos asociados al cumplimiento adecuado del rol político de los ciudadanos. Ello supone la tarea de justificar las virtudes ciudadanas desde la perspectiva política.

La concepción política de la justicia y el problema de la virtud

En el *Liberalismo Político*, John Rawls ofrece una reelaboración de su teoría de la justicia como equidad, presentándola como una concepción política. Una concepción de la justicia es un conjunto de principios para la asignación de derechos y responsabilidades básicos y para la determinación de la distribución de los beneficios y las cargas de la cooperación social[3]. Lo que hace de una concepción de la justicia

una concepción política son tres características fundamentales referidas a su objeto, su estatus y su fuente o método de justificación. En primer lugar, una concepción política es una concepción moral que tiene como objeto la estructura básica de la sociedad. Es decir, la misma se aplica a las principales instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, entendida como un sistema cerrado de cooperación. En segundo lugar, la justicia como equidad se presenta como independiente, es decir, no se deriva de doctrinas comprehensivas o de concepciones del bien. Las principales nociones que estructuran esta concepción de la justicia no descansan en tesis filosóficas, religiosas o morales acerca de cómo la gente debería vivir su vida en general. Por el contrario, la teoría intenta ser aceptable para ciudadanos que adhieren a distintos ideales morales comprehensivos, dado su objetivo de contar con el asentimiento de éstos en condiciones de pluralismo y diversidad. Finalmente, el contenido de la teoría se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática. La cultura pública comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional, así como también las tradiciones públicas de su interpretación. De este modo, la teoría de la justicia pretende ser la articulación sistemática de ciertas ideas intuitivas que están encarnadas en las principales instituciones políticas y sociales, y que por ello se consideran como compartidas implícitamente[4]. A partir de esta perspectiva política, Rawls argumenta a favor de los dos principios de justicia ya conocidos:

a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que es compatible con un esquema similar de libertades para todos;

b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben ser unidas a oficios y posiciones abiertas para todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad[5].

El compromiso con la defensa de la justicia como equidad desde una perspectiva estrictamente política impone ciertas restricciones a la posibilidad de incluir un conjunto de virtudes entre las ideas del bien sostenidas por la teoría, puesto que admitir formas de excelencia del carácter supone el riesgo de caer en el perfeccionismo. Rawls es consciente de esta dificultad y por ello defiende las virtudes ciudadanas como virtudes políticas, asociadas al cumplimiento de los principios de justicia. Ello significa que las virtudes ciudadanas no son concebidas como formas de excelencia humana en general, sino como virtudes necesarias para el mantenimiento de una sociedad justa y democrática. En este sentido, las virtudes políticas se identifican y justifican por la necesidad de contar con ciudadanos poseedores de ciertas cualidades de carácter a fin de lograr un régimen justo y estable, lo cual satisface los requerimientos de la justificabilidad pública. Aunque Rawls no ofrece en el *Liberalismo Político* una definición de las virtudes políticas, es adecuado caracterizarlas como formas disposicionales complejas de percepción, emoción, juicio y comportamiento esenciales para sostener la cooperación social equitativa.

Rawls afirma que, si un estado adoptara medidas conducentes a fortalecer virtudes como la tolerancia o el respeto mutuo, que desalienten la discriminación religiosa o racial, no se vuelve con ello perfeccionista. La razón de esta afirmación, a mi entender, es que tales medidas pueden justificarse sin apelar al valor intrínseco de estos rasgos de carácter, sosteniendo más bien que su posesión por parte de los ciudadanos es imprescindible para satisfacer los requerimientos de la justicia en una sociedad diversa y pluralista. A fin de ilustrar esta tesis, tomemos como ejemplo la discriminación racial, que ha sido prohibida legalmente en muchos países y que contraviene las exigencias básicas de la igualdad de oportunidades más allá de su prohibición legal. Supongamos que en una sociedad determinada las compañías o los pequeños negocios discriminan a algunas personas al seleccionar a sus empleados, las agencias inmobiliarias ofrecen propiedades restringiendo algunas zonas para quienes no son blancos debido a las preferencias de sus residentes, y muchos de los comercios y los restaurantes no aceptan a personas de color entre sus clientes. Aún si el estado no las discrimina, a éstas personas se les está negando el trato igualitario que merecen en tanto ciudadanos[6]. Y esa sociedad no puede aspirar a ser justa a menos que las actitudes y las convicciones de sus ciudadanos se transformen. Este ejemplo no busca sugerir la necesidad de la sanción de leyes que prohíban la discriminación racial y un control estricto del estado para velar por su cumplimiento - probablemente algunas de esas leyes resultarían poco efectivas e involucrarían excesiva vigilancia y control. Más bien pretende poner en claro que la contracara indispensable de las leyes y los distintos mecanismos procedimentales e institucionales que aseguran el logro de una sociedad justa y democrática es cierto nivel de virtud en los ciudadanos.

Aunque Rawls defiende brevemente el rol de las virtudes ciudadanas en su teoría y menciona ejemplos de las mismas - tales como la tolerancia, la civilidad, la equidad y el respeto mutuo - no emprende en ningún momento la tarea de analizarlas de un modo exhaustivo. Considero que el análisis detallado y sistemático de estas virtudes, de su justificación y alcance, resulta de gran interés puesto que permite vislumbrar en qué medida la estrategia de justificación política conduce o no a rebajar las exigencias normativas de la teoría. Por razones de espacio, me ocuparé de discutir sólo una de las virtudes ciudadanas políticas: la civilidad. Comenzaré por caracterizar a la civilidad de acuerdo con el uso común de esta noción y de la interesante reconstrucción ofrecida recientemente por Cheshire Calhoun. Luego me ocuparé de presentar y explicar el uso más bien técnico que hace Rawls de la civilidad, así como también de señalar algunas breves críticas a la misma.

La civilidad

La virtud de la civilidad es una virtud fundamental para la vida social, si bien no ha recibido demasiada atención por parte de los filósofos contemporáneos. La ausencia de la civilidad puede explicarse, en buena medida, por el hecho de que se la suele asociar con las reglas de etiqueta y con los buenos modales. Estas reglas convencionales han tenido históricamente funciones discriminatorias, estableciendo distinciones entre clases altas y bajas, o entre "bárbaros" y "civilizados". Como observa Cheshire Calhoun, en la medida en que la civilidad se entiende en conexión con reglas de este tipo, no parece tener ninguna relevancia como virtud moral, ni mucho menos como virtud ciudadana política concebida a partir de una teoría de la justicia igualitaria[7]. Otra razón por la cual la civilidad no parece una buena candidata para ser considerada una virtud es que tiene conexiones con el respeto por reglas establecidas socialmente y con la obediencia de la ley, lo cual no siempre resulta compatible con un punto de vista socialmente crítico (como el implícito en los principios de justicia rawlsianos). Una tercera razón para descartar a la civilidad como virtud importante es que resulta tentador reducirla a una virtud más básica como el respeto kantiano, o a un conjunto de virtudes del tipo de la tolerancia, la amabilidad y el respeto por la ley. Estas objeciones parecen poner en duda la relevancia de la civilidad en una teoría de la justicia. Según Calhoun, a fin de sostener que la civilidad es una virtud ciudadana básica es preciso mostrar que posee características distintivas que la vuelven irreducible a otras virtudes, así como también explicar su relación con las reglas y convenciones sociales.

La propuesta de Calhoun, que considero iluminadora, consiste en atender a la función de la civilidad para comunicar actitudes morales básicas de respeto, tolerancia y consideración. La autora argumenta que la civilidad está conectada estrechamente con reglas sociales convencionales porque sólo mediante estas reglas se pueden comunicar efectivamente las actitudes correspondientes. El aspecto esencialmente comunicativo de la civilidad es lo que la distinguiría del respeto, la tolerancia o la consideración. En otras palabras, estas otras virtudes se diferencian de la civilidad desde el momento en que es posible pensar en conductas intolerantes, desconsideradas, o que violen derechos, pero que no involucran la comunicación de actitudes. Por ejemplo, una práctica discriminatoria de empleo o de admisión en una asociación que haya sido cuidadosamente disfrazada con otras razones constituye una forma de intolerancia o falta de respeto sin ser una expresión de incivilidad.

Alternativamente, cabría pensar en conductas que sean consideradas como carentes de civilidad sin que *por sí mismas* sean intolerantes, desconsideradas o contrarias al respeto por las personas. Por ejemplo, que un miembro de un grupo socialmente subordinado se niegue a mostrar deferencia hacia miembros del grupo o clase dominante. Esta posibilidad deja entrever una tensión básica en la caracterización de la civilidad de Calhoun, derivada de la dificultad de cómo se ha de delimitar la contravención de las normas de civilidad. Por un lado, si se concibe a la incivilidad como la contravención de normas socialmente establecidas, y por ende como la comunicación de un mensaje que se interpreta como incivilizado, entonces la civilidad queda demasiado atada a normas convencionales que pueden ser injustas y antiigualitarias. Por otro lado, si se entiende a la civilidad desde una perspectiva crítica, entonces parece desatenderse el aspecto comunicativo de la civilidad, en tanto las conductas *verdaderamente* civilizadas - definidas desde la perspectiva crítica - podrían no ser comprendidas como tales, es decir, podrían no llegar a comunicar efectivamente respeto y consideración. Ante esta tensión, Calhoun opta por priorizar el aspecto comunicativo de la civilidad como virtud. La autora destaca que la moralidad es una empresa profundamente social, es decir, que tiene lugar en un mundo social en el cual hay significados comparti-

dos que regulan la interacción entre las personas. En este sentido, la civilidad no requiere obediencia a las normas sociales por sí mismas sino a fin de comunicar actitudes sociales a quienes viven a nuestro alrededor. Calhoun sostiene que la moralidad no sólo exige que actuemos correctamente, sino también que comuniquemos actitudes morales fundamentales de respeto o tolerancia. De este modo, la actividad moral supondría asumir dos roles diferentes: el de razonadores morales críticos y el de comunicadores de actitudes morales, y es este segundo rol el que exigiría el ejercicio de la civilidad. Ambos roles se combinan sin dificultad cuando las normas sociales convencionales que canalizan la civilidad no son demasiado deficientes desde el punto de vista moral crítico.

Por el momento, dejaré a un lado las implicancias problemáticas de la posición de Calhoun para pasar a analizar el rol de la civilidad en el contexto del *Liberalismo Político*. Rawls realiza breves y numerosas referencias a la civilidad como virtud y como obligación de los ciudadanos. El uso de esta noción por parte de Rawls es bastante técnico y está unido al ejercicio del diálogo público entre ciudadanos. La civilidad consiste en la disposición activa de escuchar a otros y de analizar las cuestiones desde el punto de vista ajeno, así como también de buscar puntos de acuerdo moral. El ejercicio de la civilidad supone la capacidad de explicar cómo los principios y las políticas defendidas pueden ser apoyados por los valores de la razón pública. Para Rawls, el ciudadano que posee civilidad respeta la capacidad de razonabilidad de los otros y por ello está dispuesto a explicar los fundamentos de sus propuestas en términos que sean justificables para todos. Al discutir cuestiones de justicia básica, esta virtud reclama apelar a principios de justicia que puede esperarse que todos compartan, absteniéndose de referencias a doctrinas comprehensivas controvertidas que tendrían consecuencias muy divisivas. Las normas de la civilidad son las que regulan la discusión de cuestiones controvertidas de manera tal que sea posible el diálogo y el acuerdo, exigiendo que todas las partes se atengan al ejercicio de la razón pública.

Retomando la tesis de Calhoun de que el ejercicio de la civilidad involucra la comunicación de actitudes morales de respeto y consideración, es posible interpretar las observaciones un tanto oscuras de Rawls sobre la civilidad como virtud política: la disposición de los ciudadanos a cumplir con las normas que regulan el ejercicio de la razón pública es equivalente a la disposición a expresar respeto y consideración por los conciudadanos, dado el hecho del pluralismo social. Puesto que las normas que regulan el ejercicio de la civilidad en Rawls no se establecen convencionalmente - sino que derivan de la concepción política de la justicia construida a partir del ideal de la ciudadanía democrática libre e igual - no surge aquí el problema de Calhoun de tener que optar entre ser críticos o ser civilizados. En otras palabras, el enfoque político de Rawls evade este problema porque la civilidad queda delimitada atendiendo al ideal de una sociedad bien ordenada y al contexto del diálogo público.

Sin embargo, el ejercicio de la civilidad como virtud política en Rawls resulta ami entender demasiado restringido por verse confinado al diálogo público. Considero que la civilidad como disposición al trato respetuoso e igualitario entre ciudadanos en una sociedad justa debería ejercerse en todo tipo de interacciones cara a cara, más allá de la participación en los debates públicos. Tengo en mente aquí lo que Nancy Rosemblum denomina la capacidad de trato igualitario y espontáneo entre ciudadanos que lleva a desatender las diferencias de estatus o posición social[8]. Rosemblum se niega a llamar a esta disposición "civilidad" porque históricamente las formas de civilidad han sido anti-igualitarias en su atención a rangos, clases, oficios, o afiliaciones, y también porque considera que esta disposición es profundamente política mientras que la civilidad no lo es. Pero más allá de las diferencias en la terminología empleada, coincido con Rosenblum en la importancia del ejercicio de la disposición al trato respetuoso, igualitario y espontáneo hacia los conciudadanos en el ámbito de la sociedad civil. Una sociedad justa precisa de ciudadanos con civilidad en el sentido aquí defendido, no como una exigencia que reclama el ejercicio de la reflexión y la autoconstricción antes de actuar, sino como una disposición habitual de expresar respeto igualitario por los conciudadanos. He argumentado que la existencia de patrones sistemáticos de discriminación racial significan negar la igual ciudadanía a quienes son discriminados. Del mismo modo, la falta de trato igualitario y respetuoso hacia algunos miembros de la sociedad contraviene los requerimientos básicos de la justicia política - piénsese en la distribución equitativa del bien primario del autorrespeto, cuya posesión tiene como condición el reconocimiento por parte de otros.

Cuando se amplía el alcance del ejercicio de la civilidad rawlsiana para la comunicación de actitudes de respeto igualitarias en distintos ámbitos de interacción cara-a-cara en sociedades no ideales, el problema de Calhoun reaparece. Esta vez, puesto que he dado mayor peso a la adopción de una perspectiva crítica con respecto a las normas sociales, lo que parecería socavarse es el aspecto comunicativo

efectivo de la civilidad. En respuesta a esta dificultad, conviene recordar que la concepción de la justicia política está pensada para sociedades democráticas y pluralistas modernas que reconocen una concepción de los ciudadanos como libres e iguales. Tales sociedades cuentan con un conjunto de ideales políticos compartidos presentes en la cultura pública, los cuales están encarnados en modos más o menos imperfectos en las instituciones sociales. Estos ideales democráticos e igualitarios deberían ser conocidos y justificados públicamente, a fin de emplearlos para la transformación de las normas y convenciones existentes que permiten la comunicación de actitudes morales cuando las mismas resultan deficientes a la luz de los primeros[9]. El ejercicio de la civilidad en sociedades democráticas no ideales supone una tarea compleja, ya que exige tomar en consideración tanto la perspectiva normativa crítica de la justicia como imparcialidad como la perspectiva de quienes asumen la validez de las normas y las convenciones predominantes, con o sin demasiada reflexión al respecto. Dado que estas perspectivas normativas pueden entrar en conflicto, el ejercicio adecuado de la virtud de la civilidad requiere la realización de juicios contextuales complejos y la búsqueda de estrategias comunicativas destinadas a acortar la brecha entre ambas. Sin duda, la comunicación de actitudes de civilidad igualitaria puede ser inicialmente interpretada como una falta de respeto por algunas personas o grupos que esperan recibir un trato deferencial. Pero en la medida en que este tipo de civilidad vaya extendiéndose resultará el modo habitual y esperado de conducta, el cual es el único adecuado a la luz de los requerimientos básicos de la justicia.

Para concluir, quisiera destacar que aún manteniendo el enfoque político de las virtudes ciudadanas de Rawls, el análisis de las mismas nos enfrenta a su complejidad y su riqueza[10]. Ante la existencia de posibles conflictos y tensiones en el ejercicio de las virtudes ciudadanas en contextos no ideales, se plantea la necesidad de incorporar entre las virtudes ciudadanos una virtud de tipo intelectual, la capacidad de juicio político, como mediadora y reguladora del ejercicio de las virtudes ciudadanas. He tomado como ejemplo en este trabajo a la civilidad, pero el análisis de otras virtudes ciudadanas como la moderación, la equidad o la tolerancia conducen a conclusiones similares. Aunque Rawls no parece muy dispuesto a reconocer la riqueza de las virtudes ciudadanas políticas - quizá porque desea acentuar las diferencias entre su enfoque político y el de liberalismos más comprehensivos - estas consecuencias son ineludibles si se espera que las virtudes sirvan de apoyo efectivo a los principios de justicia, garantizando la vigencia de términos equitativos de cooperación social y haciendo posible el ejercicio de la razón pública.

Notas

[1] Para una discusión del rol de la virtud en la tradición liberal clásica, especialmente en Hobbes, Locke, Kant y Mill véase Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[2] Sobre este debate véase Will Kymlicka y Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104 (1994), pp. 352-381. Entre las obras liberales contemporáneas que han defendido la importancia de la virtud ciudadana en pueden mencionarse a: Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, New York, Oxford University Press, 1990; William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

[3] Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 5.

[4] Rawls, *Political Liberalism*, p. 11-14.

[5] Rawls, *PL* p. 291.

[6] Este ejemplo es de Will Kymlicka, "Education for Citizenship", Mark Halstead y Terrence McLaughlin (eds.), *Education in Morality*, London, Routledge, 1999, p. 84.

[7] Mi presentación de la civilidad sigue, con ciertas modificaciones, el excelente artículo de Cheshire Calhoun, "The Virtue of Civility", *Philosophy and Public Affairs* 29 n.3 (2000), 251-275. Mientras la autora discute la civilidad como virtud moral, me interesa poner énfasis en la civilidad como virtud ciudadana política.

[8] Nancy Rosenblum, "Navigating Pluralism: The Democracy of Everyday Life (and Where It Is Learned)", Stephen Elkin y Karol Edward Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, 67-88.

[9] Las instituciones educativas son fundamentales para esta tarea.

[10] El hecho de que las virtudes ciudadanas rawlsianas se definan en conexión con el cumplimiento de los principios de justicia no las vuelve indistinguibles de otros enfoques liberales pragmáticos o funcionales. Compárese las afirmaciones de este trabajo con William Galston, *op. cit.*, cap. 10, o David Jones, "A Pragmatic Defense of some Liberal Civic Virtues", *Southern Journal of Philosophy* 30 n.2 (1992), 77-92.

ACERCA DE LAS DIFICULTADES PARA JUSTIFICAR LA NEUTRALIDAD LIBERAL

Mariano Garreta Leclercq
UBA - CONICET

Dejando de lado algunas excepciones, podemos decir que toda persona posee un plan de vida que formula y, en algunos casos, revisa y modifica, a la luz de un conjuntos de creencias generales. Estas creencias generales integran concepciones de la buena vida (más o menos articuladas, complejas, etc.) y, usando la terminología rawlsiana, concepciones generales o comprehensivas religiosas, filosóficas y morales. Según la definición ofrecida por Rawls, una doctrina moral es comprehensiva "cuando incluye concepciones sobre qué es de valor en la vida humana, e ideales sobre el carácter personal tanto como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, finalmente, nuestra vida considerada globalmente"[1]. El autor sostiene, además, que las doctrinas comprehensivas suelen ser también generales, es decir, que se aplican "a una amplia gama de temas (*subjects*), y en el límite, universalmente a todos los temas"[2].

Ahora bien, una de las tesis centrales del liberalismo político consiste en la idea de que las políticas fundamentales del Estado deben aspirar a ser neutrales entre las diversas y a veces incompatibles concepciones de la buena vida y doctrinas comprehensivas que coexisten en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas. Una de las cuestiones centrales que resulta necesario enfrentar se refiere a cómo se justifica esta tesis liberal. Hacerlo es sumamente difícil porque hay que encontrar, como dice Larmore, una "justificación neutral de la neutralidad", una justificación que no descanse sobre doctrinas generales o comprehensivas de ningún tipo (ya sean religiosas, morales o filosóficas), pero que resulte aceptable para los adherentes de esas concepciones. Por otra parte, no se trata sólo de decir algo aceptable para todos, sino algo que deberá cobrar prioridad sobre cualquier otra clase de consideraciones (religiosas, filosóficas o morales comprehensivas). Es necesario explicar por qué, al justificar las normas políticas fundamentales del Estado, debemos dejar de lado las doctrinas comprehensivas y creencias más generales acerca de la buena vida a las que adherimos.

Mi propósito aquí será examinar la plausibilidad de dos argumentos a favor de esta posición liberal. El primero es el defendido por Charles Larmore en *Patterns of Moral Complexity* y otros trabajos[3]. El segundo es una versión "falibilista" del argumento que yo mismo he propuesto con tal objetivo[4]. Intentaré dejar en claro que ambos argumentos contienen serias deficiencias.

Para justificar la idea de que el Estado debería permanecer neutral frente a las diversas concepciones de buena vida que coexisten (y compiten) en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas, Larmore recurre a una supuesta "norma universal del diálogo racional". Según escribe el filósofo: "La justificación neutral de la neutralidad política se basa en lo que, a mi juicio, es una norma universal del diálogo racional. Cuando dos personas difieren sobre algún punto específico, pero desean seguir hablando acerca del problema general que están tratando de resolver, cada uno ha de prescindir de las creencias que los otros rechazan, (1) con el fin de construir un argumento sobre la base de sus otras creencias que pueda convencer al otro de la verdad de la creencia en litigio, o (2) con el fin de derivar a otro aspecto del problema, donde las posibilidades de acuerdo parezcan mayores. Al enfrentarse con un desacuerdo, quienes tratan de continuar la conversación no tienen más remedio que retirarse hacia un terreno neutral, con la esperanza o bien de resolver la disputa o bien de olvidarla"[5].

La dificultad de este argumento es bastante obvia. ¿Por qué deberíamos aceptar esta supuesta norma universal? Larmore señala explícitamente que, a diferencia de algunas estrategias de argumentación tradicionales dentro de la tradición liberal, su argumento no requiere compromiso alguno con el "escepticismo" o el "falibilismo" respecto de las creencias morales (lo cual vale también, supongo, para el más amplio espectro de creencias que integran las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales). De modo que la apuesta de Larmore es muy fuerte, este argumento aspira a tener validez aún para aquellos que están firmemente convencidos, que poseen la certeza de adherir a la doctrina comprehensiva

verdadera. Supongamos que una persona está segura de que la doctrina comprehensiva a la que adhiere es verdadera y de que, consecuentemente, las doctrinas incompatibles con ella son falsas, ¿por qué razón debería estar dispuesta a renunciar a lo que considera la verdad para alcanzar el consenso con personas que a su juicio se encuentran profundamente equivocadas?, ¿por qué abandonar el intento de cambiar (a través de argumentos o de otros medios, si fuera necesario) las opiniones de personas que a su juicio están desperdiciando sus vidas persiguiendo metas de escaso o ningún valor? Esa renuncia no podrá a su juicio ser buena ni para él ni para sus oponentes. ¿Por qué debería alguien que está convencido de que sus puntos de vista son correctos, aceptar, frente al disenso, frente a las dificultades para convencer a los otros, retirarse a un terreno neutral entre la verdad y el error con el fin de arribar a una justificación consensuada de los proyectos cooperativos comunes? Éste ha sido uno de los problemas centrales del liberalismo desde el siglo XVII hasta nuestros días (quizá sea el problema central): ¿por qué razón debemos reconocer a la búsqueda del consenso político un estatus en cierta forma independiente y prioritario sobre lo que consideramos la verdad en relación con la buena vida, la religión, etc.? Como lo plantea Rawls: "¿Por qué deberían los ciudadanos respetar los límites de la razón pública cuando discuten y votan sobre las cuestiones políticas más fundamentales?, ¿cómo puede ser razonable o racional para los ciudadanos, cuando los asuntos básicos están en juego, limitarse a apelar a una concepción pública de la justicia y no a la verdad global tal y como ellos la entienden? Sin duda, las cuestiones más fundamentales deberían plantearse apelando a las verdades más importantes, y, sin embargo, es posible que éstas rebasen ampliamente a la razón pública"[6]. ¿Por qué razón deberían los ciudadanos dejar de lado la verdad global tal como la entienden, para retirarse a un terreno neutral donde se disipen las controversias entre doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales? La mayoría de las personas, por lo menos la inmensa mayoría de los miembros de las sociedades democráticas contemporáneas, creen que es muy importante ser capaces de justificar sus creencias y acciones en base a razones cuyo peso y pertinencia puedan ser reconocidos por los afectados. Sin duda, esta aspiración a justificar nuestra conducta debe cobrar especial relevancia en relación con las cuestiones políticas fundamentales, dado que en ese caso defendemos puntos de vista que tendrán impacto sobre los proyectos cooperativos comunes entre los ciudadanos. Sin embargo, este amplio consenso encubre una profunda controversia: encubre dos interpretaciones opuestas de las implicaciones y el alcance de esta idea. La teoría de Thomas Scanlon representa una de estas posiciones enfrentadas. Scanlon sostiene que, en su sentido más básico, hablar de la corrección e incorrección morales es hablar acerca de la posibilidad (o de la imposibilidad) de justificar nuestras acciones en base a razones que ninguno de los afectados pueda rechazar razonablemente dentro del marco de una discusión entre personas informadas y libres de coerciones[7]. Podemos seguir también a Scanlon para presentar la otra concepción: "mucha gente podría acordar en que un acto es incorrecto si y sólo si no puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente. Pero dichas personas pueden decir que esto es verdad sólo porque aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable"[8]. Recordemos que esto último es justamente lo que rechaza la posición de Scanlon, ésta sostiene, por el contrario que "pensar acerca de lo correcto y lo incorrecto es, en el nivel más básico, pensar acerca de aquello que puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos, si se encuentran apropiadamente motivados, no podrían rechazar razonablemente"[9]. Ahora bien, a diferencia de lo que sostiene Scanlon, muchas personas creen que la posibilidad de justificar, de llegar a consenso en torno de una norma no es lo que la vuelve moralmente correcta o justa, sino que por el contrario, el ser moralmente correcta o justa es lo que explica que todos puedan aceptarla. Para ellos, -usando las palabras del propio Scanlon- aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable. Creer que la doctrina comprehensiva a la que adherimos es verdadera es, normalmente, creer que tenemos acceso a tales hechos independientes acerca de lo correcto, lo justo y lo injusto de los que depende que el rechazo y la aceptación de una doctrina puedan o no ser calificados como "razonables". Si una persona cree firmemente en la verdad de su doctrina comprehensiva, muy probablemente juzgará la imposibilidad de llegar a un consenso con otras personas en torno a sus ideas básicas como la consecuencia de una actitud irrazonable por parte de ellos. Es más, considerará irrazonable seguir la prescripción formulada por la regla Larmore: la misma estaría exigiendo, en última instancia, renunciar a la posibilidad de alcanzar un consenso razonable (aquel que satisface los criterios que derivan del interior de la doctrina comprehensiva a la que adhiere) para arribar a lo que a lo sumo podría ser descrito como una

negociación en la que no queda espacio para la justicia (dado que requiere neutralidad entre la fuente de la corrección y la justicia y las creencias incompatibles con ella). Si Scanlon estuviera en lo cierto, parece haber razones decisivas para cumplir lo que prescribe la regla de argumentación propuesta por Larmore. Si el deseo de justificar nuestras acciones en base a razones que los demás no puedan rechazar razonablemente es realmente básico, es decir, que no puede ser caracterizado meramente como algo que deriva y depende de la doctrina comprehensiva a la que adhiramos, es claro que hay buenas razones para priorizar su satisfacción a la de la doctrina comprehensiva que defendemos (cuando ésta se convierta en un obstáculo para el consenso). Sin embargo, no es posible, siendo fieles a las metas del liberalismo político, recurrir a una teoría como la de Scanlon para ofrecer apoyo a la regla de Larmore. Hacer una cosa semejante equivaldría a tomar parte en la clase de controversias que el liberalismo político debería tratar de evitar si mantiene su aspiración de ofrecer una base pública de justificación que todos puedan aceptar, una justificación -como dice Larmore- neutral de la neutralidad, una justificación que se ponga por encima de las profundas y prolongadas controversias filosóficas (en este caso, acerca de la naturaleza de la corrección moral)[10].

Aunque las razones aducidas por él son diferentes a las que acabo de presentar, Larmore reconoce que la regla citada no es suficiente para ofrecer una justificación apropiada de la neutralidad liberal. Según afirma, el ideal de diálogo racional involucrado en ella, aunque sería capaz de poner límites al modo en que debe desarrollarse la conversación, es insuficiente para justificar por qué ésta debe ser emprendida y continuada tras el surgimiento de desacuerdos. Su propuesta consiste en combinar la regla citada con el ideal moral sustantivo que a su juicio constituye el corazón del liberalismo. La noción de igual respeto por las personas. Creo que el argumento fundamental de Larmore podría resumirse como sigue. Todas las personas comparten (con la excepción de casos clínicos graves) la capacidad de desarrollar en forma coherente una concepción del mundo, y de integrar en forma justificada creencias a esa concepción del mundo (justificadas a la luz de dicha concepción). Aunque algunas personas logren realizar esa capacidad en un grado mayor que otros, todos la poseen igualmente en tanto que capacidad, y son, en virtud de ello, merecedores de igual respeto[11]. Ahora bien, partimos del hecho básico de que las personas son seres capaces de pensar y actuar sobre la base de razones. Si nosotros tratamos de inducir a otros a actuar en conformidad a una regla de conducta solamente a través de la amenaza de la fuerza, los estaremos tratando meramente como medios, como objetos de coerción, y no también como fines, lo cual requiere, por el contrario, poner en juego su capacidad distintiva como personas (i.e: su capacidad de actuar en base a razones). El respeto por las otras personas, el no reducirlas a meros medios de nuestros propósitos, requiere que los principios políticos que pretendamos imponer sean tan justificables para esas personas como presumiblemente lo son para nosotros. Es decir, que ellas puedan, al igual que nosotros, derivarlos en forma razonada de creencias que puedan aceptar libremente. Por lo tanto, hacer honor al igual respeto por las personas, requiere que frente a la imposibilidad de llegar a consenso sobre una materia controvertida (el verdadero Dios, la naturaleza de la alienación y la realización plena de las potencialidades humanas, etc.) debamos aceptar dejar dicha cuestión de lado y buscar un terreno neutral que podamos compartir con los demás.

A este argumento se aplica el mismo tipo de consideraciones que formulé con relación al primero. Una persona convencida de la verdad de la doctrina comprehensiva que profesa, normalmente creerá (por lo menos será así en gran parte de los casos) que los criterios para aceptar o rechazar razonablemente una norma moral o política sólo pueden derivar del interior de la doctrina comprehensiva que estima verdadera. Pensará que un acuerdo que dé la espalda a las ideas fundamentales de la doctrina religiosa, filosófica o moral verdadera no podrá ser considerado razonable. Considerará que el respeto que debe a los otros sujetos requiere que haga todo lo posible por justificar frente a ellos los puntos de vista que defiende, es decir, que haga todo lo posible para que compartan con él al menos las ideas básicas de la doctrina comprehensiva verdadera. A su juicio, ninguna persona podrá rechazar razonablemente sus propuestas (dado que la justificación de éstas se apoya en la doctrina verdadera), por lo tanto, habrá cumplido con todo lo que puede requerir el igual respeto por los otros.

Según parece, el talón de Aquiles del argumentación de Larmore es su pretensión de que la neutralidad liberal pueda ser justificada frente a aquellos que están firme o, incluso, absolutamente convencidos de la verdad de la doctrina comprehensiva que profesan. Quizá la salida sea recurrir a un argumento que excluya a este tipo de personas (o que no pretenda tener validez para ellos). Dejo de lado aquí el problema de si una justificación semejante puede ser neutral entre las distintas concepciones del bien, y

la cuestión de si, aunque no pueda serlo, resulta al menos lícito afirmar que una justificación semejante deba ser aceptada por toda persona razonable. Más allá de lo anterior, ¿se puede justificar la concepción liberal de la neutralidad a partir del falibilismo moral? Examinemos el punto.

Supongamos que todos aceptamos la siguiente premisa (se trata de una de las premisas de un argumento que propuse en un trabajo anterior para justificar la neutralidad liberal). En realidad es una premisa compuesta por dos subpartes:

La primera (1.a) enuncia un requisito que deberá cumplir la acción del Estado: se trata de la idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto. La segunda (1.b) estipula una obligación de las personas en su conducta pública: en tanto tenga el propósito de promover una concepción política que afecte la estructura básica de la sociedad, cada ciudadano tiene la obligación de actuar de modo tal que pueda atribuírsele plausiblemente el deseo de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados, es decir, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables.

Les pido que acepten, al menos como hipótesis, la idea de que aceptar (1.a) implica simultáneamente aceptar (1.b), y por supuesto, que se trata de premisas que ninguno de los miembros de una democracia contemporánea puede rechazar. Ni (1.a) ni (1.b) conducen por sí solas a la concepción liberal de la neutralidad que pretendemos derivar. Respecto de (1.a) se puede decir que para tratar a todos con igual consideración y respeto el Estado debe ofrecer a cada ciudadano las mismas oportunidades para que lleve adelante una buena vida, pero, según sostienen los objetores del liberalismo[12], no es posible saber en qué consisten esas "oportunidades" si no se determina, primero, qué es una buena vida. Determinar tal cosa, presupone, continúa el argumento, asumir una posición con relación a qué doctrina comprehensiva es verdadera (o, al menos, con relación a cuál o cuáles son las más plausibles). Respecto de (1.b) se pueden hacer consideraciones semejantes a las que presenté con relación al argumento del igual respeto de Larmore. Aunque reconozcamos la importancia que tiene justificar nuestras creencias frente a los otros en base a argumentos que no puedan rechazar razonablemente, podemos creer que los criterios de aceptación o rechazo razonable derivan del interior de la doctrina comprehensiva que estimamos verdadera.

Ahora bien, la situación parece cambiar radicalmente si combinamos la premisa (1.b) con una tesis falibilista que se restrinja a estipular que no podemos afirmar nunca con certeza la verdad de la doctrina comprehensiva que profesamos. Dado que nunca podremos alcanzar la certeza de que la doctrina que profesamos es verdadera, debemos reconocer que será imposible descartar la posibilidad de que otros ciudadanos la rechacen (o rechacen las políticas que pretendemos derivar de ella) en base a razones cuyo peso no podremos desestimar: nunca podremos estar seguros de que se equivocan al proceder de esa forma. Por lo tanto, debemos dejar de lado las materias en las que haya controversia (las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales) y buscar un terreno neutral que nos permita arribar al consenso.

Aunque resulte sorprendente, creo que esta forma de argumentar tiene también serias deficiencias. Contra lo que dice el argumento que acabo de presentar, la tesis falibilista no me ofrece ninguna razón para dejar de lado la doctrina comprehensiva a la que adherimos y buscar un terreno neutral. La tesis falibilista, según la cual debemos reconocer que nunca será posible alcanzar la verificación de una doctrina comprehensiva, siendo consecuentes, se predica de todas las creencias que poseemos[13], es decir, de todas las creencias en las que podemos basar nuestras decisiones y cursos de acción. Por lo tanto, o bien la aceptación del falibilismo da razones para suspender toda decisión y curso de acción (en tanto se predica de todas las creencias en las que podemos basar nuestras acciones), lo cual sería absurdo, o bien no da razones definidas para suspender ninguna acción o decisión particular. Y, consecuentemente, en el caso que estamos considerando, no ofrece motivo alguno para que los ciudadanos renuncien al intento de servirse del poder del Estado para promover su doctrina comprehensiva y busquen un terreno neutral a partir del cual justificar las normas políticas. La razón para suspender un curso de acción o una decisión (como la citada, o cualesquiera sean) no puede ser meramente el reconocimiento de que existe la posibilidad de estar equivocados, sino que debe apoyarse en consideraciones adicionales capaces de producir dudas acerca del conjunto determinado de creencias en el que apoyamos dicho curso de acción. Hagamos una comparación con el caso de la ciencia. Un científico no abandona una teoría por el hecho de que reconozca que es imposible verificarla (y consecuentemente, que nunca podrá descartar la posibilidad de que sea falsa), eso se predica de toda teoría; si decide abandonarla es porque hay razones (surgi-

das de criterios consensuados por la comunidad científica: datos apropiadamente documentados, experimentos, etc.) que permiten refutar esa teoría en particular o que la muestran menos prometedora que otras alternativas disponibles. Las alternativas disponibles a las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales son concepciones políticas o morales de la justicia más restringidas, concepciones que apelan exclusivamente a ideas que estimamos podrían ser aceptados por todos, como las que figuran en las premisas (1.a) y (1.b) del argumento que acabo de citar o en los argumentos de Larmore. La tesis falibilista dice exactamente lo mismo sobre proposiciones como: "todas las personas merecen igual respeto porque todas comparten la capacidad de desarrollar coherentemente una concepción del mundo" y "el verdadero Dios es el Dios cristiano", dice que nunca podremos descartar con certeza que podrían ser falsas. Si la primera de ellas está en mejores condiciones de ofrecer las bases para justificar las políticas fundamentales del Estado, las razones de ello no tienen nada que ver con lo que enuncia la tesis falibilista. Esas razones son, justamente, una de las cosas fundamentales que debe poder establecer un argumento a favor de la concepción liberal de la neutralidad.

Bibliografía

Garreta Leclercq, M. (2002), "La concepción liberal de "persona razonable":una propuesta de justificación, en *Analisis Filosófico* (en prensa).
Larmore, Ch. (1987), *Patterns of moral complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
_____ (1990), "Political Liberalism", en *Political Theory*, Vol. 18, N° 3.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
Scanlon, T. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen A. y Williams, B., comps., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
_____ (1999), *What we owe to each other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University.

Notas

[1] Rawls, 1993, p. 13
[2] Idem. Por ejemplo, el catolicismo es una doctrina comprehensiva religiosa, el marxismo y el kantismo doctrinas comprehensivas filosóficas. El utilitarismo es sin duda una doctrina filosófica "general" y probablemente, en algunas de su versiones una doctrina al menos parcialmente comprehensiva.
[3] Cf. Larmore, Ch., 1987 y 1990.
[4] Cf. Garreta Leclercq, M., 2002
[5] Larmore, Ch., 1987, p. 53.
[6] Rawls, 1993, p. 251.
[7] El principio contractualista de Scanlon estipula que: "un acto es incorrecto si su realización bajo esas circunstancias no está permitido por ningún sistema de reglas para la regulación de la conducta, reglas que nadie podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado" (Scanlon, T., 1982, p. 110)
[8] Idem.
[9] Scanlon, T., 1999, p 5.
[10] Para poner un ejemplo obvio, muchas personas razonables, los utilitaristas, por ejemplo, no estarían dispuestos aceptar el liberalismo mientras pretendamos justificarlo a partir de bases semejantes.
[11] Cfr., Larmore, Ch., 1987, pág. 64.
[12] Este tipo de objeción al liberalismo puede ser formulada tanto por comunitaristas, como conservadores y marxistas (claro que en cada caso partiendo de doctrinas comprehensivas y concepciones del bien profundamente diversas).
[13] Si aceptamos el falibilismo en el plano práctico es de esperar que lo aceptemos en el teórico. Por otra parte esa acepción ya está incluso implícita en el hecho de que prediquemos el falibilismo de doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales, dada la amplitud de temas que suelen involucrar.

RAZÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Osvaldo Guariglia
UBA-CONICET

Una de las cuestiones centrales de la democracia actual está constituida por la forma y la institucionalización de la participación ciudadana. Algunos de los problemas que se plantean tienen que ver con la clase de cuestiones abiertas al debate público, la distinción tradicional entre ámbito público y ámbito privado y, en no menor medida, las reglas de imparcialidad que permitan una concurrencia y confrontación no distorsionada de las distintas concepciones del bien público. Este debate tiene estrecha conexión tanto con el problema de la tolerancia en el estado liberal-democrático como con las cuestiones, algunas de gran actualidad, que se han suscitado con referencia a la educación y las confesiones religiosas.

1. La concepción más divulgada en la actualidad presenta la vida política como una lucha entre facciones contrarias, en la que solamente hay lugar para los juegos estratégicos y los cálculos en torno a pérdidas y ganancias. En otros términos, se entiende que en la arena donde se desarrolla el juego político solamente hay lugar para las artimañas, las amenazas y las movidas por sorpresa, es decir, para todo el repertorio de cálculos englobado dentro de la teoría de la acción racional y la de los juegos. Un supuesto estricto de esta concepción de la política es que entre las partes - partidos, sindicatos, corporaciones empresariales, iglesias, etc. - no hay entendimiento posible basado en la discusión desarrollada según reglas compartidas sino, también en el plano comunicativo, exclusivamente lucha retórica por derrotar al otro y obtener su propio fin.

A ello se ha sumado en la última década una presión incontenible del capital financiero internacional que por la vía de la ampliación o restricción del crédito público somete a los poderes democráticamente elegidos a un *Diktat*, tanto más efectivo cuanto más impersonal y neutro sea su maquillaje. De este modo se ha producido una extraordinaria confluencia de tradiciones provenientes de polos opuestos en el comienzo del siglo pasado, que hoy festejan su connubio en un clima de fervor cuasi dionisíaco. En efecto, tanto el autoritarismo de origen nietzscheano, el *postmarxismo* y el *postestructuralismo*, por un lado, como el nuevo *libertarismo*, de procedencia básicamente anglosajona y austriaca, por el otro, han coincidido en sostener una misma concepción tanto en teoría como en los hechos, según la cual los derechos autoproclamados de libertad individual sin control por parte del estado están por encima de cualquier regulación jurídica o moral. De ahí que las dos únicas instancias de creación política serían o el mercado o la acción violenta, transgresora, para negociar luego en posición de ventaja. Con ello, sin duda, el campo propio de la política como medio discursivo de confrontación pero también de entendimiento ha definitivamente colapsado.

2. *A contrario sensu* diversos filósofos de la política han elaborado desde hace una veintena de años una *concepción normativa de democracia* que pretende presentar una construcción sin duda ideal pero plausible de lo que constituiría una concepción de *democracia deliberativa*. En el capítulo 8 de *Moralidad* he discutido las que a mi juicio resultaban más relevantes en relación con el tipo de propuesta que yo, a mi vez, sostengo. Un rasgo común a todas ellas - de C. Nino, J. Cohen, R. Alexy, Rawls, Habermas y la mía propia - es el de sostener la existencia de una "razón pública", como la denomina Rawls, y el de delinear sus reglas y contenidos básicos. Por tratarse de un procedimiento *público*, estas reglas deben ser restrictivas, de modo de seleccionar qué temas y bajo qué condiciones éstos entran en el debate público, así como también los estilos de razonamiento, las reglas de inferencia y los pasos a cumplir para llegar a una decisión, sobre la base de una regla como la de la mayoría[1]. Por cierto, existe una sima imposible de sobrepasar entre la concepción de la democracia como mero juego estratégico entre partes autointeresadas, movidas por sus pasiones privadas, a la que hicimos referencia antes, y esta noción deliberativa, basada en el entendimiento y la colaboración mediante argumentos razonables que respetan los límites de un debate previamente regimentado. Sea bajo la forma de una exigencia para que se ofrezcan razones que

sustenten las propias preferencias y las hagan compartibles con los demás participantes (Cohen y Habermas), sea bajo la forma de promover en la arena pública nuestro *deber de civilidad* (Rawls) o, por último, bajo la exigencia de contribuir a la extensión de las condiciones de la autonomía para todos los conciudadanos, como en mi caso, lo que unánimemente se está sosteniendo es la necesidad del punto de vista del *bien común* no, como lo presentan los comunitarios, como una concepción densa del bien que excluye otras alternativas, sino como una exigencia de los principios de justicia.

3. La cuestión central a la que se enfrentan quienes sostienen una concepción de democracia como la que acabo de presentar reside en la necesidad de escoger un criterio claro y exento de un margen demasiado amplio de aplicación para *excluir* del debate público aquellas concepciones doctrinarias que expresen puntos de vista omnicomprensivos y cerrados en sí mismos, los que solamente puedan sostenerse mediante la imposición coactiva y no mediante la discusión pública. En realidad, el interrogante se divide en, al menos, dos cuestiones básicas que se hace necesario responder: 1) qué temas son propios de la razón pública y 2) a quiénes se aplica en primera instancia las restricciones impuestas por la razón pública[2].

Comencemos por el primer interrogante. Hay al menos dos vías distintas que se han propuesto para alcanzar ese resultado, siendo la primera de carácter explícitamente procedimental y apelando la segunda tanto a unos principios sustantivos como a ciertos contenidos básicos que se derivan o están en correspondencia con aquellos. La formulación más concisa del primer procedimiento, recomendado como filtro para las propuestas que no deberían ser tema de debate público, es la ofrecida por J. Cohen, basada, a su vez, en la teoría discursiva de J. Habermas, cuyo núcleo es el siguiente: «el simple hecho de tener una preferencia, una convicción o un ideal no provee por sí mismo una razón en sostén de una propuesta. Mientras que yo puedo tomar mis preferencias como una razón suficiente para lanzar una propuesta, la deliberación bajo las condiciones del pluralismo requiere que yo encuentre razones que hagan la propuesta aceptable para otros, de los cuales no se puede esperar que consideren mis preferencias como razones suficientes para acordar con mi propuesta»[3]. En otros términos, a fin de sostener una propuesta en el escenario de la deliberación, es necesario que la misma incorpore intereses *generalizables*, de modo tal que cada uno de los integrantes sea forzado por la misma dinámica de la deliberación a retirar aquellas propuestas que solamente tienen en cuenta las propias preferencias o los intereses estrechamente particulares.

No hay duda de que este procedimiento, puramente formal, tiene sus ventajas, ya que no se excluye en principio ningún tema de los posibles asuntos sometidos a debate público y solamente se los restringe mediante un requisito que fuerza su elaboración en términos aceptables a una amplia franja de posibles involucrados, so pena de su exclusión del debate. Allí reside, a su vez, la mayor dificultad, precisamente porque los asuntos en cuestión quedan indefinidamente abiertos, de modo tal que todo tema proveniente del trasfondo cultural de cada sociedad civil está potencialmente habilitado para ser introducido en el debate público. Esta situación amenaza constantemente con una sobrecarga de cuestiones particulares que pugnan por subir al escenario público, con lo que el mismo debate queda de hecho severamente obstaculizado por el esfuerzo exigido para desestimar la enorme mayoría de problemas sometidos a su consideración sin cumplir con el requisito de generalidad. Esto es tanto más probable cuanto más desorganizada y conflictiva sea la cultura de base, precisamente porque no existe dentro de ella misma una cultura cívica que haga el trabajo previo de selección y jerarquización de los problemas en base a principios y reglas de procedimiento universalmente compartidos.

La segunda vía para delimitar el alcance de los asuntos factibles de ser incorporados al debate público ha sido desarrollada por J. Rawls en *Political Liberalism* y retomada más tarde en sus trabajos más recientes[4]. Una formulación adecuada de esta forma de establecer su contenido y límites es la siguiente: «esta [especie] de razón es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos libres e iguales, es la razón de lo público; su tema es el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, cuestiones que son de dos clases, los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica; y, por último, su naturaleza y contenido son públicos, al ser expresados en un razonamiento público mediante una familia de concepciones razonables de justicia política, pensadas para satisfacer razonablemente el criterio de reciprocidad»[5]. Desde el punto de partida se establece mediante la citada definición un claro límite para los temas que son de la incumbencia de la razón pública, a saber: aquellos que involucran la relación entre los ciudadanos en su carácter de personas libres e iguales, por lo que todos tienen el mismo poder coercitivo en la determinación de sus relaciones recípro-

cas. Por ello, los temas básicos que son propios de la razón pública son aquellos que abarcan los derechos subjetivos fundamentales de la constitución, por un lado, y, estrechamente conectado con éstos, las cuestiones de justicia, incluyendo especialmente los problemas de justicia distributiva, por el otro.

Es evidente que una restricción tan marcada como la sugerida por Rawls tiene una ventaja innegable sobre la propuesta de Habermas y Cohen, ya que es muy improbable que por este camino la razón pública quede desbordada por una cantidad y variedad de asuntos tan grande que le sea imposible procesarlos. Al mismo tiempo, es claro que una restricción de este tipo es mucho más difícil de aceptar para los miembros de una sociedad plural que muy a desgano se desprenden de sus concepciones omnicomprensivas de la sociedad y del mundo.

4. Paso ahora a la segunda cuestión concerniente a una idea de la razón pública, a saber: 2) la de los directamente involucrados por estas restricciones. Aquí también se abren dos vías alternativas, representadas en cada caso por los mismos filósofos: Cohen y Habermas, por un lado, y Rawls, por el otro. Para los primeros, en efecto, quienes toman parte en la discusión pública y están sujetos, por tanto, a las restricciones impuestas por este uso de la razón son *todos* los directamente involucrados, por lo cual está sujeto a debate quienes y en qué medida lo están. Nuevamente se produce aquí un efecto de sobrecarga de la opinión pública, ya que es parte de la discusión el establecer los criterios por los que se va a admitir quiénes están directamente afectados por las normas a adoptar y están por ello autorizados a la plena participación en el debate. Por cierto, Habermas ha intentado restringir en cierto modo el círculo indefinido de los directamente interesados al diferenciar dos esferas distintas y complementarias de la discusión pública: por un lado, una más "débil", abierta a todos los que conforman una laxa "opinión pública", y, por el otro, una más restringida que está compuesta por los representantes parlamentarios y está dirigida hacia una toma de decisión, justificada mediante el procedimiento democrático de la mayoría[6]. De este modo el procedimiento de formación de una opinión pública informada comprendería, idealmente, la superposición y el entrecruzamiento de los puntos de vistas más diversos y contradictorios, provenientes de las posiciones y teorías omnicomprensivas más opuestas: «[e]n su conjunto constituyen un complejo "salvaje", que no se puede organizar enteramente»[7]. Esta esfera "débil" de la opinión pública se complementaría con la opinión jurídica y políticamente regimentada de los órganos del estado, especialmente el parlamentario y el judicial.

En contraste con la apertura indiferenciada de la opinión pública, como la concibe Habermas, Rawls entiende por "foro político público" un círculo restringido de actores y de funciones, al que pertenecen los jueces mediante sus fallos, especialmente los miembros de la corte suprema, los funcionarios políticos del poder ejecutivo o de los distintos niveles administrativos, los representantes parlamentarios y los candidatos, con sus voceros y asesores, en especial cuando se expresan mediante discursos públicos, plataformas partidarias, etc.[8] De modo expreso, la idea de una razón pública no se aplica, según Rawls, a la cultura de trasfondo, es decir, a la opinión pública en sentido lato, tal como ésta aparece mediada por los distintos canales masivos de difusión o por los círculos académicos, científicos o religiosos. «Lo que la razón pública exige, sostiene Rawls, es que los ciudadanos sean capaces de explicar unos a otros su voto en términos de un balance razonable de los valores políticos públicos, dándose por sobreentendido por todos ellos que la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables sostenidas por los ciudadanos, tienen, además, en el conjunto de su pensamiento otros soportes que trascienden los meramente políticos para esos valores»[9]. Rawls ha denominado esta forma de concebir la relación entre la razón pública y las doctrinas comprensivas razonables de cada ciudadano, "el punto de vista inclusivo".

5. Es imposible desarrollar en esta introducción al tema de la razón pública y su conexión con la democracia deliberativa ni siquiera en forma sumaria las múltiples cuestiones y dificultades que se presentan al discutir en detalle los distintos aspectos del tema. Me limitaré a señalar alguna de ellas, acotando sucintamente mi opinión al respecto.

Habermas critica la prioridad que Rawls concede a los derechos individuales, garantizados por los principios de justicia, colocándolos por encima del proceso democrático que se genera a partir de ellos. En su visión, estos derechos son co-originales con los derechos democráticos de autodeterminación y de participación política, de modo que no pueden servir como barreras de contención del caótico y bullente proceso democrático mismo[10]. Es por ello que no hay límites preestablecidos para la razón pública, salvo aquellos que la misma marcha de la argumentación establezca sobre la base de las regulaciones impuestas por el principio *D*, a saber: «son válidas sólo aquellas normas de acción las cuales puedan alcanzar la aprobación de todos los posibles involucrados como participantes de discusiones racionales»[11]. Como he

señalado más arriba, esta exigencia de mantener una irrestricta apertura para todos los contenidos posibles en la discusión pública provoca una sobrecarga de ésta que en última instancia amenaza con conducir a una parálisis de todo el procedimiento. Paradójicamente no salva con ello Habermas la objeción que él hace a Rawls y de la que se considera exento, a saber: no imponer ningún principio moral sustantivo por encima del proceso democrático mismo. En efecto, como creo haber mostrado en *Moralidad*, el principio *D* no puede ser considerado un principio "neutro", como sostiene Habermas, sino que se trata de un principio moral que regula el diálogo entre seres libres e iguales, por lo que se sustenta también él en una noción básica: el recíproco reconocimiento de las personas como personas[12].

Como consecuencia, la propuesta restrictiva de Rawls resulta, a mi juicio, más apropiada, en la medida en que limita los temas de la razón en este uso a aquello que por su misma naturaleza define lo público de un régimen político formado por ciudadanos libres e iguales: «su tema es el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, cuestiones que son de dos clases, los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica». De este modo, no solamente se acota el alcance de los asuntos cuya incumbencia es propia del debate público, excluyéndose en especial la intromisión indebida de puntos de vista doctrinarios y dogmáticos en las cuestiones que atañen a todos los ciudadanos, sino que se exige además que los argumentos que se presenten en el debate respondan a una articulación sintáctica y semántica acorde con los principios universales de justicia y los contenidos básicos constitucionales. De este modo, aquellas propuestas que introduzcan, por ejemplo, alguna forma abierta o solapada de discriminación, deberían ser excluidas del debate de forma instantánea. A mi modo de ver, esta forma de considerar el ámbito de la razón pública, si bien estrecha los márgenes para la admisión de los temas, fuerza una apertura mucho más amplia en aquellas sociedades civiles cuyas culturas de base están colonizadas por unas concepciones religiosas o sociopolíticas intolerantes y que, por lo tanto, están mucho más dispuestas a atrincherarse frente a ciertos temas controvertidos en las concepciones dominantes de su vida moral. Tal es el caso, en efecto, de la cuestión del aborto en la Argentina.

Con respecto a los actores que debemos tener en consideración al determinar quiénes están comprendidos por las restricciones de la razón pública, las alternativas que ofrecen Rawls y Habermas son en ambos casos extremas. En efecto, si por un lado la utopía de participación indiscriminada de todos los potenciales participantes en el debate produce, como el mismo Habermas admite, "un complejo 'salvaje", imposible de organizar, - especialmente cuando la cultura de base está débilmente educada en una tradición de participación democrática -, el restringir demasiado el círculo de los alcanzados por las exigencias de la razón pública, que queda de hecho reducido a los miembros de los tres poderes del estado y a los políticos profesionales, resulta perjudicial para el mismo carácter de "público" que debe tener este uso de la razón. En este punto, me inclino a sostener, con Habermas, que los afectados por las posibles acciones normativas que tomen los actores en el poder, deben tener acceso a la opinión pública y a la participación en el debate, siguiendo las estrictas reglas del uso público señaladas más arriba. A mi juicio, tanto Rawls como Habermas han quedado aquí empantanados por lo que el primero ha denominado "el punto de vista inclusivo", de acuerdo con el cual el foro público no puede desechar el aporte de aquellos participantes que sostienen tesis encuadradas dentro de los contenidos admisibles de la razón pública pero sostenidas por valores y fines propios de una concepción comprensiva pero razonable del bien. A mi modo de ver, se produce aquí una confusión entre dos cuestiones distintas: por un lado, los derechos a la libertad de expresión, que garantiza a todos los ciudadanos el poder expresar libremente sus opiniones, y a la libertad de asociación y de culto, que protege las actividades de las asociaciones partidistas encaminadas a obtener nuevos prosélitos y de las asociaciones religiosas dirigidas a la propagación de su fe, y, por el otro, la pretensión de que las convicciones particulares, los dogmas y los fines de esas múltiples asociaciones sean tenidos como propuestas *legítimas* en el debate público. Mientras que para Rawls y Habermas esta pretensión es, en principio, admisible siempre que respeten ciertas reglas básicas del juego político o argumentativo, para mí no lo es.

En otros términos, cuando se dirigen a sus fieles los ministros de los distintos cultos, cuando los dirigentes de las asociaciones que agrupan a los partidarios de una misma concepción de la sociedad y del mundo se comunican entre ellos, pueden utilizar todas las referencias a las autoridades de textos religiosos o doctrinarios que consideren pertinentes para persuadir a sus seguidores a perseverar por la recta vía. Es esa forma de expresión la que la constitución y los derechos humanos protegen. Cuando, en cambio, se dirigen a la ciudadanía como tal, la ofenden en su calidad de personas libres e iguales cuando

la exhortan a proponerse ciertos fines o a evitar otros, apelando a la autoridad de la Biblia, del Corán o del Manifiesto Comunista. Dado que la razón pública está destinada a deliberar sobre el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, que comprende solamente los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica, es exigible para todos los que quieran tomar parte en el debate, que se atengan estrictamente a los límites marcados por esos contenidos y por las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas de la argumentación, descartando efectos perlocucionarios coyunturales, alusiones privadas o términos esotéricos que induzcan intencionadamente a confusión e impidan el trabajo de las reglas normales de inferencia.

En efecto, como señala Rawls, las reglas que orientan a la razón pública son las mismas que orientan la elección de los principios de justicia, dado que las razones y las evidencias que se adopten para aplicar los principios sustantivos de justicia deben poder ser comprendidas y respaldadas por todos los representados, que es, precisamente, lo que exige *el principio liberal de legitimidad*[13]. Las resoluciones que tome la razón pública estarán dirigidas a crear normas y leyes que obliguen coercitivamente a los ciudadanos por medio del poder *legítimo*, y éste está legitimado precisamente porque aquellos podrían admitir y aprobar, puestos en la posición del legislador, las mismas razones que hubiesen impelido a éste a sancionar esas leyes. Es ésta exigencia la que compele a todo aquél que quiere entrar en el debate público a fin de defender intereses y posiciones que considera compartibles por otros ciudadanos, a hacerlo bajo la forma neutra, desde el punto de vista de las concepciones omnicomprensivas, que establece el contenido y los límites de la razón pública, ya que al hacerlo así estará satisfaciendo una exigencia moral de la democracia, la del respeto a la igual dignidad de las personas en su calidad de ciudadanos[14].

Bibliografía

Berlin, I., (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, tr. esp., Madrid, Alianza.
Bertomeu, M.J., Gaeta, R. y **Vidiella, G.**, (compiladores), (2000), *Universalismo y multiculturalismo* (trabajos dedicados al Profesor O. Guariglia), Buenos Aires, Eudeba.
Bohman, J. y **Rehg., W.**, (comp.), (1999), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
Cohen, J., (1989), en: Bohman y Rehg, *1999*, p. 67 - 92.
Guariglia, O., (1996), *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Habermas, J., (1992), *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp.
Habermas, J., (1995), «Reconciliation through the Public Use of Reason», *Journal of Philosophy* 92 (1995), pp. 109 - 131.
Habermas, J., (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp.
Larmore, C., (1999), «The Moral Basis of Political Liberalism», *Journal of Philosophy* 96, (1999), pp. 599 - 625.
Rawls, J., (1987), «The Basic Liberties and Their Priority», en: *Liberty, Equality, and Law*, (Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 3 - 87.
Rawls, J., (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
Rawls, J., (1999), *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard U.P.

Notas

[1] Una cómoda recopilación de los trabajos más representativos, con exclusión de Nino y Alexy, se encontrará en Bohman y Rehg, *1999*.
[2] Cp. Rawls, *1999*, p. 133.
[3] Cohen, en: Bohman y Rehg, *1999*, p. 76.
[4] Véase Rawls, *1993*, Lecture VI, pp. 212 ss., *1999*, pp. 131 ss.
[5] Cp. Rawls, *1999*, p. 133.
[6] Cp. Habermas, *1992*, pp. 372 ss.
[7] Habermas, *1992*, p. 374.
[8] Cp. Rawls, *1999*, pp. 133 - 134.
[9] Cp. Rawls, *1993*, p. 243.
[10] Cp. Habermas, *1992*, pp. 154 ss., *1995*, pp. 127 - 129.
[11] Habermas, *1992*, p. 138.
[12] Cp. Guariglia, *1996*, pp. 144 - 146; en el mismo sentido argumenta recientemente Larmore contra Habermas, *1999*, pp. 617 - 619.
[13] Cp. Rawls, *1993*, p. 225; Larmore, *1999*, pp. 605 ss.
[14] Cp. Guariglia, *1996*, pp. 198 - 200; Larmore, *1999*, pp. 608 - 611.

El descubrimiento científico desde la perspectiva de las reglas heurísticas

Coordinador:
Víctor Rodríguez

EL TEOREMA DE RAMSEY Y LA BÚSQUEDA DE PATRONES

Víctor Rodríguez
FFyH, UNC

Uno de los temas centrales en filosofía de la ciencia relacionados con el contexto de descubrimiento es el de la eventual elucidación en casos especiales de la distinción entre descubrimiento e invención, esto es, en que medida lo que encontramos es producto de un patrón natural que existe en el ámbito de los fenómenos bajo estudio, o se trata de un constructo que tiene más que ver con nuestro modo de articulación de las nociones en juego y de las arquitecturas cognitivas subyacentes.

Como es sabido, en filosofía de la ciencia se han adoptado posiciones extremas al respecto, y naturalmente toda una gama de matices intermedios que involucran distintas versiones del realismo científico y de la creatividad.

En esta ponencia se ofrece un enfoque sobre un aspecto menor de esta temática general, pero que a mi criterio puede arrojar alguna luz sobre ciertas discusiones contemporáneas. Me voy a limitar a hacer algunas consideraciones sobre la búsqueda de patrones (*patterns*), que es una actividad muy frecuente en la práctica científica asociada a una amplia variedad de disciplinas.

Voy a comenzar con un ejemplo de la astronomía. Si observamos a las estrellas a ojo desnudo, es posible que nosotros también procedamos como lo han hecho los observadores de diferentes épocas y de diferentes culturas, esto es, que tendamos a organizar la distribución de puntos luminosos en el cielo de modo tal que ella refleje un grado considerable de estructuración. Esta estructuración puede exhibir diversos tipos de patrones gestálticos, por ejemplo, la reiteración de figuras geométricas como triángulos, cuadrados, líneas rectas, algunas curvas, o también puede mostrar una considerable muestra de objetos significativos representados de manera esquemática, un ejemplo de esto son las variadas constelaciones elaboradas por diferentes culturas.

En la serie *cosmos*, Carl Sagan invitaba por ejemplo a buscar una serie de estrellas en línea en el cielo. Si uno las encuentra, puede quedar tentado en concluir que ello responde a alguna razón física y que órdenes semejantes exhiben aunque sea pálidamente, algo de la estructura del cosmos. Es en este punto donde entra una línea de investigación matemática conocida como la teoría de Ramsey. Sagan decía que si uno mira un conjunto suficientemente grande de estrellas, puede encontrar cualquier figura que desee. Otro modo de expresar esto es decir que el desorden completo es imposible y que la apariencia de desorden es sólo un problema de escala. Si tenemos un conjunto suficientemente grande de elementos, podemos encontrar siempre algún tipo de estructura y orden involucrado. El intento de llevar esto hasta un cierto nivel de generalidad y abstracción ha llevado a que se transforme en una rama de la matemática. En realidad los matemáticos han encontrado muy fructífera una suerte de inversión del problema tal como lo he planteado. La pregunta que ha permitido hacer avanzar este campo es ¿cuál es el número mínimo de elementos que permiten la emergencia de una determinada estructura? Veamos un ejemplo clásico: ¿Cuál es el número mínimo de personas que hay que invitar a una reunión para que al menos tres de ellas se conozcan o al menos tres sean desconocidas entre sí? Una estrategia usual para intentar resolver este tipo de problemas es apelar a heurísticas basadas en ejercicios combinatorios. La respuesta en este caso es seis. Una reunión de seis personas siempre incluirá a tres conocidos o tres desconocidos. Este problema particular se puede razonar de algún modo y acortar la búsqueda. Por fuerza bruta no es trivial ya que el número de combinaciones posibles es 32.768. Se ha demostrado que este problema para grupos de cuatro personas la solución del número mínimo es 18. Como toda persona familiarizada con algo de combinatoria sabe, el número de combinaciones posibles crece extraordinariamente y esto complica de manera notable el hallazgo de soluciones para casos con mayor número de elementos seleccionados bajo una cierta estructura. Por ejemplo, hasta donde sé, el problema planteado no ha sido todavía resuelto para el caso de cinco personas. Se ha demostrado que la respuesta se encuentra entre 43 y 49, pero los especialistas estiman que pueden pasar todavía muchos años antes de hallar la solución exacta. (Para el caso de seis personas se sabe que la respuesta se halla entre 102 y 165, pero el rango de combi-

naciones es inimaginablemente grande). Para dar una idea de la explosión combinatoria menciono un problema, cuya solución es 25, es hallar el número mínimo de personas invitadas a una reunión que garantice que o bien 4 se conocen o bien 5 no se conocen. Este es uno de los problemas más complejos resueltos y para hallar la solución se requirieron 110 ordenadores trabajando conjuntamente. Estos ejemplos muestran lo difícil que es desarrollar aspectos particulares de la teoría de Ramsey.

En 1928 Frank Plumpton Ramsey escribió un artículo sobre lógica que ha resultado ser, en líneas generales, la base de la teoría matemática que luego llevara su nombre. Este artículo, *On a Problem of Formal Logic*[1], exhibe los rasgos del talento de este autor, quien como es sabido falleció a una edad muy temprana. Además de sus intereses en varias áreas de la ciencia, la lógica matemática y la filosofía ocuparon buena parte de sus motivaciones. Estuvo profundamente influenciado por los *Principia Mathematica* de Russel y Whitehead, y también por la obra de Wittgenstein. Es interesante notar en el trabajo señalado que, si bien se trata de un producto directamente vinculado a la lógica, él mismo reconoce que puede tener interés independiente de la misma. Por otra parte, como ha sido señalado por los historiadores de la matemática contemporánea, por esa época el análisis combinatorio estaba en un segundo plano dentro del ámbito de intereses de los matemáticos. Hoy la teoría de Ramsey es considerada como una rama del análisis combinatorio, pero la idea general subyacente fue expresada originariamente en el contexto de la lógica formal.

El teorema en cuestión expresa lo siguiente:

Sea F una clase infinita, y sean m y r enteros positivos; y sean todas aquellas subclases de F que tienen exactamente r miembros, o, como podemos decir, sean todas las r-combinaciones de los miembros de F divididos de alguna manera en m clases mutuamente excluyentes Ci (i = 1,2,...,m), de modo que toda r-combinación es un miembro de una y sólo una Ci; entonces, suponiendo el Axioma de Selecciones, F debe contener una subclase infinita D tal que todas las r-combinaciones de los miembros de D pertenecen a la misma Ci.

Por razones de espacio dejamos la demostración fuera de esta ponencia, pero es de destacar que el grado de elaboración de la misma queda reflejado en el modo en que articula las inferencias, comenzando por la versión infinita del teorema y luego elaborando la versión finita del mismo.

Un hecho digno de análisis en la historia de estas ideas lo constituye un curioso acontecimiento ligado a varios matemáticos húngaros. En 1935 Paul Erdös y G. Szekeres escribieron un trabajo ahora clásico[2] en el que re-descubren el teorema de Ramsey, pero dentro de otro contexto lingüístico, dentro del campo de la combinatoria. En realidad, como un ejemplo de lo intrincado de las analogías en este campo disciplinario, el problema que estimuló su trabajo fue un resultado de Esther Klein, quien formaba parte del círculo de relaciones de estos matemáticos: Dados cinco puntos en un plano, cuatro de ellos forman un cuadrilateral convexo. Fue natural a partir de este resultado generalizar la conjetura: Para todo g existe G tal que para cada G puntos en un plano hay g que forman un g-gono convexo. A partir de allí han surgido muchos resultados que ilustran de un modo bastante intrigante los alcances de la idea original de Ramsey. En particular, en el trabajo citado de Erdös y Szekeres se incluye un resultado a mi criterio de gran riqueza conceptual para el tema de la búsqueda de patrones: cualquier sucesión de longitud n al cuadrado, más uno, contiene una sub-sucesión monótona de longitud n más uno. A partir de allí se han derivado varios problemas cuya solución queda todavía por hallar.

Erdös, uno de los más prolíficos matemáticos de la historia, estaba verdaderamente intrigado por la idea de Ramsey de que cualquier estructura suficientemente grande debe contener una sub-estructura regular de una medida dada. Pero la pregunta que lo acosaba era cuán grande debe ser la estructura para garantizar la existencia de dicha sub-estructura. Esta pregunta es en mi opinión el motor de esta rama de las matemáticas y el epicentro de la tensión epistemológica entre descubrimiento e invención de patrones en las más variadas áreas cognitivas. Dicha tensión se refleja en ámbitos donde prevalecen las formas geométricas, topológicas, las secuencias de números, o cualquier ejercicio de ordenamiento de elementos simbólicos. Mi modesta intención en esta ponencia ha sido llamar la atención sobre los alcances de esta idea, sobre todo aplicada a dominios bastante alejados de la rama de la matemática mencionada pero donde es posible visualizar ciertas estructuras que de algún modo aparecen como isomorfas en sus aspectos combinatorios a regularidades trabajadas por los matemáticos. Si tomamos como indicador del estado de desarrollo de la teoría de Ramsey la obra de Graham, Rothschild y Spencer[3], es posible apreciar el grado de madurez de la misma, pero a la vez el inmenso mundo por descubrir que queda a las

puertas de las investigaciones actuales. Las dificultades por la explosión combinatoria son gigantescas y eso hace que aún ciertos problemas en apariencia triviales de formular sean notablemente difíciles de resolver. Pero estas dificultades de tipo operativo no logran eclipsar el alcance epistemológico de la teoría y sus eventuales aplicaciones. Creo que uno de los temas que potencialmente puede recibir mayor beneficio es el de la discusión entre variantes del realismo y antirealismo de entidades y estructuras tipo ley. Llama la atención que al menos en este contexto no se encuentren reflexiones epistemológicas que incorporen esta perspectiva. Sea cual fuere la evolución futura de esta interacción entre matemática y epistemología, a mi modo de ver, cualquier ejemplo de un ámbito de fenómenos pretendidamente amorfo o carente de estructuras significativas puede en principio quedar bajo el escrutinio de la teoría de Ramsey o de algunas extensiones de la misma. Para nuestra línea de investigación, esto es importante, porque le da un marco de considerable originalidad al contexto de descubrimiento.

Notas

[1] Ramsey F.P., *On a Problem of Formal Logic*, Proc. London Math. Soc., 30, 264-286, 1930.
[2] Erdös P., Szekeres G., *A Combinatorial Problem in Geometry*, Composito Math. 2, 464-470, 1935.
[3] Graham R.L., Rothschild B.L., Spencer J.H., *Ramsey Theory*, J. Wiley & Sons, New Jersey, 1990.

EVOLUCIÓN, VARIACIÓN CIEGA Y DESCUBRIMIENTO COMO HEURÍSTICA

J. Ahumada
UNC

¿Se opone o contradice la concepción heurística del descubrimiento a la concepción campbelliana de la creatividad? Esta pregunta no es nueva, hace ya mas de 40 años Campbell se la hacía en su célebre trabajo *Blind variation and Selective Retention in Creative Thought as in Other Knowledge Processes*. ¿Por qué es importante volver sobre ella? Hay muchas razones que justificarían este regreso, a diferencia de lo que ocurría en esa época, la cuestión no se soluciona contraponiendo las visiones gestálticas y computacional sobre la creatividad con la epistemología evolucionista. Han surgido en estos últimos años nuevos paradigmas computacionales que nos llevan nuevamente a preguntarnos sobre la adecuación de estas posturas, por ejemplo redes neuronales, algoritmos genéticos y computación con ADN. Por otra parte, los actuales defensores de la epistemología evolucionista, no parecen haber abandonado la idea de que los procesos de variación en la evolución, tanto orgánica como del conocimiento, sean totalmente ciegos. Ante todo esto, ¿Es posible todavía sostener una concepción heurística de los procesos de descubrimiento?

¿Cuál es el estado actual de esta discusión? Sin ánimo de ser exhaustivo, podemos decir, en líneas generales, que hay autores que sostienen que existe una clara incompatibilidad entre estas dos posiciones (por ej. Simonton, Kleiner, y Kantorovich) y otros que sostienen que son perspectivas compatibles con distinto poder abarcativo, la concepción darwiniana puede dar cuenta de algunos tipos de descubrimientos de los que no puede dar cuenta la otra concepción (por ej. Campbell).

Si bien estas son discusiones que ya tienen algunos años varios textos actuales sobre descubrimiento han avivado nuevamente estas contraposiciones a partir de la importancia que en los últimos años ha

adquirido el descubrimiento para la filosofía de la ciencia. Esto ha producido un reacomodamiento dentro de la epistemología evolucionista, que en líneas generales podemos decir que consiste en usar una mezcla entre el modelo de Campbell y el concepto de descubrimiento casual o *serendipity*. Con esto se intenta destrabar una concepción de descubrimiento que quedó paralizada, entre otras cosas, por la obvia observación de que gran parte de la empresa científica tiene un fuerte componente intencional. La noción de descubrimiento como *serendipity* nos permite ver al descubrimiento como un proceso tanto intencional como ciego.

En síntesis, lo que encontramos actualmente en la literatura filosófica evolucionista sobre descubrimiento es una concepción darwinismo más *serendipity* como modelo del descubrimiento y la creatividad cuya supremacía muestra a su vez la aplicabilidad limitada del descubrimiento mecanizado. En palabras de Kantorovich «El descubrimiento mecanizado es inapropiado para replicar procesos no intencionales, subconscientes e involuntarios que son parte de los procesos de descubrimiento científico. Estos incluyen descubrimiento por *serendipity*, subconsciente y procesos colectivos y descubrimientos generados por discernimiento y facultades tácitas» (pág. 258).

Así, intentaré evaluar dos cuestiones centrales, la relación ceguera-heurística y la relación mecanización del descubrimiento-darwinismo. Dos cuestiones que en los trabajos de Campbell estaban de algún modo unificadas y que ciertos desarrollos actuales en computación hacen que por lo menos merezcan una reevaluación. Estas ideas de algún modo son bastantes generales. Pero, mi interés en las mismas no está en tomar partido por una u otra, sino en ver los resultados colaterales que pueden generar sobre ciertos conceptos ligados al descubrimiento, por ejemplo el concepto de heurística, el concepto de resolución de problemas, etc.

El modelo campbelliano

Para Campbell la obtención de conocimiento completamente nuevo no puede lograrse sino a través de un proceso de variación ciega y retención selectiva. Su concepción depende en cierta medida de la aceptación de la validez como punto de partida de los reportes autobiográficos de individuos creativos. El razonamiento opera del siguiente modo, los individuos creativos en sus reportes autobiográficos nos dicen que sus productos creativos no son obtenidos siguiendo de modo consciente un conjunto de reglas o preceptos. Reportan procesos subconscientes, caóticos y obtenciones de logros fuera de sus objetivos iniciales.

Campbell esta convencido que todas estas intuiciones pueden ser explicadas a partir del siguiente esquema:

a. Un proceso de variación ciega es fundamental para todos los logros inductivos, para todo genuino incremento del conocimiento, para todo incremento en ajuste del sistema al medio.

b. Los procesos que constituyen un atajo en un proceso de variación ciega y retención selectiva son ellos mismos logros inductivos, conteniendo conocimiento acerca del medio alcanzado originalmente por variación ciega y retención selectiva.

c. Además, tales procesos de atajo contienen en sus propias operaciones un proceso de variación ciega y retención selectiva en algún nivel, sustituyendo la exploración locomotora o el acecho de vida o muerte de la evolución orgánica. Desde el punto de vista de la teoría clásica de resolución de problemas lo que Campbell plantea es que solo un concepto de resolución de problemas no teleológico permite acceder a un contenido de conocimiento totalmente nuevo. Es decir, no se podría tener un objetivo claramente definido (el objeto buscado o generado) debido a que en tal caso es inevitable algún tipo de comparación entre el estado corriente y el objetivo, lo cual llevaría directamente a un procedimiento de tipo heurístico. Por otra parte, el mecanismo generativo no debe privilegiar ningún curso de acción, es decir no debe ser una generación acotada en relación a todas las posibilidades combinatorias del mecanismo en cuestión.

Lo atractivo de esta aproximación es que soluciona una de las partes de la paradoja de Menon. Es compatible con la restricción de que no se conoce lo nuevo por lo tanto tiene sentido buscarlo o generarlo.

El problema, siguiendo con la paradoja, es cómo reconocemos lo nuevo si aceptamos que el objetivo (la solución del problema) no puede estar de algún modo pre-definido. En la evolución orgánica esto no

sería un problema, la dicotomía vida-muerte en relación al medio hace totalmente plausible el modelo. Pero, ¿cuál es la contraparte de esto en la evolución cultural?

Campbell y más recientemente Simonton, citan a la selectividad estética de Poincaré como forma de finalizar un proceso variación subsconsiente. El problema con esta salida es si esto realmente puede explicarse en términos darwinianos o dentro del esquema de Campbell o requiere apelar a otro tipo de esquema.

Una interpretación posible del esquema de Campbell en términos de resolución de problemas es definirlo como resolución de problemas por satisfacción de restricciones. Esta perspectiva sería claramente no heurística en el sentido de que es independiente la producción de la selección.

La diferencia entre la concepción evolucionista de problema y la concepción clásica de problema no pasa por el proceso de variación en si mismo, sino mas bien por la ceguera o no de este proceso. Esta comparación se complica aun mas cuando consideramos que en el fondo toda heurística es en última instancia un subproducto del proceso generar-testear. ¿Cómo comparamos entonces estas dos aproximaciones que rivalizan su preeminencia como esquema general para el descubrimiento y la creatividad científica?

Conviene en principio hacer una aclaración. Para Campbell no son incompatibles, existen heurísticas que acortan el camino y producen procesos de variación no ciega pero, la génesis de estas heurísticas proviene de un proceso de variación ciega y retención selectiva. Sin embargo, esto no resuelve el problema. La inexistencia de un conjunto cerrado de heurísticas que pueda dar cuenta de toda creatividad o descubrimiento hacen que estas dos posturas sean incompatibles como una teoría general del descubrimiento y la creatividad. En este sentido, la artificialización completa del descubrimiento no podría lograrse usando solamente un esquema del tipo heurístico, se necesitaría un proceso de variación ciega que genere las heurísticas necesarias para resolver nuevos tipos de problemas. ¿Constituye esta limitación una limitación a todo intento de artificialización del descubrimiento? Tanto en los trabajos de Campbell como en epistemólogos evolucionistas posteriores la respuesta es afirmativa. El esquema básico sostiene que no podemos desterrar la intuición, inspiración e *insight* de los procesos de descubrimiento. De esto se sigue que no hay reglas de descubrimiento. Todo gran descubrimiento tiene algún componente irracional. No obstante podemos comprender este proceso usando el modelo de Campbell. No hay otra teoría mejor que pueda dar cuenta de cómo se produce el aumento de conocimiento. La aceptación de estos dos supuestos implica que la creatividad no puede simularse computacionalmente, ni siquiera en términos de entrada-salida.

Con los trabajos de Simonton sobre creatividad se produce un cambio en la perspectiva evolucionista sobre la computarización del descubrimiento. Si bien se critica al modelo Simonton de descubrimiento con argumentos similares a otros epistemólogos evolucionistas la incapacidad en la generación de heurísticas, la inadecuación como simulación adecuada de descubrimientos reales, Simonton acepta que el modelo evolucionista del descubrimiento y creatividad científica puede implementarse computacionalmente.

Las ideas evolucionistas han sido llevada a un plano computacional en los algoritmos genéticos, las redes neuronales y la computación molecular o computación con ADN. Esta última es considerada como la que mas fielmente instancia el modelo darwiniano de la creatividad. Pero el ejemplo más interesante de los logros en este sentido son los resultados obtenidos por Koza en lo que se conoce como programación evolutiva. En ella las heurísticas (o programas) son generadas mediante un proceso de tipo darwiniano. Una primera lectura de esta conexión entre epistemología evolucionista y computación podría llevarnos a una conclusión apresurada: que estemos ya sobre la senda de una teoría computacional de la creatividad. Pero, hay algunos pasos en este razonamiento que merecen una discusión más profunda. Los ejemplos resueltos con estos nuevos paradigmas computacionales, o con estas nuevas máquinas, son problemas que tienen el objetivo bien determinado, son parte de lo que en la literatura sobre resolución de problema se denominan problemas bien definidos. Pero, salvando estas limitaciones, podemos afirmar que estamos ante una nueva forma de comprender la relación entre epistemología evolucionista-artificialización - descubrimiento. Como dije más arriba estos nuevos resultados cambian radicalmente lo que han sostenido en el pasado epistemólogos evolucionistas, o aquellos que usan estas ideas.

Siguiendo con las concepciones evolucionistas actuales sobre el progreso científico, debemos hacer algunas precisiones, el concepto de *serendipity* que debe ser distinguido del descubrimiento casual por la

naturaleza repetible del primero, presenta varias formas cuyo ajuste a los esquemas evolucionistas está lejos de ser claro. Veamos a modo de síntesis las categorías más comunes que nos ofrece la literatura:

1) Accidental pero inevitable.

2) Accidental no inevitable.

3) Buscar y encontrar más de lo que se buscaba.

4) Buscar A y obtener B.

5) No buscar y encontrar.

Las tres últimas parecen ajustarse más a la concepción campbelliana de la creatividad. Para Simonton, estas subpespecies de *serendipity* se ajustan a las versiones que nos dan los científicos creativos sobre sus productos y a los resultados de experimentos sobre creatividad. En principio concedo que esto sea plausible aunque como argumentaré mas adelante, no es la única explicación posible. El problema de la imaginería mental también surge de los reportes autobiográficos y experimentos, y sobre este ámbito claramente existe una perspectiva alternativa, la psicología de la gestalt. Campbell ya se refirió a ella en su trabajo de 1963 *Blind Variation* su opinión fue que no eran incompatibles la gestalt con la epistemología evolucionista. Pero, me pregunto, ¿alguna variante de la gestalt no es claramente incompatible con el modelo de variación ciega? Y la imaginería mental ¿no es un claro ejemplo de variación no ciega descartando el ensayo y error como mecanismo básico de todo aprendizaje? ¿Cuál es la respuesta actual de la epistemología evolucionista? Pocos epistemólogos evolucionista abordan estos problemas. Una excepción es Simonton quien, de una forma a mi entender bastante *ad hoc*, trata de refutar la crítica de la gestalt a la epistemología evolucionista. Sostiene que los experimentos gestálticos pueden ser reproducidos con una versión skinnereana del conductismo. Los ejemplos gestálticos de aprendizaje no son más que variaciones sobre condiciones operantes previamente aprendidas. Asumiendo que el conductismo de Skinner es darwiniano, esta crítica gestáltica se diluye.

Sin embargo, Simonton no tiene en cuenta nuevos paradigmas de computación que instancian ciertos principios gestalticos para evaluar el modelo gestaltico de creatividad. Por ejemplo, la aproximación a través de patrones dinámicos de autoorganización atacaría directamente el concepto de variación ciega del modelo campbelliano. Pero, de ser esto cierto, el concepto de heurística caería fuera del cognitivismo clásico. Esta corriente volvería a su antiguo dueño, que según Kelso no pudo avanzar a pesar de sus correctas intuiciones porque no contaba con modelos teóricos específicos basados en los conceptos de sistemas dinámicos autoorganizados.

A mi modo de ver la única forma de defender la concepción heurística del descubrimiento y la creatividad frente al modelo Campbell sería a través del reestablecimiento de los principios gestálticos. Por supuesto que esto derribaría en parte el carácter normativo del contexto de descubrimiento o de invención. Pero, no libraría totalmente a los detractores de este contexto de su preocupación por el mismo. Elegir cuál es la psicología de la psicología del descubrimiento o invención puede llevar a contradicciones ontológicas y epistémicas respecto a lo sostenido en el contexto de justificación.

Sin embargo, este no es mi principal objetivo, sino establecer la relación entre artificialización del descubrimiento y la epistemología evolucionista de Campbell y sus repercusiones en el concepto de heurística. En principio a diferencia de lo que en su momento entendió Campbell estamos en condiciones de afirmar que darwinismo puede llevarse a un plano artificial. Pero esto a su vez ¿lleva a una perspectiva no heurística sobre la resolución de problemas? La literatura al respecto es bastante ambigua. En principio podríamos afirmar que efectivamente el concepto de variación ciega nos lleva a una versión anti-heurística de la resolución de problemas. Pero, a esta altura no todos los que usan los modelos darwinianos en computación parecen acordar con esta posición, trabajos como los de J.E. Besaley por ejemplo, nos hablan de los algoritmos genéticos como heurísticas poblacionales. Allí los mecanismos trabajan con una población de soluciones y las combinan de algún modo para generar la solución. Nos dice Beasley «hay algo acerca de las heurísticas poblacionales que significa que a veces son capaces de producir mejores soluciones cualitativas que las heurísticas de una sola solución (heurísticas que tiene una sola solución a un problema y continuamente buscan mejorarla)" (pág. 3). La computación con ADN también podría ser considerada como una heurística de este tipo.

Conclusiones

a) El modelo computacional tradicional del descubrimiento y la creatividad no satisface la concepción de problema y su solución presentado por la Epistemología Evolucionista de Campbell.

b) Esto hace que no pueda explicar fenómenos como *insight*, inspiración e intuición.

c) Entender estos procesos desde una perspectiva darwiniana no implica negar la posibilidad de construir sistemas artificiales que simulen tales tipos de procesos.

d) Puede considerarse que los algoritmos genéticos y la computación con ADN operan dentro de la estructura de Campbell de variación ciega y retención selectiva pero, deben hacerse más estudios al respecto. No es claro si el rol que juegan la variación y la mutación en estos sistemas replica el modelo evolucionista de Campbell.

e) El tipo de problemas que los algoritmos genéticos y la computación con ADN resuelve, difiere sustancialmente aquellos asociados a la creatividad científica por lo que hablar de artificialización de la creatividad vía estos modelos es todavía forzado.

f) La concepción gestáltica sobre la creatividad es más adecuada que la campbelliana para explicar o dar cuenta de descubrimientos que involucran algún tipo de imaginería mental, procesos que también parecen ser esenciales en los casos de *insight*, intuición e inspiración.

g) Los conceptos de las epistemologías evolucionistas actuales (variación ciega y retención selectiva más *serendipity*) tienen también la limitación de no dar cuenta del problema de la imaginería mental.

h) Finalmente, dada las limitaciones presentadas a la epistemología evolucionista, una concepción heurística del descubrimiento sólo podría rescatarse a través de una concepción de tipo gestáltica de los procesos creativos.

Bibliografía

Beasley, J. E. (1999), *Poblational Heuristics*. En http://mscmga.ms.ic.ac.uk/jeb/popheur.pdf (con acceso nov. 2001).
Campbell, D. (1960), "Blind Variation and Selective in Creative Thought as in Other Knowledge Process". *The Psychological Review 67*, pp. 380-400.
Campbell, D. (1974), "Evolutionary Epistemology" en Paul A. Schilpp (comp.) *The Philosophy of Karl Popper*, vol. 14. The Library of Living Philosophers. La Salle, III, Open Court Publishing. Pag. 413-463.
Kantorovich, A. (1993), *Scientific discovery logic and tinkering*. State University of New York Press.
Kelso, J. A. Scott (1995), *Dynamic patterns the self-organization of brain and behavior* MIT Press.
Koza, J. (1992), *Genetic Programming: On the programming of computers by means of natural selection*. MIT Press.
Simonton, D. (1999), *Origins of genius Darwinian perspectives on creativity* Oxford University Press.

REFLEXIONES SOBRE HEURÍSTICAS EN CIENCIAS DE LO ARTIFICIAL[1]

Marzio Pantalone
UNC

El mayor arte del jugador consiste en explorar las posibilidades de llevar la partida a una posición en que los normales valores relativos de las piezas dejen de regir.
Mikhail Botvinnik

Las ciencias de lo artificial (CA) son un grupo de disciplinas orientadas a fines dispares y con variaciones metodológicas que dificultan -si fuera la intención- una aprehensión global, conjunta; única. Aunque el mismo inconveniente se presenta al decir Vida Artificial (VA) -una rama de las CA- intentamos delinear el concepto de heurística que aquí se maneja, atendiendo a la línea de investigación desarrollada por John Holland y John Koza. A su vez, vemos de qué modo esta noción de heurística se emplea en la simulación de procesos de descubrimiento. Por último, puesto que tomamos una posición darwiniana respecto al descubrimiento, y dado que esto queda explícito en el tipo de simulación que utilizamos para ejemplificar nuestra postura, analizamos el vínculo entre este concepto de descubrimiento y el de descubrimiento científico.

¿Qué es VA?

Aunque la palabra 'vida' parezca emparentarla a la biología, la VA es más abarcativa; entiende, entonces, por vida, una cuestión mas amplia. Y esto en varios sentidos.

- Langton[2] la define como *los intentos de sintetizar la evolución en computadoras y prestar atención a cualquier proceso emergente que resulte, tenga o no analogía en el mundo natural. Es sin duda de interés científico saber qué clase de cosas pueden evolucionar en principio, sucedan o no aquí en la Tierra.* Vale decir, es posible generar sistemas que no se encuadren bajo las restricciones operativas biológicas y a pesar de ello muestren patrones evolutivos. Algunas especies de hormigas depositan un rastro de feromona en el sendero que las lleva a su alimento - como las migas de Hansel y Gretel pero más efectivas[3]. Supongamos que depositan una gota de feromona del tamaño de un granito de arena, cada dos centímetros. Esto se puede simular computacionalmente, creando una población artificial de hormigas que depositen feromona artificial en su medio ambiente artificial. Pero si en vez de un granito cada dos centímetros las hormigas artificiales depositaran cien, no serían útiles para construir una analogía con las hormigas naturales. Está bien, estas hormigas artificiales no son biológicamente plausibles, ¿pero *qué son* entonces? Al igual que la máquina que juega ajedrez sin restringirse a los criterios de plausibilidad humanos - y a pesar de ello desarrolla estrategias para enfrentar el mismo problema- las hormigas artificiales sin plausibilidad biológica desarrollan estrategias para marcar senderos hacia el alimento y transportarlo al hogar de la colonia. Y atendemos a sus desarrollos, aunque no tengan análogo natural.
- Mark Bodeau[4] afirma que la *naturaleza esencial de los principios de la vida puede ser capturada en modelos simples que nos brindan generalidad y control experimental.* Las similitudes con que se desarrollan los cambios en una gama de sistemas a primera vista discímiles -tales como un sistema económico, el sistema inmunológico, un sistema ecológico, la genética o el sistema nervioso central- hizo fueran reunidos, para su estudio, bajo el rótulo común de sistemas adaptativos complejos[5] (sac). Se asemejan en *la forma que subyace a la dinámica del cambio.* En ellos hay una estructura (una heurística) -agente- o grupo de estructuras -constituidas por un gran número de elementos activos que difieren tanto en forma como en aptitud- sobre las que intervienen procesos selectivos y operadores que inducen modificaciones sobre su desarrollo en sus respectivos medio ambientes. Eliminando características propias de cada sistema extraemos principios generales compartidos que forman la base común, el *esqueleto desnudo*[6].

Para entender la interacción entre agentes debemos primero describir las capacidades de los agentes individuales. En VA se piensa a los comportamientos del agente (heurística) como resultado de una colección de reglas simples del tipo SI el estímulo ? ocurre ENTONCES de la respuesta?. Una colección de reglas estímulo-respuesta (E-R) interactuando determina el comportamiento del agente. El abanico de estrategias posibles de un agente (una empresa, el sistema inmunológico, etc) está dado por las interacciones entre las respuestas y preguntas que contiene[7]. En VA se estudian sistemas compuestos por agentes descriptos en término de reglas, y esas reglas pueden adecuarse -en función de la experiencia- a un medio ambiente. El medio ambiente a su vez, en la mayoría de los casos, está compuesto por otros agentes adaptativos (otras heurísticas); así que gran parte del esfuerzo de un agente por adaptarse recae en adecuarse a agentes que cuentan con la misma posibilidad.

La base de estos modelos es simple, son reglas E-R que en la interacción a micronivel en el propio agente y en la interacción a macronivel entre agentes, posibilitan la emergencia de conductas complejas. Hacer *emerger* esa complejidad, es el objetivo fundamental de la VA[8].

Heurísticas en VA

¿Dónde encontrarlas? En el estado actual de la VA, se hace un *uso metafórico* de conceptos que pertenecen a otras disciplinas. Uno de los roles de la epistemología es colaborar en la clarificación del significado que se atribuye a estos conceptos. ¿A qué aluden los investigadores cuando utilizan términos como aprendizaje, comportamiento, memoria, heurística, y lo aplican a sus programas, computadoras o robots? ¿Qué quiere decir, en una simulación, que una hormiga artificial ingiere alimento artificial?. La epistemología puede colaborar; pero debemos tener cuidado de no caer en un análisis *in vitro* de estos conceptos que nos son no tan ajenos: sería hermenéuticamente incorrecto desligarlos de los medios en que ahora emergen. Por lo menos esa es nuestra intención: tender a una relación fructífera entre la operatividad de los elementos de la VA y los aportes que en ese marco puede realizar la epistemología[9].

Su uso.

Ante el caso particular de la noción de heurística es sencillo diferenciar tres usos:

1- por un lado la encontramos refiriéndose al modo en que los investigadores estructuran sus programas, en función de sus intereses, que pueden ir desde la eficacia resolutiva ante problemas bien definidos, hasta los intentos de desarrollar heurísticas o estrategias de armado que tengan correlato en el mundo natural. En este sentido hay una estrategia inculcada por el programador, una heurística del diseño ideada en función de qué esperamos del programa.

2- Es habitual, por ejemplo en algoritmos genéticos (AG) -un método para representar un proceso de descubrimiento- que al programa se le den bloques de construcción que debe por sí mismo reunir para formar estructuras complejas. Luego, esas estructuras desarrollan la estrategia que contienen, es decir, proponen una heurística para resolver un problema. El armado de la estrategia corre por cuenta del programa: este es un segundo sentido en que encontramos el concepto de heurística

3- Por último, luego de testear las heurísticas que se formaron para resolver el problema, el programa -dado los criterios de selección implementados- escoge las heurísticas que se considera son más provechosas para continuar el camino hacia la solución; hasta arribar a una que sea satisfactoria u óptima.

¿Heurísticas darwinianas?

Las características darwinianas más notables de los programas de VA son la ceguera para la formación de estrategias y los criterios de selección implementados para escoger estrategias eficaces[10]. El programa Elementos de Programación Genética[11] (EPG) que simula generaciones subsiguientes de una colonia de hormigas que debe acceder al alimento disperso en el medio ambiente, es un buen ejemplo. Toda hormiga de cualquier generación es una red de discriminación formada por la unión (aleatoriamente realizada por el programa) de alguno o todos estos elementos, que es posible se repitan:

- Preguntar si hay comida en frente de los ojos de la hormiga
- Moverse hacia delante MOVE

- Girar a la izquierda LEFT
- Girar a la derecha RIGHT
- No operar NO OP

De la combinación ciega -no teleológica en ese sentido- de estos elementos surge una hormiga, una estrategia, una heurística[12]. Otro tema será su adecuación, que no está dada por los elementos que la constituyen sino por la eficacia con que resuelve el problema que se presenta que, en nuestro caso, consiste en ingerir el mayor número posible de los trozos de alimento distribuidos en el medio ambiente. Esta estrategia darwiniana de selección entre heurísticas toma las más aptas de cada generación en función de la adecuación al medio y simula con ellas un proceso de recombinación sexual (incluyendo mutaciones) que, como en la naturaleza clásica, presupone que la unión de padres exitosos puede generar descendencia exitosa.

VA y epistemología.

Los métodos de estructuración de teorías y sus implementaciones computacionales -que no son meras traducciones experimentales del marco teórico- resultan, como mínimo, interesantes para enriquecer tanto a la epistemología como a las disciplinas clásicas involucradas en las CA. Holland esboza una serie de preguntas, de interés general, a las que el trabajo al estilo de la VA puede ayudar a responder[13].

¿A qué partes de su medio ambiente está el organismo-sistema-organización adaptándose?
¿Cómo influye el medio ambiente en la adaptación del sistema-organización-organismo?
¿Qué estructuras están bajo adaptación?
¿Cuáles son los mecanismos de la adaptación?
¿Qué parte de su interacción con el medio ambiente retiene el organismo-sistema-organización?
¿Qué limites hay a un proceso adaptativo?
¿Cómo pueden diferentes (hipótesis sobre) estructuras adaptativas ser comparadas?

La primera conclusión que extraemos en este trabajo es que la idea de trabajar con un concepto de heurística entendido como regla ha demostrado ser, tanto a nivel teórico como en las simulaciones computacionales realizadas en VA, un aporte importante para las disciplinas involucradas, facilitando incluso la emergencia de nuevas metodologías de abordaje para procesos adaptativos. Queda considerar en qué sentido creemos resulta útil considerar esta idea de heurística en el marco del descubrimiento científico.

Heurística como regla en VA, descubrimiento y descubrimiento automatizado.

¿Qué sucede cuando no atendemos a 'cualquier cosa' (en el sentido de Langton que hemos citado) que pueda surgir de las simulaciones sino que buscamos, desde un comienzo, utilizar la VA para entablar analogías con sistemas naturales? Hay una crítica. La simulación trabaja con simplificaciones que pueden distorsionar la dinámica del proceso natural al punto de no existir mas que una débil relación entre ambas. ¿Cómo simular realmente el potencial de variabilidad de las heurísticas en la naturaleza, dada -a todo nivel de vida- la dinámica de los agentes que la conforman? ¿Cómo dar variabilidad a las reglas o a los bloques de construcción mínimos, de modo que sea posible sobrepasar la mera recombinación de bloques preestablecidos? ¿Cómo simular un espacio de búsqueda abierto y siempre sujeto al cambio? Estas son preguntas válidas que colaboran a pergeniar hipótesis, pero no son privativas de desarrollos puntuales que se realicen sin haberles encontrado aun respuesta. Quizás el estado actual de las CA (o tal vez sea un criterio metodológico) priorice investigaciones modestas, y mas que intentar dar una teoría general del descubrimiento, el aprendizaje o la evolución, se busca investigar elementos de esa trama. Esto es perfectamente entendible en un ambiente interdisciplinario donde cada perspectiva realiza aportes que suman a proyectos de mayor envergadura. En este lugar, en este ambiente, ubicamos a la epistemología de la CA, como una perspectiva que colabora, no que subsume.

Conclusión

Las preguntas de Holland que hemos citado son útiles para colaborar a entender el descubrimiento científico y las modificaciones - o adaptaciones- de que resulta. Desde la epistemología podemos adop-

tar varias posturas: rechazarla de cuajo, adoptar una posición defensiva, o considerar a las CA metodológicamente interesantes para tratar con el descubrimiento científico y *colaborar* en los desarrollos interdisciplinarios. Desde esta última tesitura creemos que las CA aportan interesantes desafíos para la discusión epistemológica sobre el descubrimiento científico; y hemos intentado presentar a uno de ellos: ¿Qué interés puede tener para un investigador en la inteligencia humana y el descubrimiento científico un método que propone soluciones ciegas?

Notas

[1] El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto *"El Descubrimiento Científico desde la Perspectiva de las Reglas Heurísticas"* financiado por FONCYT y dirigido por el Prof. Víctor Rodriguez

[2] Cf. C.Langton. 'Artificial Life'. En Boden Margaret (1996) 'The Philosophy of Artificial Life' (ed.) Oxford University Press, New York.

[3] E.W. Bonabeau y G. Teraulaz 'Why we Need Artificial Life?'. En Langton Christopher (1998) 'Artificial Life: An Overview' (ed.) MIT Press.

[4] Cf. M. Bodeau 'The Nature of Life'. En M. Boden. Op. Cit.

[5] J.Holland (1995) 'Adaptation in Natural and Artificial Sistems: an Introductory Analisis with Applications to Biology, Control, and Artificial Inteligence' MIT Press.

[6] C. C. Maley 'Mutation Rates as Adaptations'. Journal of Theoretical Biology (1997) 186:339-348

[7] J. Holland (1998) 'Hidden Order. How Adaptation Builds Complexity' Perseus Books, Massachusetts.

[8] E. W. Bonabeau y G. Theraulaz. Op. Cit.

[9] Un breve e interesante análisis sobre el interés filosófico de la VA se encuentra en D. Dennet 'Artificial Life as Philosophy', en la edición de C. Langton citada.

[10] J. Koza (1996) 'Genetic Programming. On the Programming of Computers by Means of Natural Selection' MIT Press.

[11] Del Campo Novales Andrés (1998) 'Estudio de Programación Genética: Manual del usuario'. Universidad de Córdoba, Escuela Universitaria Politéctina. España.

[12] F. Kluegl, F. Puppe, U, Raub, J. Tautz 'Simulating Multiple Emergent Phenomena Exemplified in an Ant Colony'. En Adami Ch., Belew R., Kitano H., Taylor Ch. (1998) 'Proceedings of The Sixth International Conference on Artificial Life' (eds.) MIT Press.

[13] J. Holland (1998) Op. Cit.

Género y construcción de ciudadanía

Coordinadora:
Diana Maffía

DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS. NOTAS PARA LA MEMORIA DE LA PROMULGACIÓN DE LA LEY DE SALUD REPRODUCTIVA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Dora Barrancos
UBA - CONICET

El debate ampliado sobre la promulgación de derechos en torno de decisiones acerca de la reproducción remonta, seguramente, a la reapertura democrática en nuestro país, pero no coincide con la idea de derechos de la sexualidad que sólo recientemente ingresó a la agenda y de modo incompleto al punto de que en la casi totalidad de los proyectos aprobados en las legislaturas, o que llegaron a tratamiento plenario en las correspondientes cámaras de representantes, no se hace mención de ellos o apenas se roza la cuestión. Como académica y como integrante de la primera Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires he podido constatar el deplorable déficit en la materia. Vale la pena demorarme primero en el retroceso cometido por esa Legislatura cuando abandonó el espíritu garantista de la Constitución sancionando la prostitución en la vía pública, lo que en realidad comportó una discriminación de las diferencias de sexualidad, de las opciones sexuales y de diversidad identitaria genérico-sexual. Las travestis estuvieron en el centro del tembladeral que echó por tierra sólidas convicciones acerca de la necesidad de erradicar los inconstitucionales edictos policiales de la Ciudad. Su identidad amenazante fue aviesamente cruzada con los estigmas de la criminalidad; se puso en tela de juicio de manera argumentativa -y con notables efectos distractivos mediáticos- que estaba en riesgo el bien jurídico de la "seguridad", y se asistió entonces a un acontecimiento (en el sentido foucualtiano del término): la Legislatura había inventado, promovido, diseminado, a las travestis gracias al espíritu garantista que efectivamente permeó la primera versión del Código de Contravenciones al punto que se prefirió la denominación de Código de Convivencia. Todavía está por hacerse el análisis semiológico de la enorme discursividad producida, la intensidad "moralística" -maquillada como "disgusto estétetico", como "molestia" a los sentidos- que ganó a diferentes segmentos sociales (incluidos elementos progresistas) y desde luego las fisuras oportunísticas que se produjeron en el seno del bloque de la Alianza[1].

Debo recordar que "soto voce" era un lugar común admitir que el escándalo discursivo ante la permisividad con las travestis que ejercían la prostitución a cielo abierto, aunque en escasos lugares de la Ciudad (nunca pudo hacerse un cálculo fundado pero sostengo la hipótesis de que no pasaban de dos mil las oferentes), encubría otra demanda, la de sancionar como figuras contravencionales el *acecho y el merodeo*, con lo que se quería retrotraer la situación a los mismísimos edictos judiciales. La agitación a favor de reponer tales figuras situaba a la acción policial "preventiva" en la misma fase histórica que había facilitado toda suerte de discrecionalidad a la Policía Federal. Es bueno recordar que los edictos policiales -cuya aparición data de la primera mitad del siglo XIX y que consiguiera estatura constitucional merced al golpe institucional de 1930- constituyeron una aberrante fuente de poder para el sistema policial al mismo tiempo que una significativa caja de ingresos y de corrupción. La acción policial bajo el régimen de estas mostrencas normas devino en incontables atropellos a los derechos individuales, en crímenes atroces y bastaría recodar apenas dos ejemplos, el asesinato del joven Walter Bullacio a raíz de un mega espectáculo musical -en pleno período de recuperación democrátiva- así como la desaprensiva muerte ocasionada al actor Adrian Ghio cuando un móvil policial a enorme velociodad violó la señal roja en el barrio de Palermo y lo atropelló. Lo notable es que ese accidente se produjo cuando efectivos policiales trasladaban a travestis a una comisaría cercana por hallarlas infractoras del conocido edicto que sancionaba la prostitución.

Desde 1936 nuestro país se asimiló a los países que habían recurrido al aboliconismo en esta materia. En efecto, la Argentina que había transitado el camino de la *reglamentación* estableciendo lugares específicos para el ejercicio de la prostitución y por lo tanto protegiendo legalmente a los proxenetas desde aproximadamente la década de 1860 -lo que hizo extensamente conocido a nuestro país, ya que figuró entre los de más elevada tasa de tráfico-, abandonó esa fórmula legal en 1936 y aunque un decreto

de 1954 habilitó burdeles en áreas geográficas muy restrictivas, lo cierto es que el conflicto abierto con la Iglesia, la tensión entre los propios sectores peronistas y el rechazo de la oposición política determinaron una muy limitada aplicación de la norma. Contaba, además, el traspiés en materia internacional: la Argentina había convalidado la Resolución de Naciones Unidas de 1949 que disponía la más absoluta condena de la reglamentación, el proxenetismo y el tráfico de mujeres.

El camino abolicionista pudo trajinarse porque la sucesivas reformas de la Constitución preservaron como "derechos de reserva" los correspondientes a quienes ejercen la prostitución. En este aspecto nuestro legislación fundamental se corresponde con el derecho francés -entre otros-, y de tal modo la decisión libre de ejercer la prostitución es personal, y como declara el art. 16 de nuestra Constitución Nacional la valoración de "las acciones privadas" corresponden a una dimensión subjetiva, personalísima, que no debe punirse pues están reservadas -dice el texto- sólo a "Dios y a la conciencia".

La idea de sancionar a las travestis sólo podía prosperar en el marco de una reconsideración sobre estos particulares derechos de reserva y era evidente que este camino estaba perdido. Sin embargo ya antes de la sanción del Código de Convivencia la Legislatura había recibido enbestidas en torno a la necesidad de revisar el proclamado garantismo y durante los trabajos de elaboración de la propuesta de la Alianza hubo que sortear las insistencias en materia de punición de la prostitución, así como presiones para mantener las figuras del acecho y el merodeo. Resultaba un lugar común advertir que sectores vinculados a la institución policial agitaban las aguas y que contaban con buenos aliados en la estructura del gobierno porteño. No puedo ocultar que la demanda para introducir en el Código de Contravenciones sanciones a la prostitución y en materia de acecho y merodeo venía explícitamente del Jefe de Gobierno, el Dr. Fernando de la Rúa a través de sus portavoces, pero la renuencia a inflexionar posiciones de principios -que por entonces parecía un valor común entre los representantes del Frepaso- y el alerta de diversos sectores de la sociedad civil, en especial los organismos de derechos humanos y las organizaciones de las personas afectadas, conjuró las tentativas de modificar los proyectos garantistas de la Alianza.

La verdad es que hacia el mes de marzo de 1998 fue un alivio encontrar una enorme coincidencia en el bloque aliancista así como en el del Partido Justicialista. La fuerza política que lideraba Gustavo Béliz, "Nueva Dirigencia" -un damero heteróclito, sin duda- mostró particular atención por el problema de la inmoralidad pública a raíz de las travestis, haciéndose eco de toda suerte de testimonios vecinales cuyo voyerismo parecía paroxístico. Aunque muchos de sus componentes estaban avisados sobre las maniobras y manipulaciones policiales en términos de provocaciones y de una probable sobreactuación en algunas áreas de la Ciudad, especialmente en la denominada "Zona Roja" de Palermo, la corriente principal acabó liderando iniciativas para alterar el Código y a pocos días de la sanción del Código solicitó sobre tablas el tratamiento de una iniciativa que entonces pareció absurda y dracaoniana: la prohibición de la oferta y demanda de sexo en lugares públicos.

Entre mayo y septiembre de 1998 se asistió a un deplorable retroceso de posiciones entre algunos diputados de la Alianza que por razones exclusivamente pragmáticas proponían también una revisión. A pesar de las argumentaciones presentadas para hacer ahora lugar a la punición del ejercicio de la prostitución, señalando las molestias que debían soportar los vecinos -que iban desde la aglomeración y los ruidos producidas por las travestis hasta el espectáculo de actos sexuales (escuché minuciosos relatos acerca de fellatios), pasando por las desnudeces que se exhibían frente a los domicilios-, un núcleo importantes de diputadas y diputados aliancistas no estaba dispuesto a cambiar sus posiciones. La cuestión de las travestis brindaba una buena oportunidad para el consumo mediático de modo que la causa garantista casi no encontró aliados en los medios masivos de comunicación, todo lo contrario.

La esquizofrenia discursiva revelaba la impostura y la doble moral; al mismo tiempo que se condenaba el escándalo de las travestis en las calles se exhibía en la televisión toda suerte de escenas y motivos sexuales, la mayoría de pésimo gusto y en buena medida francamente pornográficas, en los horarios habitualmente censurados para menores. Un diario de gran circulación, embanderado con la propuesta de modificar el Código para liberar a los vecinos de cotidianidades obscenas, mantuvo sus páginas de avisos clasificados relativos a ofertas de servicios sexuales a sabiendas de que en muchos casos se infrigía la ley ya que se trataba de actividades regenteadas por proxenetas.Y la lectura sintomal de los medios convencía precisamente cada vez más a los representantes medrosos de los "excesos" en la vía pública sobre la necesidad de cambios en la norma escudándose, sin tapujos, en la "real politik". No faltaron alegaciones asimilables a la "necesidad de estado" y otras formaciones discursivas del tipo, provenientes de los miembros más encaramados del bloque Frepaso.

Es de lamentar que el enorme ejercicio retórico desplegado para defender las posiciones en litigio en las reuniones de bloque, no quedaran grabadas. Quienes manteníamos a rajatabla las posiciones originales estábamos dispuestos a introducir alguna reforma sólo en un punto: la necesidad de preservar el espacio común evitando el abuso de cualquier actividad provocadora de ruido o que alterara la convivencia, cualquiera fueran sus características. Después de encrespadas discusiones hubo consenso sobre la redacción del artículo 71 que hacía cesar el ejercicio de la prostitución en determinados sectores de la vía pública toda vez que generaba bullicio, aglomeración e impedimento de la libre circulación frente a residencias y otros lugares.

Pero, como era de prever, las posiciones conservadoras vinieron por más. Después de la reforma las voces detractoras se impusieron con inusitado brío y cobraron mayor eficacia política. Nada pareció mitigar la enbestida, ni las denuncias sobre violación de la ley contra el proxenetismo, a raíz del sonado caso de un juez asiduo concurrente a un sofisticado lupanar maquillado como sauna y destinado a intercambios homosexuales, ni la denuncia sobre el tráfico de muchachas dominicanas, cuyo ingreso al país se debía a una importante red que era menester investigar. Núcleos de vecinos hostiles aunque en número reducido conseguían mayor repercusión mediática que la hasta entonces clara mayoría de la Legislatura que se resistía a sancionar el proyecto de Nueva Dirigencia. Pero en poco tiempo la situación cambió dramáticamente: el inminente proceso eleccionario hablaba más alto y toda prudencia para conquistar electorado resultaba escasa. La dirigencia porteña del Frepaso no soportaba el ludibrio de algunos sectores políticos (que a veces ha querido actualizarse) resumido en el aforismo "Cómo va a saber gobernar el Frepaso si no puede controlar ni a los travestis". Para convencernos sobre el error de quienes nos aferrábamos a cuestiones de principios, uno de los jefes de la bancada -con quien las discusiones siempre alcanzaron tonos muy ríspidos- además de invocar las ideas sobre el particular de las principales referencias políticas (que por cierto estaban preocupadas en terminar con la cuestión), solía machacar sobre el carácter exclusivamente académico de nuestro punto de vista.

Finalmente, a casi un año de la aparición del Código de Convivencia la Legislatura revisaba por completo las garantías sancionando un nuevo artículo 71 que prohibió la oferta y demanda de sexo en ambientes públicos contando con la aprobación de la enorme mayoría de representantes. Los votos disidentes fueron apenas cuatro -fui parte de esa minoría no claudicante- aunque las abstenciones sumaron en torno de siete. El convencimiento de quienes modificaron tan gravemente sus posiciones tuvo que ver con el clima de internas en las fuerzas componentes de la Alianza, de tal modo que no pocos varones y mujeres enajenaron conciencias por lugares seguros en las listas que prohijaban los segmentos partidarios más poderosos. A menudo he señalado este acontecimiento entre las primeras imposturas severas cometidas por el Frente Grande colocado en situación de subordinar los principios al pragmatismo electoral. Las tortuosas declinaciones que desviaron de la cuenca progresista a la prometedora fuerza no sólo deben leerse en clave de renuncia a *principia* de dimensiones en torno de lo macro. Estoy convencida, además, de que en el reconocimiento de nuevos derechos de ciudadanía con el que parecía querer identificarse el Frente Grande, los relativos a la sexualidad no constaban, de modo que nada podía contrastar más con la espuma retórica acerca de la renovación -nuevos sujetos, nuevos derechos, nueva forma de hacer política- que la estereotipada persistencia del canon tradicional, los prejuicios de género y la carencia de osadía reflexiva. En suma, se anticipó así la metamorfosis que la fuerza sufriría una vez llegada al gobierno.

La Ley 418 de Salud Reproductiva sancionada en junio de 2001 por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, en cambio, se ofrece como un avance de las concepciones que abundan en el conjunto de normas sobre la materia. Si bien apenas se curva ante la noción fundamental de derechos sexuales como derechos humanos, tiene ventajas comparativas de gran significado sobre las restantes iniciativas de otras jurisdicciones. Es necesario considerar que su sanción sí significó un abierto desafío a los deseos de una parte sustantiva del poder decisorio de la propia Alianza. Tal vez las lecciones del retroceso con relación al Código de Convivencia[2] también obraron sobre la voluntad de la mayoría de las legisladoras, y no sólo de la Alianza, porque es necesario reconocer en primer lugar que *esta ley fue posible gracias a la masa crítica de feministas y filofeministas* que formaban parte de la Legislatura y en segundo lugar *gracias a la inteligibilidad no reaccionaria de los varones* sobre la condición femenina ante la reproducción forzada.

Debe pensarse en el clima de hostilidad que rodeó la sanción de la ley, clima que no puede decirse fuera creado por el conjunto de la Iglesia Católica pero que tuvo como protagonistas principales de la oposición a núcleos pertenecientes al Opus Dei. No se ha constatado un activismo contra la ley prove-

niente de los círculos parroquiales, ni de las jerarquías intermedias, ni tampoco hubo un rechazo particularizado por parte del cónclave de obispos. La crítica ultramontana transformó las previsiones de la ley en una sanción expresa del aborto. Tal como ha venido ocurriendo en todas las circunstancias vividas a lo largo del país cuando las cámaras de representantes han deliberado sobre la cuestión, la oposición ultrista señala que lo que está en juego es la autorización legal del aborto. Identifica a algunas técnicas contraconcepcionales con mecanismos abortivos y ya resultan clásicas sus argumentaciones de que el dispositivo intrauterino (DIU) en realidad es una operatoria abortiva, de la misma manera que encuentra inexorables resultados abortivos en el uso de píldoras contraconcepcionales. La falacia de esta argumentación es contestada por la casi totalidad de investigadores y médicos, pero a pesar de ello y de que no encuentra eco en las poblaciones afectadas, se insiste en esta fórmula que hizo su aparición -es necesario investigar más sobre ello- por ocasión del debate en el ámbito nacional.

Los antecedentes en torno de la ley en la ciudad de Buenos Aires pueden situarse en la normativa municipal de fines de la década 1980 por la que se autorizó que los servicios especializados atendieran la demanda de métodos y técnicas contraconcepcionales y se creó un programa específico para ser desarrollado en algunos centros de salud. Se estableció una pauta de medios debidamente supervisados por la autoridad sanitaria correspondiente. Si bien en la oportunidad no se agitó el fantasma de la instalación de políticas contranatalistas, así como tampoco se alargó un reclamo abierto por la nocividad de la iniciativa y mucho menos se alertó sobre medidas a favor del aborto, lo cierto es que el programa municipal tuvo muchas dificultades de aplicación comenzando por la escasa o nula difusión de sus alcances. Probablemente el trabajo efectuado por los servicios de la Maternidad Sardá así como el de no más de tres hospitales públicos se sitúen entre lo más empeñosos, efectivos y de mayor compromiso. El programa municipal sin embargo descansaba no sólo en una correcta identificación de los diferentes medios contraconcepcionales, de sus riesgos según grupos de mujeres, de las condiciones de uso y los controles siguientes, sino que atendía la demanda de asistencia a las mujeres con dificultades para embarazar. La información y orientación se encontraban entre los componentes principales de la normativa.

Cuando los proyectos en torno de salud reproductiva llegaron a tratamiento parlamentario, en el Congreso Nacional no pudo omitirse la existencia de esta norma local precursora aún cuando no hubiera mucha información disponible sobre su impacto. Es bien conocido que la ley de derechos reproductivos, que alcanzó media sanción, se malogró en su pase al Senado gracias a la persistencia de elementos conservadores y a la ausencia de representantes femeninas en la Cámara -este último es un dato decisivo-, pero el debate nacional tomó particular envergadura y sirvió para identificar a aliados y detractares.

En el entonces Concejo Deliberante, entre 1995 y 1997, se presentaron algunos proyectos en torno de la cuestión, destacándose los de las Concejalas Juliana Marino y Clori Yelicic. Se pensaba -y con razón- que la norma del ejecutivo era importante pero carecía de fuerza aplicativa y que su ámbito era muy restricto. De tal modo que al ser electas nuevamente -ahora como Diputadas en la flamante Legislatura fruto del proceso de autonomización de la Ciudad-, ambas actualizaron sus respectivos proyectos al que se sumaron por lo menos cuatro más. Desde luego, algunos apenas enmascaraban el sentido tradicional del pronatalismo y del promaternalismo cuando no desembozadamente trataban de que los servicios públicos de ginecología cumplieran exclusivamente con el deber de la inducción progenerativa entre las asistidas.

Las reuniones de análisis en la Comisión correspondiente convocaron a un público dividido pero era evidente que, a diferencia del Código de Convivencia, resultaba muy poco probable que los medios se opusieran a una norma que otorgaba equidad en el acceso a medidas destinadas a reforzar la autonomía personal en una cuestión tan gravitante como la decisión de procrear. Debe decirse que el diario "La Nación" se ofreció como una fuente controversial, sin embargo el consenso era significativo y se correspondía con la secular evidencia de que la sociedad argentina de manera mayoritaria había adoptado decisiones limitacionistas que situaron a nuestro país entre los precoces de América Latina en materia de ingreso al perfil de la demografía "transicional". Además, la situación económica y social en deterioro subrayaba la labilidad de adolescentes y de casi niñas de los sectores más retrasados convertidas en madres ,y ese escenario también ampliaba el consenso. El tratamiento en Comisión fue demorado y hubo que sortear numerosos obstáculos hasta acertar con el proyecto de mayoría y de todos modos se procuró encontrar el momento más estratégico para su tratamiento en el recinto. Las movilizaciones de los sectores adversos aumentaron en cantidad y en agresividad a medida que se aproximaba el último período cuando faltaban apenas dos meses para la culminación del mandato de los legisladores. Tam-

bién resulta incontestable el clima de presiones internas que se instalaba a raíz de la franca oposición de un sector poderoso de la Alianza encabezado por el propio Presidente de la Rúa. Fue entonces que pudo evocarse el sólido trayecto conservador del Presidente en estas dimensiones: durante su mandato como senador nacional se había opuesto al divorcio. El enfrentamiento que afectaba al sector presidencial con los diputados aliancistas tenía una referencia clave en la Diputada Gabriela González Gass, autora de una de las iniciativas más progresistas y vertebrales del proyecto finalmente consensuado. A pesar de las presiones y en medio de la hostilidad de grupos bien identificados del fundamentalismo pronatalista que llegaron a la agresión física, y a pesar -sobre todo- de la insistencia del Presidente de la Rúa[3] para que se retiraran los artículos más caracterizados del proyecto de ley, pero también en un ambiente en que se contaban las organizaciones de mujeres, de derechos humanos y otros segmentos gravitantes, como el conjunto de las iglesias reformadas, la ley se aprobó en un memorable día luego de muchas horas de debate.

Deseo demorarme sobre los aspectos centrales, y por cierto los más objetados por la opinión conservadora, que la diferencian del resto de las alternativas existentes, sancionadas o en vías de sanción en otros distritos del país.

En primer lugar, la ley expresa los derechos de las/los adolescentes en el sentido de preservar autonomía protegida a sus decisiones en materia de salud reproductiva, de modo tal que no fijó edades mínimas para el acceso a los beneficios de la ley. En general, las presiones negativas han conseguido que se limite la libre concurrencia de las adolescentes -porque es notorio que se vincula al género femenino- a los servicios que tienen que ver con la sexualidad y la reproducción. En defensa de la patria potestad y de una protección que en realidad viola derechos, el pensamiento ultramontano exige que la adolescencia suprima la intimidad y que la consulta tenga como testigos a padres, tutores o responsables. Ello revela una contradicción que además es insensata e insalvable. la esfera íntima se confirma social y culturalmente como más críptica en las edades tempranas. Las argumentaciones a favor del "derecho inalienable de los padres" enraizan en la casi sacralizada tradición del "derecho natural" y aluden a concepciones y métodos inquisitoriales, condenados por la conocimiento médico, psicológico y pedagógico desarrollado a lo largo del último siglo y que constituyen repertorios constitutivos de la democratización de las sociedades contemporáneas.

La cuestión de la edad umbral fue una de las más cuestionadas y objeto de largo debate cuando el proyecto llegó al recinto. La figura (nada probable) de una niña de 10 años asistiendo sola a una consulta a cargo de profesionales incompetentes (algo nada plausible) fue meneada con el ánimo de hacer retroceder el derecho a la privacidad consagrado a la niñez y a la adolescencia por la Convención de Costa Rica, pero felizmente no consiguió modificar el cuadro de sensatez en la comprensión del objetivo de la norma.

Otra dimensión que constituye un avance particular de la ley es que no contiene la fórmula introducida en otros proyectos del "consentimiento informado". Si ella es un verdadero logro ya que se trata de un derecho de las personas que participan de investigaciones médicas o en pruebas o en experiencias destinadas a testear nuevas drogas, se vuelve un trámite obturador cuando se trata de acceder a métodos y técnicas en materia de reproducción y no sólo sobre este particular. Las prácticas profesionales médicas en gran medida descansan sobre un aceptable grado de confiabilidad en el saber y la responsabilidad de quienes las efectúan. Desde luego, podemos y debemos discutir las bases racionales de la medicina hegemónica, pero entonces no deberíamos limitarnos al campo de las intervenciones contraconcepcionales. Quienes reclaman por el consentimiento informado en los consultorios ginecológicos suelen pertenecer al mismo grupo que no discrepa, absolutamente, de los aspectos inapropiados, irracionales y exclusivamente mercadológicos de la medicina.

La tercera cuestión que caracteriza a nuestra ley es que tampoco hizo lugar al dispositivo de la "objeción de conciencia". Tal como señaló en el debate la Diputada Juliana Marino, no deben ser pocos los profesionales embanderados a favor del derecho de la objeción en nombre de profundas convicciones filosóficas, confesionales o éticas para la atención de pacientes en los servicios públicos, mientras suspenden tales convicciones en sus consultorios privados. Desde mi perspectiva, existe un auténtico cambio genético en el reclamo de la "objeción de conciencia" realizada por sectores históricamente renuentes a este derecho. En efecto, un examen de su tradición, de su surgimiento y de las oportunidades de actuación de tan importante opción revela que ella emergió de la conciencia libertaria, iconoclasta, opuesta a los poderes constituidos. La objeción de conciencia es constitutiva de los valores seculares, no encuentra

antecedentes en las conductas y valores reaccionarios. Dije en el recinto que el reclamo resultaba paradojal porque desde que nos afirmamos como sociedad democrática nadie debería trabajar en lo que éticamente rechaza; para ser auténtica, la elección según la conciencia de los profesionales debe ser "ex ante" y no "ex post" y a título de ejemplo, sería una contradicción insalvable un hematólogo fiel a sus convicciones confesionales cuando estas condenan las transfusiones. De la misma manera utilicé el ejemplo de la incongruencia que representaría el desempeño de un docente que se negara a enseñar a sus alumnos las leyes evolutivas darwinianas y post darwinianas amparado en la "objeción de conciencia".

Estas tres cuestiones son centrales en el diseño de una ley destinada a afirmar la universalidad de los derechos que condigan con la condición de libertad y autonomía de las personas en materia de decidir sobre procreación. No se me escapa que las negociaciones implican concesiones y que es preferible, tal vez, una ley con ciertas restricciones pero que permita que las poblaciones con menores recursos y más limitaciones para la autodeterminación accedan a derechos que otras franjas sociales ya disponen.

Finalmente, quisiera hacer algunas reflexiones sobre si es necesario aumentar el ordenamiento jurídico sobre cuestiones que avanzan sobre la persistencia de "habitus" anacrónicos en determinados sectores y áreas geografías de nuestro país. Recientemente se ha abierto un debate en el seno mismo del feminismo y algunas voces, entre las que se destaca la distinguida amiga Haydée Birgin[4], proponen detener la actual dinámica de hiper legislación destinada a ampliar los derechos de las mujeres. Desde la perspectiva de Birgin, podría ser inocuo y hasta contraproducente -así entiendo sus ideas- un exceso de legislación que pretendiera, bajo la formalización de derechos, inflacionar normas y reglamentaciones con dudosa ventaja para la promoción de las mujeres y menos virtuosa en materia de efectiva aplicación.

Se entienden sus preocupaciones frente al agravamiento de las tensiones a las que se asiste toda vez que el tratamiento de derechos, como el que me ha ocupado, actualiza la pugna entre el pensamiento progresista y el reaccionario, entre valores libertarios y sojuzgadores, entre lo nuevo y el viejo orden. Birgin cree que deberíamos contar con decisiones políticas menos regladas pero más efectivas, con menos corpus legal y más intervención programática. Aunque coincido en algún punto con su diagnóstico si se tiene en cuenta, a título de ejemplo, el abultado número de leyes sancionadas por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires -cuyo impacto estamos investigando en el Proyecto que dirijo con Diana Maffía y por el que estamos en esta mesa de reflexión-, discrepo con la conclusión de que no sería necesario crear más legislación protectora. En razón, justamente, de las dificultades históricas que nuestra sociedad presenta para fijar en la ley (regla universal) lo que sólo determinados grupos sociales se permiten (norma particular), para revocar la hipocresía que escinde lo que se predica de aquello que se hace, para acercar lo legítimo y lo legal que no deberían disparar en sentidos tan contradictorios, creo que los marcos jurídicos son imprescindibles. En materia de sexualidad y reproducción es necesario aumentar el amparo y las garantías jurídicas y no tengo dudas de que sin leyes en la materia no se podrá incorporar una dimensión sustancial de la libertad individual y de la mejora de la calidad de la ciudadanía.

Para terminar deseo reconocer por un lado el carácter progresista que tiene la ley de Salud Reproductiva de la Ciudad de Buenos Aires sobre las otras legislaciones en el país pero también las dificultades que encuentra para su entera aplicación; por otra parte es menester reconocer el límite que subsiste en materia de derechos sexuales ampliados una vez que se requiere una renovación del orden jurídico nacional. No me escapa, y quiero expresarlo de manera contundente, que habremos avanzado decididamente en nuestra sociedad en orden a los derechos sexuales cuando arribemos a la promulgación de reglas ya conquistadas en otras latitudes como el contrato de convivencia entre parejas homosexuales y la despenalización del aborto. Sin duda hay muchos otros derechos vinculados a la esfera de la sexualidad -aspecto central de la condición humana- que esperan protección y garantías, pero no hay dudas de que si conquistamos al menos estos dos estatutos nuestra sociedad habrá realizado un avance decisivo, habremos dado un gran paso en el camino de la afirmación de la libertad y la igualdad, dimensiones esenciales para conferir dignidad a la vida.

Fuentes y bibliografía

Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Diario de Sesiones. Debate de la Ley de Salud Reproductiva, junio de 2000.
Diarios "La Nación", "Clarín", "Página 12" - Mayo y junio 2000
Aries, Philippe y **Bejin, André** (Org.). (1985), *Sexualidades Ocidentais*, Sao Paulo, Brasiliense.

Barrancos, Dora "Moral sexual y sexualidad en el período de entreguerras", en Devoto, Fernando y Marta **Madero** (Directores), (1999), *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 3, Buenos Aires, Taurus.
Barrancos, Dora (Junio 2000), Intervenciones en el Debate de la Ley de Salud Reproductiva - Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Diario de Sesiones.
Butler, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, N. York, Routledge.
Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive limits of "sex*, N. York, Routledge.
Caldiz, L. y **Resenicoft, D.** (1997), *Sexo, mujer y fin de siglo*, Buenos Aires, Paidós.
Chauí, Marilena (1986), *Repressao sexual. Essa nossa (des)conhecida*, Sao Paulo, Bresiliense.
Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires - Documentos e Información acerca de Derechos Sexuales y Reproductivos - Años 1999-2001
Fernández, Josefina (2001), "El travestismo: ¿Ruptura de identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica" (Tesis inédita) Maestría en Sociología de la Cultura, UN San Martín.
Foucault, Michel (1987), *Historia de la sexualidad* - T.III - Buenos Aires. Siglo XXI.
Freud, S. (1967), *Sobre la sexualidad femenina*, en "Obras Completas" -T. III, Madrid, Biblioteca Nueva.
Freud, S. (1967), "Una teoría sexual" , en *Obras completas* - Tomo I - Madrid, Biblioteca Nueva.
Fuchs, Eduard (1996), *Historia Ilustrada de la Moral Sexual*, 3 Tomos, Madrid, Alianza.
Giddens, Anthony (1992), *The transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford Univ. Press.
Guha, Anton Andreas (1977), *Moral sexual y represión sexual*, Barcelona, Granica / Gedisa.
Guy, Donna (1991), *El sexo peligroso. La prostitución legal en Buenos Aires, 1875-1955*, Buenos Aires, Sudamericana.
Homans, Hilary (1985), (Ed). *The Sexual Politics of Reproduction*, London, Gower.
Ibañez y **García Velazco, José Luis** (1992), *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI.
Kristeva, Julie (1995), *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid. Cátedra.
Laqueur, T. (1994), *La construcción del cuerpo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra.
Lerer, María Luisa (1995), *Sexualidad femenina, mito y realidades*, Buenos Aires, Paidós.
Lerer, María Luisa (1994), *Sexualidad Femenina*, Buenos Aires. Sudamericana-Planeta.
Mclaren, Agnus (1993), *Historia de los anticonceptivos*, Madrid. Minerva.
Osborne, Raquel (1989), *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad*, Barcelona, La Sal.
Savoini, Sandra (2001), "Discurso, poder y género. El debate público sobre la ley provincial de salud reproductiva y sexualidad" (Tesis de Maestría no publicada) - Maestría de Sociosemiótica - Universidad de Córdoba.
Spallone, Patricia (1989), *Beyond Conception: The New Politics of Reproduction*, London, Macmillan.
Reich, William (1999), *L´irruption de la morale sexuelle*, Oaris, Payot.
Revista "Debate Feminista". "Identidades". Año 7, Vol. 14 - México.

Notas

[1] Remito especialmente a la Tesis de Maestría de Josefina Fernandez, "El travestismo: ¿Ruptura de identidades sexuales, reforzamiento de los procesos de generización o identidad paradójica" - Maestría en Sociología de la Cultura, Universidad Nacional de San Martín, 2001

[2] El aporte crítico luego del retroceso no se hizo esperar y en la oportunidad defensas tímidas se convirtieron en denuncias estridentes acerca de la pérdida del sentido crítico y progresista de la Alianza como claro preanuncio de lo que vendría. Destaco el aporte de Horacio Verbitsky quien admitió la grave complicidad o la negligencia en que la comunidad mediática había incurrido (Ver sus notas en Página 12, septiembre-octubre 2000)

[3] Mientras se aguardaba en el recinto el inicio de la sesión que trataría la Ley de Salud Reproductiva -con masiva presencia de los grupos contrincantes-, la bancada de la Alianza fue llamada a reunirse urgentemente en el salón contiguo. El entonces diputado Aníbal Ibarra comunicó que acababa de recibir un llamado del Presidente de la Rúa solicitando la modificación de aspectos sustantivos de la norma. La reacción de buena parte de las y los diputados/as fue memorable -destaco la intransigencia de la casi totalidad de las mujeres del bloque- pues salvo quienes se hallaban alineados en la misma fracción interna (y me consta que entre ellos había quien discrepaba con el Presidente sobre este particular), la enorme mayoría mantuvo la decisión de no modificar la norma.

[4] Haydée Birgin ha venido sosteniendo estas posiciones en algunos encuentros destinados a reflexionar sobre los derechos femeninos, y especialmente lo hizo en ocasión de la Mesa Mujeres y Política, VI Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género (Buenos Aires, agosto 2001) que compartimos.

CIUDADANÍA, Y (DES)IGUALDAD DE GÉNERO[1]

Mercedes Boschi
María Aluminé Moreno
UBA

Introducción

La reflexión alrededor de la ciudadanía es de fundamental importancia dentro del pensamiento político occidental. Su definición clásica refiere a las características que hacen a las personas miembros de la comunidad política y al tenor de la relación de l@s ciudadan@s entre sí. Esta noción afecta la naturaleza de la comunidad política, ya que, en palabras de Mouffe (1992: 25) 'la forma en que definimos a la ciudadanía está íntimamente ligada al tipo de sociedad y comunidad política que queremos'.

Teóricamente, la ciudadanía ha sido concebida como un 'status' de derechos o como un conjunto de 'responsabilidades'. La definición basada en derechos está ligada a la tradición liberal, mientras que la tradición cívico-republicana enfatiza las obligaciones.

A partir de este marco conceptual, el objetivo de esta comunicación es analizar las principales críticas que se han planteado a ambas concepciones desde el campo del feminismo. El debate hace eje, fundamentalmente, en la particular ubicación de las mujeres en relación con las esferas pública y privada y se considerarán las consecuencias que esta ubicación tiene para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, en tanto derechos básicos para la efectiva ciudadanía de las mujeres.

Ciudadanía: la tradición liberal

El modelo liberal postula a la ciudadanía como una titularidad otorgada a las personas. La influyente definición de ciudadanía planteada por T.H. Marshall (1950) se concentra en los derechos que el Estado otorga a cada miembro de la comunidad política. Este autor propone una formulación tripartita de estos derechos: civiles (libertades de la persona, libertad de pensamiento y culto, derecho a poseer propiedad y acordar contratos válidos y derecho a la justicia); políticos (derecho a participar en el ejercicio del poder político) y sociales (derecho a la seguridad y al bienestar económico). La condición de ciudadan@ presupone la adquisición de estos tres tipos de derechos. Las críticas más comunes a esta concepción se centran en el excesivo énfasis en el rol del Estado en el surgimiento y fortalecimiento de los diferentes tipos de derechos y en el carácter 'evolucionista' del desarrollo de estos últimos (Held, 1997: 48).

En lo que respecta a las críticas elaboradas desde el feminismo, éstas se derivan fundamentalmente del cuestionamiento a la dicotomía público/privado en tanto fundacional del orden político moderno. Numerosas teóricas feministas encuentran que esta dicotomía funciona como un mecanismo para reproducir la subordinación de las mujeres, ya que las posiciona en la esfera privada y las coloca más allá de las normas de la justicia que gobiernan el mundo de la política (Brown, 1995; Lister, 1997; Okin, 1996 y 1998). Mediante este artilugio, las mujeres resultan excluidas de lo político y el precio que deben pagar por su inclusión es dejar de lado su género como 'identidad privada'. En palabras de Jones: 'Las mujeres no pueden ser vistas en el espacio público como mujeres ciudadanas que actúan políticamente por derecho propio, enteramente en tanto 'mujeres', porque el mismo discurso de la ciudadanía es *generizado*' (Jones, 1990: 782).

Si bien desde la conceptualización de Marshall se reconocen ciertas cuestiones 'privadas' como asuntos de competencia pública- las relaciones económicas, por ejemplo- por otra parte, se mantienen ocultos aquellos problemas derivados de la ausencia de derechos efectivos vinculados al ámbito familiar de las mujeres, tales como la violencia doméstica.

En este sentido, una de las consecuencias de la particular ubicación de las mujeres en relación con las esferas pública y privada es que, debido a la institucionalización de las cualidades y tareas femeninas como 'privadas', las mujeres encuentran grandes dificultades en la adquisición del nivel de autonomía

necesario para gozar del status de ciudadan@. James (1992: 50) sostiene que la definición liberal de ciudadanía requiere al menos tres niveles de independencia que son difíciles de alcanzar para las mujeres en el orden socio-político actual. En primer lugar, aquell@s definidos como ciudadan@s deben ser físicamente independientes, lo que significa que se encuentren 'libres de la violación de su cuerpo o de la amenaza de violación' (James, 1992: 50). En segundo lugar, l@s ciudadan@s deben ser económicamente independientes a través del derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad. Por último, deben ser emocionalmente independientes.

La violencia sexual en las esferas pública y privada; las desventajas en el mercado laboral, expresadas en la segregación y la discriminación; la identificación de la femineidad con las emociones y la división sexual del trabajo, que socavan la independencia emocional, hacen muy difícil para las mujeres alcanzar el nivel de autonomía que caracteriza al ciudadan@ ideal.

Una consecuencia de las dificultades de adecuación de la noción liberal de autonomía a la situación de las mujeres- vinculada a la necesidad de resignificar el debate acerca del concepto de ciudadanía- se refiere a la cuestión de la escasa independencia de las mujeres en relación con decisiones que atañen a sus propios cuerpos en materia de sexualidad y reproducción. Sin embargo, es necesario tener presente que la autonomía limitada a la que acceden las mujeres en materia reproductiva varía de acuerdo a los niveles socioeconómicos, etnicidad, religión, etc. En consecuencia, resulta relevante considerar las críticas que se han formulado desde el feminismo al falso universalismo postulado por las nociones liberales de ciudadanía.

Esta crítica procede del análisis de la forma en la que la exclusión de las mujeres de la esfera pública está velada por el principio de la ciudadanía universal. El liberalismo intenta trascender la 'raza', la etnicidad, el género, la clase, la edad, la (dis) capacidad y la sexualidad posicionando a tod@s los individuos[2] como iguales en tanto ciudadan@s. Así, la universalidad es interpretada trascendiendo la particularidad y la diferencia, otorgando a cada un@ el mismo status en el ámbito de lo político.

Los análisis feministas revelan que la universalidad es, de hecho, interpretada como homogeneidad. Siguiendo a Young (1996:106), entendemos que las consecuencias de esta interpretación poseen una naturaleza doble. En primer lugar, la universalidad es definida como generalidad en oposición a la particularidad; por lo tanto se acentúan los rasgos que l@s ciudadan@s comparten, antes que las particularidades que cada grupo posee; por otra parte, la universalidad implica que las leyes son aplicadas a tod@s sobre las mismas bases, sin tomar en cuenta las diferencias individuales y grupales. Estos dos sentidos se hallan en tensión con la universalidad entendida como inclusión.

El énfasis en los intereses compartidos conduce a una visión falsamente homogénea de los grupos que componen la unidad política. Para mantener esta homogeneidad, las particularidades- tales como el género- deben ser relegadas a la esfera privada y consideradas como no-políticas. En consecuencia, algunas personas son excluídas del mundo de lo político, a menos que se ajusten a las características 'comunes' consideradas políticamente relevantes. El resultado de esta operación es que la ciudadanía es realmente definida de acuerdo a parámetros relativos a grupos privilegiados. Para la aplicación del igual tratamiento ante la ley, el ciudadano Blanco[3], varón, de clase media, heterosexual y sin discapacidades aparece como la norma a partir de la cual el resto de los individuos son medidos (Young, 1990a, 1990b and 1996; MacKinnon, 1987; Phillips, 1993).

Históricamente las mujeres fueron reducidas a su cuerpo, que fuera interpretado como una desviación del cuerpo masculino, tanto desde las ciencias naturales, como desde las sociales. Esta identificación de las mujeres con lo corporal y con la sexualidad, es cuestionada por el feminismo debido a su esencialismo intrínseco.

Por otra parte, resulta necesario problematizar la vinculación de esta identificación con la ubicación que, desde los orígenes del capitalismo, posee el trabajo reproductivo en la esfera doméstica. Teóricos políticos clásicos, como Maquiavelo y Rousseau, identificaron a las mujeres con la pasión y la sexualidad y reflexionaron acerca del orden político naturalizando la exclusión de las mujeres. De acuerdo a sus perspectivas, ellas llevarían la sensualidad y las pasiones al reino de lo político, provocando, así, el desorden.

Consecuentemente, el constructo político creado para evitar el caos requirió que la naturaleza, los cuerpos y la sexualidad estuvieran localizados en la esfera privada, sujetos a la autoridad patriarcal y legitimada a través del matrimonio (Pateman, 1989; Brown, 1995; Gatens, 1996).

Esta exclusión, sin embargo, no implicó una ausencia de obligaciones de las mujeres frente al Estado; ellas se encuentran a cargo del trabajo reproductivo y de la importante tarea de socialización de los futuros ciudadanos.

Los valores legitimados en el ámbito político son la racionalidad, la libertad, la abstracción, la imparcialidad y la autonomía, ellos están paradójicamente encarnados en un ser político descorporizado: el ciudadano. En contraste, las mujeres fueron identificadas con la emoción, la necesidad, lo corporal, la parcialidad y la dependencia; valores éstos depreciados pero necesarios para la reproducción social.

La naturaleza abstracta de la ciudadanía constituye la base de la concepción liberal de equidad. Sin embargo, Gatens argumenta que esta fundamentación es problemática porque la imagen de un cuerpo unificado 'pertenece a un sueño de equidad, basado en la posibilidad de intercambio corporal, que fue desarrollado en su totalidad por el liberalismo decimonónico. Y es un «sueño de hombres». Las mujeres, entre otr@s, no eran soci@s en este sueño e intentar unirse en esta etapa tardía es tan fútil como intentar compartir la psicosis de alguien' (Gatens, 1996: 26).

El reconocimiento de la relevancia de las diferencias corporales en el terreno de la ciudadanía hace que el concepto de igualdad estricta sea difícil de aplicar. De allí la necesidad de redefinir a la ciudadanía para dar cuenta de los cuerpos de las mujeres en sus formas históricas concretas.

Ciudadanía: la tradición cívico-republicana

Tan influyente como la noción de ciudadanía entendida como derechos es la conceptualización que se centra en el 'discurso de los deberes cívicos'. La tradición cívico-republicana expande la noción liberal de ciudadanía a través de un énfasis sobre las responsabilidades, particularmente sobre el deber político de participar en la promoción del bien común. Esta definición contrasta con el individualismo intrínseco a la noción liberal. Desde esta perspectiva, la esencia de la ciudadanía se ubica en las formas de participación política activas y colectivas. En consecuencia, se acentúa la significación de los intereses compartidos. La articulación del republicanismo contemporáneo está fuertemente influenciada por el trabajo de Hannah Arendt[4]. Esta tradición postula una concepción sustantiva, más que formal de la ciudadanía y el énfasis está situado en las asociaciones entre ciudadan@s, más que en el Estado.

Las feministas han planteado críticas significativas a esta versión de ciudadanía, tanto en su vertiente neoconservadora, como en la interpretación participativa, a menudo rescatada por teóric@s de izquierda.

Desde el feminismo se desarrolló un gran interés en la conceptualización de la democracia participativa, fundamentalmente a partir de la promesa que ésta implicaba respecto de la democratización de ámbitos anteriormente definidos como pertenecientes a la esfera privada- la familia y el trabajo (Pateman, 1989; Dietz, 1998; Phillips, 1993). Sin embargo, se plantearon fuertes objeciones a una teoría de la ciudadanía que enfatiza particularmente la participación política, argumentando que las posibilidades para participar políticamente están directamente vinculadas con el género, entre otras características.

La crítica al excesivo énfasis en la participación política posee varios aspectos vinculados con el análisis de la subordinación de las mujeres y su rol en las esferas doméstica y reproductiva. En principio, se cuestionan las posibilidades de participación política que se ofrecen a las mujeres, en contraste con las que poseen los varones. Al estar relegadas al ámbito doméstico y fuera del mercado laboral o segregadas en puestos de trabajo informales e inestables- con bajo nivel de sindicalización- las actividades políticas que tienden a realizar las mujeres no poseen la misma influencia e institucionalización que aquellas a las que acceden los varones. Más bien tienden a participar en ámbitos comunitarios, siendo poco probable que sus dirigentes lleguen a ocupar cargos de liderazgo e influencia nacional (Phillips, 1998; Lister, 1997). De esta forma, la participación política de las mujeres en su forma actual no las conduce a influir en la toma de decisiones acerca de cuestiones que las atañen directamente- una vez más, es el caso de la legislación y el diseño de políticas sobre decisiones sexuales y reproductivas.

Por otra parte, se demostró la existencia de la restricción temporal. La carga temporal que representa el trabajo doméstico y reproductivo limita el tiempo disponible que las mujeres dedican a la participación política. Será a partir de ciertas corrientes teóricas del feminismo que se visibiliza este tipo de trabajo - generalmente a cargo de mujeres- vinculado a la condición de posibilidad de las actividades ciudadanas de aquell@s considerad@s miembr@s de la comunidad política.

Esta cuestión está íntimamente ligada a la situación de dependencia económica y emocional que la división entre público y privado reproduce. Algunas feministas proponen la redefinición de la (in) dependencia para promover la participación de las mujeres. Pateman (1992) y Lister (1997) argumentan que la independencia masculina es una ficción sustentada por la dependencia económica de las mujeres y el trabajo reproductivo no remunerado en la esfera privada. En consecuencia, ellas señalan que el desarrollo de la 'interdependencia' constituiría la clave para trascender la dicotomía dependencia/independencia y para plantear un mejor abordaje a la relación entre trabajo remunerado y no remunerado y las esferas política y doméstica.

La 'interdependencia' expresa la necesidad social del trabajo reproductivo y del cuidado del/la otr@, que permiten la existencia y el desarrollo de la ciudadanía política y social.

Una crítica del tipo de la anteriormente expuesta se completaría con la distribución equitativa del trabajo reproductivo y doméstico entre los géneros, de forma tal que mujeres y varones tuvieran iguales posibilidades en términos de recursos temporales para participar en la vida política de la comunidad. Esta situación sería posible a partir de una completa democratización de ámbitos hasta ahora considerados privados, por ejemplo los lugares de trabajo y la familia (Phillips, 1993; Pateman, 1989).

De todas formas, la participación política no debería ser condición de posibilidad de los derechos de ciudadanía, porque esta situación actuaría como un mecanismo excluyente para aquellas personas que no tienen posibilidades de participar políticamente en los mismos niveles que el resto de l@s ciudadan@s, como es el caso de personas con responsabilidades familiares, personas mayores, personas con (dis) capacidad. La propuesta, en este caso, refiere a facilitar la participación de estos grupos y no exigir a tod@s el mismo nivel de compromiso temporal.

Por último, en el discurso cívico-republicano también se encuentra un énfasis en la auto-suficiencia económica como condición necesaria para el ejercicio de la ciudadanía; la cual ha sido fuertemente cuestionada por su aparente neutralidad de género (Kymlicka y Norman, 1997: 13). Según Kymlicka y Norman, la 'autosuficiencia económica' en realidad se refiere a las familias y esta retórica estaría encubriendo un retorno a los roles tradicionales, con un varón a cargo del financiamiento de la familia y una mujer responsable de la reproducción y el trabajo doméstico. Una vez más, es evidente que la dependencia económica de las mujeres constituye un obstáculo para la democratización del ámbito familiar, privando a éstas de autonomía en aspectos clave como la distribución del tiempo libre y las decisiones sexuales y reproductivas (Okin, 1996; Phillips, 1993; Lister, 1997).

Consideraciones finales

En los párrafos precedentes se expuso el debate acerca de la falta de adecuación de las formas de inclusión de las mujeres en la comunidad política. Tanto la perspectiva liberal como la cívico-republicana encuentran dificultades a la hora de dar cuenta de la situación específica de las mujeres en relación con los derechos y obligaciones ciudadanos.

Las críticas feministas al debate alrededor de la incidencia del género en la pertenencia en la comunidad política aportan nuevos sentidos y contenidos al concepto de ciudadanía. Es a partir de estos enfoques que la ciudadanía comienza a ser entendida como un concepto mucho más diferenciado y mucho menos homogéneo de lo que supuso Marshall a mediados del siglo veinte.

Los actuales reclamos de derechos reproductivos y de representación por cuotas de las mujeres; de derechos de las minorías étnicas y de las diversidades sexuales constituyen demandas de inclusión y, en última instancia, un eslabón más en el proceso de ampliación de la sociedad civil. Cabe destacar que en América Latina estas demandas encuentran respuestas débiles, no sólo por restricciones socio-culturales sino, además, porque los canales de representación política tradicionales no son capaces de expresarlas. Estas instituciones- entre las que se cuentan tanto los partidos políticos, los sindicatos, como las agencias estatales- deben afrontar un cambio estructural para ampliar su capacidad de procesar demandas diferenciadas.

Gran parte de la transformación estructural de dichas instituciones políticas está conectada con el necesario desafío a la división entre lo público y lo privado que, si bien resultó fundamental en los procesos de afirmación de la libertad individual, derivó en una identificación de lo privado con lo doméstico y continúa jugando un importante rol en la subordinación de las mujeres.

La crítica a la oposición entre lo público y lo privado ha llevado a algunas teóricas feministas a intentar unir aquello que el liberalismo dividió y a afirmar que una condición ineludible para acceder a la igualdad sexual en la esfera de lo público es la igualdad entre géneros en la esfera doméstica.

No obstante el énfasis en el debate político contemporáneo acerca de que el fortalecimiento de la ciudadanía es un objetivo central para las políticas públicas en los sistemas democráticos, l@s funcionari@s de áreas estatales clave- tales como la salud pública- y l@s diseñador@s de políticas sociales prácticamente no incluyen en sus discusiones elementos que promocionen el tratamiento diferenciado de diversos grupos sociales, con el objetivo de fortalecer sus derechos civiles, políticos y sociales. Esta cuestión es central para los derechos reproductivos, ya que ellos constituyen la base misma de la posibilidad de participación efectiva de las mujeres tanto en la sociedad civil como en la vida política.

La promoción y defensa de estos derechos implica, entre otras transformaciones, convertir al Estado en responsable de los servicios necesarios para brindar información y recursos para prevenir o asistir el embarazo, como así también de proveer las condiciones materiales que contribuyan a hacer de la opción de tener un hijo una decisión libre, asegurando de esta manera una condición básica para que las mujeres puedan ejercer su participación en la esfera pública en condiciones de igualdad.

A partir de lo expuesto en los últimos párrafos, acordamos con Bobbio cuando afirma que el problema actual de los derechos de ciudadanía no radica en sus fundamentos sino en las garantías que los Estados deben ofrecer para asegurar su concreción y vigencia. En tal sentido, no deben confundirse los derechos formalmente proclamados con los eficazmente protegidos (Bobbio, 1984).

Bibliografía

Bobbio, Norberto (1984), *The Future of Democracy*. University of Minessota Press.
Brown, Wendy (1995), 'Liberalism's Family Values' en BROWN, Wendy *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Dietz, Mary (1998), 'Context is all: Feminism and Theories of Citizenship' en PHILLIPS, Anne (comp.) *Feminism and Politics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
Gatens, Moira (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
Held, David (1997), *Ciudadanía y Autonomía* en Agora N°7 (Invierno 1997): 43-71.
Jones, Kathleen B. (1990), 'Citizenship in a Woman-Friendly Polity' en *Signs*, 15 (4): 781-812.
Kymlicka, Will y Wayne Norman (1997), *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía* en Agora N°7 (Invierno 1997): 5-42.
Lister, Ruth (1997), *Citizenship: Feminist perspectives*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan.
Mackinnon, Catharine (1987), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Marshall, T.H. (1950), *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
Mouffe, Chantal (1992), *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso.
Moller, Okin Susan (1996), 'Liberalismo político, justicia y género' en Carme Castells (comp.) *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Buenos Aires: Ed. Paidós.
Moller, Okin Susan (1998), 'Feminism and Multiculturalism: Some Tensions' en *Ethics* 108 (4): 661-684.
Pateman, Carole (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Cambridge: Polity.
Pateman, Carole (1992), 'Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship' en BOCK, G. and S. JAMES (comps.) *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*. London: Routledge.
Phillips, Anne (1993), *Engendering Democracy*. Oxford: Polity Press.
Phillips, Anne (1998), 'Democracy and Representation: Or Why Should it Matter Who Our Representatives Are?' en PHILLIPS, Anne (comp.) *Feminism and Politics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
Young, Iris Marion (1996), 'Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal' en CASTELLS, Carme (comp.) *Perspectivas Feministas en Teoría Política*, Buenos Aires: Ed. Paidós.
Young, Iris M. (1990a), *Justice and the Politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Young, Iris M. (1996), 'Political Theory: An Overview' en GOODIN, R. E. and Hans-D. KLINGEMANN (comps.) *A New Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press.

Notas

[1] Proyecto UBACyT: *Género y construcción de ciudadanía. Legislación e impacto del primer período legislativo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires* (1997-2000). Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

[2] La palabra 'individuo' es marcadamente sexista, a pesar de ello será utilizada repetidas veces en este trabajo debido a su utilidad conceptual.
[3] El término 'Blanco', se encontrará escrito con mayúsculas de aquí en adelante, para denotar que es una categoría política, que genera relaciones jerárquicas entre sujet@s.
[4] Ver especialmente Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*. Cambridge: Cambridge University Press.

PENSAR LA CIUDADANÍA DESDE EL GÉNERO

María Julia Palacios
CIUNSa- GESNOA

Aclaración

Las exposiciones que siguen[1] se insertan en el marco de un proyecto de investigación que hemos denominado "Ciudadania y discriminacion en Salta", y que tiene como objetivo examinar, en los discursos y prácticas sociales, los problemas de constitución de la ciudadanía y de discriminación de género, en la sociedad política y civil de Salta. Pretendemos explicitar las distintas formas de discriminación genérica en el actual contexto de crisis y cambio socio-político, y aspiramos a producir conocimiento que represente una contribución a los estudios de la problemática en Salta[2].

En esta mesa intentaremos mostrar -analizando un ejemplo concreto, y restringido a la ciudad de Salta- de qué manera las mujeres piensan su condición de ciudadanas. El tema concreto elegido es la situación producida en torno a los proyectos de salud sexual presentados en la legislatura salteña hace dos años; tema, por otra parte, de candente actualidad en todo el país.

Para el concepto de derechos reproductivos nos remitimos a los artículos 10 y 11 del Cap. III destinados a este punto por el Consejo Latinoamericano para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM), en un *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos para el Siglo XXI*, presentado ante las Naciones Unidas en 1998.

I

El tema de la ciudadanía es un tema recurrente en filosofía política. Pero, desde hace algo más de diez años, se observa una preocupación sobre el tema que lo ha colocado en el centro del debate teórico y político. El tema aparece como central no sólo para la filosofía política, sino para diversas disciplinas sociales. Como era de prever, la Teoría Crítica Feminista también ha puesto su atención en él.

Una podría preguntarse la razón o las motivaciones de un interés tan fuerte en esta cuestión cuando las condiciones generales de vida en la mayoría de los Estados, son determinantes del no reconocimiento de la condición de ciudadan@ millones de habitantes del planeta. Parte de la respuesta probablemente se encuentre precisamente en las situaciones socio-políticas y económicas del mundo globalizado: por un lado, creciente indiferencia por los asuntos públicos, escasa participación política de las mayorías, convertidas en conjuntos de consumidores antes que de sujetos capaces de deliberación y de decisión; fuerte crisis de representatividad -que atraviesa a todos los países, industrializados o no-; abandono del Estado de sus antiguas responsabilidades y preeminencia de lo privado sobre lo público, y, por otro, la

multiplicación de conflictos étnicos, el reverdecer de movimientos nacionalistas y fundamentalistas, la formación de sociedades multiculturales y la consecuente crisis de identidades nacionales.

Todo ello conforma una situación muy compleja y conflictiva que obliga a reflexionar sobre las posibilidades -en ese contexto- de constitución de un/a sujeto capaz de pensar, de decir y de hacer por sí mism@, capaz de intervenir en los espacios donde se decide su vida y la del conjunto. Esto es, preguntarse por las condiciones de constitución de un ciudadano, de una ciudadana.

En el caso de las mujeres el interés por el tema tiene, además, otro ingrediente: su preocupación por develar las formas y los mecanismos por los cuales, a lo largo de la historia, les fue escamoteada su condición de sujeto moral, de sujeto histórico y de sujeto político. El interés por la ciudadanía de las mujeres se integra en un campo mayor de preocupaciones teóricas y políticas en relación con las reivindicaciones de sus derechos y forma parte de la tarea emprendida para revertir las variadas formas de su subordinación.

II

En un texto más o menos reciente, Michelangelo Bovero[3] sostiene que la reintalación del tema de la ciudadanía en el mundo académico actual, se debe a Ralph Dahrendorf quien, en su libro *El conflicto social en la modernidad*, publicado en 1988[4], retomó la idea de ciudadanía que Marshall había desarrollado en *Ciudadanía y clase social*[5].

Bovero advierte que la noción de ciudadanía, tal como es usada por sociólogos y politólogos contemporáneos, a partir de los trabajos de Marshall y Dahrendorf, importa una confusión que, en su concepto, trae como consecuencia serios riesgos. Según el filósofo italiano, no hay que olvidar que la noción de «ciudadanía» en las declaraciones de derechos de la modernidad aparece asociada con la de «derechos del hombre» ("derechos del hombre y del ciudadano", dicen tanto la declaración francesa como la americana). No obstante, nos dice, la expresión "derechos del hombre" ha sido suplantada, contemporáneamente, por la de «derechos humanos», lo que ha dado lugar a la creencia de que "ciudadanía" es un concepto genérico que contiene todos los derechos, no exclusivamente los políticos o, a lo sumo, a los que se visualiza más estrechamente ligados con éstos.

Bovero entiende que los derechos de ciudadanía reconocidos por los Estados tienen que ver con cuestiones vinculadas a la situación de «pertenencia» de los individuos a una determinada comunidad política, por lo que esa concepción de ciudadanía podría dar lugar a interpretar que los individuos tienen derechos en tanto que pertenecen a una comunidad política y no en razón de su condición de persona humana -sujeto de derechos. Lo expresa de esta manera: *Este uso lingüístico en realidad revela una convicción, expresa una tesis: la que vincula en general a los derechos subjetivos de los individuos con la «pertenencia» de esos individuos a una comunidad política, y, además, los hace depender de ésta, como si los individuos pudieran «tener derechos» en general sólo en tanto que son «ciudadanos», entendidos en el sentido (por otro lado ambiguo) de ser miembros de una comunidad.*

Para Bovero, esta confusión se agrava por el hecho de que el individuo no sólo se convierte en "ciudadano" por reconocimiento de un Estado, sino que es por ese reconocimiento que el individuo es concebido como poseedor de derechos.

Los derechos humanos, sin embargo -según las convenciones internacionales- son universales, esto es, de las personas en tanto tales, por lo tanto, de todas las personas, más allá de su condición de ciudadanas, y los Estados adherentes deben garantizar esos derechos a ciudadanos y no ciudadanos.

En opinión de Bovero, adscribir todos los derechos a la ciudadanía impide que se visualice los derechos de las personas y puede contribuir a la negación de derechos humanos a los no ciudadanos de un Estado.

En síntesis, según Bovero, debe ditinguirse -cito[6]- *dos status del sujeto titular de derechos fundamentales, y de manera correspondiente, dos clases de esos mismos derechos:* ***los derechos del hombre*** *(de la persona) y* ***los derechos del ciudadano.***

Y agrega: *si los derechos del hombre (de la persona) son propiamente universales, es decir, le corresponden a cualquiera en su calidad de persona, los derechos del ciudadano son necesariamente particulares, al menos hasta que no se instituya una ciudadanía universal, cosmopolita... los derechos políticos le corresponden a los «miembros» de*

cada civitas, de cada comunidad política concreta, no son atribuibles a las personas en cuanto tales. Por lo tanto, los derechos del ciudadano no son derechos del hombre.

Me parece que éste es todo un tema digno de ser debatido en profundidad, además de considerar las varias e interesantes argumentaciones de Bovero en el texto al que nos referimos. En este caso me interesaba traer solamente estas apreciaciones porque, entendiendo claramente que la noción de ciudadanía nos remite a instancias propias de individuos pertenecientes a comunidades políticas determinadas y hasta coincidiendo con muchos de sus argumentos, en algún sentido disiento -o, al menos, me alejo de la tesis de Bovero- porque me parece una buena idea que la noción de ciudadanía tenga anclaje en la noción de derechos humanos.

Podría pensarse en una situación diferente a la que Bovero entiende como confusión conceptual en perjuicio de los derechos humanos. Si la noción de ciudadanía incluyera los derechos humanos, obligaría a las naciones firmantes de las Convenciones de derechos humanos a incluir en la legislación que regla la ciudadanía todos los derechos, no sólo los políticos y los hasta ahora pensados como estrechamente asociados a éstos. Entonces, lejos de excluir de los derechos fundamentales a los no ciudadanos, se trataría más bien de ampliar la base de los derechos implicados en la noción de ciudadanía y, al mismo tiempo, de sustentar esta noción en una concepción de derechos expresada en las normativas admitidas internacionalmente. Entiendo también que planteada la ciudadanía de este modo parece perder su comprensión originaria, sin embargo, sería más inclusiva y permitiría avanzar en la explicitación -y tal vez en la concreción- de una "ciudadanía universal". Pero éste no es un tema para abordar aquí.

III

Otra cuestión a tener en cuenta son las filosofías de la ciudadanía que es dable advertir en la discusión contemporánea: una que piensa a la ciudadanía como un conjunto de derechos y obligaciones formalmente reconocidos en las constituciones de los Estados (Marshal y Darendorf, se inscriben claramente en ella), y otra, que la concibe como un proceso, como un continuo y renovado esfuerzo por acceder a esa condición. Para esta última, la ciudadanía no es una instancia definitivamente lograda, una condición establecida de antemano y consolidada por un aparato normativo y jurídico. Una persona se convierte en ciudadana por obra de acciones afirmativas cotidianas. La ciudadanía se construye en la misma praxis. Es más, muchas de sus expresiones preceden a la norma que las reconoce como derecho.

En el prólogo a *Filosofías de la ciudadanía*, sus compiladores, Hugo Quiroga, Susana Villavicencio y Patrice Vermeren, dicen que para esta filosofía de la ciudadanía: *no es porque hay derechos institucionalizados que hay ciudadanos, sino que la ciudadanía vendría sobre todo de la producción de un acto perpetuo de reinvención de un espacio público, donde los actos y las palabras aparecen en disenso y por los cuales nos constituimos en ciudadanos sin instalarnos nunca totalmente en la ciudadanía*"[7] .

Ahora bien, la posibilidad de un accionar ciudadano presupone condiciones objetivas: económicas, institucionales, sociales, normativas, que lo hacen factible. Esas condiciones deben estar garantizadas por el Estado. Sin esas reales posibilidades para su ejercicio, la ciudadanía es sólo una formalidad. Basta pensar en los regímenes autoritarios o dictatoriales que no anulan las constituciones, simplemente actúan como si no existieran.

Si la ciudadanía dependiera exclusivamente del reconocimiento institucional -normalmente una constitución- no habría porqué demandarla cuando la normativa no ha sido anulada. Pero piénsese de qué manera se niega la ciudadanía, aunque la ley la reconozca, cuando se desconocen los derechos básicos. La pobreza, la indigencia, la marginación, la ignorancia, la censura, la falta de libertad, constituyen verdaderos impedimentos para la conformación de una conciencia ciudadana y para el ejercicio mismo de la ciudadanía. Las limitaciones económicas, sociales, culturales, políticas, son formas de exclusión de la ciudadanía.

No obstante, si bien no basta el reconocimiento formal de los derechos de ciudadanía para hacer de un individuo, un ciudadano o una ciudadana, pues hacen falta las condiciones objetivas que señalé para que los derechos se efectivicen, el reconocimiento legal resulta imprescindible. ¿Cómo se podría reclamar respeto a la condición de ciudadana/o, cómo se podría denunciar violaciones de derechos ciudadanos sin ese reconocimiento legal?

IV

Todo lo dicho tiene un significado particular para las mujeres.

La ciudadanía está constituida de obligaciones y derechos. Las personas, por su pertenencia a una comunidad política tienen derecho a ser ciudadanas, lo cual supone la obligación de acatar normas que hacen al ordenamiento social, pero al mismo tiempo, esa misma pertenencia debería otorgar el derecho a participar en la toma de decisiones que afectan a esa comunidad. Sin embargo, la participación en la toma de decisiones, hoy concebida como un derecho fundamental de ciudadanía, no ha sido de reconocimiento universal para la totalidad de los/as integrantes de una comunidad. Aunque Bovero diga -y con razón- *No hay ninguna razón válida para excluir a alguno de aquellos que están sometidos (de manera estable) a un ordenamiento normativo, del derecho de participar en la formación de ese mismo ordenamiento,* históricamente esa participación le ha sido negada de forma particular a muchos sectores sociales, pero de manera general, a las mujeres.

En este punto no habría que olvidar que la inclusión o la exclusión de otros[8] de la ciudadanía, se ha definido históricamente en el marco de conflictos de poder. Cuando en una comunidad política se establecen las condiciones y/o requisitos para el reconocimiento de la condición de ciudadanos, unos determinan quiénes pueden serlo y quiénes no, quiénes están incluídos y quiénes quedan fuera. En el análisis de cómo se planteó esta situación en distintas sociedades y culturas, se ha atendido a diversas relaciones de poder -sociales, económicas, políticas, religiosas- entre grupos sociales, pero normalmente se ha obviado las relaciones entre los sexos, que también son relaciones de poder, por considerarlo no pertinente.

Ahora bien, quienes determinaron de manera universal las condiciones de ciudadanía, más allá de las diferentes circunstancias y grupos en conflicto, fueron de manera excluyente, varones, que constituyen sólo la mitad de la población humana. Por razones y motivos muy complejos, al mismo tiempo que los varones fueron considerados naturalmente aptos para el ejercicio de la política y, consecuentemente, ciudadanos, se aceptó la exclusión de las mujeres como algo natural y no el resultado de la imposición del poder de los varones sobre las mujeres. ¿Alguien podría hoy -sinceramente- sin incurrir en supina ignorancia o en deshonestidad intelectual, negar que las relaciones entre los sexos también son relaciones de poder? Desde este reconocimiento es posible explicar la tardía ciudadanía de las mujeres y sus actuales limitaciones.

Las distintas formas de segregación de las mujeres han obstaculizado, y hasta impedido, la formación de la conciencia que debe acompañar el ejercicio de los derechos y obligaciones de ciudadanía. De modo que no resulta extraño que aún hoy las mujeres no demanden masivamente su derecho a decidir por sí mismas en aspectos sustanciales de sus vidas y a participar en la toma de decisiones que las afectan. Es más, a pesar de las transformaciones positivas logradas en el siglo XX, salvo en las organizaciones de mujeres, sigue siendo bajo el nivel de conocimiento y reconocimiento que tienen de sus derechos específicos y menor aún su entrenamiento para demandarlos.

Por cierto, hay que tener en cuenta que las mujeres no constituimos un colectivo homogéneo; existen múltiples diferencias -de clase, de cultura, de educación, de experiencias de vida- que marcan formas diferenciadas de acceso a -o de exclusión de- la ciudadanía. No obstante, el peso de una historia de subordinación y la permanencia de cánones de comportamiento -la "fuerza del hábito", diría Condorcet- que todavía hoy las colocan en situación de dependencia, hacen que las mujeres en general, más allá de sus disímiles situaciones y condiciones sociales y culturales, tengan bastantes dificultades en reconocer ciertas prácticas como expresiones de su condición de ciudadanas y, lo que es más grave, que en muchos casos ni siquiera se lo planteen como objetivo.

Cualquier privación de derechos limita la ciudadanía, pero la privación del derecho a participar en la toma de decisiones hace que el ejercicio de la ciudadanía se vea fuertemente restringido, pues supone la negación de sujeto (político y moral) del ciudadano, de la ciudadana. En el caso de las mujeres, si bien se produjo un sustancial avance en esta cuestión en el siglo XX, falta mucho para que pueda decirse que efectivamente están reconocidas como ciudadanas plenas y se comportan como tales.

Un ejemplo muy claro es el de las actitudes asumidas frente a los derechos reproductivos, entendidos como la facultad, la prerrogativa de todo ser humano -varón o mujer-, en tanto sujeto moral, de decidir libremente en todo lo relativo a su sexualidad.

Enunciados como lo hace CLADEM[9], pueden parecer algo obvio y cuya defensa y demanda no admite objeciones. Sin embargo no lo es para muchas mujeres, a pesar de experiencias muy traumatizantes. Dada su historia y la prédica todavía vigente sobre su "destino" de reproductoras, las mujeres no están fácilmente en condiciones de reconocer que tienen derechos sobre su cuerpo y competencia para decidir sobre su capacidad reproductiva y de asociar esta cuestión a su condición de ciudadanas, que implica su derecho a intervenir en los ámbitos donde se decide sobre la salud reproductiva de la población.

Esto explica, en parte, que las mujeres no demanden abiertamente y de manera contundente y colectiva el reconocimiento de esos derechos, y explica también la ausencia de debate social sobre este asunto.

En la Argentina, el tema ha sido instalado por los movimientos de mujeres en los años 80/90, con relativo "éxito": lograron, con mucho esfuerzo, que algunas legislaturas aprobaran leyes que protegen los derechos reproductivos. En muchas provincias el peso de los sectores conservadores -fundamentalmente de la iglesia católica- impide hasta su tratamiento en las cámaras. En Salta, la Cámara de Diputados aprobó en 2001 un *Programa de Salud Sexual y Responsabilidad por la Vida Temprana*[10] que representa un verdadero avance en el reconocimiento de derechos de la población y del deber del Estado de garantizarlos. Sin embargo, el Senado todavía no ha tratado la ley y -según trascendidos, preocupantes, por cierto- algunos senadores pretenden introducir modificaciones que desvirtúan severamente la ley. Si esto ocurre, no sólo será un retroceso en el paso dado por Diputados. Será -otra vez- legislar (o no legislar) a favor de intereses de grupos y en contra de los derechos de la comunidad en su conjunto.

Cualquiera sea el caso -se haya llegado o no a la instancia de elaboración de proyectos de ley-, el debate sobre los derechos reproductivos en Argentina, y en particular en la sociedad salteña, es casi nulo. Se ha reducido a enfrentamientos públicos entre sectores antagónicos y a presiones "privadas" de sectores poderosos, incapaces de reconocer la autonomía de las personas, en especial de las mujeres.

La condición de ciudadanía presupone la condición de sujeto político y de sujeto moral de quienes integran una comunidad política. El no reconocimiento de esta condición, constituye una violación de todos los derechos que la ciudadanía presupone. Habérsela negado a las mujeres o mantener restricciones en sus prácticas ciudadanas, hace que muchas de ellas no estén -por las ya señaladas razones de histórica subordinación, que conlleva escasa práctica cívica y política- en condiciones de pensarse como sujetos morales, capaces de decidir su proyecto de vida, de determinar el ejercicio de su sexualidad, de asumir responsablemente las consecuencias de sus decisiones; de pensarse como sujetos políticos con derechos ciudadanos y, por lo tanto, con derecho a demandar y defender sus derechos.

Notas

[1] Me refiero a esta ponencia y a la de Violeta Carrique y Rubén Correa.

[2] Se espera que los resultados de la investigación ayuden a un mejor conocimiento de la incidencia negativa de la discriminación en la conformación de la ciudadanía; contribuyan al debate social sobre este tema y al desarrollo de una conducta social respetuosa de los derechos humanos; posibiliten la formulación de políticas sociales tendientes a reforzar una praxis ciudadana; favorezcan el avance de los estudios de género y la incorporación de la temática en la curricula de todos los niveles educativos, en especial el universitario.

[3] "Ciudadanía y derechos fundamentales", en Revista Jurídica. Boletin Mexicano de Derecho Comparado. http// www.info.juridicas.unam.mx

[4] Dahrendorf, R., The Modern Social Conflict, Nueva York, Weidenfeld Nicolson, 1988

[5] El texto ha sido reeditado en 1992, por Pluto Press, Londres y existe una traducción al español, publicada por Alianza Editorial en 1998.

[6] Art. citado

[7] Quiroga, Villavicencio y Vermeren (comps.) (1999): *Filosofías de la ciudadanía*, Homo Sapiens Ed., Rosario, p. 10

[8] van Gunsteren: (la ciudadanía es) "una práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de **quiénes** podrán **decir qué** en el proceso de definir **cuáles** son los problemas sociales comunes y **cómo** serán abordados".

[9] *-todos los seres humanos tienen derecho a la autonomía y a la autodeterminación en el ejercicio de la sexualidad, que incluye el derecho al placer físico, sexual y emocional, el derecho a la libertad en la orientación sexual, el derecho a la información y educación sobre sexualidad y el derecho a la atención de la salud sexual y reproductiva para el mantenimiento del bienestar físico, mental y social.*

-mujeres y hombres tienen el derecho de decidir sobre su vida reproductiva de manera libre e informada y ejercer el control voluntario y seguro de su fertilidad, libres de discriminación, coerción y/o violencia, así como el derecho a disfrutar de los niveles más altos de salud sexual y reproductiva.

[10] Proyecto que lleva la firma de Guillermo Martinelli, Silvia Varg, Silvia Romero, Alejandro San Millán y José Farizano.

GÉNERO Y CIUDADANÍA
EL DEBATE SOBRE LA LEY DE SALUD REPRODUCTIVA EN SALTA

Violeta Carrique
Rubén Emilio Correa
GESNOA- CIUNSa.

Introducción

En virtud de los cambios ocurridos en la sociedad en los últimos años, la reflexión y el debate acerca de la reconsideración del concepto de ciudadanía ha avanzado sobre las limitaciones -teóricas y prácticas- de pensar al ciudadano desde la abstracción de un sujeto autónomo, racional y en el marco de una igualdad jurídico política formal. Esta igualdad formal encubre las desigualdades de las condiciones materiales de vida de los individuos considerados ciudadanos, que no permiten a todos un ejercicio real y total de los derechos que definen su condición de ciudadanos, y fundamentalmente de aquéllas -las mujeres- que por una suerte de ejercicio de naturalización de la diferencia sexual quedaron excluidas y justificada su exclusión de la ciudadanía durante mucho tiempo. Relacionar la ciudadanía con el género implica tomar en cuenta, como cuestión relevante, que el término "ciudadano" cuando se refiere a las mujeres adquiere connotaciones diferentes.

En este contexto de discusión sobre las nuevas formas que adquiere la ciudadanía en las llamadas sociedades democráticas actuales, se encuentra la incorporación, reciente por cierto, del colectivo de las mujeres en los espacios de representación política y su participación en diversas organizaciones populares. En nuestro país, el retorno de la democracia ha sido fundamental para hacer visibles problemáticas ligadas a derechos no considerados como tales, principalmente aquellos que se ligan al reconocimiento de la sexuación de los sujetos. La cuestión de los derechos, sin la referencia a los sujetos sexuados, es insuficiente para responder a las demandas de las mujeres. El reconocimiento de una pluralidad de sujetos con necesidades específicas que reclaman por sus derechos y libertades hace necesaria una redefinición del concepto de ciudadanía y su reconstrucción[1]. La búsqueda de la igualdad ciudadana ha sido una constante en la historia del movimiento de mujeres y ha puesto al descubierto las contradicciones de las democracias modernas, que han naturalizado las desigualdades de género afianzándolas socialmente e impidiendo su modificación.

Es en este ámbito donde se inscriben las demandas expresadas en los proyectos sobre Salud reproductiva puestos en debate en los últimos años (despues de Beijing) que intentan se reconozca en el orden de la ley, los derechos sexuales y reproductivos como forma de ejercicio de una ciudadanía incluyente. Sin embargo, en general se ha tratado de proyectos que desarrollan como prioritario el acceso de las mujeres a los servicios de información sobre métodos de control de la fertilidad, y la posibilidad de obtener desde los hospitales públicos los contraceptivos. Aunque en sus fundamentaciòones está presente el reconocimiento de algunos derechos para las mujeres (a la salud, a la información) el tema del derecho a decidir sobre el cuerpo propio se encuentra fuera de discusión, ya que uno de los problemas que se elude es que el aborto (aunque no sea el método más deseable) puede formar parte del espectro de elecciones de una mujer y debería ser por lo menos despenalizado (en una primera etapa) perdiendo su carga culpabilizadora y de criminalidad.

Es importante avanzar desde las políticas públicas tendientes a mejorar la situación de las mujeres, en especial las de los sectores más desprotegidos, pues el acceso a la información y la posibilidad de recibir anticonceptivos, pueden proporcionar con el tiempo una mayor autonomía decisoria a las mujeres en lo referido a la sexualidad y la procreación, porque ningún derecho es posible sin las condiciones reales para su efectivo ejercicio.

Sin embargo, también es importante reconocer que no solamente mejorando las condiciones de vida en que se desenvuelven las mujeres -sus necesidades materiales- puede producirse el cambio orientado a quebrar las estructuras de desigualdad entre los géneros. Creemos que hace falta poner el acento en los intereses de las mujeres como colectivo genérico (sin dejar de lado las diferencias), fundamentalmente

revertir el rol subordinado de las mujeres, expresado en la división sexual del trabajo, y sus expresiones de inequidad en el plano económico, político y social. Pero también en una cuestión fundamental, que hace a la posibilidad real de las mujeres de posicionarse como ciudadanas capaces de gestionar la vida pública en igualdad con los varones: el derecho más básico de decidir libremente respecto de lo que no puede obviarse, el propio cuerpo.

En el caso que nos ocupa, los debates sobre los proyectos de ley de salud reproductiva, hemos analizado la situación en Salta a partir de la presentación hace aproximadamente un año y medio de dos proyectos de ley sobre el tema con el nombre de "Programa Permanente de Salud Sexual y Responsabilidad por la vida temprana" y "Programa Provincial de Maternidad y paternidad responsable y prevención de enfermedades de transmisión sexual".

Nuestro interés estaba centrado en averiguar el modo como las mujeres con representación política en la legislatura ejercitan la ciudadanía, las dificultades que encuentran en el sistema político para desarrollar su actividad en los poderes del estado, cuál es su percepción del espacio partidario en relación con las problemáticas que atañen a las relaciones de género, y fundamentalmente cuál había sido su participación en el debate sobre los proyectos de ley en discusión.

Por otro lado queríamos establecer, a partir de la identificación de las prácticas institucionales y los problemas de formación y capacitación de las mujeres, las dificultades que tienen éstas para impulsar políticas de género, en este caso en el ámbito legislativo.

Es evidente que la incorporación de las mujeres dentro de la representación política en los órganos de gobierno ha provocado modificaciones en cuanto a la introducción de problemáticas que probablemente sin la presencia y el empuje de algunas mujeres no hubiesen adquirido la relevancia necesaria para su tratamiento. Nuestro trabajo intenta develar el estado de situación en la provincia de Salta a través del estudio de la actividad legislativa de las mujeres en un tema central como es la defensa de los derechos sexuales y reproductivos.

Representación de las mujeres en la legislatura salteña: ley de cupo femenino y prácticas políticas

El debate acerca de los proyectos de Ley " Programa de Salud Sexual y responsabilidad por la Vida Temprana" y "Programa Provincial de Maternidad y paternidad responsable y prevención de enfermedades de transmisión sexual", impulsados por fracciones de diputados de los distintos bloques justicialistas, con el apoyo de los diputados de la Unión Cívica Radical y algunos de la bancada del Partido Renovador de Salta, abre la posibilidad de analizar, sobre un caso concreto y conflictivo, los alcances y limitaciones de la participación de las diputadas en la discusión, en una clara situación de opción por una postura que implicaba la defensa de los derechos de las mujeres.

Como ya adelantamos al comienzo de nuestra exposición, una de las hipótesis del trabajo apunta a mostrar, por un lado, las dificultades que emergen del funcionamiento general del sistema político salteño y en particular de las prácticas institucionales legislativas. Por otro lado, nos interesaba analizar los problemas de subordinación de las diputadas en relación a sus pares varones en función de algunos indicadores de carácter político-sociales vinculados a la capacitación laboral/profesional y al papel que desempeñan en las comisiones de trabajo en la Cámara de Diputados.

Metodológicamente la recolección de datos tuvo como intención la reconstrucción del contexto político sobre el cual se produce la participación de las mujeres con representación política en la Cámara de Diputados durante la discusión y sanción del proyecto de Ley antes referido. (períodos legislativos 2000 y 2001). Centramos nuestra atención en estos dos períodos, porque fue a partir de las "Jornadas Interdisciplinarias para la elaboración de un proyecto de Ley Marco en Defensa de los Derechos de la Mujer", impulsadas por la diputada Silvia Romero, el 7 de marzo de 2000, cuando se encaminó el tratamiento sobre los derechos sexuales y reproductivos que culmina en la ley aprobada el 30 de octubre de 2001.

En primer lugar, es necesario señalar que la Cámara de Diputados provincial estuvo constituida durante estos periodos por legisladores/as proveniente de los recambios electorales registrados en 1997 y 1999, con mandato hasta el 2001 y 2003 respectivamente.

Sobre un número total de 60 bancas que conforman la Cámara de Diputados, es marcado el predominio del Partido Justicialista quien controlaba el 72% de la Cámara (43 diputados), en tanto que el Partido Renovador de Salta el 25% (15 diputados) y la U.C.R. el 3%.(2 diputados)

Si bien en los turnos electorales '97 y '99, el Partido Renovador de Salta y la U.C.R. concurrieron en Alianza, los legisladores que resultaron electos integraron luego distintos bloques identificados con los partidos de origen. Al mismo tiempo, el partido renovador se dividió en 2 bloques (Renovador y Nuevo Bloque Renovador). Idéntica situación registra el Partido Justicialista dividido en dos bloques: Justicialista y Unidad Justicialista. Si prestamos atención a estas divisiones, podemos ver que la fracción del bloque Justicialista (bancada oficial) conformado por 32 legisladores, podía constituir la Cámara contando con quórum propio.

En ese contexto, las diputadas provenientes de las elecciones realizadas en 1997 y 1999, ocuparon 11 de las 60 bancas, lo que da una proporción del 18,33 % de representación para las mujeres en la Cámara de Diputados. De las 11 diputadas, 6 pertenecían al Partido Justicialista, 5 al Partido Renovador, ninguna a la UCR. Además, las mujeres incorporadas a los distintos bloques reproducen el fraccionamiento partidario.

A partir de este relevamiento, se puede verificar que en Salta, como en otras provinciasde país, estamos todavía muy lejos de alcanzar la igualdad de las mujeres en relación con la representación legislativa y el espacio de participación en las tomas de decisiones políticas. Las pocas mujeres que acceden a la representación legislativa cuentan con escaso margen para desarrollar una actividad política que pueda desmontar el rígido mecanismo de dominación de género, imponiéndose la lógica del conflicto intrapartidario que divide a las representaciones políticas femeninas en función de los intereses de los principales dirigentes varones.

Si bien la provincia de Salta cuenta desde 1995 con la Ley de Cupo Femenino (Ley 6782) que obliga a los partidos políticos, alianzas o frentes electorales a conformar las listas de candidatas/os con el 70% de *"personas del mismo sexo, debiendo ubicarse cada dos candidatos de igual sexo, uno como mínimo del otro sexo, alternando desde el primero al último lugar en el orden numérico"* (Articulo 1, modificatorio del articulo 38 de la Ley Electoral N° 6444), la redacción tramposa de la norma, por un lado, parece adelantarse a una posible exclusión masculina, pero por otro lado, lejos de incentivar a los partidos, comprometiéndolos a conformar las listas con una representación igualitaria, termina por consagrar una relación desigual y jerárquica entre varones y mujeres.

En lo concreto, al persistir en las prácticas partidarias la discriminación de la mujer, los partidos conforman por lo general las listas de candidatos departamentales manteniendo la preeminencia de los varones en los primeros términos.

En los departamentos con representación plurinominal donde se debe aplicar el sistema proporcional para el reparto de las bancas, éstas quedan casi siempre en manos de varones de los distintos partidos, estratégicamente ubicados en los primeros términos de las listas, situación que aleja a las mujeres de la posibilidad de alcanzar en forma efectiva por lo menos el 30% de las bancas en juego.

En las entrevistas realizadas a las legisladoras, éstas coincidieron en afirmar que la mayor postergación de la mujer se produce en los departamentos del interior, donde se mantienen más firmes los roles tradicionales que caracterizan la relación de varones y mujeres. Esta situación se puede corroborar, en cierta forma, a partir del análisis de los siguientes datos: la provincia de Salta cuenta con 23 departamentos; de las 11 legisladoras, 6 representan al departamento de la Capital y las 5 restantes provienen de alguno de los 22 departamentos del interior.

Por otro lado, en relación a los indicadores sobre actividades laborales y profesionales, también podemos verificar que sólo 5 diputadas ejercen actividades vinculadas a profesiones universitarias, de las cuales más de la mitad (3 diputadas) pertenecen al departamento Capital y toda ellas al Partido Renovador de Salta.

En general predominan las diputadas relacionadas profesionalmente al área de la salud y la educación. Estas últimas en su totalidad también pertenecen al Partido Renovador de Salta. Cabe acotar que de las 5 diputadas renovadoras, sólo una no registra formación universitaria completa.

Analizando a las otras 3 representantes del departamento Capital, pertenecientes al Partido Justicialista, todas han recibido educación secundaria completa, una de ellas es empleada pública y provie-

ne de la militancia gremial (fue Secretaria General del Gremio de Empleados del Instituto Provincial del Seguro). Otra registra una larga trayectoria política, ejerciendo distintas representaciones en el Concejo Deliberante de la Ciudad Capital, y en la Legislatura provincial.

La tercera, vinculada al ámbito empresarial, lleva poco tiempo en la actividad política, aunque es portadora del peso de una familia vinculada al poder (político y económico) provincial durante los últimos 18 años. Es hija del ex gobernador Roberto Romero y hermana del actual gobernador Juan Carlos Romero. Desde la Fundación que lleva el nombre de su padre, registra alguna actividad de militancia social.

En conclusión, las diputadas renovadoras aparecen con una mayor calificación profesional, mientras que en las diputadas peronistas prevalece, como rasgo principal, los antecedentes en la militancia política, gremial y social.

Finalmente podemos señalar que la representación del departamento Capital está formada por 19 legisladores/as. Por lo tanto, las 6 diputadas constituían el 31,66% de esa representación, argumento que puede entusiasmar moderadamente sobre el avance político de las capitalinas, pero también indica el estado de exclusión y subordinación de las mujeres en el interior de la provincia.

Con relación al funcionamiento de la Cámara es posible establecer como operan las relaciones de género en los espacios de responsabilidad legislativa según los roles asignados por la práctica política a diputados y diputadas.

Un indicador utilizado para el estudio es la participación de las mujeres en la distribución e integración de las 15 comisiones permanentes que funcionan en la Legislatura salteña. Las diputadas formaron parte -durante el periodo en estudio- de 10 comisiones, y carecieron de participación en las 5 restantes.

Si bien diputadas de ambos partidos presiden 3 de las 15 comisiones (Cultura y Deporte, Mercosur e Integración Regional y Derechos Humanos), en las entrevistas reconocieron que es imposible que alguna de ellas aspire a la conducción de las comisiones más importantes.

La misma dificultad encontraron para acceder a la presidencia de los bloques que integraban. Entre las justicialistas, sólo una de ellas y por presión de sus compañeras logró acceder a la secretaría del bloque.

En las entrevistas reconocieron que de esta forma, a pesar de participar en las reuniones de bloque, quedan fuera de los canales donde se toman decisiones claves para el trabajo legislativo. Por ejemplo, no pueden participar de la Comisión de Labor Parlamentaria (integrada sólo por los presidentes de Bloques) encargada de definir los temas a tratar sobre tablas, además de acordar aquéllos que se incluyen en el orden del día de cada sesión.

Como se puede deducir, es casi imposible que una mujer logre acceder a la Presidencia de la Cámara de Diputados. Sin embargo, las diputadas de los dos partidos han coincidido, algunas por formación profesional, otras por interés estratégico en formar parte -en un número importante- en las comisiones de Salud (4 diputadas), Educación (4 diputadas) y Derechos Humanos (5 diputadas).

Cada comisión está integrada por 9 legisladores/as, por lo cual en las dos primeras, si lograban alcanzar algún tipo de acuerdo por encima de las divisiones partidarias, tenían un peso importante para definir dictámenes en favor de los derechos de la mujer.

En la comisión de Derechos Humanos las diputadas fueron mayoría en relación a los pares varones, lo que permitió por ejemplo, viabilizar rápidamente un dictamen favorable al proyecto sobre el Programa de Salud Sexual y Responsabilidad por la vida temprana.

El papel de las mujeres en el debate

En el contexto político analizado en líneas anteriores es donde se desarrolló la tarea de las legisladoras tendiente a impulsar los proyectos que garantizaran los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. El clima de armonía inicial tuvo como punto de partida las "Jornada interdisciplinarias para la elaboración de un proyecto de ley marco en defensa de los derechos de la mujer", realizadas el 7 marzo de 2000, en vísperas de conmemorarse el Día Internacional de la Mujer.

A ella asistieron legisladoras y representantes de los ámbitos de la salud, educación, empleadas domésticas, comisión de la Pastoral Social, Comisión de la Mujer de la U.N.Sa y otras organizaciones de

mujeres, quienes expusieron desde diferentes perspectivas lo que consideraban que debía privilegiarse en el tratamiento de la problemática de las mujeres. Sin entrar en detalle sobre las exposiciones, se destaca el acento puesto en la demanda de igualdad de oportunidades en el plano laboral y educativo, y un informe detallado sobre la salud de las mujeres en Salta, que hizo referencia a una encuesta realizada en distintos lugares de la provincia, en la que el 96% de los encuestados acordó sobre la conveniencia de informar a la población en materia de planificación familiar.

La cuestión del aborto fue planteada en oposición a la "procreación responsable", y tuvo como objetivo mostrar que una buena información puede evitarlo. Se expuso también sobre la existencia de un proyecto interdisciplinario en el marco del Hospital Materno infantil: DIPROVIMA ("Diferente proyecto de vida de la madre adolescente") destinado a "revalorizar a la mujer para que pueda elegir otro proyecto de vida, más allá de la maternidad" (sic).

No se avanzó, salvo desde la posición de la representante de la Comisión de la Mujer de la U.N.Sa, en el análisis de algunos aspectos que sitúan a la sexualidad, la reproducción y la anticoncepción en el marco de la dominación de género, y que ilumina aspectos que no pueden percibirse sólo desde un enfoque que atienda al mejoramiento de la salud pública.

Esas jornadas, a pesar que dejaron en evidencia ciertas limitaciones en las dirigentes políticas y sociales, para asumir el problema en profundidad y revertir los mecanismos sobre los que se asientan las discriminaciones de género, estableció las bases de un compromiso de todas las legisladoras para impulsar proyectos concretos que modificaran la situación de riesgo en que se encuentra cotidianamente la salud de las mujeres pobres.

De acuerdo con lo que se consigna en los expedientes, que registran el trámite parlamentario de los proyectos, durante el año 2000 ingresan para su tratamiento dos propuestas para la creación de un programa provincial de salud sexual: la primera, presentada por la diputada Silvia Romero (bloque justicialista) y la segunda con la firma del diputado Guillermo Martinelli, acompañado en este proyecto por dos diputados justicialistas (María Silvia Varg y Alejandro San Millán), un diputado radical (José Farizzano) y otro renovador (Néstor Peyret).

La diputada Romero aceptó rápidamente que el suyo se "acumulara" al del Dr. Martinelli, realizando algunas observaciones que luego se incorporarían modificando el proyecto inicial. A los pocos días la Comisión de Derechos Humanos -recordemos- integrada por una mayoría de diputadas y presidida por Silvia Romero dio tratamiento al proyecto emitiendo un dictamen favorable firmado por las legisladoras sin distinción partidaria.

Este hecho constituye el punto de clivaje de la armonía inicial; a partir de allí el tratamiento del tema comienza a frenarse hasta entrar en un letargo, en el cual el ímpetu inicial de las legisladoras es desgastado hasta producir las fracturas en el frente femenino, brecha por la cual penetran las tendencias que cuestionan la propuesta en discusión.

Este nuevo escenario nos interesa particularmente porque permite visualizar, por un lado las dificultades de las mujeres para superar las contradicciones que se presentan, pero también deja en contraste a las fuerzas que componen el campo de tensión sobre el cual puede fracasar la sanción y promulgación definitiva del proyecto en el Senado.

La discusión del proyecto mostró que los temas referidos a los derechos de las ciudadanas no están previstos como parte del programa de acción de los partidos políticos. Para registrar este dato observemos la estrategia legislativa de algunas diputadas: Silvia Romero perteneciente al bloque oficialista mayoritario, al momento de presentar su proyecto no contaba con el apoyo total de los legisladores de su sector. Silvia Varg, integrante del otro bloque Justicialista, tampoco. De allí que Romero tuvo que aceptar el proyecto presentado por el Dr. Martinelli del bloque Justicialista minoritario, y Silvia Varg, integrante de ese bloque, tuvo que aceptar la primacía del diputado que, por razones de jerarquía y formación profesional, podía impulsar con mayor éxito la discusión del proyecto en el recinto.

A la diputada Romero y al poder ejecutivo provincial, por razones estratégicas, les era más importante que la propuesta fuera encabezada por un diputado no oficialista del partido gobernante que por la hermana del gobernador, situación que podía incrementar la resistencia y desconfianza de la Iglesia y de los legisladores opositores[2].

Si pasamos en limpio este entramado de datos, comienza a aparecer con mayor claridad aquellas cuestiones de género que limitan la acción autónoma de las legisladoras. En primer lugar, el del interés

gubernamental, centrado en un programa concebido como parte de un plan de desarrollo humano en la lucha contra la pobreza. Programa sustentado en la acción sanitaria y educativa, que no ha incorporado hasta el momento políticas conscientes del género. De alguna manera el poder concibe, de manera paternalista, que sólo como consecuencia del funcionamiento del programa las mujeres estén preparadas para ejercer el derecho a decidir sobre su fertilidad.

En segundo lugar, la preeminencia del legislador varón como eje impulsor del debate. Legislador, en el caso que nos ocupa, que además cuenta con: prestigio técnico en el ámbito jurídico y habilidad política para conseguir apoyos interbloque de otros legisladores varones, cuestiones insalvables para las legisladoras justicialistas en el contexto de las prácticas políticas tradicionales.

Otra cuestión, no menor, es la instancia del debate con los hombres de la Iglesia, realizada históricamente entre varones - legisladores y religiosos- , ambos representantes de las instituciones patriarcales de poder, que comparten el espacio con otro ámbito tradicional del poder patriarcal: la familia.

Independientemente de las propias convicciones ideológicas del legislador firmante del proyecto (G. Martinelli), favorables a la defensa de los derechos de las ciudadanas, los elementos consignados en líneas anteriores son importantes a la hora de revisar el camino recorrido por las legisladoras y los límites que fueron encontrando para explicitar sus propias razones.

Entre tanto, en el campo renovador las diputadas fueron llamadas al orden, alineándose en la posición oficial del partido, mucho más cercano a la iglesia católica y por lo tanto permeable a sostener una postura afín con ésta. Las diputadas renovadoras Mónica Torfe y Silvia Jarzún cambiaron de actitud a pesar de haber firmado favorablemente el dictamen de la Comisión de Derechos Humanos. Siguiendo el mandato partidario intentaron la táctica parlamentaria de presentar un nuevo proyecto (7/08/01) con el objetivo de forzar la rediscusión del tema en comisión y frenar el tratamiento impulsado por Martinelli, quien ya había logrado el apoyo de las comisiones de Salud, Presupuesto y Hacienda y Legislación General.

Sólo faltaba la oportunidad para incorporar el tratamiento del proyecto en el recinto. Sin embargo fueron las conveniencias electorales tendientes a evitar nuevos conflictos que perturbaran los comicios convocados a mediados de octubre, las que dilataron el debate parlamentario.

Finalmente el 30 de octubre Martinelli consigue que el proyecto rápidamente se incorpore en el orden del día, produciendo el desbande generalizado en las propias filas justicialistas y también en las renovadoras. El retiro o la ausencia de legisladores/as hicieron que con quórum estricto de 31 diputados el proyecto obtuviera la media sanción. El Partido Renovador de Salta, a pesar de la postura oficial y el retiro de algunas sus diputadas/os, contribuyó a formar el quórum necesario, cuestión que es reconocida por las propias legisladoras justicialistas.

En las entrevistas realizadas a las diputadas todas manifestaron tener conciencia de la discusión de fondo que debía producirse y la necesidad estratégica de mantenerse unidas para sostener el compromiso inicial, pero también de sus respuestas es posible visualizar como se imponen otras cuestiones de supervivencia política que emergen de la preeminencia de la dominación masculina partidaria

Para estas entrevistas se privilegiaron tres aspectos: 1. su participación en la elaboración y discusión del proyecto de ley aprobado; 2. su posición como mujer en relación con los pares varones y 3. posibilidad de establecer pactos con mujeres de otros partidos por fuera de la disciplina partidaria en proyectos que apunten a modificar las condiciones de desigualdad de las mujeres.

Cuatro de las mujeres entrevistadas pertenecen al partido justicialista, al frente del gobierno actualmente, y una al partido renovador. Esta última, había presentado un mes antes otro proyecto de ley (Programa de salud sexual y procreación responsable), hecho que fue interpretado por las justicialistas como una maniobra para bloquear el debate, situación a la que ya hicimos referencia. La diputada renovadora entrevistada, Mónica Torfe, ante la negativa de volver a comisión el proyecto se retiró del recinto, junto a otros diputados de su partido. Los débiles argumentos esgrimidos por la legisladora para oponerse a la aprobación del proyecto presentado para su discusión ("lo veo liviano", "no dice que debe haber un alto nivel educativo", "debió haber salido con la aprobación unánime de los 60 diputados") sugieren que en realidad la decisión de obstaculizar la sanción del proyecto tiene que ver más con razones de índole política e ideológica, que ya señalamos en relación a la posición cercana a la Iglesia Católica que adopta la conducción del Partido Renovador.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93842

Si bien la legisladora manifestó interés en los problemas que sufren las mujeres (es Licenciada en Nutrición), compartía la idea central de su partido: derivar los problemas a la falta de educación y defender a rajatabla el "derecho a la vida", en oposición a cualquier método anticonceptivo no natural. Sin embargo, cuando se le preguntó sobre los derechos de las mujeres, contestó que ellas tenían el derecho a controlar libremente su sexualidad con independencia de la reproducción, no puso objeciones a una enumeración de derechos sexuales y reproductivos que se le presentó y afirmó que en una situación de interferencia de su partido ante un proyecto que beneficie a las mujeres, podría dejar de observar la disciplina partidaria y hacer alianzas con mujeres de otros partidos.

Este es un ejemplo palmario de la conjunción de una serie de dificultades y contradicciones que presentan algunas mujeres en situación del ejercicio de la ciudadanía política, derivadas no sólo de la falta de claridad política sino de la total dependencia de la estructura partidaria, de marcado corte patriarcal.

El caso de las legisladoras peronistas, algunas de ellas firmantes del proyecto aprobado, tiene algunas diferencias notables: se reconoce la necesidad de legislar en forma urgente para empezar a pensar en políticas públicas que atiendan a situaciones de emergencia sanitaria que viven las mujeres en la provincia de Salta, en lo referido fundamentalmente al control de la fertilidad y a la ausencia de mecanismos que permitan a las mujeres reconocerse como sujetos con capacidad de decidir acerca de la sexualidad y la procreación responsable. También aparece el reconocimiento de que, en este tema, la decisión de los pares varones está condicionada por su futuro político ("estoy de acuerdo con el proyecto, pero no quiero confrontar con el poder de la iglesia, porque puede perjudicarme en el futuro").

Una de ellas afirmó que el proyecto debió haber avanzado sobre la posibilidad de despenalizar el aborto, pero reconoció la imposibilidad de su tratamiento en un futuro inmediato. Coincidieron en afirmar las dificultades que se presentan cuando se trata de legislar sobre el cuerpo de las mujeres, por los condicionamientos culturales que no les permiten expresarse libremente en los temas referidos a su sexualidad. También reconocieron que si tuvieran que hacer alianzas con otras mujeres por fuera de su partido, lo harían. Uno de los temas que se planteó con más intensidad fue el de la dificultad de "empoderamiento" que tienen las mujeres en ese esquema, no sólo por la negativa de los varones de ceder lugares de poder (presidencia de bloques, de comisiones permanentes), sino por la tendencia existente en la sociedad de preferir varones a la hora de votar ("quisimos poner en primer lugar para senador a una mujer ¿por qué no la pusimos? Porque nadie la votaba en esta ciudad)".

A modo de conclusión

Dos cuestiones queremos rescatar del estudio realizado: una, la constatación de la carrera de obstáculos que las mujeres deben sortear para poder participar de la gestión de la vida ciudadana como representantes en los órganos del poder político. Están sometidas a unas reglas que no elaboraron y a los juegos impuestos por la lucha política de los distintos sectores, que la mayoría de las veces les impiden hacerse cargo y tomar conciencia real de la importancia de legislar en proyectos como el de Salud Reproductiva. Además, la asociación con otras mujeres en pos de objetivos comunes, que suele darse con más facilidad en el seno de otras organizaciones sociales, se hace mucho más difícil cuando se enfrenta al espacio de la representación política, donde la autoridad masculina se impone como natural.

La otra cuestión se centra en las dificultades que se producen en todos los órdenes para la implementación de una Ley de Salud sexual y reproductiva, que a pesar de reconocerse como importante dentro de las políticas públicas de mejoras en el área social y de salud, es resistida, no sólo por la jerarquía católica. Muchas personas, enfrentadas a la propuesta de apoyo a su sanción, se muestran reticentes porque hay un oscuro miedo a la subversión de ese espacio sólo femenino, que tiene que ver con el papel ancestral de la mujer-reproductora.

El contexto subjetivo de los individuos, el modo en que varones y mujeres se perciben genéricamente a sí mismos, sus identidades, se ve interpelado por la posibilidad de la existencia (por lo menos como futuro deseable), de una comunidad de hombres y mujeres con el mismo poder de decisión respecto de sí mismos, y de sus proyectos de vida.

Está en juego, entre otras muchas cosas, la redefinición de una sexualidad humana que no esté estructurada sobre el control masculino del cuerpo de la mujer, que oscila entre una valoración positiva

de la anticoncepción -fundamentalmente por razones económicas-, a una valoración adversa -desde las relaciones de género- por cuanto admite la posibilidad de modificar los supuestos de desigualdad sobre los que se edifican estas relaciones.

La cuestión del ejercicio efectivo de la ciudadanía por parte de las mujeres plantea todavía una serie de interrogantes -teóricos y prácticos- para los que todavía no tenemos respuesta.

Si la democracia tiene como fundamento la participación de todos/as los/as ciudadanos/as, no podemos hablar de democracia real si ésta se reduce a la expresión del voto en las elecciones de representantes, lo que deja librada la gestión de los intereses comunes a los intereses sectoriales de pequeños grupos de políticos inclinados a perpetuarse en el poder. Hay que construir un nuevo perfil de ciudadanos/as, y una democracia que no se agote en unos principios abstractos, sino que sea una realidad posible. Esto implica conocer sus reglas y sus mecanismos de organización y participar dentro de sus instituciones para poder cambiar muchas cosas, de orden legal y cultural, que coartan la posibilidad de la libertad en igualdad. Las mujeres están casi ausentes de las élites políticas, y esto también debe ser modificado para que mejore el sistema democrático.

Además, es necesario que las propias mujeres afiancen su ya larga y valiosa experiencia en la formación de organizaciones ciudadanas y movimientos sociales, como modo de impulsar sus intereses específicos. Hay que fortalecer las organizaciones ciudadanas para presionar al Estado e incorporar a la agenda política los asuntos que les conciernen como mujeres y como sujetos de derecho, por ejemplo, la promulgación de la ley de Salud Sexual.

Bibliografía

Thiebaut, Carlos (1998), *Vindicación del ciudadano*. Barcelona, Paidós.
Ciriza, Alejandra (2001), "Democracia y ciudadanía de mujeres: encrucijadas teóricas y políticas". En Borón, A. *Teoría y filosofía política*, Buenos Aires, CLACSO.
Quiroga, Hugo y otros (1999), *Filosofías de la ciudadanía*, Rosario, Argentina. Ed. Homo Sapiens
Navarro, M. y **Stimpson C.** (comps.) (2000), *Cambios sociales, económicos y culturales*, Buenos Aires, F.C.E.

Fuentes consultadas

Versión taquigráfica de la *Jornada Interdisciplinaria para la elaboración de un proyecto de ley marco en defensa de los derechos de la mujer*. Cámara de Diputados de la Provincia de Salta, 7-III-2000.
Acta de Sesión, Cámara de Diputados de Salta, 30-X-2001.
Proyecto de Ley presentado por los Diputados Guillermo Martinelli, Silvia Varg de Noi, José María Farizano, Alejandro San Millán, Silvia Romero y Néstor Peyret, para la creación del Programa Provincial Permanente de Salud Sexual y Responsabilidad de la Vida Temprana, 13-VI-2000.
Proyecto de Ley presentado por los Diputados Silvia Romero, Manuel S. Godoy y María de los Ángeles Rosa para la creación del Programa Provincial de Maternidad y Paternidad Responsable y Prevención de Enfermedades de Transmisión Sexual, 18-VII-2001.
Proyecto de Ley presentado por las diputadas Mónica Torfe de Erazo, Silvia Jarzún de Sabag y otros para la creación del Programa de Salud Sexual y Procreación Responsable, 7-VIII-2001.
Entrevista a las diputadas Silvia Varg de Nioi, Mercedes Taibo de Quintana y María de los Angeles Rosa. Martes 13 de noviembre de 2001.
Entrevista a la diputada Silvia Gladis Romero. Miércoles 14 de noviembre de 2001.
Entrevista a la diputada Mónica Torfe de Erazo. Jueves 15 de noviembre de 2001.
Versión grabada de las *II Jornadas de Escuela y Participación Ciudadana*. Debate: "Proyecto de Ley para la creación del Programa Permanente de Salud Sexual y Responsabilidad de la vida Temprana". CENS N° 7094 "Dr. Miiguel Ragone". Viernes 16 de noviembre de 2001.

Notas

[1] Ciriza, Alejandra (2001) "Democracia y ciudadanía de mujeres: encrucijadas teóricas y políticas". En Borón, A. Teoría y filosofía política. CLACSO, Buenos Aires.
[2] En septiembre del 2000, finalizada la Procesión del Milagro la Iglesia había entregado la "Carta de los Obispos de Salta" al gobernador y al presidente de la Cámara de Diputados donde manifestaba su preocupación por la posible sanción de la ley de salud sexual.

Proust: entre las artes de su tiempo y del pasado

Coordinador:
Julio César Morán

LAS LÁMPARAS DE RUSKIN

María Luján Ferrari
UNLP

Marcel Proust lejos de confiar *A la recherche du temps perdu* a azarosas asociaciones de ideas o inspiraciones interrumpidas, la funda sobre una rigurosa estructura, que si bien velada, nos permite asociarla a la de las catedrales. Así lo revela en una carta escrita al conde Jean de Gaigneron en donde destaca su intuición acerca de la novela

> «Y, cuando me habla usted de las catedrales, no puedo dejar de sentirme conmovido por una intuición que le permite a usted adivinar lo que jamás le he dicho a nadie y que escribo aquí por primera vez: que yo había pensado dar a cada parte de mi libro un título: Pórtico, Vidrieras del ábside, etc, para responder por adelantado a la crítica estúpida que me hacen de que carecen de construcción unos libros de los que habré de demostrarle a usted que su único mérito se encuentra en la solidez de sus menores partes. Renuncié inmediatamente a estos títulos arquitectónicos porque me parecían demasiado presuntuosos, pero me complace que usted lo haya encontrado por una especie de adivinación de la inteligencia»[1].

Gilles Deleuze sostiene en *Proust y los signos,*[2] la imagen de la obra como una catedral para mostrar la capacidad de convertirse en todo lo que los lectores quieran. En cambio, *En Marcel Proust y Paul Valéry*[3] de E. R Curtius la Francia de las catedrales alcanza la obra proustiana para destacar el juego de perspectivas que le permite al autor describir el mundo espiritual. Asimismo, Poulet y Macksey[4] reconocen la importancia de la arquitectura para confirmar la unidad de la obra dada en la simultaneidad de puntos de vista, simbolizada en el pasaje que describe el campanario de la iglesia de Saint-Hilaire.

Sin embargo, si tenemos en cuenta que Proust no sólo fue traductor sino también un lector apasionado y crítico de la obra de Ruskin; podríamos pensar que la comparación de la estructura de *En busca del tiempo perdido* con la arquitectura de las catedrales tiene un alcance mayor y es decisiva en la concepción y confección de la obra. Porque, la lectura de los buenos libros incita el deseo por descubrir lo que no nos han dicho mediante la subordinación de aquélla a la actividad personal.

Así, el presente trabajo intentará mostrar la reapropiación proustiana de las leyes establecidas en *Las siete lámparas de la arquitectura,* en donde John Ruskin delimita el camino que salvaguarda contra todo error y asegura el éxito del arte arquitectónico, en la forma de una reelaboración literaria de las mismas que se proyectan hacia una ficción arquitectónica. Como aquella linterna mágica del héroe que «[...] al modo de los primitivos arquitectos y maestros vidrieros de la época gótica, sustituían la opacidad de las paredes por irisaciones impalpables [...]»[5].

Las lámparas de la arquitectura exigen verse en cierta forma como categorías morales que gobiernan la buena confección de edificios y cuya observación nos permite la distinción entre el concepto de construcción como mero ajuste entre partes y la arquitectura cuyo interés se centra en los caracteres que están por encima del uso corriente, es decir en los elementos bellos y sublimes. De esta manera, las leyes arquitectónicas remiten a un aspecto que escapa a la referencia usual y práctica para establecer un comportamiento simbólico del artista con su obra, lo que nos autorizará extenderlas hacia la literatura. Las siete lámparas que menciona Ruskin son sacrificio, verdad, memoria, poder, belleza, vida y obediencia.

La lámpara del sacrificio es definida como aquel sentimiento que mueve al artista a ofrecer cosas suntuosas por el sólo hecho de hacerlo más allá de su utilidad o necesidad. Esta ofrenda demanda dos condiciones fundamentales: el artista debe hacer y dar todo del mejor modo posible y se debe considerar el aumento del trabajo visible como incremento de la belleza del edificio[6].

Podemos ver en *En Busca del Tiempo Perdido* que este concepto de sacrifico permite establecer cierta similitud entre el libro y una construcción arquitectónica. Así, la princesa de Guermantes sostiene que «Un libro, como una casa, la calidad de un salón tiene como piedra angular el sacrificio»[7] porque es precisamente el del autor el que sustenta la aparición de la obra.

Considerando la primera condición, Proust ha dado y sacrificado todo en su desaparición voluntaria del mundo social para que se inaugure el acontecimiento de la escritura de su libro que, al no ser el relato de su vida, ha adquirido el derecho de matarlo porque nunca cuenta aquella desaparición confirmada en la existencia misma.

Por otra parte, el aumento del trabajo visible y su correlato, la belleza de una obra, es considerado por Ruskin como consecuencia de la superación de dificultades «Dondequiera, entonces, que se haya vencido una dificultad hay excelencia y, por tanto, para comprobar que un trabajo es excelente basta con comprobar la dificultad de su producción; ...»[8]. Así también, Proust mismo nos remite a aquellas que supone la producción de su obra en algunas cartas a André Gide, donde nos habla de la obsesión por la muerte «Yo, que a pesar de todo tanto amaba la vida, comprendo que la muerte es nuestra única esperanza y la que nos da el coraje de seguir hasta la noche[...]"[9], del miedo por no poder concretar la tarea «[...] temo que lo que quise decir no haya aparecido en mis frases, y lo único que me pareció la pena escribir permanezca desconocido»[10]; de los rechazos a la obra como simple evocación de recuerdos y de su enfermedad que lo llevan a postergarla.

Pero si para Ruskin la obra asume la forma del sacrificio como reflejo opaco del deseo por honrar a Dios, para Proust es la suntuosa refracción de la imagen del lector. A quien se le revelará la Recherche como lámpara de la verdad en su aspecto de instrumento óptico, capaz de producir algunas verdades propias así como también de corregir la falsedad de ciertas creencias del héroe.

La lámpara de la verdad es, para Ruskin, lo que ennoblece al arte aunque no agregue nada a la causa de aquélla. «La palabra verdad aplicada al arte, significa la representación fiel, ya por la mente ya por los sentidos, de cualquier hecho de la naturaleza»[11]. Así, no se refiere solamente a representaciones de objetos materiales sino también de emociones, impresiones, pensamientos. De este modo, la representación verdadera no demanda una semejanza entre la imagen y lo representado, alcanzándose en los signos de la escritura. La cual, ya no será el vehículo del engaño sino la presencia que permitirá, como diría Ruskin «el emplazamiento voluntario del concepto de las cosas ausentes...»[12].

Podemos señalar en Proust que la escritura de *En Busca del Tiempo Perdido* traduce cosas ausentes, las del libro verdadero que «un gran escritor no tiene que inventarlo en el sentido corriente porque existe ya en cada uno de nosotros,[...]»[13]. Impresiones o reminiscencias que se convierten en ideas verdaderas cuando el lector conmovido las corrobora y reconoce en sí mismo aspectos que, sin la obra, hubiesen permanecido difusos. Por eso Proust ofrece su obra como «una especie de esos cristales de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray; [...]»[14].

Pero, quien ha enseñado a utilizar este artefacto literario al lector es el héroe mismo. Porque, a medida que se despliega la trama de su práctica inconstante por llegar a ser escritor, descubre ciertas verdades en formas de leyes generales que le permiten corregir lo que tanto tiempo había tomado como el aspecto real del mundo. Por ejemplo, que «la percepción grosera y errónea pone todo en el objeto, cuando todo está en el espíritu...» rectificando que el dolor por la muerte de su abuela o por la perdida de Albertine no se encuentra en el objeto que lo produce sino en el espíritu que lo sufre.

Si en la arquitectura, según Ruskin, la falsedad queda ligada al aserto engañoso respecto de la naturaleza del material o de la estructura, en la literatura al tratamiento del tema. Y si éste no se reduce a la vida denigrada o encumbrada del autor sino al descubrimiento de la identidad cierta del lector, entonces la obra permite el reconocimiento de su idealidad pero no de su falsedad.

Ahora bien, podríamos entender la entrada del lector a aquella especie de máquina literaria a través de la elaboración poética de la lámpara de la memoria.

En Ruskin, esta ley de la memoria aplicada a la arquitectura implica observar dos aspectos: el primero establece su designio histórico porque «Mejor la obra tosquísima que narra una historia y registra un hecho, que las más exquisitas sin ningún significado»[15]; el segundo que debe preservarse como legado de los tiempos pasados, como lo demuestra el origen de la arquitectura de Italia y Francia antiguas. Uno conjura el olvido, el otro comunica épocas olvidadas y distantes; tal la ambición de los constructores de Babel.

Pero la memoria también es palabra porque»[...]sólo hay dos vencedores firmes del olvido de los seres humanos la poesía y la arquitectura[...]»[16] y ambas se conjugan en el comienzo de *En Busca del Tiempo Perdido.*

Podríamos ver entonces, como elaboración literaria de aquella ley de la memoria, el encuentro por vez primera con el héroe proustiano en aquellos cuartos de su infancia cuya historia recupera a través de la memoria del cuerpo.

Si la existencia de Marcel no se desprende de aquellas habitaciones que comparten su misma experiencia y saborea «[...]gracias a un momentáneo resplandor de conciencia, el sueño en que estaban sumidos los muebles, la alcoba, el todo aquel del que yo no era más que una ínfima parte [...]»[17] y aún más, la indefinición de su identidad permanece ligada a la arquitectura de los lugares «[...]y al despertarme a medianoche, como no sabía en dónde me encontraba, en el primer momento tampoco sabía quien era[...]»[18] podríamos pensar que al establecer la composición de los cuartos recompone las diferentes partes de la historia de su ego.

Entonces, aquellos se han convertido en la estructura literaria que nos permite acceder al mundo del héroe; así como las catedrales, según Ruskin, alcanzan una verdadera perfección cuando dan cuentan de los pensamientos, sufrimientos y alegrías de quienes los construyeron y permanecieron en ellas.

Al mismo tiempo, el mobiliario en desuso de aquellas habitaciones comunica diferentes épocas del héroe al servir de modelo para entender las novelas pastorales de George Sand. En la abuela de Marcel encontramos que «Hasta aquello que en esos muebles respondían a una necesidad, como lo hacía de un modo que ya no estamos acostumbrados, la encantaba, lo mismo que esos viejos modos de decir en los que discernimos una metáfora borrada en el lenguaje moderno por el roce de la costumbre»[19]. Por eso, tal vez, le regala aquel *François le Champi* que abunda en expresiones caídas que ya no se encuentran en el lenguaje del héroe pero, por ello, despiertan involuntariamente al niño que las leyó sorprendido en aquel Marcel que al final de la novela entra a la biblioteca de los Guermantes. Y esta conexión ya nos permite distinguir en la *Recherche* la transformación de la lámpara del poder.

En *Las siete lámparas de la arquitectura* se ha asociado el espíritu del poder de un edificio con la majestuosidad de su tamaño, pero, afirma Ruskin «el hecho es que la percepción del tamaño de los objetos, tanto naturales como de la arquitectura, depende más de la feliz excitación de la imaginación que de las medidas hecha a ojo, y el arquitecto [así como el escritor] tiene la ventaja específica de poder forzar esa percepción tanto como desee»[20]. Esta excitación estará unida a la idea ruskiniana que un edificio muestra su magnitud cuando puede ser visto todo de una vez.

Asimismo, Walter Pater ha establecido precisamente como uno de los prerrequisitos de la arquitectura literaria, que una obra debe contener no solo irregularidades y ocurrencias sino también debe poder relacionar en un juego de mutua implicación el final y el principio «[...]the literary architecture, if it is to be rich and expressive, involves ... foresight of the end in the beginning»[21].

Esta condición nos permite situar literariamente aquella determinación del poder de una obra arquitectónica en la obra de Proust. Vemos al lector de la *Recherche* extender bajo su mirada la obra entera y las posibilidades de su concreción en el ruido de los pasos de Swann, en el sonido de la campana que anuncia su partida y en la ansiedad de Marcel ante la visita de su madre a las habitaciones. Este comienzo anticipa la inquietud que sobre el final absorbe al héroe, puesto que va a ser la abdicación de la madre la que inaugura la declinación de su voluntad que signará todos sus alcances como escritor.

Pero desde el final, se puede ver el comienzo literario como lo que pone en obra la espesura de los años, contenida en ese pretérito indefinido que señala aquellos primeros acontecimientos de la infancia que Marcel aún lleva en su interior. Las últimas líneas de *En Busca del Tiempo Perdido* iluminan lo que comenzó a relatarse en las primeras «Si me diese siquiera el tiempo suficiente para realizar mi obra, lo primero que haría sería describir en ella a los hombres ocupando un lugar sumamente grande (aunque para ello debieran parecer seres monstruosos), comparado con el muy restringido que se les asigna en el espacio, un lugar por el contrario, prolongado sin límites en el Tiempo...»[22].

Nuestro autor ha convertido tanto al héroe como al lector en gigantes que, sumergidos en el espacio de la obra, pueden verla por entera en tanto que el final se despliega en un solo acontecimiento del comienzo y este último está determinado enteramente por el descubrimiento final.

Bajo la lámpara de la belleza Ruskin analiza distintos elementos de goce que se insertan en el diseño arquitectónico. Aquí, nos interesa resaltar dos aspectos, que aquel espacio de la obra proustiana parece compartir con las catedrales góticas, la irregularidad a la que está sometida su construcción y la tendencia a permanecer inacabadas.

Estos dos principios de elección y composición conforman la belleza de un monumento porque «todas las líneas bellas son adopción de las más comunes en la creación externa...»[23] así es seguro que la composición de un edificio bello presentará ciertas irregularidades y de este modo «Toda sucesión de cosas iguales es agradable, pero componer es ordenar cosas desiguales; así, al empezar una composición, lo primero que hay que hacer es definir cuál es el objeto principal»[24].

Además, no sólo las líneas adoptadas para la construcción permanecen en cierto grado de abstracción sino que la estructura misma de las catedrales queda inconclusa porque como afirma el autor «un mayor acabamiento caracteriza el progreso del arte; el acabamiento absoluto, por lo general, su declive»[25].

Es interesante señalar cómo Proust parece haber adaptado estos lineamientos. En *El Tiempo Recobrado* escuchamos la voz del héroe que tras descubrir su vocación entiende la tarea del escritor «Ese escritor que, por otra parte, en cada carácter presentaría las caras opuestas para mostrar su volumen...»[26] porque tal vez la Recherche invoca aquel procedimiento de las construcciones góticas que, como señala Panofsky en *Arquitectura gótica y Escolástica*,[27] se caracteriza por armonizar lo que aparentemente es contradictorio o irregular. Los individuos que habían ocupado la vida del escritor no se presentaran desde un punto de vista plano, sino deberán situarse dentro de la obra en las diferentes posiciones que irregularmente han ocupado, permitiendo de este modo componerla a partir de un objeto principal: el volumen del Tiempo transcurrido.

Pero a su vez Proust compara una catedral con esos grandes libros en donde «[...] hay partes que sólo han tenido tiempo de ser esbozadas y que seguramente no se terminarán nunca, por la amplitud del plan del arquitecto»[28] compartiendo ambos el carácter impaciente que exige la visita de esos lectores peregrinos que descubren las verdades inscritas en las paredes de las páginas.

Los aspectos de la belleza mencionados más arriba señalan hacia la arquitectura como arte vivo en tanto expresiones del estado activo o latente de la naturaleza.

La lámpara de la vida se identifica con el quehacer feliz del artista que deja una impronta en la obra a través de una «fuerza independiente mediante la cual moldea y gobierna las cosas externas; es una fuerza de asimilación que convierte todo a su alrededor en alimento o en instrumento[...]»[29] Esta idea se recorta en contraposión a una vida falsa que, como condición para la muerte, es aglomeración de hábitos, casualidades y técnica que nos paraliza en el desempeño de un papel que nos impide ver lo que nos rodea o, según Ruskin, nos vuelve insensibles respecto a nuestra existencia.

En la concepción proustiana de la literatura, como una constante búsqueda de la felicidad, podemos ver un reflejo de dicha ley. Así dice Proust con relación a la literatura como único arte vivo «Sólo él expresa para los demás y nos hace ver a nosotros mismos nuestra propia vida, esa vida que no se puede observar, esa vida cuyas apariencias que se observan requieren ser traducidas y muchas veces leídas al revés y penosamente descifradas»[30] Aquí, la fuerza creadora del trabajo del escritor consiste en extraer del alma aquellas cosas que permanecen en penumbras como el escultor saca figuras de las piedras que adornan las catedrales. Y esto, necesariamente convierte al mundo porque supone el reagrupamiento y retroceso de las nociones del conocimiento convencional.

Para finalizar, la estabilidad de las lámparas que gobiernan la arquitectura debe fundarse para Ruskin en la lámpara de la obediencia como aquella que establece la necesidad de someterse a un estilo consolidado. De modo tal «[...]la arquitectura de un país es magnífica sólo cuando es tan universal y está tan consolidada como su idioma[...]»[31].

Aquel estilo, (para Ruskin el gótico inglés), proporcionará el paradigma que todo buen arquitecto debe copiar sin licencias propias de su sensibilidad, las cuales sólo se manifestarán como el esfuerzo por resolver lo que dicho estilo no puede.

Podríamos percibir estas precisiones del arte en «A propósito del estilo de Flaubert» donde Proust establece cierta obediencia del escritor al estilo de sus precursores como procedían los arquitectos de Ruskin. En la lectura de Flaubert o Balzac ha disciplinado su voz de modo tal que querría seguir hablando como ellos, esta imitación espontánea es también la condición previa de la originalidad que se consuma en *En Busca del Tiempo Perdido* porque debe «... hacer una imitación voluntaria para poder, después de ello, volver a ser original y no hacer durante toda la vida imitaciones involuntarias»[32]. Pero en Proust, la necesidad establecer cierta distancia con sus precursores no es una cuestión técnica, sino el reconoci-

miento que el estilo de una obra es una cuestión de visión, que permite revelar las cualidades desconocidas de un modo particular de ver el mundo que ningún estilo ajeno puede develar.

En conclusión, podríamos pensar que la influencia y el encuentro con cierta elaboración literaria de las lámparas de la arquitectura han convertido a la *Recherche* en una ficción arquitectónica, porque como señala Ruskin, «Quizá no existan leyes de este tipo, privativas de un arte. Su ámbito por fuerza ha de incluir el horizonte entero de la actividad del ser humano»[33] pero serán modificadas por los procedimientos artísticos de cada arte en particular y no por ello disminuirá su poder para dirigir las obras de arte que, en términos proustianos, consiguen levantar el velo de la fealdad y la insignificancia que nos deja sin curiosidad ante el universo.

Notas

[1] Carta citada por André Maurois, en *A la recherche de Marcel Proust*, pp. 178- 179, ED. Random house edition, traducido por C. K. Scott- Moncrieff and F. Blosson, London, 1962.
[2] Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
[3] Ernest Robert Curtius, *Marcel Proust y Paul Valéry*, Buenos Aires, Losada, 1941.
[4] Richard Macksey, «Architecture of time: Dialectics and Structure», George Poulet, «Proust and human time», en *Proust: A collection of critical essays*, Ed. R. Girard, Englewood Cliffs, N. J., 1962.
[5] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, Por el camino de Swann*, pág. 19 Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges.
[6] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág., 27-28, Ed. Coyoacán, México, 1994
[7] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El mundo de Guermates*, pág. 517Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges.
[8] John Ruskin, *Arte primitivo y Pintores modernos*, pág., 35, ED. El Ateneo, Bs. As., 1944.
[9] Proust, M, *Cartas a André Guide*, pág. 70, Ed. Perfil, Bs. As. 1999
[10] Íbidem, pág., 43.
[11] John Ruskin, *Arte primitivo y Pintores modernos*, pág., 40, ED. El Ateneo, Bs. As., 1944
[12] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág., 38, Ed. Coyoacán, México, 1994
[13] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El Tiempo recobrado*, pág., 240, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges.
[14] Ibidem pág., 404.
[15] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág., 16338, Ed. Coyoacán, México, 1994
[16] Íbidem, pág., 159.
[17] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, Por el camino de Swann,*, pág., 13, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges.
[18] Íbidem, pág., 14.
[19] Íbiem, pág., 56
[20] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág., 70, Ed. Coyoacán, México, 1994
[21] Walter Pater, «Style» en *Prose of the Victorian Period*, ed. W. E. Buckler, Cambridge, Massachusetts, 1958
[22] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El Tiempo recobrado*, Pág., 421-422, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges.
[23] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág., Ed. Coyoacán, México, 1994
[24] Íbidem, pág.,
[25] Ibidem, pág. 118.
[26] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El Tiempo recobrado*, Pág., 404, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges
[27] E. Panofsky, *Arquitectura Gótica y Escolástica*, pág., 96, Ed., Infinito, Bs. As., 1959.
[28] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El Tiempo recobrado*, Pág., 404, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges
[29] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág.134, Ed. Coyoacán, México, 1994
[30] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido, El Tiempo recobrado*, Pág., 247, Alianza 1987. Trad. Consuelo Berges
[31] John Ruskin, *Las Siete Lámparas de la arquitectura*, pág. 180, Ed. Coyoacán, México, 1994
[32] Marcel Proust, «A propósito del estilo de Flaubert» en *Crónicas*, pág. 205, Ed. Rueda, Bs. As., 1947
[33] John Ruskin, *Las siete lámparas de la arquitectura*, Ed. Coyoacán, México, 1994.

LA IDOLATRÍA DEL ARTE EN MARCEL PROUST

Analía Melamed
UNLP

La cuestión de la idolatría del arte ha sido una preocupación importante para Proust: la contracara de lo que considera una auténtica experiencia estética porque constituye un obstáculo tanto para el artista en el proceso de concreción de su obra como para una auténtica comunicación de ésta con sus receptores. Es posible, entonces, encontrar la crítica a la idolatría a lo largo de casi toda la obra proustiana pues se insinúa en los *pastiches*, textos en los que parodia a otros autores admirados, se explicita en los últimos escritos sobre Ruskin y finalmente adquiere un papel relevante en *En busca del tiempo perdido*.

Según la definición del diccionario la idolatría es la adoración de un objeto o persona. En palabras de Proust, la idolatría artística consiste en otorgar excesiva importancia a la letra de las obras, de manera que resulta opuesta a la visión de la recepción entendida como recreación, visión que se desprende, por ejemplo, de su concepción de la lectura donde cada lector no es sino un lector de sí mismo. Así, el análisis proustiano de la idolatría estética debe entenderse en el contexto de la distinción, implícita en la novela, entre los ámbitos de la producción y la recepción estéticas y, en este sentido, se vincula principalmente con formas distorsionadas de la recepción, que van desde una admiración excesiva hasta el fetichismo, y que impide tanto la apreciación como la creación artísticas. Para Proust, y como lo desarrollará luego la hermeneútica, todo receptor aprecia la obra sobre la base de ciertos supuestos, es decir, aporta siempre un *a priori*, sin embargo, la recepción idólatra cierra la obra sobre ciertos valores (estéticos, económicos, sociales, etc.) que serían propios de aquélla e independientes del receptor. Se trata, pues, de una patología del arte que, además, aparece estrechamente ligada a patologías análogas en los círculos mundanos y las experiencias amorosas. La idolatría del arte, tal como se presenta en *En busca del tiempo perdido*, puede ser entendida desde la perspectiva hegeliana de la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del amo y del esclavo y comprenderse también en el marco del estudio de Marx del fetichismo de la mercancía.

La idolatría de Ruskin

En los sucesivos trabajos sobre Ruskin, Proust toma paulatina distancia del autor admirado. Así, en el artículo "John Ruskin", el más crítico, acusa de idolatría al teórico de la estética. En este texto utiliza el término idolatría al menos en tres sentidos interrelacionados:

a) La idolatría de Ruskin consiste en sostener una idea por su belleza: "En estas regiones (profundas, secretas, casi desconocidas para nosotros mismos donde se juega en cierto modo incesantemente la suerte de nuestra vida espiritual y moral) tengo la impresión de que Ruskin no ha dejado de cometer continuamente el pecado de la idolatría. Y en el momento mismo en que predicaba la sinceridad, faltaba a ella, no en lo que decía, sino por la manera de decirlo. Las doctrinas que profesaba eran doctrinas morales y no estéticas, y sin embargo las elegía por su belleza (...). Y este pecado lo cometía constantemente, en la elección misma de cada explicación de un hecho, de cada apreciación sobre una obra, en la elección misma de las palabras empleadas - y acababa por imprimir una actitud mentirosa al espíritu que así se comportaba continuamente"[1].

b) Ruskin da "excesiva importancia a la letra de las obras"[2] y en ese sentido, dice Proust que abusa de las palabras "irreverente" e "insolente" cuando se refiere a supuestos cuestionamientos a la autoridad de las obras.

c) Finalmente Proust hace referencia a un tercer modo de idolatría, considerada como la adoración a un objeto. Esta no es atribuida a Ruskin, sino a Montesquiou, quien resulta aludido pero no explícitamente mencionado, en su relación con las novelas de Balzac: "..El atavío de Madame de Cadignan es una preciosa invención de Balzac porque da una idea del arte de Madame de Cadignan, porque nos hace conocer la impresión que ésta quiere producir a D'Artez y algunos de

sus 'secretos'. Pero una vez despojado ese atuendo del espíritu que lleva en sí, ya no es más que un signo que ha perdido su significación, es decir, nada; y seguir adorándolo hasta extasiarse por encontrarlo en la vida sobre un cuerpo de mujer, eso es propiamente idolatría. Es el pecado intelectual favorito de los artistas y al que muy pocos han dejado de sucumbir"[3].

Proust contra su propia idolatría en los *pastiches*

Si pocos intelectuales han dejado de sucumbir al pecado de idolatría, presumiblemente Proust mismo ha sido pecador. Y si la desmedida admiración por ciertos autores ha podido constituir un obstáculo para la creación, es posible leer en los *pastiches* -parodias del estilo de sus autores favoritos- un ejercicio de higiene, una expiación y un modo de tomar distancia. Pero más aún, en *Los placeres y los días*, ha presentado en una suerte de *pastiche* un caso extremo de esta patología en el que interrelaciona de manera cómica la imitación, el snobismo y el culto del arte, en el breve relato: "Mundanidad y melomanía de Bouvard y Pecuchet". Este relato, que anticipa muchos de los análisis de *En busca del tiempo perdido*, está escrito como un capítulo apócrifo de la novela de Flaubert *Bouvard y Pecuchet*. Aquí Proust escribe al modo de Flaubert y el texto mismo refiere al estilo mimético en la pretensión de los personajes de hablar sobre los artistas al modo de la gente de mundo y al considerar las obras según el éxito que pueda aportarles su mención en los salones. El relato, en todos sus niveles de imitación, alude al principio según el cual se rigen los círculos mundanos, el snobismo artístico y ciertas formas de idolatría: la ley de imitación.

Crítica de la idolatría en *En busca del tiempo perdido*

Estos análisis de la idolatría en todos sus matices tiene ricas consecuencias en la obra capital de Proust. El crítico Walter Kasell[4], sostiene que la idolatría en la novela consiste en la ilusión de posesión, y la imposibilidad de diferenciar la ficción de la realidad. Según Kasell, al mismo tiempo que objeta este rasgo en Ruskin, Proust, en la experiencia de la idolatría, encuentra una estructura fundamental que aparece en el snobismo estético, en el amor y en la evolución del héroe. Por ejemplo, en el deseo del héroe por Albertina, se condensa el deseo de poseer Balbec "..como si poseer materialmente una cosa equivaliese a poseerla espiritualmente"[5].

En el marco de la presencia recurrente de la idolatría, la novela proustiana despliega una visión crítica y descarnada de la estructura de las relaciones sociales, amorosas y artísticas. La condena a esta patología del arte adopta una forma explícita en *El tiempo recobrado*. En efecto, cuando el personaje de Charlus lamenta la destrucción de la iglesia de Combray, el héroe responde: "Es un símbolo señor...Y yo adoro tanto como usted ciertos símbolos. Pero sería absurdo sacrificar al símbolo la realidad que simboliza. Las catedrales deben ser adoradas hasta el día en que, para preservarlas, haya que renegar de las verdades que enseñan (...). No sacrifiquéis hombres a unas piedras cuya belleza procede precisamente de haber fijado un día verdades humanas"[6]. Señala Roger Shatuck que esta refutación de la idolatría es única en la novela pues allí, violando sus propias convenciones, el héroe parece dirigirse a los lectores. Esas no son las convicciones de Marcel, sostiene Shatuck, sino de Proust. Agregamos que esta crítica proustiana explícita a la idolatría es ella misma idólatra.

Además de este pasaje explícito, de manera cómica y satírica, la crítica al culto del arte se desarrolla a largo de toda la novela. En la idolatría artística se presentan las mismas patologías que en las relaciones sociales y amorosas. De manera que se puede aplicar también a ella el análisis de René Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*[7] quien considera las relaciones amorosas y sociales, desde la perspectiva de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, como figuras triangulares. Tanto los celos como el snobismo y el fetichismo artístico, indican que en el amor a una persona, en la apreciación de un objeto, se enmascara un tercer elemento, un mediador: el héroe se enamora de Albertina cuando sospecha su homosexualidad; de un modo análogo, la música de Chopin recupera su prestigio para Madame de Cambremer cuando se entera de la admiración de Debussy por Chopin. El caleidoscopio social varía según la fuerza mimética de los individuos: el deseo siempre es deseo de otro deseo.

Si la producción de la obra para el artista es un camino arduo que, como puede verse en los artistas novelescos y en el itinerario del héroe proustiano, está sometido a la contingencia, al azar y al desprecio, no menos dificultoso es el camino de las obras para encontrar su público. Las obras son virtualidades o

posibilidades que requieren de un receptor que las actualice y, sin embargo, esta comunicación artística imprescindible debe darse en un universo social snob y alienado, del que depende su éxito o su fracaso. Hasta la inmortalidad del alma del escritor Bergotte parece no tanto una cuestión metafísica sino de mercado, depende de la suerte que corran sus obras. En un significativo párrafo dice el narrador que durante su funeral "sus libros, dispuestos de tres en tres en vitrinas iluminadas, velaban como ángeles con las alas desplegadas y parecían, para el que ya no era, el símbolo de su resurrección"[8]. Al respecto Andrew Bowie dice: su aspecto angélico es el producto de la habilidad de un escaparatista, y tienen un sólido motivo comercial detrás"[9].

Las obras artísticas de la *Recherche* se presentan situadas en un espacio social que las expone a la cosificación, al fetichismo, a la incomprensión. En cuanto fuentes de prestigio, cotizan en los salones y son armas en la lucha por el reconocimiento, tienen valor de uso y valor de cambio[10]. Esto resulta claramente expuesto en la oposición entre arte antiguo y arte moderno, que según sostiene Henry Loyrette constituye uno de los temas centrales de la novela[11]. El conflicto entre las obras de arte consagradas y reconocidas y las obras de arte recientes, provocativas, violentas, se da asociado, y aún subordinado, al conflicto entre aristocracia y burguesía: el prestigio de la aristocracia se funda en la antigüedad de sus posesiones, sus viviendas y sus obras de arte heredadas; por el contrario, las colecciones de arte moderno son todas burguesas, la nueva clase social que tanto en decoración como en arte pretende rodearse con el último grito de la moda. Como sostiene Marx en *El capital*[12] para las mercancías, las obras adquieren aquí una forma social. De ahí que el fetichismo que se adhiere a ellas, todo el misticismo, la magia y la fantasmagoría, propia de las mercancías, resulta de su determinación social, del hecho de que las relaciones entre las personas adoptan la forma de relaciones entre cosas e inversamente las relaciones entre cosas son relaciones sociales. El carácter fetichista de las obras las convierte en jeroglífico social.

Pero el universo proustiano es paradójico y hasta una patología puede constituir un camino inesperado. Son la histriónica Madame Verdurin y su marido, nuevos ricos en ascenso, quienes descubren el talento del pintor Elstir. Así mismo es a través de la mirada presuntamente idólatra de Ruskin que Proust descubre la belleza de las catedrales. Y si Ruskin se ha debatido siempre entre la sinceridad y la idolatría, también es posible entender el itinerario novelesco del héroe como una lucha entre ambos. Sin embargo en el héroe frente a la fuerza de la mímesis vence finalmente la originalidad de la reconstrucción subjetiva.

Algunas notas sobre la ponencia de A. Melamed "La idolatría del arte en Marcel Proust"

Julio César Moran

1. Cuando nos referimos a la relación entre John Ruskin y Marcel Proust y cómo Proust lee a Ruskin debemos tener presente la importancia de la tradición inglesa de crítica de la época victoriana, así como también un marco artístico dado por el prerafaelismo de Dante Gabriel Rossetti y la fuerte importancia de los *Nocturnos* de Whistler y la Venecia de este pintor en la concepción de Proust. Esta crítica inglesa es una crítica de artistas, como definiera Oscar Wilde en "El crítico como artista" y es una crítica de grandes escritores. En muchos casos con una orientación esteticista y antipragmática. Destaca fundamentalmente Walter Pater, maestro de Oscar Wilde y muy admirado por Proust, que es a su vez novelista y gran escritor y también Mathew Arnold. En todos estos casos hay una cuestión relevante que es la importancia estética del crítico y el gran valor otorgado a las obras artísticas, más allá de las discrepancias sobre la importancia del gótico y del renacimiento entre Ruskin y Pater.
2. La idea de la lectura como incitación y no como texto autoritario aparece al menos insinuada en *The stones of Venice* de Ruskin, una de las guías más consultadas para visitar una ciudad, en donde Ruskin pretende mostrar Venecia y sus piedras tanto en el gótico cuanto en el pestilente renacimiento, pero aclara expresamente que desea que el receptor se valga por sí mismo y sólo acudirá en su ayuda cuando se le presente un callejón sin salida. Quizás este sea el comienzo de una concepción que Proust desarrollará posteriormente.
3. Con todos estos elementos Proust pretende que el lector, no sólo el crítico, sea un artista que utilice su propio cristal, que transforme, si lo desea, los sexos de las relaciones eróticas de su

propia novela. En suma, que se lea a sí mismo. Y por otra parte que los artistas rememoren las obras del pasado como universos propios desde distintos marcos que pueden sin embargo entrecruzarse del mismo modo que en la memoria involuntaria y en las rememoraciones dos sensaciones distantes permiten un salir del tiempo destructor. De un lado siempre hay una subjetividad con una vida vivida, casi podría decirse un horizonte de expectativas, pues nunca todo puede estar en el objeto. Del otro lado hay otra vida vivida concretizada en la obra artística. Por todas estas razones no compartimos el pensamiento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su artículo "La recepción de la obra de arte"[13] cuando indica que los principales antecedentes de la estética de la recepción son Sartre, Valéry y Benjamin y no menciona a Marcel Proust que tuvo el valor de hacer una parte fundamental de su ficción con las formas de interpretación, mientras que en otros casos, como el de Sartre, sólo encontramos declaraciones teóricas y mucho más tardías que la obra de Proust. Proust es pues, como señala Melamed, un consecuente luchador contra la imitación, la abstracción, los convencionalismos, las ilusiones ideológicas y un autor fundamental que anticipó las modificaciones en la ontología de la obra de arte, las necesarias relaciones dialógicas con un lector íntimo, imprescindible para cualquier tipo de arte y la posibilidad de que éste proporcione un saber metafórico.

Bibliografía

John Ruskin (1960), *The stones of Venice*, New York, Da Capo Press.
Walter Pater (1910), *The renaissance*, London, Macmillan and co.
Oscar Wilde (1969), *Complete Works of Oscar Wilde*, London, Collins.
Harold Bloom (1965), (selección de textos, edición e introducción) *The literary criticismo of John Ruskin*. New York, Da Capo Press.
Robert Hewison (2000), *Ruskin, Turner and the Pre-raphalistes*. London, Tate gallery publishing.
Andrea Rose (1997), *The Pre-raphaelistes*. London, Phaidon.
Valeriano Bozal (1996), (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías contemporáneas*, Madrid, Visor (2 volúmenes).
Jean Yves Tadié (1999), *Marcel Proust l'ecriture et les arts*. París, Gallimard.

Notas

[1] Marcel Proust, "John Ruskin" en "En memoria de las iglesias asesinadas", *Los placeres y los días. Parodias y miscelánea*. Madrid, Alianza Ed., 1975, p. 310.
[2] *Op. cit.*, p. 314.
[3] *Op. cit.*, pp. 316, 317.
[4] Walter Kasell, "Proust the pilgrim: the idolatrous reading of Ruskin" en *Revue de littérature comparée*. París, Librairie Didier, 1975, p. 547 y sgs.
[5] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. El mundo de Guermantes*, Madrid, Alianza, 1991, p. 402.
[6] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. El tiempo recobrado*, *Op. cit.*, pp. 157, 158.
[7] René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama, 1985.
[8] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido.La prisionera*. *Op. cit.*, pp. 200, 201.
[9] Malcom Bowie, *Proust entre las estrellas*, Madrid, Alianza, 2000, p. 109.
[10] Malcom Bowie, *Op. cit.*, p. 109.
[11] cf. Henry Loyrette, "*Proust et l'art moderne*" en Jean-Yves Tadié (Ed.), *Marcel Proust, l'écriture et les arts*, Paris, Gallimard. Bibliothèque nationale de France, 1999, pp. 15-21.
[12] Karl Marx, *El capital*, México, siglo XXI, 1975. Tomo I, vol 1, "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", pp. 87-102.
[13] en Valeriano Bozal (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías contemporáneas*, Madrid, Visor, 1996.

PROUST Y LA OBRA DE ARTE TOTAL

Julio César Morán
UNLP

La obra de arte total reúne las diversas artes en la producción de una experiencia estética. Manifestaciones afines pueden encontrarse en distintas culturas y épocas. Nos interesan las catedrales pero también fenómenos antropológicos de diversas sociedades. Mas la obra de arte total es un producto moderno pues aún en aquellos casos la conciencia que las convierte en obras que sintetizan las artes es una conciencia moderna. Ello se debe a la importancia del nacimiento de las Bellas Artes en el renacimiento. Fenómenos como creación, genio y la misma asociación de belleza y arte son productos de la visión renacentista. Muchas veces ignoramos quienes construyeron las catedrales medievales, pues no está dada la importancia del artista. En cambio, las discusiones sobre el valor de las distintas artes como hace Leonardo en *Tratado de la pintura* es propio de diversos colegas suyos. Asimismo surge el artista que es pintor, escultor, y arquitecto como Miguel Ángel y aparece la ópera: música, libro, teatro, escenografía, etc.

Todavía falta un componente fundamental. Hasta el siglo XVIII la vida social y el arte van juntos y las manifestaciones artísticas confluyen con la realidad cotidiana. Para que se produjese la obra de arte total era necesario un divorcio entre arte - realidad. Un artista disconforme, crítico del mundo y las formas artísticas que le ofrece, sólo podía producirse por la revolución industrial. El artista ve con espanto un mundo mecanizado no artístico, no poético, y entonces el arte pretende constituirse con independencia de la realidad y hasta transformar la realidad por la expansión de la imaginación, la ilusión, el sueño y por la expresión del dolor y del sentimiento. Están dadas pues la condiciones para el poder del arte romántico. Comienza también una transformación de las formas artísticas, una acentuación de la ética del artista, como hombre de ideas, como intelectual que se pronuncia sobre la vida social más allá de sus obras.

Hay diversas posibilidades de considerar relaciones entre las artes e incluso obras de arte total especialmente vinculadas a Marcel Proust. La concepción de las catedrales de Ruskin, *La comedia humana* de Balzac, los vínculos entre pintura y música en Whistler, las correspondencias de Baudelaire, la relación entre palabra y música en el simbolismo. Es indudable, no obstante, que todo el romanticismo desde Novalis, Jean Paul y Hoffman, reivindica la música y que, así, iban a ser los músicos quienes más buscasen esta síntesis entre las artes como Berlioz en *Lelio*, anticipo sorprendente del espectáculo contemporáneo, Lizst con las sinfonías *Dante* y *Fausto*, y Richard Wagner. La primera generación de músicos románticos, Chopin, Mendelhson, Schumann, no parece propensa a la exaltación integral de las artes. La música para piano de Chopin, la de cámara de Mendelhson y las sinfonías y canciones de Schubert, mantienen un intimismo y una pureza musical como las insinuaciones de romanticismo en Mozart. En cambio, de entre Berlioz, Lizst y Wagner habría de surgir el creador de la obra total.

Richard Wagner fue un hombre de teatro aunque su música sea lo que más perdure de él. Su interés no consistía en presentar la música en sus formas más puras como un cuarteto de cuerdas, sino en reunir todas las artes y la filosofía en una fusión sensual para que convergieran en la misma dirección en conjunción hacia la experiencia del espectador[1]. Wagner es un decidido opositor a la revolución industrial y en verdad es el demiurgo de otro mundo, unitario en sí mismo. No sólo aparecen en sus obras todas las artes, sino que se conectan en función de las ideas del compositor y no existen oposiciones entre ellas. Wagner tenía plena conciencia de que iba a realizar una revolución artística porque sólo él era poeta y músico y podía desarrollar una filosofía mitológica. Era además autor de todo: de la música, del libro, del foso de la orquesta, de la maquinaria escénica, y hasta los menores detalles de sus producciones. La obra de arte total se presenta así como la fusión de todas las artes en unidad, en busca de la disolución de la conciencia prosaica del espectador o mejor dicho del peregrino que participaba de la ceremonia místico sensual, cuya manifestación cumbre es *Tristán e Isolda*. Como dice George Steiner, es enorme la influencia de Wagner sobre todas las artes, particularmente la poesía a fines del siglo XIX[2].

En otras tierras, John Ruskin concebía a las catedrales como experiencias de peregrinaje, manifestaba la importancia de la arquitectura entre las artes, se preocupaba por la belleza y la ética, se constituía en un crítico pensador, concluía toda una tradición romántica inglesa, admiraba a los pintores modernos, a Turner que disolvía el paisaje tradicional y anticipaba al arte contemporáneo y a la hermandad de los prerafaelistas, Dante Gabriel Rossetti, Millais, Burne Jones, Hamilton. Es ese carácter absoluto, sagrado, del arte gótico, el discutir sobre arte como si se tratara de una cuestión esencial, como su famoso enfrentamiento con Whistler, y los intentos de construir escuelas de enseñanza del arte, conjuntamente con los prerafaelistas, que volvían a Dante y al medioevo, idealizaban sus modelos porque no aceptaban las categorías académicas de la época[3].

A partir de *Père Goriot*, Balzac introduce la reaparición de personajes y mira retrospectivamente su obra. En el prólogo[4], como dice Marcel Proust, dota a *La comedia humana* de una unidad retrospectiva. Como señalara Marx y sobre todo Engels, Balzac se convierte en el historiador más importante de su siglo, es decir que su novela aporta un saber. Este saber depende de los procedimientos artísticos y se apoya en el realismo de base económica y en una concepción de la totalidad de la vida y de la realidad. Hay, por tanto, como en Wagner, un intento de unidad, participaciones de las diferentes artes, constantes artistas, obras sobre artistas como *Gambara, La obra maestra desconocida,* estudios de patología psicológica, arte dentro del arte, mezcla de géneros literarios, escenas llevadas como diálogos teatrales mucho antes que el *Ulises* de Joyce,[5] una galería impresionante de personajes, tratados y monografías históricas, y los sorprendentes cambios de los personajes desde distintas ópticas y con la duración como los nenúfares y catedrales de Monet, y como en Marcel Proust, cuyos personajes carecen de esencia y transmutan según las perspectivas.

Proust es sin duda heredero de todas estas tradiciones, no en vano admira a Whistler, a Monet, a Turner y al prerafaelismo. Traduce *La Biblia de Amiens* y *Sésamo y lirios* con extensos y eruditos prólogos que revelan el conocimiento de los comentaristas del medioevo y su admiración del mundo gótico y sus peregrinajes ruskinianos por las catedrales francesas, aún cuando critique a su maestro por idolatría. La importancia de Ruskin sobre Proust ha permanecido aún en la *Recherche,* aunque estrictamente el período ruskiniano terminara antes. Pero Proust se ha apoderado del mundo de Ruskin y lo ha convertido, como con todos los autores y modelos que influyen en él, en una cosa de Proust, en una cosa de la *Recherche,* desde el predominio de la ficción proustiana.

Con respecto a Balżac, la idea de una obra cíclica que ofrezca un saber y que permita la reaparición de los personajes, la duración y la destrucción, las perspectivas cambiantes, son fuertes bases que Proust también ha incorporado a su manera, transmutándolas, en la *Recherche.* El reconocimiento es además explícito. Ruskin y Balzac merecen pastiches de Proust, o sea metaficciones críticas donde Proust parodia a sus queridos autores[6]. Además Charlus reivindica constantemente a Balzac hasta considerarlo como un pariente suyo. Hay escenas de seducción entre Charlus y el héroe que pueden comparase como las de Vautrin y Rastignac o Luciano de Rubempré. La importancia conmovedora para Charlus de *Ilusiones perdidas* y *Esplendores y miserias de las cortesanas* no deja dudas al respecto[7].

Pero Proust tiene ciertas diferencias con Balzac. Así, la forma como se revela y oculta el conocimiento. Como dice Anne Henry usa lo conocido para hablar de lo desconocido[8]. El perspectivismo proustiano es mucho más acentuado, Proust utiliza sólo hipótesis, nunca verdades concluyentes, la mezcla de personajes reales y de ficción está mucho más desarrollada, y la subjetividad y el idealismo no se corresponden con el realismo estricto de Balzac. La trama de la *Recherche* procede de una manera diferente por la importancia de las digresiones y, en cuanto al tema de la obra de arte total, Balzac construye un libro. Según Ernest Fischer un monumento del conocimiento social del siglo XIX[9], pero que no deja de ser un libro. Es decir, no hay en él la poderosa expansión proustiana de la ficción por sobre la realidad ya que sólo encontramos impresiones sensibles en la base de la *Recherche*[10].

Wagner con su concepción de la obra de arte total para la que destruye todos los números aislados, construye leit motiv para caracterizar personajes, climas, situaciones, e introduce la melodía infinita. Es indiscutible lo que Proust debe a Wagner. En la carta a Jaques Rivière afirma que la estructura de su obra es wagneriana, es decir, a lo *Parsifal* , con un ocultamiento inicial y revelaciones finales[11]. Es además, aunque Proust no le haya dedicado ningún artículo, citado ampliamente en la *Recherche* , por medio de muchas de sus obras, desde las juveniles hasta la *Tetralogía* y fundamentalmente *Tristán e Isolda. Tristán* aparece así como el modelo de la obra musical, aunque Proust admire también *Pelléas et Mélisande* de Debussy. Wagner, Balzac, Michelet, Thomas Hardy juegan episodios ficcionales en relación con la

recurrencia de temas. Por otra parte Wagner es la decantación de la tradición romántica que influye sobre Proust. Sin embargo, Proust difiere de Wagner en algunos aspectos importantes: en la obra total todas las artes confluyen hacia una unidad para disolver la conciencia del espectador. Si bien es cierto que Proust quiere romper con los hábitos y convenciones cotidianas que para él no constituyen la realidad, utiliza las diferentes artes en interacción entre sí y si bien todas tienen características en común, y desde la subjetividad construyen un mundo, es frecuente que se opongan entre sí y un posible modelo que las ligue debe señalar sus características específicas y está sometido también a la duración. En este sentido, Proust tiene alguna afinidad con Bertolt Brecht que establece una revolución de los medios de producción en el teatro y utiliza todas las artes pero en contradicción entre sí. Así, si el discurso es alegre la música puede expresar dolor, nostalgia.. Los artistas importantes no se relacionan entre sí, y cada obra de arte es una mónada de la que sólo puede apropiarse como un vampiro, el lector estético. Más aún, Wagner proporciona una filosofía primeramente admirada por Nietzsche como una resurrección de la tragedia griega y luego objetada por diferencias metafísicas y religiosas. En cambio, Wagner como Proust es influido por Schopenhauer, pero la metafísica artística de Wagner es concluyente, explícita, fuertemente influida por concepciones orientales. (Esto último no sería necesariamente tan opuesto a Proust) y fundamentalmente la obra con su filosofía se cierra sobre sí misma en su propio tiempo, con las convicciones del músico. Por supuesto que es pasible de múltiples interpretaciones como toda obra, pero no se propone, de acuerdo con las categorías de Eco, ser una obra abierta. En cambio, en Proust permanecemos siempre en el terreno hipotético, nunca tenemos conclusiones definitivas. La novela no parece concluir nunca, son necesarias múltiples relecturas. El lector mismo es atrapado por la ficción y se convierte en un ser de ficción. La multiplicidad de yoes persiste, hay separación entre el artista y el hombre y la ficción se expande sobre la realidad hasta construirla en vez de confrontarla como en Wagner. Es decir, en Proust hay un peregrinaje que no termina nunca. Estas características pueden señalar que, en rigor, la obra proustiana no es una obra de arte total en el sentido en que se ha visto. Pero también podría pensarse, aunque paradojalmente, que la obra proustiana consiste en múltiples obras de arte totales, es decir, que un único autor se abre a múltiples universos como el mismo Marcel Proust lo señala.

Notas

[1] Como la muestra claramente la versión de Pierre Boulez y Patrick Chereau de la *Tetralogía*.

[2] Cf. Georges Steiner. *Lenguaje y silencio*. Barcelona, Gedisa, 1982.

[3] Por otra parte, el mismo Rossetti fue también poeta y Ruskin fue ilustrador y pintor. Acá también rige el dicho de Baudelaire y Walter Pater que el crítico debe ser un artista, lo que quizás también debe extenderse a que el espectador debe ser un artista. Como curiosamente, desde un punto de vista totalmente antiromántico sostuvo Ortega en *La deshumanización del arte*, texto que puede servir como contratexto al discurso romántico por la insistencia en la separación del arte y la vida y la intrascendencia del arte.

[4] El prólogo comienza a ser de mucha importancia como continúa siendo en nuestro siglo, pues el artista tiene que hablar también él mismo de su obra

[5] Por ejemplo, escenas de la vida parisiense, de la vida rural, de la vida privada, de la vida militar

[6] Claro que, en el caso de Balzac se distingue la necesidad del autor de *La comedia humana* de demostrar sus conocimientos: así, por ejemplo "Werther lo escribió Goethe", y las dificultades de estilo de Balzac.

[7] El mismo Proust en *Contre Sainte-Beuve*, ensayo ficcional, reivindica como momento memorable la muerte de Luciano de Rubempré y recuerda la importancia de la ficción en Oscar Wilde, cuando este señala que la mayor tristeza de su vida ha sido la muerte de Luciano de Rubempré

[8] Cf. Anne Henry, *La tentation de Marcel Proust*, París, PUF, 2000.

[9] Ernest Fischer,"Las artes" en Eric J. Hobsbawm. *Las revoluciones burguesas*. Madrid, Guadarrama, 1964. Cap. 14.

[10] En este sentido, Proust está más cercano al fervor ruskiniano que a Balzac, aunque Ruskin, Whistler, los prerafaelistas, William Morris, no logren tener la conciencia de una cosmovisión estética inmanente a la obra.

[11] *Marcel Proust et Jacques Riviere, correspondance (1914-1922)*, presentada y anotada por Kolb, París, Plon, 1955. Prefacio de P. Kolb.

ALGO SOBRE RETRATOS CONSIDERACIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN PICTÓRICA EN EL UNIVERSO PROUSTIANO[1]

Silvia Solas
UNLP

El retrato es, quizá, la manifestación pictórica más "funcional". Relacionado con la necesidad que el hombre tiene de preservarse de la muerte, representa la posibilidad de detener un instante de su vida e inmortalizar su imagen con vistas a la posteridad. Sustituida tal función por la fotografía, sin embargo, el retrato siguió siendo un exponente de una buena parte de los pintores posteriores a la aparición de aquélla, que buscaban, no ya tanto la reproducción fiel del retratado, sino cierta indagación por la vida interior del modelo; en cualquier caso, el retrato siempre constituyó un ámbito particular, en el que el artista dejaba, como en el resto de su obra, constancia de su estilo. De modo que es posible afirmar que la subjetividad y la muerte son dos elementos que pueden asociarse con el retrato: la primera remite a lo que del pintor hay en la obra; la segunda a aquello de lo que el retratado quiere escapar. Ambas están presentes en la obra de Proust y se asocian con la concepción del arte de la *Recherche* proustiana. Pero, en la medida en que la obra es un fragmento del mundo interno del artista, quien en verdad pugna contra la muerte es la obra misma que, de este modo torna comunicable aquel mundo singular.

En un recorrido por la novela, hemos detectado varios pasajes en los que, a través del retrato, se pone de manifiesto, por un lado, la subjetividad, como principio de la creación, y por otro, la muerte que, siendo el obstáculo más poderoso para la concreción de la obra, no obstante, sólo resulta en algún sentido superable por el arte. En algunos de tales pasajes, el retrato se manifiesta también en relación con el amor. Como, además, consideramos que la pintura es la expresión artística en la que ciertas características del arte en la concepción proustiana, tales como la fragmentación o la inversión del orden habitual, alcanzan una grado de permanencia particular, pues se materializan en cuadros, la subjetividad y la muerte en relación con la obra pictórica, como es el caso del retrato, podrían adquirir un matiz diferente. Es lo que pretendemos indagar en este trabajo. Tomaremos, asimismo, como referencia el estudio de Anne Simon sobre la obra proustiana pues nos permitirá apoyar algunas afirmaciones que consideramos relevantes para su concepción sobre la pintura.

El espectro de pintores reales, y por ende de retratistas, que nos ofrece la *Recherche*, es notoriamente amplio: Rembrandt, Ingres, Delacroix, Whistler, Manet, por mencionar algunos de los más importantes. También el pintor imaginario, Elstir, ha retratado a algunos personajes significativos: ha retratado a Cottard, a Odette, e incluso, a la duquesa de Guermantes.

Lo primero que nos interesa señalar es un pasaje de *El tiempo recobrado* en el que la reflexión sobre los retratos se asocia con las imágenes de la percepción, por lo que el narrador habla de "mis retratos" en referencia a los recuerdos de ciertos conocidos:

> (...) no veía a los invitados porque cuando creía verlos los estaba radiografiando. De lo que resultaba que al reunir todas las observaciones que había podido hacer en una cena acerca de los invitados, el dibujo de las líneas trazadas por mí figuraba un conjunto de leyes psicológicas en que no ocupaba casi ningún lugar el interés propio que en sus discursos había tenido el invitado. ¿Pero le quitaba eso todo mérito a *mis retratos* (...)? Si uno de esos retratos en el dominio de la pintura pone en evidencia ciertas verdades relativas al volumen, a la luz, al movimiento, eso origina que sea necesariamente inferior a tal o cual retrato en ningún modo parecido a la misma persona, en el que se relatarán minuciosamente mil detalles omitidos en el primero, segundo retrato de donde podrá deducirse que el modelo era encantador, mientras que se le pudo suponer feo en el primero, lo que puede tener una importancia documental y hasta histórica, pero no es necesariamente una verdad artística[2].

De modo que construimos las imágenes de quienes conocemos, las que se plasman en el recuerdo, a la manera de como el pintor construye las imágenes de sus retratados que se plasman en la tela. En uno y otro caso se trata de construcciones subjetivas en las que el parecido es lo menos significativo, pues, como en cualquiera de sus obras, lo que se manifiesta en un retrato es el mundo propio del pintor. Tal construcción da cuenta, ya desde la percepción inicial, de una aprehensión que no es ni estrictamente objetiva, pues no coincide con el modelo, ni exclusivamente subjetiva, pues se desfigura lo que en tal modelo aparece. Así no se trata ni, en términos de Merleau Ponty, de lo 'visible' ni de lo 'invisible'[3]. Proust, instalado entre dos siglos, tal como sostiene Anne Simon desde una perspectiva merleaupontiana, busca superar el idealismo puro que escinde al sujeto del objeto -al yo, del mundo- y mantiene la aprehensión de la realidad enraizada en lo sensible, por lo que puede considerarse que el novelista

> (...) desde su anclaje en el XIX irriga la reflexión contemporánea por la importancia que le otorga al cuerpo. (...) la estética proustiana de la superposición, entrelazando varios campos del proceso sensorial en el espacio de un texto único permite expresar la apertura del mundo sobre varias dimensiones temporales ontológicas y fantásticas[4].

En relación con "el parecido" del retrato hay en el primer tomo de la novela un pasaje en el que presenciamos un encuentro de Swann con Mme. Cottard, mientras Odette todavía está de viaje con los Verdurin y él poco a poco advierte que va perdiendo su amor por ella; Mme. Cottard comenta haber visto un retrato de Machard, muy de moda en París en esos momentos. Swann reconoce no haberlo visto y su interlocutora responde comparando al pintor de moda con el pintor que ellos frecuentan en el salón Verdurin:

> (...) a mí me parece ideal. Claro que no se parece en nada a esas mujeres azules y amarillas que pinta nuestro amigo Biche. Pero yo, si le digo a usted la verdad, y a riesgo de pasar por poco moderna, no los entiendo. Sí que reconozco las cosas buenas que hay en el retrato de mi marido, es menos extravagante de lo que suelen ser sus obras; pero de todos modos, ha ido a pintarle un bigote azul. (...) en mi opinión, el primer mérito de un retrato, sobre todo cuando cuesta cien mil francos, es que sea parecido y de un parecido agradable[5].

En este pasaje se señala que el pintor, que luego reaparecerá con el nombre de Elstir, da muestras de "romper las reglas" de lo habitual. Y su pintura expone un tratamiento del color que permite asociarlo, ya desde esta época, al impresionismo. Se hace explícita la cualidad de un retrato basada en el parecido, pero nos encontramos con que Elstir nunca ha hecho, ni siquiera en sus comienzos, mérito a esta cualidad. Sus retratos representan más bien un ideal artístico propio y no los rasgos fisonómicos del retratado, los cuales en realidad aparecen desfigurados; como en el retrato de Miss Sacripan, Odette, cuyos rasgos, cuidadosamente logrados por la muchacha, han sido impiadosamente destruidos por el pintor. Más adelante el narrador sintetizará en una frase esta característica del artista: "los retratos de Elstir, son ante todo, Elstir"[6]. La pintura, nos parece, oficia un papel fundamental en la ruptura con el naturalismo, pero también con un subjetivismo estrictamente idealista. En este sentido afirma Anne Simon:

> A nivel teórico, las aporías de la objetividad como del subjetivismo puro, se hallan superadas en cuanto el protagonista reformula su relación con lo inmediato sensible gracias al encuentro con Elstir que revela la capacidad ontológica del error de los sentidos: la virtualidad forma parte enteramente de la realidad, como lo sugieren también las 'creencias' que fundan la vocación misma del narrador[7].

En segundo lugar, la construcción pictórica se asocia a la construcción amorosa: en la concepción del amor proustiana encontramos que el amante, al igual que el pintor, construye la imagen de su amada como si se tratara de un retrato. Es por eso que el héroe puede imaginar que el modelo del retrato de Miss Sacripan de Elstir, es decir Odette en su juventud, ha sido a su vez su amante. De algún modo también se relaciona con esta idea, la asociación de Swann entre Odette y la *Céfora* de Botticelli, asociación que constituye el principio de su amor. De la misma manera que nuestra mirada desfigura el parecido de aquellos que percibimos, y un pintor modifica en su obra los rasgos de su modelo, el amante reviste a su amada de los caracteres que corresponden al tipo de mujeres que constituye su ideal amoroso; que en el caso de Elstir, además, pareciera coincidir con su ideal artístico; por lo que el retrato sería la manifestación más apropiada para dar cuenta de esta coincidencia, pues el modelo es tal, de un modo doble: como arquetipo amoroso y artístico.

Ahora bien, el amor presenta en la novela otra cara: también puede dar lugar a juegos de sadismo y crueldad; y es precisamente, un retrato, el objetivo de tales perversiones. En la escena que protagonizan la hija del músico Vinteuil y su amiga, el héroe que paseaba por allí casualmente, se acerca a la ventana en un descanso de su paseo y tiene la oportunidad de presenciar lo que ocurre. Ambas muchachas participan de un juego erótico teñido de sadismo cometiendo la vejación del retrato del músico ya muerto, escupiéndolo entre risas e insultos. Si en el retrato de Miss Sacripan que pintó Elstir en un tiempo remoto, se pone de manifiesto el ineludible paso del tiempo, en este caso es la muerte misma lo que el retrato está simbolizando. La muerte, único obstáculo infranqueable para la realización artística, es ultrajada por las dos jóvenes; más tarde, como una suerte de reparación, será la amiga de Mlle. Vinteuil quien realizará las transcripciones de la música del artista, rescatando su arte del olvido y restituyendo así la imagen del artista cuyo retrato había sido mancillado.

Nuevamente un retrato nos coloca, posteriormente, en cercanía con la muerte: El duque de Guermantes posee un Velásquez que muestra al héroe y a Swann; pide la opinión sobre el cuadro a este último, y obtiene evasivas como respuesta, pues se trata de una pintura que Swann juzga horrible. El Velásquez del duque aparece como preludio de la escena en que se explicita la enfermedad terminal de Swann; el hecho de que éste, moribundo, no reconozca la pintura puede simbolizar el triunfo de la muerte sobre el arte, ya que el duque, que posee y conoce la obra, es tan sólo un *snob* que tiene tiempo para demorarse en buscar unos zapatos que hagan juego con el vestido de su mujer, pero se muestra apurado para detenerse a consolar a un amigo. La muerte aparece de forma redundante en este episodio pues el duque está impaciente por recibir noticias de un pariente enfermo: teme no poder asistir a la reunión que tiene programada y minimiza las noticias sobre su grave estado.

Por último, se nos informa que Elstir ha pintado un cuadro de Oriana que ella detesta, aunque a veces por vanidad se refiere a él en buenos términos. Elstir parece no haber volcado en el cuadro toda la belleza de la duquesa, lo que vuelve sobre la idea de que el pintor reconstruye a su modo la fisonomía del retratado.

Todos estos pasajes giran alrededor de un retrato: el de Cottard que pinta Elstir en sus primeras épocas, pone de relieve que lo que prevalece no es el parecido; por el contrario, es la subjetividad del artista lo que el modelo representa. Lo mismo que las imágenes de la joven Miss Sacripan, cuya fisonomía ha sido reconstruida en la tela a la manera de Elstir, y de la duquesa, en cuyo retrato ni ella misma se logra reconocer. En el artículo sobre Rembrandt, Proust sostiene, en este mismo sentido, que los autorretratos que ha pintado el holandés a lo largo de toda su vida tienen algo en común, entre sí y con el resto de su obra, que permite imaginarlos como pintados todos en el mismo día[8]. Aquí quizá se manifiesta de la manera más paradójica la idea que estamos sosteniendo: los autorretratos de Rembrandt se asemejan a Rembrandt, pero no en el sentido del parecido físico: lo que manifiestan es su estilo, su manera, la subjetividad del Rembrandt pintor, su mundo de artista.

El sadismo de que es objeto otro retrato, el de un muerto, en la novela, o la indiferencia del Swann que está muriendo frente al Velásquez, nos permiten asociar al retrato con la muerte como el único obstáculo verdaderamente poderoso frente al arte. Dado que hay en el retrato una voluntad explícita de superar ese peligro, parece lícito afirmar que en la novela, Proust se vale de él para poner de relieve esa posibilidad, junto a lo subjetivo del pintor, que en el retrato parece cobrar una mayor fuerza.

Notas

[1] Proyecto: "La concepción de la obra artística en los ensayos y artículos proustianos y en *A la Recherche du temps perdu*. Coincidencias y divergencias"; Director: Julio C. Moran

[2] Marcel Proust, *El tiempo recobrado*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1995, p. 30; (el subrayado es mío); en la edición francesa de la Pléiade dirigida por Jean-Yves Tadié: IV, 297 [en adelante la versión de la Pléiade se cita entre corchetes]

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970. Ed Original: *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

[4] Anne Simon, *Proust et le réel retrouvé. Le sensible et son expression dans Â la Recherche du temps perdu*, París, PUF, 2000, p. 15

[5] M. Proust, *Por el camino de Swann*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1995, p. 367 [I, 371]

[6] M. Proust, *A la sombra de las muchachas en flor*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1995, p. 421[II, 207]

[7] Anne Simon, *Op. cit.*, p. 16

[8] M. Proust, *Essais et articles*, "Rembrandt", edición establecida por Clarac y Sandre, Paris, Gallimard, 1994, p. 356.

Spinoza: del pathos al ethos

Coordinadora:
Diana Cohen

SPINOZA: DEL PATHOS AL ETHOS

Diana Cohen
UBA

Héctor Monteserin, en "Nietzsche y Spinoza: Fuerzas en Tensión", examina ciertas convergencias entre ambos autores, centradas en el conocimiento del cuerpo como una experiencia en que el hombre ve aumentada su potencia de acción.

Esta potencia esencial a todo lo existente es retomada por Patricia Olmo en "Otro e Infinito en Spinoza", donde establece, a través de la noción de *Conatus*, la tensión y compleción que se dan entre los conceptos de Libertad, Otro e infinito. El Otro, en especial, señala el límite de la propia corporalidad y en ese carácter, configura la subjetividad, pero también la posibilidad de ascender en el camino del autoconocimiento y del conocimiento de la totalidad o, en una expresión cara a Spinoza, del infinito.

Del infinito, pero esta vez en su aspecto lógico, se ocupa Diego López Rosende en "Consideración breve sobre los argumentos por regreso al infinito", donde analiza el lugar y la valoración que un peculiar modo de argumentación, el *regressus in infinitud*, recibe dentro y a la luz de la filosofía de Spinoza.

Del infinito también se ocupa Ignacio Marcote, quien en "Una lectura de Spinoza en clave dialéctica", advierte que las lecturas dialécticas de Spinoza fueron fuertemente cuestionadas, y hasta tachadas de idealistas. Desde entonces proliferaron las lecturas *materialistas* de Spinoza. Marcote propone, no obstante, una versión de la *dialéctica* como una clave propicia para conciliar ambas lecturas.

En contraste con la posición defendida por Ignacio Marcote, Mariano Pérez Carrasco, en "La subordinación de la ética a la física", ofrece un argumento para una interpretación materialista de Spinoza, centrándose en el problema del mal, con el cual ilustra la dependencia de la reflexión moral respecto de la física y de la metafísica.

Finalmente, Eugenia Puccio, en "El Miedo en el *Tratado Político*", sostiene que un análisis acerca del lugar asignado a la pasión del miedo en la construcción de la política podría conducir a importantes diferenciaciones en el ámbito de las representaciones del poder.

CONSIDERACIÓN BREVE SOBRE LOS ARGUMENTOS POR REGRESO AL INFINITO EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Diego López Rosende
UBA/CIF

El *regressus in infinitum* constituye una variedad argumentativa muy cara a la profesión de los filósofos, sin distinción de épocas o escuelas; casos muy famosos son el "tercer hombre" de Platón (y de Aristóteles), la primera y segunda vía de Tomás, el argumento de Bradley contra la existencia de las relaciones y las consideraciones de Hume y Popper acerca de los principios sintéticos de inducción, para mencionar apenas algunos. Mucho se he discutido acerca del valor probatorio de esta forma de argumentar, y hasta se ha dudado de si constituye en sí misma un tipo distinguible de prueba. A pesar de su interés -de *mi* interés-, no me he propuesto discutir aquí estas cuestiones, por cierto que muy dificultosas. En cambio, mi propósito es analizar el lugar y la valoración que este peculiar modo de argumentación recibe dentro y a la luz de la filosofía de Spinoza, que en esta ocasión nos convoca.

La primera impresión que provoca el examen de los textos principales de Spinoza es el de un absoluto rechazo, por parte de nuestro filósofo, de esta forma de argumentación. Esto sucede por dos motivos básicos. En primer lugar, Spinoza parece despreciar un caso clásico de prueba por *regressus* - el argumento de la primera causa de los peripatéticos - en su Epístola 12 (a L.Meyer), dejando en claro que ni una infinitud de causas ni "la existencia del infinito actual" deben considerarse inadmisibles. En segundo lugar -y mucho más importante- si tomamos en consideración la conocida proposición 28 del primer libro de la *Etica*, encontramos que Spinoza está lejos de considerar imposible cualquier proceso infinito, y que, en cambio, enuncia en dicha proposición que toda cosa singular es causada por otra cosa singular, que a su vez es causada por otra, y así *ad infinitum*[1]. No sólo, pues, nuestro filósofo no consideraba inadmisibles los procesos causales infinitos - i.e., de *procedencia* infinita -, sino que la existencia de los mismos es una tesis fundamental de su filosofía madura.

Dicho esto, acaso se pregunten ustedes si la concepción de los argumentos por regreso al infinito de Spinoza es equivalente a la que ustedes sostienen. Pues, si bien la oposición entre la concepción tomista y la spinoziana respecto de la causalidad infinita es suficientemente directa, no es sin embargo obvio que todos los argumentos por *regressus* rechacen por principio las series infinitas, o "el infinito actual". Convendrá entonces hacer en este punto una distinción trazada por John Passmore[2] entre los procesos y los regresos infinitos. Un proceso infinito ocurre cuando cualquier serie infinita de objetos es deducida o generada de acuerdo con reglas determinadas. Como ejemplo de ello valga la generación de los números naturales según la versión de Zermelo, en la cual el conjunto vacío es tomado como el cero, el conjunto cuyo único miembro es el conjunto vacío como el uno, el conjunto que contiene como único elemento a este último como el dos, y así sucesivamente: $\emptyset, \{\emptyset\}, \{\{\emptyset\}\}, \{\{\{\emptyset\}\}\}, \ldots$ Este es un proceso infinito, y sin embargo, como aclara T.M.Simpson en una lúcida nota sobre estos argumentos, nadie tuvo la idea - ni debería - de objetar la construcción de Zermelo por absurda o imposible[3].

Los *regresos* infinitos, en cambio, suelen involucrar una reiteración indefinida de la necesidad de explicaciones, criterios o tareas, para poder realizar aquella explicación, criterio o tarea que se presenta en un principio como definitiva o suficiente. Por ejemplo: si deseamos explicar cómo es posible que las cosas tengan propiedades, y decimos que algo x tiene una propiedad F porque participa de la forma Phi, pero descubrimos que participar en la forma Phi no significa más que tener la *propiedad* de participar de la forma Phi, entonces caemos de nuevo en la misma perplejidad, y nos preguntamos cómo es que x tiene *esa* propiedad. Si acudimos a la explicación ofrecida, deberemos decir que el que x tenga la propiedad de participar en Phi se da en virtud de que tiene la propiedad de tener la propiedad de participar en Phi, y así al infinito. La explicación, por tanto, debe rechazarse como insatisfactoria. Nótese que aquí no se dice que es imposible una infinidad de propiedades, sino simplemente que le *explicación* propuesta de cómo es que algo posee propiedades es deficiente.

Esta distinción entre progreso y regreso infinito resulta ser de especial importancia para el *Tratado de Reforma del Entendimiento* de Spinoza. En efecto, Spinoza advierte allí el peligro de un eventual regreso infinito, que logra hábilmente evitar gracias, precisamente, a su oportuna diferenciación entre un proceso infinito de ideas y un regreso infinito para la posesión de las mismas. Cito a nuestro filósofo:

"La idea de círculo (...) no es algo que pose centro y periferia, como el círculo, ni la idea de cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo; es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva será, en sí misma considerada, algo real e inteligible, y así indefinidamente." (IE, #33, 10-20). Más adelante, Spinoza agrega:

"Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es (...) algo real y totalmente distinto del mismo Pedro. Dado, pues, que la idea de Pedro es algo real que posee su esencia peculiar, también será algo inteligible, es decir, objeto de otra idea (...); y a su vez, la idea de la idea de Pedro también tiene su esencia, que puede ser, por su parte, objeto de otra idea y así indefinidamente. Esto cualquiera puede comprobarlo al ver que él sabe qué es Pedro y además que sabe que lo sabe, y que por otra parte sabe que sabe lo que sabe etc." (IE, #34).

Esto es curioso. Spinoza parece creer que hay realmente una infinidad tal de conocimientos, y no meramente que *podríamos* tenerla (si, por ejemplo, nuestra naturaleza fuera diferente en lo que respecta a la duración); pues, aunque Spinoza hable en un principio de lo que *puede* ser objeto de una idea, nos dice a continuación que, si sabemos, sabemos que sabemos, y sabemos que sabemos que sabemos, etcétera; y este "etcétera" no significa sino "y así hasta el infinito" (cf. *Etica*, II, p.21, s.). Este proceso infinito es precisamente lo que rechaza Sartre - quien alude a Spinoza[4] - en su introducción a *El Ser y la Nada* ("El cogito prerreflexivo y el ser del percipere"), presumiblemente por la implausibilidad *psicológica* de tal serie de conocimientos. Vale la pena notar que, tal como destacó E. Beth, el proceso *idea, idea ideae, idea ideae ideae,...*, fue utilizado por el gran matemático R. Dedekind como un argumento positivo en favor de la existencia de conjuntos infinitos: según Dedekind, "[el] sistema S de todo lo que puede ser objeto de mi pensamiento es infinito. En efecto: si s es un elemento de S, entonces el pensamiento s' de que s puede ser objeto de mi pensamiento es él mismo un elemento de S" (citado en Simpson, op.cit, p.46). (Nótese sin embargo que Dedekind se refiere a lo que *puede* ser objeto de mi pensamiento, no a lo que *es* objeto del mismo)[5].

Pero volvamos a Spinoza. Éste acepta la existencia de una infinitud de conocimientos partiendo de la existencia de una idea o proposición s, y de su postulación de que, cualquiera sea p, si un sujeto a sabe p, entonces sabe que sabe p (Sap SaSap). Esto genera la serie infinita de objetos de conocimiento: {p, Sap, SaSap, SaSaSap, ...}. Spinoza no ve ninguna dificultad lógica en esta serie, que no involucra un *regreso*, sino sólo un *proceso* infinito. La posibilidad de un regreso, advierte Spinoza, proviene de interpretar este proceso como si cada paso del mismo requiriese el cumplimiento *previo* del paso siguiente, de modo tal que no pudiésemos comenzar jamás a conocer p, por requerir este conocimiento de otro previo, y éste a su vez de otro, y así el infinito:

"De ahí resulta claramente que, para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro ni mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que para que yo sepa algo, no me es necesario saber que sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé. (...) En estas ideas sucede más bien lo contrario. En efecto, para que yo sepa que sé, debo saber primero". (id.).

La solución de Spinoza, pues, consiste en interpretar, en el esquema condicional "Sap?SaSap", el consecuente "SaSap" como una condición necesaria (en sentido lógico) mas no como condición *previa*. La ordenación temporal, aclara Spinoza, es exactamente la inversa: para saber que sé, debo antes saber[6].

Es interesante señalar que, por lo que se vio en este ejemplo, Spinoza reconoce implícitamente que hay argumentaciones por regreso al infinito que *no* descansan en el mero rechazo de series infinitas, sino en la imposibilidad de realizar una tarea que presupone la realización de otra, y ésta a su vez de otra, y así al infinito; y parece reconocer - para bien o para mal: no discutiré este punto aquí - que la imposibilidad aludida es genuina. En particular, Spinoza consideraría la argumentación basada en el regreso de conocimientos como válida, aunque, como vimos, descartaría como falsas algunas de sus premisas. (Esto queda corroborado por las consideraciones que Spinoza realiza en su carta 12 acerca de los argumentos eleáticos sobre la divisibilidad infinita del tiempo). Podríamos decir, entonces, que admite la imposibilidad de ciertos regresos infinitos, y por tanto la legitimidad de las refutaciones que se sirven de ellos, si

bien no considera válidos los argumentos basados en la presunta absurdidad de una serie infinita *en cuanto tal*, presupuesto que él cree reconocer en los argumentos causales de los peripatéticos.

No sin sorpresa, pues, encontramos en los *Pensamientos Metafísicos* de Spinoza dos argumentos que apelan a la mera *absurdidad* de las series infinitas que involucran las premisas a refutar. Citaré los pasajes correspondientes sin dar mayores aclaraciones. El primero es el siguiente: "...concedamos que [el] conato de moverse es algo distinto de la naturaleza y las leyes del movimiento. Si se supone, pues, que este conato es un bien metafísico, es necesario que ese conato tenga también un conato de perseverar en su ser, y ésta, a su vez, otro y así al infinito. No sé si se puede imaginar algo más absurdo." (*Pensamientos Metafísicos*, 248). Nótese que aquí no se objeta un regreso, sino un simple proceso infinito: la mera *existencia* de infinitos conatos.

El segundo, más complejo, procura probar la identidad de la esencia y el poder de Dios y transcurre del siguiente modo: " (...) si [el poder de Dios] fuera algo distinto [de su esencia], o sería una creatura o sería algo accidental a la esencia divina (...). Ahora bien, ambas soluciones son *absurdas; porque*, si fuera una creatura, necesitaría del poder de Dios que la conservara y se daría, por tanto, un proceso infinito." (id., 255, mi énfasis) (luego da la razón por la que tampoco puede ser algo accidental). Aquí, nuevamente, no se rechaza ningún regreso, sino la mera existencia de una infinidad de poderes divinos.

Una explicación posible para estas anomalías es decir que Spinoza supone que una infinidad de conatos, así como una infinidad de poderes de Dios, repugnan al concepto de movimiento y al de Dios, respectivamente - sin que haya nada de malo con las series infinitas en cuanto tales: del mismo modo en que es posible probar la irracionalidad de raíz de 2 mostrando que su contradictoria implica que el numerador de su pretendida expresión racional es infinitamente divisible en mitades enteras, lo cual es absurdo para un número que por hipótesis se supone finito. Ésta, digo, es una manera de entender estas pruebas, que puede eliminar la aparente inconsistencia con la concepción spinozista que pretendíamos inferir de los textos analizados previamente.

Más difícil será amigar dicha concepción con el argumento causal expuesto en su *Breve Tratado*: "Finalmente, si queremos buscar la causa de aquella sustancia, que es el principio de las cosas que proceden de su atributo, nos incumbe entonces buscar la causa de esa causa, y después la causa de esa causa y así al infinito. De modo que, si debemos, *como debemos*, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que descansemos en esta sustancia única." (#10, mi énfasis). Pero llegados a este punto - y dado que ya me he excedido en el tiempo asignado -, diré simplemente que estos argumentos, en verdad, no deben ser necesariamente conciliados con los puntos de vista que Spinoza deja entrever en las otras obras analizadas. Pues, como bien dijera Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* -y con esto cierro mi exposición-, "cambiar de opinión no supone una contradicción".

Notas

[1] Cf. también las consideraciones que hace en Carta nro 40 respecto del argumento por el movimiento.
[2] *Philosohical reasoning*, cap.1 ("The infinite regress").
[3] *Formas lógicas, realidad y significado*, cap.2, nota 17 pp.46-47.
[4] Aunque sospecho que desconocía el *Tratado de Reforma del Entendimiento*.
[5] Simmel también hace referencia a este tipo de proceso en varios lugares (por ejemplo, en su *Intuición de la vida*, cap.1, donde es interpretado como un caso más de la autotrascendencia de la vida espiritual)
[6] Esto no es tan simple como parece. Pues si Spinoza nos dice que el *orden temporal* es inverso, esto significa que la serie, además de una interpretación lógica, admite una interpretación temporal, es decir, que *para* conocer que se conoce, hay que conocer *antes*. De manera que habría un proceso temporal que comienza con mi conocimiento de p en t, seguido por mi conocimiento de mi conocimiento de p en t + delta, etc. Entonces caemos aquí en dificultades similares a las planteadas por Sartre: ¿cómo es que *conocemos* todas estas cosas infinitas, dado que nuestra existencia es finita? La distinción entre prerequisito y condición necesaria (lógica) y su incidencia en el análisis del argumento de Bradley contra las relaciones es analizada por T.M.Simpson en su obra ya citada.

UNA LECTURA DE SPINOZA EN CLAVE DIALÉCTICA

Ignacio Marcote
UBA-CIF

A partir de la interpretación estructuralista de Guéroult, las lecturas de Spinoza en clave dialéctica fueron fuertemente cuestionadas. Se las acusó, sobre todo, de caer en el idealismo. Desde entonces proliferaron las lecturas *materialistas* de Spinoza. No obstante, en mi opinión, la *dialéctica* es propicia para conciliar estos puntos de vista, materialismo e idealismo, tantas veces puestos en oposición. Lo que quisiera proponer es una lectura dialéctica de Spinoza que no incurra en posiciones idealistas. Con este propósito trazaré un puente entre el comienzo de la *Ética* de Spinoza y el comienzo de la *Lógica* de Hegel. Mucho de lo que voy a desarrollar me fue sugerido por la lectura de ciertos trabajos de Vidal Peña y de la *Anomalía Salvaje* de Negri que, aunque hostil a la dialéctica, tiene mucho que ofrecer a un enfoque de este tipo.

El punto crucial que dificulta el acercamiento de la obra de Hegel a la de Spinoza, es la renuencia spinoziana a aceptar la *contradicción*. Pero intentaré mostrar que, a pesar de esta renuencia, la contradicción no está ausente en su sistema.

El ser

La Ética se abre con una serie de definiciones, la primera de las cuales es la de "causa de sí". Ahora bien, sólo hay una cosa que es *causa de sí*, y es la sustancia. Podemos, pues, concluir que al comienzo de la *Ética* sólo tenemos la sustancia. Esto hace de dicho comienzo un comienzo absoluto, sin presupuestos, pues, como dice Spinoza: "Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí"[1]. Ahora bien, concebir algo es conocer su causa. La sustancia, entonces, para poder ser concebida por sí, debe ser causa de sí. Por eso (y tal como lo aborda Spinoza), el verdadero comienzo de la *Ética* lo constituye la definición de *causa de sí*, que, en principio, no es sino la sustancia tomada en su aspecto dinámico, por llamarlo de alguna manera.

También para Hegel el comienzo de la Ciencia debe carecer de presupuestos, no debe estar mediado por nada, lo cual implica que no debe estar determinado. Por eso parte del puro ser. Pero esa carencia de determinaciones hace de él una *nada*. Al querer captar el ser hemos captado la nada. Pero pensar la nada implica pensar algo, "el mismo intuir o pensar que es el puro ser"[2]. Esta imposibilidad de aprehender el puro ser y la pura nada por sí mismos, les quita status lógico. "Su verdad- dice Hegel- consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*". La primera verdad de la *Lógica* y, por lo tanto, su verdadero comienzo, lo constituye *el devenir*.

Estas reflexiones acerca de los comienzos de la *Ética* y la *Lógica* sugieren que la "causa de sí" en el sistema de Spinoza es el equivalente del "devenir" en el sistema de Hegel.

El devenir

Asumir el devenir implica asumir la contradicción. Sin embargo, podría decirse que el principal propósito filosófico de Spinoza es *superar* la contradicción, y no sólo por razones de orden teorético. Le tocó vivir una época de discordias religiosas que implicaron persecuciones, represiones y hasta guerras. Incluso en Holanda (que además de la prosperidad económica gozaba por entonces de uno de los regímenes políticos más "liberales"), las excomuniones y las medidas represivas estaban a la orden del día. Era interés de Spinoza atribuir esas contradicciones, esas pasiones encontradas, a la mera imaginación, esto es, al género inferior de conocimiento. La imaginación es la relación que entabla el sujeto con su objeto de conocimiento, en tanto *modo finito*. Por el contrario, a través de la razón, el sujeto trasciende su punto de vista particular, se eleva desde su condición de modo finito hasta el punto de vista de la *eternidad*. Para Spinoza, algo es concebido desde el punto de vista de la eternidad cuando se lo aprehende como un momento necesario dentro de un orden lógico de ideas.

Esta concepción de la razón como expresión del punto de vista de la eternidad, es sostenida, también, por Hegel. Notamos, entonces, que en ambos filósofos, este punto de vista absoluto es identificado con un orden lógico. Pero, por supuesto, la "lógica" en Spinoza y la "lógica" en Hegel no son la misma lógica. En Hegel, la lógica, y, por lo tanto, la razón, asumen la *contradicción*. En Spinoza, en cambio, la excluyen. Y así se explica que pese a que tanto Spinoza como Hegel parten de la identificación de lo real con lo racional, la concepción de la realidad de ambos autores resulta, sin embargo, diferente.

Entonces, estas nuevas consideraciones que hemos hecho parecerían sugerir que la "categoría" de causa de sí, aunque ocupe un lugar equivalente al que ocupa la categoría de devenir en el sistema de Hegel, no es perfectamente asimilable a ésta, pues no contendría contradicción. La sustancia de Spinoza es pura afirmación. Pero también el puro ser de Hegel pretendía serlo, y justamente su falta de negaciones, esto es, su indeterminación, resultó ser su negación. Lo que debemos indagar ahora es si existe en Spinoza, aunque de manera no reconocida, algún equivalente de la "Nada" hegeliana.

La nada

En Hegel, el despliegue de la nada permite explicar el surgimiento de lo finito: sólo si el ser es negado en su infinitud puede devenir algo finito. Pero Spinoza ha expulsado de lo infinito todas las *negaciones* y, como ángeles caídos, las ha abandonado en el reino de los modos. No hay un otro de Dios capaz de oponérsele: nada lo niega. Pero con esto Spinoza corre el riesgo de quedar tan atrapado en la Sustancia como Descartes en la Conciencia. De hecho, interrogado por Tschirnhaus acerca de cómo se daba el pasaje de la sustancia infinita a los modos finitos, Spinoza no atinó a dar una respuesta.

Pero si este pasaje resulta oscuro, en cambio, el pasaje opuesto, esto es, la tendencia que lleva desde lo finito hacia lo infinito es clara. Esta tendencia está dada por el *conatus*. Toda cosa particular ostenta una característica tendencia no sólo a su conservación sino al acrecentamiento de su potencia. El *conatus* no es una tendencia a conservarnos en tanto meros modos finitos, pues esto implicaría una tendencia a conservar nuestros límites y, por tanto, a conservar lo que nos niega, lo que nos resta potencia. En cambio, este desarrollo del principio de la particularidad implica un ir corriendo los límites de la misma hacia lo universal. El despliegue del *conatus*, implica el despliegue de la racionalidad. Y no en sentido abstracto sino concreto. El *conatus* constituye el obstinado esfuerzo de un modo finito por realizar lo infinito en su ser, esto es, por asemejarse a lo infinito. Si la progresión infinita que está implicada en este esfuerzo pudiera alcanzar su *telos*, entonces lo finito, la particularidad habría devenido universal. Conviene aclarar que, aunque se trate de una *teleología* imposible, no deja por ello de conllevar un progreso. Pues en la medida en que distintas particularidades se eleven a razón, esto es, desplieguen el punto de vista teorético-práctico de lo universal, podrán confluir entre sí y conformar entre sí una particularidad más grande. Dice Spinoza: "Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular"[3]. Esta noción de cooperación que Spinoza desarrolla en su *física* pero que, vía paralelismo, es extensible al conjunto de los atributos, contiene lo que hemos llamado el principal objetivo filosófico de Spinoza. "Nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo"[4]. La novena sinfonía de Beethoven deja oír sus notas en este escolio spinoziano. En la medida en que las particularidades, a través de progresivas confluencias, se vayan asemejando a lo universal, en la medida en que la contradicción entre lo particular y lo universal se vaya haciendo más tenue, a través de la progresiva atenuación de las contradicciones entre las particularidades, las continuas desavenencias entre los hombres darán lugar a una paz social duradera.

Una vez comprendido esta especie de *flujo ascendente* desde lo particular hacia lo universal estamos en mejores condiciones para descifrar aquel complejo pasaje *descendente*. Si el despliegue absoluto de la particularidad (*conatus*) coincide con lo universal (sustancia infinita), entonces su absoluto no despliegue debería implicar el momento de mayor contradicción entre ambos. La sustancia es causa de sí sólo en la medida en que se despliega a sí misma. Pero en todo despliegue está supuesta una situación previa de no despliegue. Esa es la situación al comienzo de la *Ética*. La sustancia carece por entonces de todas las determinaciones que irá adquiriendo a lo largo de la obra. Tomada por sí misma constituye una abstracción vacía. Los atributos, tomados por sí mismos, constituyen una abstracción vacía. ¿Qué es, en efecto,

el *pensamiento* antes de todo modo de pensar? Dice Spinoza (E1D4): "Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma". De manera que, ante la vacuidad que presentan los atributos en el comienzo de la *Ética*, podemos decir que el entendimiento *nada* percibe de la sustancia. La sustancia es nada. La misma dialéctica del comienzo de la *Lógica* de Hegel parece estar implícita en el comienzo de la *Ética*. De esta dialéctica surgirá lo finito. Por cuestiones de espacio omito el tratamiento de los *modos infinitos* que desarrolla Spinoza. En tanto meros *intermediarios*, no contienen ellos la clave del pasaje hacia lo finito[5].

Entonces, de la dialéctica entre el ser y la nada surge lo particular. Pero se trata, en lo inmediato, de una *pura* particularidad, como la sustancia era en lo inmediato un *puro* ser. Este es el momento de mayor contradicción entre lo particular y lo universal. El ser determinado surgido de la dialéctica entre el ser y la nada debe aún *poner* su determinación, esto es, debe desplegar su *conatus*. Y en la medida en que vaya haciéndolo, irá volviendo más leve su contradicción con lo universal. Así, dice por ejemplo Spinoza (E5P24): "Cuanto más conocemos las cosas singulares tanto más conocemos a Dios". Si para el puro ser la determinación significa un rebajamiento, con el ser determinado se inicia, en el ámbito de la duración, una tendencia contrapuesta. La particularidad, en la medida en que se va haciendo más concreta, se va asimilando a lo universal. Sólo si esa conciliación se concretara, lo universal se volvería un universal concreto, se habría *determinado* como un todo.

El ser determinado: la concreción

En este desarrollo de lo universal a partir de lo particular puede verse el proceso por el cual lo universal llega a autoconciencia. Ni en Spinoza ni en Hegel, la identificación de la realidad con la razón compromete a la conciencia. La realidad es racional, pero sólo a través del pensamiento humano puede decirse que adquiere conciencia de sí. En esto no hay diferencia entre la "infinita idea de Dios" en Spinoza y el "búho de Minerva" en Hegel. Ahora bien, ni el sistema de Spinoza ni el de Hegel admiten que esa autoconciencia sea concebida como mera formalidad del pensamiento. Al contrario, la autoconciencia es la superación de esa formalidad. Así, por ejemplo, en E1P13, dice Spinoza: "Una sustancia absolutamente infinita es indivisible". Lo que aquí se está diciendo, ya desde el comienzo de la *Ética*, es que todas nuestras divisiones, todas las disputas religiosas no alcanzan para desunirnos desde el punto de vista de la eternidad. Pero este punto de vista no es aún el nuestro, y que lo sea requiere un enorme trabajo no sólo en el pensamiento sino, paralelamente, en la realidad.

Entonces, según esta lectura que propongo, podemos decir que en el comienzo de la *Ética*, la Nada hegeliana (que no era, en definitiva, más que la carencia de determinaciones del Ser), está presente como carencia de atribuciones de la Sustancia, y que la no autonconciencia de ésta es sólo un aspecto de aquella carencia. Ahora bien, si esto es así, podemos decir que la *deducción* spinoziana de los modos finitos tiene oculta, tras su apariencia analítica, una *dialéctica*.

Método matemático y método dialéctico

Para explicar la determinación de la sustancia, Spinoza recurre a la analogía con el método axiomático, cuyo principal exponente lo hallaba en la geometría euclideana. Así como "de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición", así, "de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos" (E1P16).

Señala Lukács que el recurso al método matemático en la Modernidad implicaba que el sistema de consecuencias lógicas obtenido a partir de ciertos principios (al igual que los objetos construidos, a partir de ciertos axiomas, en la matemática) era reconocido como *producción*. Esta *espontaneidad* que el método geomético confiere a la obra de Spinoza se asemeja al despliegue de la idea en Hegel. Ahora bien, el despliegue en Hegel avanza de lo falso hacia lo verdadero. En la *Lógica* cada nuevo momento constituye la verdad del momento que le precedió. Esta concepción *relativa* de la verdad-falsedad Hegel la toma del mismo Spinoza, para quien la *falsedad* no constituye algo positivo sino una negación: "La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas" (E2P35). Siendo el comienzo de la *Ética* la sustancia, admitir que se avanza de lo falso hacia lo verdadero

implicaría asumir que la Sustancia del comienzo posee una negación. ¿Cuál es esta negación? Lo hemos visto: la nada de atribución. Y el fin de la *Ética*, su verdad, implicaría llenar ese vacío, *determinar* a la sustancia como un *todo*. Esta tarea está encomendada a la "libertad humana", cuyo tratamiento constituye la última parte de la *Ética*. Está en nosotros determinarnos como unidad y hacer que la totalidad llegue a autocociencia.

Conclusión

Las interpretaciones dialécticas de Spinoza solían concebir al "atributo" no como algo material sino meramente ideal: un modo de concebir la sustancia por parte del entendimiento. Pero, para Spinoza, tanto la materia como las ideas constituyen atributos. Tener en cuenta esto permite ver en la *Ética* un proceso lógico que no sólo no se desentiende de la materialidad sino que busca transformarla. El proceso avanza desde aquel vacío de atribución que introdujo la contradicción en el mundo, hacia la definitiva superación de ésta. Pero dado que ese fin permanece inalcanzado, inalcanzable, la dialéctica parece acompañar calladamente las derivaciones *analíticas*. Podemos, pues, concluir que la filosofía de Spinoza, descripta por Deleuze como una *matemática de contenidos*, constituye un verdadero antecedente de la lógica de contenidos hegeliana.

Notas

[1] E1D3. Las citas de la *Ética* se harán de la traducción de Vidal Peña en Spinoza, *Ética*. Alianza, Madrid, 1996.
[2] Hegel, *Ciencia de la Lógica*. Ed.Solar; Bs. As., 1993. Pág. 107.
[3] E2D7
[4] E4P18S
[5] Por otro lado, toda lectura dialéctica admite concentrarse en los procesos dialécticos más amplios sobrevolando los procesos lógicos más pequeños que están implicados en ellos.

NIETZSCHE Y SPINOZA: FUERZAS EN TENSIÓN

Héctor Eduardo Monteserin
UBA - Centro de Investigaciones Filosóficas

Las consideraciones de Nietzsche acerca de Spinoza a lo largo de sus escritos, han sido oscilantes. Por momentos lo incluye en la lista de los ocho compañeros de su filosofía,[1] y por momentos aparece como el paradigma de la filosofía que se propone combatir. Este trabajo tratará, en primer lugar, algunas de las críticas nietzscheanas a las pretensiones tradicionales de la Metafísica renovadas en la filosofía de Spinoza. En segundo lugar, se verán ciertas convergencias entre ambos autores, en lo que respecta al conocimiento del cuerpo como una experiencia en que el hombre ve aumentada su potencia de acción.

Dice Spinoza: *"Tras haberme enseñado la experiencia lo fútil y vano de todas las cosas con que tropezamos de ordinario en la vida corriente,(...) me determiné a averiguar (...) si existía realmente algo cuyo descubrimiento y adquisición me hiciera poseedor de una alegría continua y suprema para toda la eternidad"*[2].

Así comienza *De la reforma del Entendimiento*, en donde Spinoza relata de un modo clásico su experiencia con la filosofía, de qué manera se propuso abordarla y qué es lo que buscaba en ella. El motivo de

su búsqueda, hacerse *"poseedor de una alegría continua y suprema para toda la eternidad"*. Llegar a un punto en el que a través del conocimiento, su sabiduría le permita una vida en perpetua armonía y alegría. La filosofía como búsqueda dirigida hacia un fin, búsqueda de un punto de llegada, un descanso.

Un filósofo con tales aspiraciones constituye para Nietzsche el paradigma del *"decadente"*, que elabora grandes sistemas metafísicos en busca de un consuelo existencial. Filósofo que necesita de su sistema como apoyo, tranquilizante, salvación. *"Toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo (...) permite hacer la pregunta de si ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo"*[3]. El filósofo enfermo es aquel que disfraza su desconcierto, su dolor y su incomprensión del propio cuerpo detrás del disfraz de lo objetivo, lo puramente espiritual o ideal.

Una filosofía como la de Spinoza, que reproduce el ideal del sabio negador de la vida, que desdeña lo vano e insignificante de la experiencia y se vuelve hacia una verdad ideal, constituye para Nietzsche un síntoma de un cuerpo enfermo y débil. Todo juicio de valor contra la vida no puede nunca ser verdadero o falso, sólo puede ser interpretado como síntoma. El valor de la vida no puede ser puesto por alguien que es parte de ella, y por el hecho de ser parte, nunca pude ponerse por encima de la misma. Ese tratar de ponerse por encima, es un síntoma de debilidad y de evasión, de "falta de sabiduría". Así el ideal de sabio toma la forma de *"tipo decadente"*[4].

En una carta del año 1881 Nietzsche escribe a su amigo Franz Overbeck, con una mezcla de sorpresa y excitación, acerca de su filiación con Spinoza.

"Estoy completamente sorprendido, completamente encantado. Tengo un precursor! Apenas si conocía a Spinoza: que me haya sido dado ponerme a trabajar en él justo ahora, fue una inspiración instintiva. No sólo en su tendencia como la mía (haciendo del conocimiento el afecto más poderoso) sino también en cinco puntos centrales de su doctrina me reconozco a mí mismo; este pensador de los más inusuales y solitarios se encuentra pegado a mí precisamente en estas temáticas: rechaza la libertad de la voluntad, la teleología, el mundo de orden moral, el altruismo, y el mal. Aun admitiendo que las diferencias son tremendas, ellas se deben más a diferencias de tiempo, cultura, y ciencia. En *summa*: mi soledad, la cual, lo mismo que las altas cumbres, suele hacer difícil mi respiración y hace que mi sangre corra agitada , es por lo menos una dualidad"[5].

En esta carta Nietzsche establece el parentesco, encuentra el compañero para las altas cumbres. El amigo distante que aparece en un momento preciado; un encuentro resultado de una búsqueda oculta, instintiva. Filiación secreta que encuentra seis rumbos para legalizarse discursivamente. Nosotros tomaremos el que para Nietzsche primero salta a la vista, esa primera convergencia, la *"tendencia a hacer del conocimiento el afecto más poderoso"*. Pero la afinidad no se termina en eso, *"No sólo en su tendencia como la mía"*, dice Nietzsche. Como si fuera una obviedad nombrarla, apenas una similitud formal, tan sólo una tendencia que bien podría concretizarse en más de una perspectiva, desarrollarse en las doctrinas más disímiles; no sólo en eso sino en cinco puntos concretos, en cinco conclusiones con las que ha arribado con su doctrina, cinco problemas centrales de la historia de la filosofía a los que Spinoza ha dado una respuesta de manera poco usual, de manera inesperada y admirable. Nietzsche se sorprende de que su propia filosofía tenga un paralelo, un antecedente. *"Tengo un precursor"*, dice Nietzsche. Alguien que ha allanado el camino. Que ha abierto el terreno, puesto nuevas marcas y ha dado un nuevo curso al pensamiento, Nietzsche encuentra que su filosofía ya había comenzado su curso y lo sorprendente es que sea en la época de los grandes sistemas metafísicos. El enemigo de los sistemas encuentra un compañero para la soledad en la filosofía de la cual se dice que es *"la mayor construcción sistemática en la época de los sistemas"*.

Ahondaremos en esta filiación proponiendo una interpretacion de este primer punto en común que expresa Nietzsche, casi dejándolo de lado, un poco por su generalidad, en oposición a los cinco puntos concretos, otro tanto por lo evidente que le resulta en ese momento, sobresaltado por su reciente lectura. El punto a tratar es *"la tendencia inclusiva (haciendo del conocimiento el afecto más poderoso)"*. (1) ¿A qué se refiere Nietzsche con *"tendencia inclusiva"*? (2)¿A qué se refiere con *"Haciendo del conocimiento el afecto más poderoso"*? (3) ¿Que quiere decir esto en relación con el pensamiento de Spinoza? (4)¿Y en relación con el pensamiento de Nietzsche mismo?

Vayamos respondiendo a estas preguntas.

(1) Cuando Nietzsche habla de "tendencia inclusiva" se refiere a la concepción que comparte con Spinoza de una total inmanencia. Ambos filósofos declaran la muerte del Dios trascendente y afirman

que la vida en la inmanencia es todo lo existente. Situar la existencia de todas las cosas en un plano de inmanencia, quiere decir que nada existe por fuera de éste, nada existe supeditado a algún tipo de trascendencia. Este marco en el que todo lo existente tiene lugar es denominado por Spinoza "*Naturaleza*". Nietzsche lo denomina, "*eterno retorno*" o simplemente "*devenir*"[6]. Para ambos el hombre se inserta en la Naturaleza como una parte más de ella, sin diferir esencialmente del resto de las cosas; no posee ninguna dote supra natural o de orden superior; su existencia no depende de ninguna revelación o poder trascendente, por lo que tampoco debe desear nada proveniente de tales mundos quiméricos[7]. Inmanentismo y un estricto Naturalismo convergen en la postulación de un principio inmanente a la naturaleza, incluido el hombre en ella. Este principio, esencia de todas las cosas existentes, es definido como una fuerza, un impulso o un deseo. En lo que respecta al ser humano, todos sus afectos, móviles, comportamientos y conocimientos, dependen de ese principio. Spinoza lo va a llamar "Conatus"; Nietzsche, "Voluntad de Poder"[8].

Para responder a la segunda y tercera pregunta, deberemos introducirnos en la filosofía de Spinoza centrándonos en las nociones de "conatus" y "afecto".

Spinoza entiende la esencia del hombre y de todas las cosas como un esfuerzo por perseverar en su ser. A esta fuerza de auto conservación la llama *conatus*. Lo que le ocurre a esa fuerza a través de las partes extensivas que mantiene en cohesión, son las afecciones. Las afecciones se traducen a su vez en fuerzas que aumentan o disminuyen la potencia de aquella primera fuerza que es el *conatus* o potencia de existir, a estas fuerzas Spinoza las llama afectos. El *conatus*, además de ser la fuerza que determina la existencia del hombre, es la que lo mueve a la acción. La acción del alma es el conocer, la del cuerpo la de obrar. El hombre y su accionar en el mundo ha quedado medido como cierta cantidad de fuerza cualificada, como cierta potencia.

Pero esta potencia de existir y accionar que en principio se presenta como infinita, se ve limitada por otras fuerzas pertenecientes a otros modos finitos. En este punto es donde se presenta el problema propiamente ético, el problema que la Etica se propone responder

¿Cuál es la mejor manera que tiene el hombre de conservar la potencia que lo hace existir? Y la respuesta es, teniendo un conocimiento integral de sí mismo y de las leyes de la Naturaleza. Este conocimiento es el que llevará al hombre a una forma más elevada de existencia, una existencia en la que el hombre pueda expresar más plenamente la infinita potencia de la Naturaleza de la cual es parte.

Pasemos a la noción de afecto. Afectos para Spinoza son las variaciones de la potencia de existir (*conatus*) que experimenta tanto el cuerpo como el alma por efecto de una afección producto de una causa externa. Tal variación es experimentada en una duración vivida que expresa la diferencia entre dos estados. El afecto tiene un origen tanto material como anímico-mental. En los dos sentidos, un afecto es aquel que, o bien lleva al alma y paralelamente al cuerpo a una mayor perfección (afecto-alegría), entendida como aumento de la potencia de conocer y de obrar, o bien los conduce a una menor perfección y a un mayor padecimiento (afecto-tristeza).

En la Etica (IV, prop, 9) Spinoza sostiene que un afecto es malo en cuanto impide que el alma pueda pensar. Paralelamente será malo el afecto que impida al cuerpo obrar. ¿Cuándo es que un afecto produce tal efecto paralizante? Cuando es una pasión. Un afecto deja de ser una pasión cuando el alma tiene conocimiento de él. Para Spinoza no hay afecto que no pueda ser racionalizado. Este proceso no implica la supresión o anulación de los afectos, sino más bien la utilización racional de los mismos. Se trata de que el afecto impulse una conducta racional. El alma obra cuando conoce, padece cuando desconoce. El conocimiento de nuestros afectos, móviles y sus causas, lleva a un dominio del alma y el cuerpo. En términos generales, la conducción de los estados anímicos por canales coherentes, conlleva un aumento de la potencia de obrar del hombre y esto es experimentado como alegría.

Spinoza traza un camino que va del pathos al ethos, del padecimiento al aumento de la potencia de pensar, actuar y existir. El paso de un estado de existencia hacia el otro, se da a través del poder del entendimiento.

La intención de esta breve síntesis de las nociones de "*conatus*" y "*afecto*" era mostrar porqué Nietzsche encuentra en Spinoza su propia concepción de la existencia del hombre y las cosas en términos de fuerzas y poder.

Cuando Nietzsche dice que Spinoza hace del conocimiento el afecto más poderoso, no le está dando al afecto el significado técnico que Spinoza le da. Se está refiriendo al conocimiento en tanto experien-

cia determinante para la evolución de la existencia humana. El conocimiento es aquello que más afecta al hombre, que más impulso le da a su existencia, aquello que más lo moviliza en su relación con el mundo. El conocimiento, aumenta la potencia de existir del hombre, y ello es deseable en tanto aumenta las perspectivas de conservar su ser.

Han quedado respondidas las preguntas (2) y (3). Falta que respondamos a la (4).

¿Cuál es la relación entre afectos y conocimiento en la filosofía de Nietzsche?

Nietzsche insiste constantemente en hablar del cuerpo, el instinto, la voluntad y los afectos. Tal insistencia tiene por objeto desplazar el discurso del campo privativo de la razón a las dimensiones afectivas y de la sensibilidad. Tanto en Nietzsche como en Spinoza la liberación del hombre debe pasar por un conocimiento del cuerpo, por una comprensión de sus enfermedades y pasiones, sus debilidades y su potencia *"nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo"* dice Spinoza, *"Todo fenómeno de conciencia es tan sólo la punta de un ice-berg"* dice Nietzsche. Nietzsche encuentra en Spinoza una filosofía que presenta la necesidad de comprender el cuerpo para tener conocimiento del hombre. Una filosofía con tales características, aparece en franca confrontación con la "ausencia del cuerpo" que recorre la historia de la metafísica.

Para Nietzsche, el conocimiento consciente que el hombre tiene de sí, es tan sólo un síntoma de transformaciones más profundas y de la actividad de fuerzas que no son del dominio racional. ¿Qué es el cuerpo para Nietzsche? Una pluralidad de fuerzas en tensión. Nietzsche concibe la realidad en términos de fuerzas en relación. De esta manera, el hombre se constituye en el entramado de fuerzas históricas, hereditarias, fisiológicas, culturales, etc. Así como en Spinoza la historia de un modo finito es la historia de sus afecciones, la historia de un cuerpo para Nietzsche es la sucesión de fuerzas que se apoderan de éste o se encuentran en tensión para conseguirlo. Cada cosa no es algo independiente de las fuerzas que lo atraviesan, dos fuerzas cualesquiera constituyen un cuerpo en el momento en que entran en relación .¿Pero qué es lo que distingue a una fuerza de otra? La voluntad de poder. La fuerza es quien puede la voluntad de poder, quien quiere. Nietzsche no deja de criticarle a Spinoza el pensar al poder como una simple fuerza sin haber podido concebir la voluntad como el elemento interno y rector de la misma. Una fuerza no es pensable sin una voluntad marcando su origen, sus luchas y sus afecciones. Una fuerza siempre existe en relación a otra fuerza, siendo afectada por ella. La voluntad de poder se manifiesta en la fuerza como su poder de ser afectada. Este poder se cumple y se efectúa a todo momento por la acción de otras con ésta. Voluntad de poder es el poder intrínseco a la fuerza, de ser afectada. Ser afectada no significa pasividad sino que refiere a la sensibilidad, la plasticidad de la fuerza. Nietzsche busca un método de conocimiento que rastree el curso de las fuerzas operando en el cuerpo. El conocimiento del cuerpo será el conocimiento de las fuerzas que operan en él, los devenires activos de éstas, sus devenires reactivos, los entramados que conforman o *agenciamientos*, como los llama Deleuze. El poder de tal método genealógico reside en su capacidad de relativizar toda interpretación moral del hombre, dejándola expuesta como una posible entre otras. De este modo, el hombre queda abierto a nuevas configuraciones de sí mismo.

El sentido de la frase que nos propusimos interpretar, muestra tres líneas de convergencia entre Nietzsche y Spinoza. Por un lado el inmanentismo, por el otro la búsqueda de una forma más elevada de existencia para el hombre, y finalmente, el hecho de que para el logro de este fin, toman como punto de partida la comprensión del propio cuerpo.

A la vez que desarrollar ciertos aspectos del pensamiento de ambos autores la intención era mostrar la postura de Nietzshe frente a la historia de la matafísica. El caso de Spinoza resulta paradigmático para expresar la relación de Nietzsche con la modernidad. Por un lado renegando de ella, por sus fórmulas universales para guiar la existencia del hombre, pero por el otro manteniendo una cercanía al renovar sus promesas de emancipación del espíritu.

Notas

[1] " Diga lo que diga mis ojos permanecen fijos en estos ocho y veo sus ojos fijos en mí". Se refiere a Epicuro, Monteigne, Goethe, Spinoza, Platón, Rousseau, Pascal y Shopenhauer. Citado en el artículo de Eric Voegelin, Nietzsche Studien, "Nietzsche y Pascal", Berlín, Ed. Walter de Gruyter, 1996, tomo 25.

[2] Baruch de Spinoza, Tratado de la reforma del Entendimiento, Madrid , Trad. de Atilano Domínguez. Ed. Alianza, 1988.

[3] Friederich Nietzsche, La gaya ciencia, Madrid, Traducción de José Jara. Monte Avila editores, 1989, prólogo.

[4] F.Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, Madrid, Trad. de Andrés Sánchez Pascual Ed, Alianza. 1972, pág.38 "La razón en Filosofía".

[5] Postcard to Franz Overbeck. Sils María, 30 de julio de 1881. Citada por Yirmiyahu Yovel en Spinoza and Other Eretics, The Adventures of inmmanence, New Jersey, Princeton University press, 1989, Cap.5, cita 4.
[6] Sobre el"inmanentismo" de Nietzsche, ver el artículo de Eric Voegelin, Nietzsche and Pascal.
[7] Quedan así descartadas nociones centrales tanto de la teología como de las modernas concepciones del hombre, tales como el libre albedrío, la libertad de la voluntad, mundos de orden moral, y en general toda noción que tienda a hacer del hombre un principio autónomo de sus acciones.
[8] "Nietzsche repite que la Voluntad de Poder es "la primitiva forma afectiva" de la que derivan los restantes sentimientos" G.Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, Barcelona, Trad. de Carmen Artal, Ed. Anagrama, 1986.

OTRO E INFINITO EN SPINOZA

Patricia Olmo
UBA/CIF

En el presente trabajo intento establecer, a través de la noción de *Conatus*, la tensión y compleción que se da entre tres conceptos de la filosofía de Spinoza: Libertad, Otro e Infinito. La expresión máxima de la Libertad para el hombre sabio es la aceptación de la Necesidad del orden causal de la Naturaleza, aquello que lo determina a existir y operar de cierta y determinada manera, no de un modo pasivo sino activo, es decir, libre, determinándose por sí solo a actuar. De esta manera, se asume la responsabilidad de la propia vida como una expresión del propio *Conatus*, de la propia potencia y deseo de obrar, siendo dicha responsabilidad la idea adecuada de este operar.

Cabe preguntar aquí a qué tipo de subjetividad, si se puede hablar de ella, se aplica esta Libertad. Y frente a esta pregunta por la subjetividad aparece también el tema del Otro en diferentes aspectos.

El principio de individuación de cada uno de los seres de la naturaleza, entre ellos el hombre, es por un lado, su *conatus* o esfuerzo por perseverar en la existencia, a su vez, esa configuración de fuerzas que mantiene su identidad a partir del equilibrio de movimiento y reposo de las partículas que conforman el organismo complejo que es el cuerpo y el alma.

Cada individuo, cada hombre está sumergido en cierta opacidad para consigo mismo: no sólo "nadie sabe lo que puede un cuerpo", es decir, nadie sabe lo que puede su propio cuerpo sino que además, nos creemos libres porque sabemos lo que deseamos, somos conscientes de nuestras voliciones y apetitos, pero ignoramos las causas que nos disponen a desear y apetecer.

El Otro aparece como el límite de mi Libertad, aquél otro *Conatus* que también se esfuerza por perseverar en su ser y acrecentar su propia potencia, estableciendo una lucha de fuerzas entre su deseo y mi deseo.

A su vez, es un camino o posibilidad de mi propio conocimiento, porque es a partir del ser afectado por el otro, por las huellas de su cuerpo en mi cuerpo, como logro conocerme a mí mismo, a ese Infinito que soy y que permanece oculto para mí mismo. Es a través de los juegos de proyección y transferencia sobre el Otro que podemos empezar a desmadejar el plexo de fuerzas que configuran el yo y a esclarecer eso que somos.

En el presente trabajo intento establecer la tensión y compleción que se da entre tres conceptos de la filosofía de Spinoza: Libertad, Otro e Infinito a través de la noción de *Conatus*.

La expresión máxima de la Libertad para el hombre sabio es la Aceptación de la Necesidad del orden causal de la Naturaleza, aquello que lo determina a existir y operar de cierta y determinada mane-

ra (EIDef 7), no de un modo pasivo sino activo, es decir, libre, determinándose por sí solo a actuar (EIDef 7). De esta manera, se asume la responsabilidad de la propia vida como una respuesta al propio *conatus*, a la propia potencia y deseo de obrar (E3P9), siendo la idea adecuada de dicho operar (E3P3).

Cabe preguntar aquí a qué tipo de subjetividad , si se puede hablar de ella, se aplica esta Libertad. Y frente a esta pregunta por la subjetividad aparece también el tema del Otro en diferentes aspectos. Vamos a establecer ciertos puntos en la relación a la primera nación y luego a la segunda:

La subjetividad

1) El principio de individuación de cada uno de los seres de la naturaleza, entre ellos el hombre, es por un lado, su *conatus* o esfuerzo por perseverar en la existencia, en el ámbito de la duración y, a su vez, es esa configuración de fuerzas que mantiene su identidad a partir del equilibrio de movimiento y reposo de las partículas que conforman el organismo complejo que es el cuerpo y el alma, en tanto idea de ese cuerpo, y que resiste a la presión ejercida por los cuerpos exteriores.
2) Es a partir de la experiencia , es decir, de la capacidad de afectar y ser afectado tanto al nivel corpóreo como anímico, con las ideas correspondientes a ese nivel de la imaginación, como logramos conocer en un camino ascendente de conocimiento, hasta llegar a aprehender las esencias de las cosas singulares (3er grado de conocimiento). Es importante remarcar el papel del cuerpo en este camino de conocimiento, ya que "el alma no se percibe a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (E2P23)
3) Cada individuo, cada hombre está sumergido en cierta opacidad para consigo mismo:
   a) no sólo "nadie sabe lo que puede un cuerpo" (E3P2), es decir, nadie sabe lo que puede su propio cuerpo, y por lo tanto lo desconoce y tenemos de nuestro cuerpo un conocimiento muy confuso (E2 P13) sino que además,
   b) nos creemos libres porques sabemos lo que deseamos, somos conscientes de nuestras volliciones y apetitos, pero ignoramos las causas que nos disponen a desear y apetecer (E1AP). Por lo tanto, como conocer es conocer por causas (E1Ax4), desconocemos justamente aquello más ínsito de nosotros mismos: nuestros propios deseos.

Ese deseo infinito que es el *conatus* (infinito en tanto no sólo es el esfuerzo por conservar sino además de "acrecentar" infinitamente la propia potencia) permanece, por tanto, desconocido para la propia conciencia. De ello vamos a hablar como de un "Infinito en nosotros", no sólo porque ese esfuerzo por perseverar en el ser implica un tiempo indefinido (E3P8) e indefinido es la forma en que aparece el Infinito para la imaginación, sino también porque esa fuerza por perseverar en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la esencia de Dios (E2P46), es decir, de ese ser absolutamente infinito que es Dios.

Vayamos ahora al tema de la Alteridad

1) El Otro es el límite de mi Libertad, aquel otro *Conatus* que también se esfuerza por perseverar en su ser y acrecentar su propia potencia, estableciendo una lucha de fuerzas entre su deseo y mi deseo.
2) El Otro , a su vez, es un camino o posibilidad de mi propio conocimiento, porque es a partir del ser afectado por el otro , por las huellas de su cuerpo en mi cuerpo, como logro conocerme a mí mismo, a ese Infinito que soy y que permanece oculto para mí mismo. Dice Spinoza en E2P16: "las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la naturaleza de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores". Es a través de los juegos de proyección y transferencia sobre el Otro que podemos empezar a desmadejar el plexo de fuerzas que configuran el yo y a esclarecer eso que somos: individuos que "movidos por causas exteriores y semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos ignorando nuestro destino y nuestro futuro acontecer" (E3P59).

   Spinoza afirma que no hay nada más útil que el hombre para otro hombre (E4 ApCap9); y con esto quiere decir que el camino de ascenso y evolución en el propio conocimiento y en el conocimiento de la Totalidad, se da del modo más pleno en el ámbito de lo humano.

3) Pero no sólo el Otro es camino para el conocimiento de sí, del modo particular de mi propia finitud sino que además, es a partir de que el Otro (el otro-yo, humano) así como todo otro-ser-de-la-naturaleza, es Expresión, Rostro, que me lleva a partir de cada cosa particular hacia la Faz o Rostro del Universo, hacia el conocimiento tanto de las partes como del Todo. De esta manera el Otro es un Infinito que, de reconocerlo como tal, me transporta hacia otro Infinito, el de la Totalidad. Un Infinito dentro de otro Infinito, tal como aparece en la Carta 12 a Meyer.

Lo interesante en este planteo es que el Otro, como Infinito, es inaprensible para el entendimiento o razón (el 2do género de conocimiento); no puede aplicársele ni número ni medida. Tampoco es aprensible para la imaginación (el primer tipo de conocimiento expuesto en la *Etica*), ya que es un Infinito indefinido, indeterminable.

Este Otro que configura un Infinito ilimitado, es el que me presenta ante mis propios límites o limitaciones: aquello que no puedo conocer nunca, que por lo tanto no puedo cosificar ni delimitar ni determinar. Aquello que escapa a mi razón, ya que no puedo conocer la cadena causal completa para explicar o entender el comportamiento del Otro.

A su vez, y volviendo al tema de la Libertad como aceptación de la Necesidad, el Otro es lo-diferente-de-mí. Libertad, entonces, no es sólo aceptar el orden causal de la naturaleza, aquello que acontece y *me* acontece, sino aceptar al Otro, a lo diferente-de- mí, a lo diferente que no responde a ningún modelo abstracto universal sino que encuentra su máximo esplendor en su singularidad una vez hecho el recorrido por la totalidad.

La relación con el Otro, entonces, no es una relación primeramente intelectual, cognoscitiva sino que es desde la corporalidad, la modalidad de los afectos, que luego pasa por lo racional como por una criba y deviene en otro afecto: el *amor dei.*

Amor Dei que no es un afecto más entre los afectos, sino un afecto que corrige todos los demás afectos, por su intensidad y grado de aplicación. Por ende, vuelve a ser una relación no intelectual sino afectiva la que enmarca la relación con el Otro. Es significativo que Spinoza al mencionar este tercer género de conocimiento, el más elevado por cierto, hable de "Amor".

En el máximo reconocimiento de la Otredad, de la Diferencia y Aceptación de lo que acontece, de los actos y deseos del Otro, es cuando se puede lograr y vivir la Unidad y el Infinito en tanto máxima afirmación, como un *plenun*. Y, a su vez, es el *conatus* como deseo infinito el que articula la subjetividad individual con lo Infinito.

LA VIRTUD DE LOS IMPÍOS -HACIA UNA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DEL SISTEMA DE LA SUSTANCIA-

Mariano Pérez Carrasco
UBA

Introducción

En esta ponencia pretendo trabajar exclusivamente el problema del mal, y algunas de las consecuencias que se desprenden de la posición que Spinoza sostiene al respecto, con el propósito exponer la relación de subordinación en que se encuentra la reflexión moral respecto de la física y la metafísica.

Analizaré el problema en el siguiente orden: *primero*, expondré la parte nuclear, la física de Spinoza, la doctrina de los tres órdenes, puesto que es imprescindible una buena inteligencia de estos temas para comprender la posición de Spinoza, y porque, en Spinoza mismo, la ética tiene asiento en la física; analizaré, por último, algunos aspectos del problema propiamente ético de la inexistencia del mal, y el problema adjunto del supuesto amoralismo de Spinoza.

Relación de la metafísica y la física con el problema del mal

La necesidad de exponer, en un primer lugar, la física y la metafísica, la expresa el mismo Spinoza, en la Carta XXVII a Blijengergh: "La *Ética*, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física"[1]. Siguiendo ese orden, desarrollo brevemente los fundamentos sobre los cuales se plantea la discusión del problema del mal.

Lo primero que es necesario consignar es que, propiamente, sólo puede decirse que existe la Sustancia (que Spinoza llama, indistintamente, Dios o Naturaleza). En ella pueden concebirse infinitos atributos, de los cuales al hombre sólo le es dado conocer dos: la Extensión y el Pensamiento, que son, como todo atributo, infinitos y eternos. Lo que comúnmente se entiende por "mundo", es concebido según una jerarquía determinada de modos. Cada uno de estos modos son la expresión de un atributo. Para el propósito de esta ponencia, baste saber que se dividen en modos finitos e infinitos.

Los modos infinitos pueden ser considerados en tanto expresión eterna de esencias de modos, o en tanto subsumen partes extensivas temporalmente. Para el problema que aquí nos interesa, es relevante este último punto de vista, que *determina las condiciones bajo las que los modos pasan a la existencia*. La forma de un individuo existente es una determinada relación efectuada, es decir, una subsunción de partes extensivas bajo una determinada relación. Asimismo, toda relación se compone con otras relaciones, formando una tercera relación, proceso que se sigue al infinito, y da como resultado la concepción del universo como un único individuo, cuya definición es la proporción total de movimiento y reposo, y que comprende el conjunto de todos los conjuntos bajo todas sus relaciones. Así es que el perpetuo cambio de la *facies totius universi* encuentra su mismidad en la infinidad del cambio, que no cambia[2].

Para poder comprender el origen de la noción spinoziana de mal, es necesario, ante todo, entender cómo se componen las relaciones entre las partes.

La composición de las relacione se realiza según leyes específicas; son leyes tanto de composición como de descomposición, puesto que, como analizaremos en seguida, toda descomposición es tal sólo desde el punto de vista del modo finito, pero, *sub specie aeternitatis*, no hay tal cosa, sino un incesante proceso de composiciones sucesivas, donde la destrucción se identifica *inmediatamente* con la generación de una nueva relación. Considerando el orden de relaciones en sí mismo, todo es composición.

Pero sucede que los cuerpos se encuentran -y al encontrarse modifican sus composiciones- de distintas maneras. Pueden distinguirse, básicamente, dos tipos de composición. Un cuerpo puede encontrarse con otros que se compongan -es decir, que posean una cierta armonía- consigo mismo, y, de ese modo, lo potencien, le den más fuerza para perseverar en su ser, es decir, potencien su *conatus*[3]. Ahora bien, esta conveniencia de un cuerpo con mi naturaleza es *pasiva*, puesto que se explica por el cuerpo

exterior que me afecta. Por lo tanto, la idea de una afección de este tipo, es un sentimiento pasivo, un sentimiento que es *dicha* (*titillatio*), puesto que el cuerpo que me afecta se conviene con el mío, y, por esa razón, digo que es bueno; es decir, digo que *es bueno porque me es útil* -y la utilidad se define, gracias a la noción de *conatus*, en términos puramente físicos, que permiten la elucidación científica y desapasionada, indiferente a los prejuicios de sentido común propios de la reflexión teológica o moral[4].

Pasemos ahora al segundo tipo de encuentro: es aquel en el que la relación del cuerpo que se encuentra con el propio no se compone con la relación del propio cuerpo. Dado que no hay conveniencia, ese cuerpo es considerado malo para mi naturaleza. Esto es así porque produce un sentimiento pasivo de tristeza, que viene definido, al contrario que en el sentimiento de dicha, como la disminución de la propia potencia de actuar. Esta incompatibilidad entre las relaciones puede ser tal que destruya a una de ellas, y acaezca su muerte.

¿Pero cómo es que sabemos que un cuerpo no se compone con el propio? Con las relaciones de descomposición ocurre lo mismo que con las relaciones de composición: el conocimiento de la incompatibilidad de un cuerpo con el mío, se da por medio de un sentimiento de tristeza, así como la compatibilidad era conocida mediante el sentimiento de alegría. En el sentimiento de tristeza lo que se busca es apartar de sí la causa del mismo, puesto que disminuye nuestro *conatus*.

Podría preguntarse si hay necesidad de que nos apartemos siempre de lo que nos produce tristeza. Para responder a esto, hay que tener en cuenta que en el sistema de Spinoza el hombre no posee libre voluntad. Todo lo que hace está determinado por la necesidad de las leyes que rigen la Sustancia. Justamente esta legalidad de la Naturaleza es la base sobre la cual Spinoza puede sostener la premisa de que aun al hombre hay que conocerlo científicamente, como a una cosa más dentro de las relaciones en que se halla inscripto en su entorno. Por lo demás, cualquier cosa está determinada, por su *conatus*, a perseverar indefinidamente en su ser.

La tristeza -producto de los malos encuentros- determina, entonces, negativamente, tanto como la dicha lo hace positivamente, nuestro *conatus*. Y dado que la libertad es sólo una ilusión de los modos finitos que son concientes de sus actos, pero no de las causas de los mismos, los hombres están determinados a hacer todo lo posible para alejar de sí la tristeza y su causa. Buscamos la destrucción del objeto cuya relación no se compone con la nuestra, y esa destrucción es, en realidad, una composición de una nueva relación que se componga con la nuestra, y que, de ese modo, nos afecte de dicha. Aunque esta dicha es, siempre y al mismo tiempo, acompañada de tristeza, puesto que la destrucción de un cuerpo, si es semejante al nuestro, nos causa, indefectiblemente, tristeza; así, la dicha producida por la destrucción del objeto odiado se ve empañada siempre por la tristeza que produce su destrucción.

Lo central en estos alejamientos o acercamientos es que en ningún caso ha habido decisión de parte del hombre. Sobre él han actuado causas exteriores ocultas que dispusieron su imaginación y afectaron su cuerpo "de tal modo que este se revistiese de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía", y cuya idea no puede darse en el alma. "Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo"[5].

Además, hablar de "voluntad" humana, lo único que demuestra es la ignorancia de quien habla. Al hablar de ese modo no se especifican las causas de las disposiciones de una persona, sino que, por el contrario, lo que se hace es negar esas causas. Atribuir al hombre intencionalidad es solamente una confesión de ignorancia porque "nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie le ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo *en virtud de las solas leyes de su naturaleza*, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones". Este Escolio es un programa de investigación científica, en el cual se basa la exigencia de tratar todos los problemas relativos al hombre, considerándolo como parte de un sistema que lo determina, y no como si fuera causa libre.

Hasta aquí he desarrollado los argumentos por los cuales Spinoza sostiene que lo que llamamos mal no es otra cosa que la disminución de nuestra potencia de actuar, causada por la descomposición de una relación. Las cosas no son malas, entonces, en sí mismas, sino cuando son concebidas desde el punto de vista de la relación que se descompone, o desde el punto de vista del modo cuya potencia disminuye. Como hemos visto, el desarrollo del problema es, en un primer momento, llevado a cabo desde el punto de vista de la metafísica y la física.

Así, Spinoza llega a una afirmación que ha hecho larga escuela hasta nuestros días: *La naturaleza es indiferente a cuestiones morales;* en ella, por consiguiente, no hay ni se puede hablar, en sentido propio, de mal. El mal sólo tiene existencia para el modo particular. De aquí se deriva que *el mal*, en tanto mal, no existe. Sólo existe *lo bueno* y *lo malo*, que es, propiamente, aquello que es *útil* o *perjudicial* para el modo finito existente. Es el hombre, entonces, quien establece la medida de lo malo, y la establece en relación consigo mismo, es decir, en virtud de la utilidad para sí de aquello de lo cual predique la bondad o la maldad.

Conclusiones

Como he procurado demostrar en el desarrollo del presente trabajo, que la ética se base en la física no es un dato que pueda soslayarse. En esto, justamente, podría sostenerse una interpretación materialista de la doctrina de Spinoza.

He buscado exponer con detalle por qué razones, y de qué modo, es que nociones centrales de la ética, que suelen ser fundamentadas acudiendo a recursos de especulación filosófica, a determinaciones de índole históricas o ideológicas, en Spinoza, por el contrario, son elididas del campo del pensamiento teórico-científico, y relegadas a la categoría, ciertamente poco estimable, de supersticiones[6].

Alguien podría objetar que, si lo que se busca es probar que Spinoza hace un llamado a tratar los problemas morales desde un punto de vista científico, y entiende por éste una reducción de la moral a la física, en la que niega cualquier legitimidad a la ética entendida como ciencia filosófica, en realidad, Spinoza fracasa, puesto que, a su vez, reduce la física a la metafísica, y, por cierto, toda su teoría física tiene asiento en su sistema metafísico, que, desde ya, para quienes esto objetan, no sería científico.

Para responder a esto, considero que hay que dar por sentado, y debe ser tomado como una petición de principio, que no hay teoría, no hay pensamiento sin metafísica, y que incluso los conceptos con los que se mueve, verbigracia, la física contemporánea, tales como quarcs, splín, neutrinos, etc. (sin mencionar conceptos tales como "energía", "fuerza", "masa", etc., ya analizados por Hume), son conceptos de orden estrictamente metafísico. De modo que la cientificidad de una teoría no se puede medir en virtud de si sus términos centrales son o no metafísicos.

Si lo tratado en está ponencia es correcto, entonces puede afirmarse que Spinoza está en la línea del pensamiento amoralista. Este pensamiento ha estado tradicionalmente relacionado con posiciones materialistas. Spinoza, al negar que pueda decirse que en el hombre hay acciones buenas o malas, y, más aún, al negar que exista mal o, incluso, privación, en el universo, niega la pertinencia del pensamiento moral, que es producto del primer género del conocimiento, la imaginación, y, por lo tanto, no puede aspirar a grado alguno de verdad.

Sea de este problema lo que fuere, lo que he procurado desarrollar en esta ponencia, es la tesis de que es posible, en base al tratamiento que Spinoza hace del problema del mal, una interpretación materialista de su sistema. A su vez, en base a esa interpretación, sería posible entender a Spinoza como ateo y amoral.

Entiendo que para un materialismo que pretenda ser coherente, la doctrina spinociana puede ser de gran importancia, y que, para poder hacer un uso adecuado de ella, es necesario, primeramente, establecer en forma consistente si es posible o no una interpretación materialista de la misma. Esta ponencia pretendió aportar algún argumento al respecto.

Bibliografía

Bodei, M. (1996), *Geometría de las pasiones*, Madrid, FCE.
Deleuze (1984), *Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets.
Deleuze (1968), *Spinoza et le probléme de l'expresion*, Paris, Les éditions de Minuit.
Vidal Peña (1988), *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Alianza.
Hampshire (1982), *Spinoza*, Madrid, Alianza.
Spinoza (1998), *Ética*, Madrid, Alianza.
Spinoza (1998), *Correspondencia*, Madrid, Alianza.

Notas

[1] Spinoza, *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988
[2] "La faz de todo el universo, aunque varíe de infinitos modos, permanece siempre la misma", Spinoza, *Op. cit.*, Epístola LXIV.
[3] El *conatus* es la tendencia de cada cosa a perseverar indefinidamente en su ser. Esto se aplica tanto a los seres humanos como a los animales y las demás cosas. Es, sin lugar a dudas, si no el principal concepto de Spinoza, uno de los centrales de su sistema, y uno de los más polémicos, y característicos.
Al tratar, *infra*, el concepto spinosiano de virtud volveremos sobre el conato.
[4] Vale la pena notar que ya en este punto se pone de relieve la relatividad de los conceptos "bueno" y "malo", que son todo lo que quedará de la noción de "bien" y "mal". Dado que las nociones de bueno y malo son, según lo dicho, meramente subjetivas, es que la congnoscibilidad de las mismas depende de la afección de dicha o tristeza que sienta el sujeto, y es independiente (aclararemos este punto *infra*) de una evaluación objetiva.
[5] *Ética*, IV, 20, esc.
[6] Cf. E, IV, prefacio.

EL MOTIVO DEL MIEDO EN EL TRATADO POLITICO

Eugenia Puccio
UNC

El tema de esta ponencia es la relación poder-miedo en el ***Tratado Político*** de Spinoza. Este trabajo se inscribe en el marco de una investigación más amplia que tiene por objetivo realizar un relevamiento de representaciones del poder alternativas a la hobbesiana.

En este contexto la importancia del pensamiento de Spinoza podría ser fundada en la copertenencia de Spinoza y Hobbes a un período de reformulación del conflicto político. Esta reelaboración del conflicto puede ser leída a partir del realismo introducido por Maquiavelo y de la consiguiente toma de conciencia acerca de la irreductibilidad de las pasiones. Entonces, el realismo abierto por Maquiavelo, dentro del cual se pueden inscribir las ideas de Hobbes y Spinoza, implica la necesidad de pensar al hombre como un ser básicamente apasionado.

Lo que acabo de exponer explica, de alguna manera porqué Spinoza y porqué el miedo. De todos modos, si bien este trabajo se inscribe en el contexto de esa investigación no va a tratar en absoluto de Hobbes y tampoco de Maquiavelo, sino sólo de Spinoza y más exactamente del estatuto del miedo en el ***Tratado Político***. Se tratará de una lectura del ***Tratado Político*** bajo la clave: "funcionalidad política del miedo".

En Maquiavelo, el miedo aparece como una de las estrategias de una política caracterizada por la introducción de una dimensión temporal y por un poder cuya eficacia descansa en la virtud del gobernante. En Hobbes el miedo, manteniéndose inmutable, funciona como contracara del poder. El poder absoluto representa una fuerza estática que no tiene cómo adquirir dinamismo por encontrarse fuera de todo juego, anclado en la dominación.

En Spinoza la relación poder-miedo adquiere otra complejidad. Lo conflictivo es aquí pensar la potencia contra la ley, sobre el fondo hobbesiano del poder como ley.

¿Es el miedo una pasión útil? ¿Cuál puede ser el rol del miedo en una filosofía de la potencia contra la ley? ¿En una política que tiene como objetivo la libertad? ¿Cómo podría desempeñarse en el contexto de la política spinociana esta pasión, que en la política de Hobbes funciona como pieza fundamental de un orden cuya condición de posibilidad está dada por la ausencia de libertad?

La pregunta indica ya cierta dirección y advierte una dificultad. Si se tiene en cuenta que el fin de la política de Spinoza es la libertad y que libertad y miedo son, dentro de este contexto, términos excluyentes, entonces el estatuto del miedo en el ***Tratado Político*** será, sino contradictorio al menos complejo.

En el Capítulo V del ***Tratado Político*** podemos leer que "el Estado político se instituye como una solución natural con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes". En primer lugar me parece importante destacar que hablar de solución natural indica continuidad entre estado de naturaleza y sociedad civil. El derecho natural que se expresa en la fórmula "tanto derecho como potencia" se mantiene intacto.

A partir de esta afirmación acerca del fin del estado, se puede sostener que el uso político del miedo, al menos por parte del poder estatal, estará subordinado a este fin que aparece como último. En efecto la tendencia que se advierte a lo largo del texto indica la voluntad de arribar a aquello que Spinoza llama un "buen uso del miedo" por parte del poder estatal. En este punto cabe preguntar si ese "buen uso", no podría coincidir, de acuerdo con lo que estamos viendo, con una estrategia de autoabolición o, para ser más coherentes con el realismo de Spinoza, de autolimitación. Es decir si el uso del miedo por parte del poder estatal puede tener por fin la disipación del miedo.

Esta hipótesis sería plausible si el miedo fuera en efecto una pasión útil y más aún, productiva. Es decir si el miedo tuviera una funcionalidad productiva y no meramente negativa. Si resultara un dispositivo eficaz para producir y conducir conductas y no sólo para reprimirlas. Si el miedo, dentro del contexto de la filosofía de Spinoza, funcionara en términos de reconducir las potencias en conflicto de manera tal que aumenten su capacidad de obrar.

En principio, pareciera que efectivamente el miedo es una pasión de ese orden, al menos entre sus características más sobresalientes se encuentra explicitada en el texto la eficacia total del miedo para mantener a otro bajo nuestro poder. La eficacia total del miedo radica en la efectividad del recurso para poner a disposición de otro no sólo el cuerpo sino el espíritu de quien es presa de dicha pasión. En el sentido de que quien se encuentra en ese estado no vive bajo su criterio sino que prefiere vivir bajo el criterio de otro:

"tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse, o quien le infundió miedo...Quien tiene a otro

bajo su potestad de la primera o segunda forma, sólo posee su cuerpo...quien lo tiene de la tercera ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo".

Todo esto indica una gran utilidad del recurso miedo para el ejercicio del gobierno, ya que si gobernar puede ser definido en términos de "conducir conductas", el miedo dispone muy bien a ser conducido.

Sin embargo a medida que se avanza en la lectura del tratado se van multiplicando las advertencias acerca de los riesgos, de las desventajas y finalmente de la esterilidad del "dispositivo miedo" en la consecución de un Estado virtuoso. Estas advertencias tienen que ver con lo que vamos a llamar la "reversibilidad de la relación poder-miedo". Es decir que no sólo el poder provoca temor sino que también el temor vuelve temibles a los hombres que lo padecen. A propósito de esto se puede leer en el ***Tratado Político:*** "... si las leyes no pueden ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se trastorne en indignación la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato. Este no se defiende pues por el derecho civil sino por el derecho de guerra".

El miedo aparece entonces como un arma de doble filo, su misma plasticidad funcional lo vuelve un recurso difícil de controlar. Las fronteras entre el temor y la violencia son difusas y fácilmente transgredibles.

Lo primero que llama la atención al considerar el texto desde el registro de la funcionalidad política del miedo es la gran diversidad de funciones y situaciones a las que se encuentra vinculada la pasión del miedo: La pasión del miedo y el problema de la aplicabilidad de lo político; el vínculo miedo-engaño; el miedo y la sujeción del cuerpo y el espíritu; confusión y conjunción poder-miedo; la disipación del miedo como fin del Estado político; el miedo como motivo de vínculo y consenso; miedo y supresión de la capacidad de juzgar; límites del miedo (ámbitos donde la eficacia del dispositivo es nula); miedo a la soledad y deseo de seguridad en la multitud; estrategias tendientes a disminuir los motivos de temor y dirigir sus efectos; el miedo como mal menor (límites y riesgos de su uso por parte del poder Estatal).

De esta gran proliferación de cuestiones que se van sucediendo en la lectura del ***Tratado Político*** se desprende la importancia de la significación política de la pasión del miedo. Para limitarlo o para aprovecharlo, lo cierto es que lo que no se puede hacer con el miedo es pasarlo por alto.

Si consideramos la primera referencia a la pasión del miedo en el ***Tratado Político***, vemos que la misma se encuentra en el contexto del problema de la aplicabilidad de lo político. Spinoza dice: " ...**los políticos**, a quienes la experiencia ha enseñado que no hay hombres sin defectos, **engañan** a los hombres **recurriendo al miedo** para prevenir la maldad humana".

"...Los políticos se cree que se dedican más a **tender trampas a los hombres** que a ayudarlos ...la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos, cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia y que los hombres suelen usar cuando son guiados por el miedo más que por la razón".

En la última referencia respecto del miedo (artículo 7 del capítulo X), Spinoza dice que "...dominar por medio del miedo puede dar como resultado un Estado sin defectos pero no un Estado virtuoso". Para lograr esto último el autor del tratado propone "...que los hombres sean gobernados de manera tal que no lo noten que crean que eligen aquello que son conducidos a elegir y de este modo para sujetarlos no habrá más que recurrir al amor por la libertad".

"...Se velará, en primer lugar, porque los súbditos cumplan su deber espontáneamente, más bien que forzados por la ley. Efectivamente el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados , sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto que sólo les retenga el amor a la libertad...".

En primer lugar Spinoza rescata el recurso del miedo como un procedimiento aplicable. Y finalmente desmerece la eficacia del mismo presentando en su lugar una alternativa de gobierno que coincide sin embargo en un punto importante con la propuesta de infundir temor: el lugar de esta coincidencia está dado por la idea de engaño.

Los políticos usan el miedo para engañar, para tender trampas a los hombres. El engaño es la nota productiva del dispositivo miedo, más productiva aún cuando cobrando autonomía respecto de dicho dispositivo disminuye las probabilidades de resistencia, es decir cuando aquello que se hace no aparece motivado por el temor sino por la satisfacción del propio deseo.

Si leemos el Tratado Político a la luz de esta última referencia al miedo y tomamos nota de la importancia adquirida por la idea de engaño se ponen de manifiesto las siguientes particularidades: En primer lugar cuando la idea de miedo aparece ligada a la de engaño aquello a lo que se está haciendo referencia es al uso del miedo por parte del poder estatal. El poder estatal hace uso del miedo y el engaño es uno de estos usos.

Por otro lado se puede establecer la siguiente relación: cuando el miedo aparece vinculado a la sociedad civil las expresiones son del tipo "la sociedad civil resulta temible". Ya no aparecen las ideas de uso ni de engaño. En su lugar encontramos la alusión a una posibilidad cierta, real, de que el temor degenere en indignación y la indignación en violencia.

Hablar de "funcionalidad política del miedo" en el ***Tratado Político*** implica entonces hacer referencia a, por lo menos, dos cosas: el uso del miedo que hace el poder Estatal y la amenaza que representa la multitud para el Poder Soberano. Esto mismo se puede expresar mediante las conjunciones: Poder Soberano miedo-engaño y Sociedad Civil miedo-violencia.

Desde la perspectiva del Poder Soberano el recurso miedo es utilizado como herramienta para, como medio. Desde la perspectiva de la sociedad civil no hay tal mediatización. No hay un uso del recurso miedo sino que el miedo aludido en este punto es aquel que se actualiza en la forma del derecho de guerra.

Spinoza pone en duda la productividad del recurso miedo, como es posible advertir en la afirmación "dominar por medio del miedo puede dar como resultado un Estado sin defectos pero no un Estado virtuoso". Lo que allí se expresa claramente es la falta de productividad del recurso. Es llamativo que cuando Spinoza habla del poder que se ejerce a través del miedo la idea que está en juego es la de "dominación" pero cuando propone una alternativa más productiva utiliza el concepto de "gobierno", "...que los hombres sean gobernados de manera tal que no lo noten...".

El término "dominar" que deducimos de expresiones como " tener a otro bajo su potestad" indica la reducción del otro a la impotencia o al menos el mantener en suspenso la potencia del otro, es decir reprimida. El concepto de gobierno en cambio está indicando algo diferente: la conducción o reconducción de la potencia del otro.

En el capítulo X del Tratado Político Spinoza propone una alternativa que limita el recurso miedo independizando del mismo la estrategia del engaño. Presenta de esta manera al poder en toda su hipocresía y frente a la obscenidad de un dominio violento capaz de suscitar rebeliones advierte la posibilidad de un engaño productivo. Dentro de esta estrategia el mismo amor por la libertad puede funcionar como motivo de sujeción.

El buen uso del miedo, es decir "que sólo teman los malos" implica una limitación importante del recurso que colocaría al poder Soberano y a la multitud en igualdad de condiciones:

"...Es cosa cierta que todos, tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados, deben ser contenidos por el miedo al suplicio o al perjuicio para que no puedan pecar impunemente o con ganancia. Pero, a la inversa, también es cierto que si este miedo fuera igual para los hombres buenos y los malos, el Estado correría inevitablemente un gravísimo peligro."

En este sentido las conjunciones antes expresadas deberían ser redefinidas de la siguiente manera: Poder Soberano miedo -violencia y Sociedad civil miedo-violencia, el derecho natural sigue intacto.

¿Pero realmente propone Spinoza esta estrategia de gobierno basada en el engaño, o el capítulo X del Tratado Político pude ser leído en clave de advertencia? Al poner al descubierto la hipocresía del poder, el ***Tratado Político***, invita a repensar tanto el poder como la modalidad de las resistencias.

Comisiones I

Antropologia filosófica

SOBRE "LA CONDICIÓN HUMANA"

Jorge Alejandro López
UNSa

En el mundo contemporáneo nos encontramos con una larga lista de pensadores que han influido de distinta manera en las formas de pensar, de vivir en el mundo. En alguna medida, son ellos los que marcaron el rumbo de la sociedad actual. De la variada "lista" de pensadores hemos elegido efectuar un trabajo de reflexión sobre un aspecto del pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975).

De su obra optamos por *La Condición Humana* (texto del año 1969) dado que en dicha obra encontramos elementos que permiten apreciar, como telón de fondo, su antropología. El motivo de esta elección es que el mismo representa un punto de vista innovador, vigente en la actualidad, y, por otro lado, porque en su honda reflexión busca los antecedentes que pudieran aportarle elementos a su teoría. Trabaja con una claridad meridiana sobre los griegos, los medievales, los modernos; haciendo de todos ellos una personal interpretación que enriquece al lector.

Su profundidad en la interpretación, su amplitud en el manejo de las fuentes hacen que esta obra sea un rico aporte al pensamiento contemporáneo. Rescatamos este hecho: su innovador aporte al pensar actual, fundado en una sólida interpretación de los textos.

En el prólogo de la obra mencionada tenemos su propósito: *"...lo que propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias..."*[1]. Y más adelante, *"...Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad..."*[2].

"Reconsideración de la condición humana", "rastreo de la alienación del Mundo Moderno" con su doble huida de la tierra y del mundo y "comprensión de la naturaleza de la sociedad" son el hilo conductor del texto de Arendt.

I - La condición humana

Un primer concepto trabajado extensa y profundamente es el de *vita activa*, con el cual designa tres actividades fundamentales: "labor, trabajo y acción". Aclara que *"...son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra..."*[3]. Es decir, ésta es la condición humana.

Ahora bien: ¿Qué se entiende por labor? ¿Qué se entiende por trabajo?¿Qué se entiende por acción? Arendt procede a definirlos:

- ***Labor*** *es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida.*
- ***Trabajo*** *es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. La condición humana del trabajo es la mundanidad.*
- *La* ***acción****, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres... vivan en la Tierra y habiten en el mundo Esta pluralidad es específicamente la condición de toda vida política*[4].

Así se puede apreciar cómo entiende al hombre. La labor como proceso biológico; el trabajo, como algo que lo trasciende y, finalmente, la acción, como condición de la vida política. Estas tres ideas constituyen la condición humana. Además, labor, trabajo y acción no son independientes del resto de la

vida humana. Es condición para la vida, pero tienen que ver estrechamente con la otra condición: la muerte. De tal manera que en cada una de ellas existe esta doble dimensión: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad[5].

Llega a una relación de complementariedad entre el hombre y el mundo, dada esta vinculación entre la objetividad del mundo y la condición humana; *"...debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana"*[6]. Con esta base distingue radicalmente la condición de la naturaleza humana. Las actividades y capacidades que hacen o que corresponden a la condición humana no constituyen nada semejante a la naturaleza humana. Pero sobre lo que es esta naturaleza afirma la imposibilidad de llegar a definirla, porque en los intentos realizados aflora el "quién" lo hizo y no el "qué" es. Es notoria esta radical imposibilidad de definir lo que es el hombre. Porque las condiciones antedichas (natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra) no pueden explicar lo que es el hombre, dado que éstas no lo condicionan absolutamente. Por lo tanto, en este cuadro es el que Hannah Arendt desarrollará su línea de pensamiento. La *vita activa* como eje del desarrollo humano. Pero, la pregunta ahora es cuál es el marco de referencia en el que se mueve el hombre.

II - La esfera pública y la privada: ámbitos de desarrollo de la existencia humana

La autora recorre el pensamiento que sobre el particular, se fue gestando desde los griegos a los modernos. En su análisis, es posible ver cómo las dimensiones o ámbitos (lo familiar, lo social, lo político) van teniendo distintos "rostros" conforme van surgiendo las distintas teorías. La historia del pensamiento reconoce que no siempre se vieron estos ámbitos de la misma manera, y en ello va comprendido, obviamente, el hombre. Es decir, conforme la época, conforme al pensar de ese momento será la concepción sobre la actividad humana. Nadie, ninguna clase de vida (ni siquiera *la del ermitaño)* resulta posible en un mundo en el que no existan otros seres humanos. Y en esa interrelación que implica condicionamiento de unos con otros se desenvuelve la esfera humana.

Distingue entre el *homo laborans* y el *homo faber*. El primero es aquel que labora, trabaja en la más completa soledad, el segundo entra en relación con los demás. *"...Sólo la acción* es *prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás"*[7]. Surge así esta estrecha vinculación entre la acción y el estar juntos como reflejo del *zoon politikon* aristotélico que luego es entendido como *animal socialis*. Esta intercambiabilidad conceptual (de lo social a lo político), refleja cómo se perdió el original concepto griego sobre la política.

Una distinción importante es que los griegos (particularmente Platón y Aristóteles) entienden que lo social no es una condición específicamente humana, sino más bien algo en común con los animales[8]. En la concepción griega, lo político no sólo es diferente, sino más bien opuesto a la asociación natural cuyo centro es el hogar y la familia. Este surgir de la polis implicó que el hombre griego estuviera capacitado, lo cual significó preparación en la acción y el discurso. *"...Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia..."*[9]. ¿Cómo distinguir esta división de las esferas públicas y privadas, habida cuenta que la confusión entre lo social y lo privado, lo social y lo político, recorrió el pensamiento desde los griegos, pasando por algunos autores medievales (como es el caso de Tomás de Aquino) y llega al mundo moderno?

Arendt señala que lo propio, lo distintivo de la esfera doméstica, de lo familiar era que los hombres vivían juntos llevados por sus iguales necesidades y exigencias: esta esfera nació de la necesidad y ésta rigió las actividades desempeñadas en su seno; mientras que la polis, por el contrario, era el ámbito de la libertad. Esto determinaba en los autores griegos que la libertad sólo se localiza en una manera exclusiva en la vida de la polis. La necesidad (la vida doméstica, familiar) es un fenómeno prepolítico. En este ámbito, prepolítico, se justifica la fuerza y la violencia para dominar la necesidad y llegar a ser libre

Esta idea dominante en la antigüedad existía de algún modo en la Edad Media, y, en el Mundo Moderno está mucho menos diferenciada. Esto marca entonces, el auge de lo social, la emergencia de la sociedad. Pasando por Maquiavelo y por Rousseau, entre otros, arribamos a que en la sociedad moderna esta distinción fue desapareciendo. El cambio se notó por la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, admisión que implicó *"...devorar las más antiguas esferas de lo político y privado, así como de la más recientemente establecida de la intimidad..."*[10].

La conciencia de la esfera pública en un momento y ahora la propiedad privada, incidieron en el hecho de cómo el hombre participaba en la vida social. Tenía nuevas condiciones. El trabajo, la propiedad privada, la conciencia de lo social, la conciencia de lo público. Así, a lo largo del desarrollo de la Edad Moderna el hombre va adquiriendo conciencia de sus nuevas condiciones.

III - Labor: noción e implicancias

Ciertamente que, como bien lo aclara Arendt, este desprecio griego por la labor sólo se da en ciertos períodos, *"...mientras que la estima por las actividades humanas, incluso la de aquellos que, como Hesíodo, supuestamente elogian la labor, se basa en la convicción de que la labor de nuestro cuerpo, requerida por sus necesidades, resulta abyecta..."*[11]. Esta idea se aclara más adelante por el hecho de que laborar significa realizar alguna acción para satisfacer alguna necesidad, es decir, se estaba esclavizado a alguna necesidad, y esta esclavitud o servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana[12]. Es razonable entender acá que la esclavitud tiene en la antigüedad un status totalmente diferente al actual.

Con el advenimiento y el auge de la teoría política, se superan estas distinciones. Dos teóricos como lo fueron Adam Smith y Karl Marx se basan en esta distinción para elaborar sus argumentaciones. *"El motivo de la elevación de la labor en la Época Moderna fue su productividad..."*[13]. Asistimos así a la aparición de un nuevo criterio de distinción que es la productividad. La labor improductiva es considerada como "parásita" por estos dos autores; asimismo, la distinción entre labor productiva e improductiva implica la distinción entre trabajo y labor. *"En efecto, signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo..."*[14].

Con la productividad en función de su intervención en la naturaleza, se aprecia la "fertilidad". Fertilidad del metabolismo humano con la naturaleza y que surge de la natural redundancia de la fuerza laboral. *"La fuerza de la vida es la fertilidad. El organismo vivo no se agota tras proveer lo necesario para su propia reproducción, y su 'excedente' radica en su potencial multiplicación..."*[15]. En definitiva, todas las actividades tienen como denominador común el laborar, y el único criterio diferenciador es la abundancia o escasez de los bienes que se consumen en el proceso de la vida.

¿Cómo lograr el dominio de la naturaleza mediante la labor? *"El animal laborans, llevado por las necesidades de su cuerpo, no usa este cuerpo libremente como hace el homo faber con sus manos..."*[16]. Surgirán los instrumentos, como utensilios mediante los cuales, con su uso operar el dominio de la naturaleza.

Con todos estos elementos, no sólo hemos estado asistiendo a un cambio profundo en el estatuto humano, sino también ahora, a un cambio en la sociedad. Obviamente que todo lo producido por el hombre tiene una finalidad que es la de ser consumido. *"Labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por la necesidad de la vida..."*[17].

IV - El trabajo, su constante cambio

En el trabajo asistimos al paso del simple trabajo manual o intelectual al trabajo realizado por medio de utensilios creados por el mismo hombre, utensilios que para poseerlos tuvo que inventarlos (invención que significó trabajo); trabajo que implicó un dominio de la naturaleza, dominio de la materia misma. Pero en la época moderna, surge la noción de "proceso" dentro del ámbito laboral. Es decir, el trabajo no es una cosa aislada, sino más bien es una serie de hechos (un proceso) más largos o más cortos, todos vinculados y que tienen como fin el producir algo[18].

En forma breve, Arendt menciona las principales etapas del moderno desarrollo tecnológico desde el comienzo de la Época Moderna: la primera etapa, signada con la invención de la máquina de vapor, que llevó a la revolución industrial. La etapa siguiente, caracterizada fundamentalmente por el uso de la electricidad. Como elemento más reciente en este desarrollo tecnológico y marcando otra etapa, es la idea de la "automatización" dentro del proceso del trabajo.

Todos estos elementos, por cierto que tuvieron que ver con nuevas cosmovisiones. Es decir, el hombre y su entorno se vio influenciado por estos cambios. Surge entonces, la sociedad de cambio, la sociedad comercial y, ahora, el trabajo comienza a tener un valor distinto. Para la naciente ideología capitalista, el trabajo es un objeto de cambio. El pensamiento marxista opondrá otros valores.

V - La acción

"El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres..."[19]. Es decir, condición necesaria para que la acción sea tal es la presencia de otros hombres. Junto a la acción que emana desde el laborar mismo, emerge un nuevo concepto. La noción de "poder y espacio de aparición"[20]. El laborar y su correlativa acción implicada en él trajo como consecuencia la proyección social del hombre. Esta proyección social, a medida que se tomó conciencia de ella, implicó ganar un espacio y un poder con él.

En forma paralela, la sociedad fue transformándose como así también el gobierno que habría de conducirla. Es por eso que un elemento importante en esta discusión es la forma de gobierno que acompañó a todos estos cambios. El hombre fue cambiando. La familia, como consecuencia. También la sociedad. Y, asimismo, el gobierno. El problema central consistirá en la apropiada forma de gobierno que acompañe al trabajo mismo. Pero no sólo al trabajo, sino más bien a toda la esfera humana y lo que de ella se desprenda o emane[21].

La noción de acción, el ser conscientes de ello originó la concepción acerca de la naturaleza y la historia como sistemas de procesos. Dado que la tradición del pensamiento occidental vincula en forma acusatoria a la libertad de atraer al hombre a la necesidad, condena, por lo tanto a la acción. La cuestión ahora es cómo separar estas dos ideas, porque al parecer *"...la única manera de salvarse de esta clase de libertad parece radicar en la no-actuación, en la abstención de participar en la esfera de los asuntos humanos como medio de salvaguarda de la soberanía e integridad personal..."*[22].

A tal cuestión, nos parece categórica la afirmación de Arendt al respecto. *"Si consideramos la libertad desde el punto de vista de la tradición, identificando la soberanía con la libertad, la simultánea presencia de la libertad y de la no-soberanía, de ser capaz de comenzar algo nuevo y no poder controlar o incluso predecir sus consecuencias, casi parece obligarnos a sacar la conclusión de que la existencia humana es absurda. En vista de la realidad humana y de su fenomenal evidencia, es tan espurio negar la libertad humana a actuar debido a que el agente nunca es dueño de sus actos como mantener que es posible la soberanía humana por el incontestable hecho de la libertad humana..."*[23].

VI - La *vida activa* y su influencia en la época moderna

Labor, trabajo y acción fueron ideas que se plasmaron a lo largo de la historia del hombre. Y esto se puede apreciar, no sólo en el laborar mismo, sino también en los grandes descubrimientos e invenciones. Descubrimientos e invenciones que incidieron en la vida misma del hombre.

Asimismo, las formas de relación con la naturaleza cambian entre la antigüedad y el mundo moderno. Mientras que en la primera se observaban los fenómenos naturales tal como se le presentaban, ahora, la naturaleza es colocada bajo las condiciones de la propia mente. La naturaleza está sujeta a la estructura mental. Hay una importante inversión del punto de mira. Asimismo, a medida que la modernidad transcurre, habrá un importante cambio en la ciencia misma, tomando como modelo o parámetro de la misma, el modelo matemático.

Y así como la ciencia va ganando en confianza en los hombres mismos, dado que ella proporciona sus respuestas; sin embargo ella misma albergará -desde su inicio- el germen de su propia destrucción con la duda cartesiana.

De la misma manera, otro elemento surgido con la modernidad es, decíamos arriba, un cambio en la mira. Poco a poco, el punto de referencia será el hombre mismo. Es decir, de la objetividad de la naturaleza que se aprehende, se pasa ahora a un subjetivismo en el plano de las ciencias. *"La convicción de que la verdad objetiva no se le da al hombre y de que sólo puede conocer lo que él mismo hace, no es resultado del escepticismo sino de un descubrimiento demostrable, y por lo tanto no lleva a la renuncia sino a la actividad redoblada o a la desesperación...En este aspecto la mayor parte de la filosofía moderna es teoría del conocimiento y psicología..."*[24]. Es importante señalar esta inversión, porque el mundo que invade por ser conocido, plantea la cuestión de cómo lo conocemos. Por eso, los filósofos se convirtieron en epistemólogos, preocupándose por elaborar una teoría de la ciencia.

Entonces, tenemos por un lado un importante cambio en la ciencia y, por otro, cambios en la misma actividad del *homo faber*. Emergerá, asimismo la noción de bien como término de la vida (siguiendo el pensar tradicional griego, en especial el eudemonismo aristotélico). Por ello, *"...lo cierto es que la Época Moderna siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo, es el supremo bien del hombre; en* sus *más audaces y radicales revisiones y críticas de los conceptos y creencias tradicionales, ni siquiera* se *le ocurrió poner en tela de juicio esta inversión fundamental que el cristianismo llevó al agonizante mundo antiguo...Porque lo que hoy día importa no es la inmortalidad de la vida, sino que ésta es el bien supremo. Y* si *bien este supuesto es sin duda alguna de origen cristiano, no constituye para la fe cristiana más que una importante circunstancia auxiliar..."*[25].

Hannah Arendt señala que el triunfo del *animal laborans* pudo ser debido a que el proceso de secularización ocasionó la pérdida de la inmortalidad en la vida individual, o al menos de su certeza de inmortalidad. *"...La vida individual* se *hizo mortal de nuevo...El hombre moderno, cuando perdió la certeza de un mundo futuro,* se *lanzó dentro de sí mismo y no del mundo; no sólo inmortal, sino que ni siquiera estuvo seguro de que fuera real..."*[26]. Subjetivismo, secularismo, entonces, influyeron en la concepción que el hombre tenía de sí mismo y del mundo donde él habitaba.

A manera de conclusión

Es dable reconocer cómo Hannah Arendt fue mostrándonos distintas facetas en tomo al hombre. En el recorrido por el texto, vimos su comprehensión del desarrollo histórico de la humanidad, y cómo ésta fue variando a medida que el mismo hombre introducía en la vida misma, en la vida familiar, en la vida social, en la vida laboral, en la naturaleza, introducía, decíamos su rol fuertemente participativo y creativo. Pero esta participación suya que emergía desde su interior tuvo distintas facetas. En un principio, es decir, en el mundo antiguo, la misma humanidad discutía la validez del trabajo. Discutía qué entender por trabajar, a quién le correspondía. Y para ello acudieron con distintos argumentos los filósofos que intentaron explicar y justificar. Estos supuestos fueron tejiendo la trama del pensamiento occidental, que, heredados por el mundo medieval, produjeron el aporte de la visión cristiana; la cual con el influjo en un primer momento de Platón y luego de Aristóteles, sumaron, entre otras cosas, la idea de la inmortalidad, de lo trascendente de la acción (pensemos en San Agustín y en Santo Tomás).

Así llegamos al mundo moderno que, con los cambios mencionados y los modelos explicativos de la ciencia organizó o pretendió organizar el mundo de distinta manera. Los intereses, ahora, son totalmente distintos. El mundo del trabajo y la naciente revolución industrial trajeron aparejados una visión distinta. La visión economicista, surgida del naciente capitalismo, influyó en el mundo laboral.

Asimismo, la ciencia y la tecnología, como así también la misma filosofía (separada ahora de la ciencia) aportaron otros valores. Junto a ellos, fue gestándose en su interior, desde los albores de la misma humanidad una concepción política que afloró en la Modernidad.

Todos estos elementos han incidido en el hombre y en su condición. Decíamos al principio que la misma autora plantea en este texto una "reconsideración de la condición humana", un "rastreo de la alienación del Mundo Moderno" y una "comprensión de la naturaleza de la sociedad". En este texto, hemos podido apreciar cómo estos hilos conductores son factibles de ser hallados en la historia misma.

Reconsideración de la condición humana, por el hecho de apreciar no sólo la condición social del hombre o la condición política o la racional, sino más bien apreciar distintas facetas que surgieron en distintos momentos, conforme al tiempo que: se vive. Rastreo de la alienación del Mundo Moderno, como consecuencia de la secularización (que implicaba una pérdida de lo trascendente del mundo y de la vida), de la economía sobre el trabajo. Comprensión de la naturaleza de la sociedad, por el hecho de que ésta, la sociedad, tiene como "elemento primario" en su constitución el hombre mismo. Entendido lo que es el hombre, se puede entender la sociedad. Y entendemos que éste es el sustrato antropológico desarrollado por Hannah Arendt. El hombre, con sus condiciones, las cuales a su vez inciden en lo social. Pero, lo humano no siempre fue entendido de la misma manera. Arendt nos lo fue demostrando, cómo fue cambiando. Y, la teoría política emergente dependía fuertemente de la condición humana.

En definitiva, la condición humana es condición para todos los restantes ámbitos donde el hombre desarrolla su existencia.

Notas

[1] Para el presente trabajo hemos usado *La Condición Humana*. Ed. Paidós. 1998.
[2] Op. cit. Prólogo. Pgs.18 y ss.
[3] Pg. 21.
[4] Pg. 21 y ss.
[5] Pg. 22.
[6] Pg. 23.
[7] Pg. 38.
[8] Pg. 38.
[9] Pg. 40.
[10] Pg. 56.
[11] Pg. 99.
[12] Cfr. pg.100.
[13] Pg. 101.
[14] Pg. 101.
[15] Pg. 119.
[16] Pg. 127 y ss.
[17] Pg. 134 y ss.
[18] Pg. 165.
[19] Pg. 200.
[20] Pg. 222.
[21] Pg. 244.
[22] Pg. 254.
[23] Pg. 255.
[24] Pg. 319.
[25] Pg. 343.
[26] Pg. 344.

MAX SCHELER Y UNA DEFINICIÓN DEL HOMBRE

María de las Mercedes O'Leary

La singular circunstancia histórica en que nos encontramos ha exigido que el problema antropológico se muestre en toda su crudeza y complejidad. Nunca, pues, se ha sabido tanto acerca del hombre y, sin embargo, se da el hecho de que, al mismo tiempo, nunca ha sido para sí tan problemático como en la actualidad. Ya en 1928, en su obra *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Max Scheler visualizó esta curiosa paradoja:

> *Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean...* (Scheler, 1964, p. 24)

Es así como Scheler, aplicando el método fenomenológico de Husserl, pretenderá llegar al fundamento último de la naturaleza humana. La investigación se centrará en el análisis acerca de si es posible, o no, aceptar como exacta y universal la teoría que presenta Scheler. A este fin, se analizará el método fenomenológico, la aplicación que Scheler hace de éste, y el objeto de estudio al cual lo orienta.

La importancia del tema radica en que: si, por un lado, no se acepta una conclusión metafísica y, por otro lado, las demás disciplinas científicas no pueden abarcar más que aspectos particulares de la naturaleza humana, entonces ¿es posible definir al Hombre, en su totalidad, de manera exacta y universal?

Para analizar si es posible aceptar como exacta y universal la teoría que presenta Max Scheler para definir al Hombre, surge la necesidad de evaluar el método que utiliza. Ahora bien, ningún método puede desprenderse totalmente de ciertos presupuestos de contenido. Al efectuar el análisis y posterior crítica de un método, también se está criticando la doctrina que lo respalda. Y, a su vez, la crítica al método siempre estará, de alguna manera, presuponiendo una doctrina, que es distinta, sino opuesta, a aquella que presupone el método en cuestión. De esta manera, dependiendo de la doctrina que se adopte, se puede: aceptar como totalmente válida la teoría de Scheler, aceptar sólo parcialmente su validez, o desecharla completamente. El objetivo central de la investigación será probar que el método fenomenológico empleado por Scheler no es apto para construir su teoría sobre la esencia del Hombre. En este caso, la conclusión no estará presuponiendo una lucha entre doctrinas, sino que se basará en un análisis del método y del objeto al cual se aplica. Se intentará demostrar que la aplicación que Scheler hace del método fenomenológico no es apta para las investigaciones y conclusiones acerca de algo tan complejo como es la naturaleza humana.

No es fácil determinar cuáles son las reglas fundamentales para el método fenomenológico de Husserl. Para él la palabra fenomenología significa, a la vez, un método y una doctrina. Un rasgo esencial del método fenomenológico es la llamada "reducción", que es doble en Husserl: *eidética* y *fenomenológica* en sentido estricto.

El método fenomenológico es un procedimiento especial de conocimiento. Esencialmente consiste en una visión intelectual del objeto basándose en una "intuición". Esta intuición se refiere a lo dado, "hacia las cosas mismas". Esto requiere, ante todo, una triple eliminación o "reducción", llamada "epoché": primeramente de todo lo subjetivo, la postura ante el objeto debe ser puramente objetiva; en segundo término, exclusión de todo lo teórico (es decir, hipótesis, demostraciones u otra cualquier forma de saber ya adquirido) de manera que tan sólo entre en cuestión lo dado; y, en tercer lugar, exclusión de toda la tradición, es decir, de todo aquello que se ha venido enseñando hasta el presente sobre el objeto. En el mismo objeto dado todavía hay que llevar a cabo una doble reducción: primero, hay que dejar de lado la consideración de la existencia de la cosa y centrar la atención exclusivamente en torno a la *quididad*, a lo que el objeto es; y segundo, hay que separar de esta *quididad* todo lo accesorio y analizar sólo la esencia de la cosa. La reducción fenomenológica no significa lo mismo que negación, tan sólo se desatienden los elementos excluidos: se hace abstracción de ellos y se considera únicamente lo que queda.

Ahora bien, una de las posibles críticas sería que este método presupone que existe un plano, el de las esencias, aquel que permite definir a las cosas y al cual no es posible acceder si no se efectúan estas reducciones. Más aún, plantea incluso desatender el carácter de "existencia" de los fenómenos, a fin de captar directamente su "esencia". Sólo esta captación directa de la esencia hará posible definir el fenómeno. Sin embargo, surge la siguiente pregunta ¿qué pasa con aquellos fenómenos cuya definición se hace imposible si no se considera su existencia? Si tomamos como ejemplo al Hombre, cuya naturaleza depende no sólo de su existencia, sino también de la existencia del mundo y la interacción entre ambos, entonces ¿cómo es posible captar directamente su esencia cuando le estamos quitando lo primordial en ella, su existencia? Un fenomenólogo podría defenderse diciendo que esta reducción de la existencia no es negación, sino que "provisoriamente" se desatiende el carácter de existencia; y, que esta regla de la reducción tiene validez para la consideración fenomenológica sólo mientras ésta dura. Sin embargo, aún siendo provisoria, se la ignora en el momento más importante, el de la definición. Si se ignora la existencia del hombre, se está ignorando la interacción que tiene con el mundo que lo rodea. Interacción que no sólo hace visible sus características particulares, sino, lo más importante, que hace posible su desarrollo como ser, para bien o para mal, dotado de cultura; es decir, como hombre. Si se deja de lado, aunque sea provisoriamente, su carácter de existencia, entonces en la definición no puede entrar nada que tenga que ver con acciones o pasiones, nada que involucre lo emocional o lo cognoscitivo; pues todo esto es propio del hombre en interacción con el medio. La única reducción, que en este caso podría aceparse, sería la de lo subjetivo; pues, ésta asegura, de alguna manera, que el fenómeno es estudiado desinteresada y objetivamente. En cuanto a lo teórico y a la tradición, la reducción eidética no implica juicio valorativo alguno acerca de los procedimientos que se excluyen o de otros aspectos; quien procede de acuerdo al método fenomenológico no renuncia al posterior empleo de otros métodos y de los aspectos no

considerados. En este caso específico del hombre, ¿cómo es posible definir la naturaleza humana ignorando los estudios antropológicos realizados hasta el momento? La antropología tiene maneras particulares de acercarse a sus estudios. Los antropólogos comparan diferencias entre las sociedades humanas para conseguir una apreciación de diversidad cultural. Los estudios antropológicos involucran comparaciones. Sólo a través de la comparación pueden, los antropólogos, aprehender la singularidad de culturas particulares, así como las características que las personas poseen independientemente de las culturas. Los antropólogos también estudian cómo la cultura ha evolucionado, y continúa evolucionando, comparando rasgos culturales entre los grupos diferentes de personas. Así es como se puede ver la complejidad en tales rasgos culturales, como formas de idioma o tipos de herramientas. Creando modelos de similitud indican cuándo y dónde ha ocurrido la innovación cultural y cómo las ideas y las personas se han movido alrededor del mundo (Ember, 1997). Por otro lado, ya desde los tiempos remotos los filósofos se han preguntado por la naturaleza humana. El Hombre no es lo que podría revelar en alguna de sus circunstancias y épocas, por lo cual no se lo puede determinar de una vez y para siempre. Si las cosas, tanto animadas como inanimadas, tienen una consistencia estable y como objetos no cambian frente al hecho de ser conocidos, el hombre no es así: el conocimiento del hombre no deja de tener consecuencias para su autoformación. Por lo tanto, el no considerar la tradición es, de alguna manera, ignorar una característica importantísima en el hombre, la capacidad de estudio y la tendencia a dar respuestas a las cosas. Es por ello que no tiene sentido una "negación provisoria" deliberada de toda la tradición; sino, que lo que se debe es analizar la validez de las teorías ya presentadas y la utilidad que pueden tener los instrumentos o mecanismos de estudio, de acuerdo al objeto que se investiga.

La principal regla del método fenomenológico "hacia las cosas mismas", significa, ante todo, que hay que *ver* intelectualmente esas mismas cosas. Este método es de intuición, de visión intelectual; es decir, un conocimiento directo, pero no una captación exhaustiva del objeto. El conocimiento humano es esencialmente abstractivo, capta sólo aspectos de lo dado y no está en condiciones de agotar todo lo que se encuentra en lo dado. Una intuición en el sentido de un conocimiento exhaustivo no se da, al menos entre los hombres (Bochenski, 1979, p. 45). Además, tal como lo presentaba Husserl, el método propio de la filosofía no podrá ser el método explicativo, pues éste reposa en supuestos; sino que consistirá en una descripción, a modo de inventario de las partes o propiedades de algo. Todo ello sin agregar, ni quitar nada, ni alterar lo dado, sino dejando que el fenómeno mismo muestre de por sí, todo lo que de por sí es. Esta imposibilidad del método fenomenológico de captar exhaustivamente al objeto, muestra claramente la ineptitud del método que utiliza Scheler para el objetivo que se propone, encontrar el fundamento último de la naturaleza humana. Así, Scheler no puede afirmar, sin traicionar a la doctrina fonomenológica, que "lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda la vida en general...el Espíritu" (Scheler, *op. cit.*, p. 56-57) y, de esta manera, resolver el problema de la definición exacta y universal del Hombre; pues, de acuerdo con la doctrina fenomenológica, lo único que ha captado es un aspecto del Hombre, en todo caso, uno más, que se suma a los que ya han captado las demás ciencias. Aún más, Scheler se extralimita también al postular las características esenciales del Espíritu. No se conforma con una mera descripción de su actividad, sino que le adjudica características propias que "explican" su manera de actuar.

Desde Sócrates hasta nuestros días, las reflexiones sobre el hombre han estado en el centro de atención de la filosofía. A partir de que el hombre comenzó a pensar sobre el mundo circundante empezó a tratar de comprenderse a sí mismo. La filosofía, frecuentemente, reflexiona sobre problemas o situaciones que no son unívocos y tampoco tienen una solución definitiva. Es bien sabido que la misma palabra "filosofía" presupone la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella. En este sentido, "la filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta" (Jaspers, 1996, p.11). Se puede decir que el hombre es un ser que se interroga, y esta capacidad constituye el rasgo distintivo de su forma de ser que no se agota, en virtud de que siempre pasará a ser otro, pues aspira a superar al sí mismo anterior. Pues, incluso si se llegase a la conclusión de que *el Hombre es un ser no-definible en su totalidad*, no faltaría quien se pregunte ¿qué clase de naturaleza es ésta, a la que no es posible definir? Y así, comenzaríamos a cuestionarnos nuevamente sobre la esencia de la naturaleza humana. El hombre contemporáneo vive en una encrucijada constante de caminos, se ha vuelto problemático consigo mismo, ya no sabe lo que es y sabe que no lo sabe. La comprensión filosófica del hombre a sí mismo no ha sido, al menos hasta ahora, plena y completa. A pesar de esto, la filosofía puede esclarecer la condición humana sin ser, por el momento, un conocimiento completo; puede servir como guía sin ser dogmática; e incluso, puede ser clarividente y sagaz sin ser exacta.

Bibliografía

Scheler, M. (1964), *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, Trad. José Gaos, V^ta ed., Losada, Buenos Aires.
Ember, C. y M. (1997), *Antropología Cultural*, Prentice Hall, Madrid.
Bochenski, J. M. (1979), *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid.
Jaspers, K. (1996), *La Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

ACERCA DE LAS ESTRATEGIAS DE RECUPERACIÓN DEL IMAGINARIO COLONIZADO

María Antonia Solaro
UNC

"..., de hecho no hay nada que canse más a una persona que tener que luchar, no contra su propio espíritu, sino contra una abstracción"
José Saramago

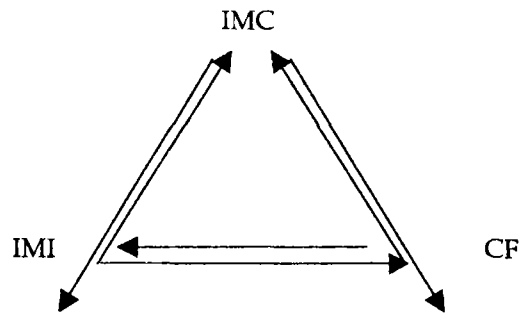
Este trabajo tiene la intención de mostrar que el imaginario social puede ser colonizado por imágenes ajenas a una dinámica productora acorde a sus necesidades internas. Esto mediante acciones deliberadas de instituciones hegemónicas que buscan restar fuerza al grupo a fin de dirigirla, conducirla y administrarla para que sirva al poder de aquéllas. Y en este sentido tales acciones adquieren la forma agresiva de una colonización.

Frente a esta situación, la filosofía como crítica -siguiendo la línea de pensamiento de Deleuze- deviene en una empresa de desmitificación abocada a la tarea de liberar. Por eso no *sirve* al Estado, no *sirve* a La Moral... la filosofía no *sirve*. Y en esto es agresivamente anárquica si se quiere.

Denuncia las servidumbres y miserias a las que es sometido el hombre concreto por las instituciones jerárquicas del orden y la disciplina. Para eso necesita operar dentro de un programa que contemple estrategias específicas que desnuden tales miserias y servidumbres dentro de cada uno, uno en uno. Servidumbres que a veces ni siquiera sospechamos que nos someten, porque han enraizado en la *argamasa* de lo social, que opera desde el imaginario, y tristemente no deja de cumplirse la *denuncia* de Spinoza que advierte que los hombres acaban luchando por su esclavitud como si fuera por la libertad. Palabras lejanas pero vigentes, tanto como las situaciones que violentan y tuercen nuestras voluntades actualmente.

Pienso al imaginario como un territorio en el que *"cada grupo co-construye en la experiencia vivida y compartida una idea de realidad, una idea de verdad, una idea de error y una idea de normalidad. Estas ideas orientan sus esquemas de acción, su modo de vivir su entorno*[1]*"*. De ser así, es necesario buscar estrategias de reapropiación de la voluntad de perseverar en su ser[2] de cada grupo concreto cada vez que su imaginario es vulnerado y violentado por ideas ajenas a sus necesidades.

Para ello primero hay que entender cómo se *territorializa* esta colonización. Para mostrarlo usaré metodológicamente el triángulo del imaginario que propone como modelo Marc Augé[3].



Lo imaginario[4] y la memoria colectiva (IMC) constituyen una totalidad simbólica por referencia a la cual se conforma un grupo y se reproduce en ese universo en cada generación. El IMC da forma a los imaginarios y memorias individuales, pero al mismo tiempo, es fuente de elaboraciones conceptuales que mueven a prácticas e incluso es el origen de *relatos* de creadores más o menos autónomos que resignifican las acciones. El complejo de los imaginarios y memorias individuales (IMI) influye también sobre IMC y es fuente directa de las *creaciones narrativas* (CF: creación-ficción) y también formas culturales, ideológicas y políticas de satisfacción. En este polo ingresan las imágenes que intenta instituir la acción colonizadora que, aunque primeramente asuman la forma CF, por la dinámica propia de realimentación de los tres polos mencionados, acaban afectando los restantes desplazándose progresivamente como una *metástasis*. Entonces se produce una agresión que obstruye la circulación de las imágenes dentro de la tripolaridad del territorio del imaginario. Y como consecuencia se aliena cada vez más la voluntad de perseverar en el ser mediante un constante ejercicio de una perversión seductora. Y cuando la sustitución es completa, IMC e IMI, devienen ficcionalizados, ajenos, débiles, cristalizados... muertos.

Podemos preguntarnos cómo reaccionamos cuando se nos imponen de diverso modo, imágenes ajenas, extrañas. ¿Lo advertimos, resistimos, resignamos? Con frecuencia fluctuamos en la ambigüedad, entre la ignorancia o la rabia, la necesidad y el miedo al futuro.

Por eso, más que una teoría, las estrategias institucionales y también colectivas, deben conformar una política que se comprometa con los efectos sobre las existencias, más que con un objeto ellas tienen que ver con las posibilidades de atravesar, interceptar, injertar, campos problemáticos allí donde las estructuras jerárquicas se manejan con sus objetos a modo de organigramas. Se trata de recorrer territorios y no cosificar lo que está en continuo cambio y movimiento perseverante. Lo contrario es represión. Substancializar y cosificar lo que debemos existencializar - el hombre, cada uno, uno en uno - eso es reprimir. Y como bien expresa Deleuze, *"no hay más sujeto fijo que por la represión"*.

Reprimir también es tabicar lo que, en clave disciplinar, debe ser un campo interferencial y de relación, que permita la transvasabilidad y la transversabilidad; interceptar para que sea posible la co-existencia, la co-simultaneidad. La diferencia está en la opción por una filosofía incisiva que provoque complicidades multiplicadas en los campos interferenciales. Esta tarea es imposible en un imaginario colonizado con estructuras jerárquicas de forma arborescente, y por tanto excluyentes e intolerantes frente a alternativas innovadoras.

Estas estructuras jerárquicas son representaciones indicadoras de una autoridad ordenadora que legitima sus acciones desde diversos planes de disciplinamiento en lo social, económico y cultural para erigir su discurso hegemónico y por tanto paranoico que necesita la práctica violenta de un amplio repertorio de imágenes, que bien podríamos poner al desnudo efectuando una suerte de hermenéutica del mal, ya que la intención que las anima es torcer las voluntades y las conductas; una intención así perversa que echa mano de figuras como las siguientes:

El árbol: toda estructura arborescente es símbolo de estructuras jerárquicas ordenadas hacia la cima y perfección del 1° puesto: uno solo lo ocupa y tiene un poder que va cayendo en cascada hacia los subordinados... y las raíces que hacen posible toda la estructura soportan el poder multiplicado geométricamente de todas las ramificaciones hasta la cima. Lo que a ellos les llega ya no tiene fuerza pero sí todo el lodo burocrático que arrastró en la caída para compensar la falta de aquélla. Una doble lectura de lo sugerido por la imagen de la raíz, es verla como el substrato transmundano, metafísico o teológico, que oculta los sentidos últimos de toda la estructura. Su inversión no está en la ingenuidad de pretender

asentar el árbol en la punta, débil e inestable. La verdadera inversión está en acostar lo que está de pie: proyectar todo el árbol sobre el suelo. Sólo así cada parte soportará igual peso y arriesgará igual raíz, por tanto, igual nutrición que no es poco decir.

La línea recta y el círculo: esquemas ideales: sólo hay un camino para llegar a "x" y por más vueltas que demos siempre llegaremos "acá", a dónde estamos. Es el peso de la abstracción, idealista y dualista, mecanicista, dicotómica y trascendente, que se instituye en los dispositivos de un poder que acaba evaluando y normando las conductas, mordiendo en la subjetividad atomizada de cada uno.

La inversión es alentar las figuras irregulares, que son las naturales a las fluctuaciones, ambivalencias y oscilaciones que componen la complejidad del ánimo de todo hombre concreto en el que su deseo puede errar aunque no por eso yerrar. Figuras donde la estructura final es un recorrido infinito que, aunque a veces aparente rectas, sabemos que una visión de proximidad la desmiente. Además, esta inversión conlleva una advertencia para los alentadores del círculo: cuando las fuerzas de presión (y/o represión) llegan a puntos límites el círculo inevitablemente explota y la línea de fuga es impredecible.

El proyecto de un estado ideal de armonía donde los conflictos hayan quedado definitivamente superados: el estado de armonía y estabilidad absolutas - tan parecido a la quietud - no le es dado a la naturaleza humana que se sostiene justamente en la lucha continua. Recordar Deleuze: el único sujeto quieto es por la represión. Podríamos aproximar a "quieto" términos semejantes o que lo sugieren, como "muerto". También acá Deleuze, siguiendo a Hegel: lo perverso es sostener, mantener, retener lo muerto. ¡Cuántas políticas asientan sus bases en la necrofilia con sus ideales de perfección!

Lo propiamente humano son las líneas irregulares, los mapas que van señalando las rutas que la fuerza perseverante va tomando en cada sociedad en particular para sostenerse en su ser: transitan mapas, construyen rizomas, ... pero es inquietante moverse en la práctica sin tener patrones indicadores, un "mapa", un "esquema" que anticipe la geografía y por lo tanto la imponga.

La cuestión es cómo poder moverse realmente dentro del rizoma para que la convivencia justa sea posible. Porque de eso se trata: de cómo volver posible la justicia social en el mundo de lo real, donde todo es posible, hasta las encarnaciones más perversas de las abstracciones.

Obviamente que no se reniega de la instancia del trabajo teórico de análisis, pero éste es sólo el momento gnoseológico, interpretativo y explicativo, que ha de "recortar" infinidad de veces para comprender, explicar e incluso interpretar, movimientos, circulaciones, intercepciones de un núcleo vivo que es el hombre social concreto. Análisis que finaliza cabalmente sólo cuando re-compone en lo existencial su objeto. Tarea que recobrará sentido, frente a la teoría, cuando es restituida a su dialéctica intrínseca de infinitas relaciones. Es esencial que esto quede claro, porque, analizar para tabicar también connota exclusión, cristalización, recorte y fijación, es decir: muerte. Y lo muerto no se recompone más que en artificios monstruosos.

El individuo concreto es núcleo de un conjunto de relaciones donde la alteridad es una presencia ineludible para que la identidad sea posible. Es cierto que para ser un "yo" debo ordenar una serie de identidades que excluyen, lateralizan y rechazan otro tipo de definición; pero no es menos cierto que la identidad es entonces sólo nominal, porque lo que se es, implica en el mismo acto en que se instituye, lo que no es. Así lo diferente no es ajeno. Es el campo que posibilita el movimiento relacional fluido entre los individuos en un ámbito que jamás sitúa a ninguno en una posición ex-céntrica.

Cuando la ex-centricidad aparece y el sujeto se excluye, y por tanto se recluye, es porque ha operado una fuerza ajena que induce a la atomización individualista de los hombres privándolos, en lo social y lo político, de la recreación del imaginario en su circulación efectiva y eficaz.

Y sin esta conciencia de co-pertenencia consumada en el imaginario de cada uno, es inútil que nos aboquemos a la formulación de una ética y de una teoría política de la cual podamos esperar razonablemente cambios en la realidad individual y social hacia estructuras más humanas y por ende, más justas. De lo contrario no sorprende que tanta palabra ilustrada no provoque consecuencia alguna en los cuerpos. Esto es verdaderamente lo ominoso de nuestra realidad: que bajo el embrujo de las ilusiones en un imperio de la tolerancia, se está domesticando a las conductas para llegar a una docilidad blanda en la que cada uno consume la moneda de su libertad a cambio de la seguridad del esclavo que hace lo que se espera de él, agobiado por las necesidades programadas. Así la tolerancia se mueve privatizando la fuerza colectiva.

Por eso la estrategia primera debiera ser despertar la necesidad de provocar, de multiplicar complicidades perseverantes que atraviesen, intercepten, transvasen los ámbitos más diversos, recónditos -públicos y privados- del quehacer humano. Para ello se necesita crear nuevos conceptos que movilicen el imaginario porque, como bien lo expresa Gregorio Kaminsky, *"Qué importancia podrían tener las ideas de lo bueno y de lo malo, verdadero, falso, valor, destino, finalidad, etc. si no fueran un dispositivo de interrelación psicosocial?... la intersubjetividad está implicada en lo imaginario y viceversa, de modo que es casi imposible reconocer individualismo subjetivo alguno... lo colectivo está ya presente, y no como dato aleatorio, en la constitución ontológica de ese juego de estados intensivos llamado hombre»*[5].

Notas

[1] Lahitte, H. y otros, 1989, *Relaciones 2: crítica y expansión de la ecología de las ideas,* Ed. Nuevo Siglo, Bs. As. Pág. 87
[2] Esta expresión remite cada vez al connatus spinoziano y su concepción del deseo como esencia del hombre.
[3] Augé, Marc, 1998, *La guerra de los sueños,* Ed. Gedisa, Barcelona. Cap. 5
[4] Conviene tener en cuenta que el uso que se hace de *imaginario* desde Freud y luego Lacan, es que la articulación de lo *simbólico* y lo *imaginario* constituyen lo *real.* Por eso es tan inquietante la cuestión de la colonización de un imaginario mediante símbolos extraños al grupo que lo generó
[5] Kaminsky, Gregorio, 1990, *Spinoza: las políticas de las pasiones",* Ed. Gedisa, 1ª Ed., Bs. A. Pág. 155.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS RELACIONES CON EL OTRO DESDE LA PERSPECTIVA DE L' ÊTRE ET LE NÉANT Y CAHIERS POUR UNE MORALE DE JEAN-PAUL SARTRE

María José Zapata
UN de Río Cuarto

Introducción

En el siguiente trabajo expondré someramente algunas consideraciones acerca del problema de las relaciones con el otro en las obras *L'être et le néant* (Sartre [1943] 1997)[1] y *Cahiers pour une morale* (Sartre [1948] 1983) de Jean-Paul Sartre, con el objeto de mostrar algunos aspectos importantes de esta problemática, a través de la contraposición de las obras anteriormente citadas. En primer lugar me referiré a la teoría gnoseológica del autor para luego abordar el problema del conocimiento del prójimo y las relaciones concretas que se establecen con él. Haré referencia aquí al problema de la *mirada* en tanto categoría antropológica, la *náusea* y la *mala fe.* En segundo lugar retomaré la cuestión del otro desde la perspectiva de *Cahiers pour une morale,* obra en la cual Sartre desarrolla la posibilidad de una moral de *salut*[2] y una vida auténtica. Por último, expondré algunas consideraciones a modo de conclusión.

La mirada, la náusea, la mala fe y la vida inauténtica

Para abordar el problema del otro es necesario, en primer lugar, hacer referencia a la particular teoría del conocimiento sartreana. Para Sartre, el fundamento del conocimiento es transfenoménico, esto

significa que el ser de un objeto no se encuentra ni en las cualidades externas del mismo, ni tampoco está velado por aquello que se nos aparece y, en este sentido, si el sujeto cognoscente es ser conciente, la conciencia[3] es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto. La conciencia puede conocer y conocerse, pero en sí misma es más que un conocimiento vuelto sobre sí. Toda conciencia es conciencia de algo, es decir, es posicional[4], una conciencia cognoscente es conciencia de su objeto y es conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Por lo tanto, el fenómeno y la conciencia no pueden ser diferentes[5]. Explica Sartre: "esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como *el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*... así como un objeto extenso está obligado a existir según las tres dimensiones, así también una intención, un placer, un dolor, no podrían existir sino como conciencia inmediata (de) sí mismos" (Sartre [1943] 1997: 21), es decir, que lo que aparece no existe solamente en tanto que aparece, sino que es él mismo *en-sí*. Para Sartre, el ser es *en-sí*, no puede ni ser derivado de lo posible ni reducido a lo necesario, sino que simplemente *es*. "El ser *es*; es *en-sí*; es lo que *es*" (Sartre [1943] 1997: 36). El ser no es ni pasividad ni actividad y, como también está más allá de la negación o la afirmación, no tiene dentro ni fuera, sino que es macizo: no conoce la alteridad puesto que no puede mantener relación alguna con lo otro. Por otro lado, Sartre explica que el *ser-para-sí* o conciencia humana, trae al mundo la posibilidad, la negación y, en definitiva, la libertad. El *para-sí*, dice el autor, es el *en-sí* que se pierde como *en-sí* para fundarse como conciencia. Para aclarar más específicamente el concepto de *para-sí*, se refiere a éste en relación con el ser de los posibles[6]: el posible viene al mundo por medio de la realidad humana, es decir, el hombre trasciende los posibles hacia totalidades; el hombre es el creador de la *falta* en tanto ausencia de completitud: la *falta*, la *nada* y la *posibilidad* vienen con el hombre. *Toda conciencia es conciencia de algo*, es decir, que el ser del fenómeno depende de la conciencia y se distingue de ella no por su presencia sino por su ausencia, no por su plenitud sino por su **nada**[7]. Y ésta es la particularidad de esta concepción: la introducción de la categoría de nada, concepto central en la filosofía sartreana. Esta nada se hace presente al mundo por medio de la interrogación y éste es un proceso humano, es decir, que el hombre es aquel que hace surgir y desplegarse la nada en el mundo y, a su vez, se afecta a sí mismo de no ser (Sartre [1943] 1997: 65).

Estos elementos determinan el proceso cognitivo y el particular modo de estar del existente en el mundo que determinan las relaciones intersubjetivas. La captación del otro, en una primera instancia, se reduce a una captación pura y simple de exterioridad, pero, al existir la posibilidad de ser visto por el prójimo objeto, este se revela como ser-sujeto, ya que, ese supuesto ser-objeto, me descubre como objeto probable. Las relaciones con el otro quedan determinadas por la *mirada*[8] objetiva y cosificante del prójimo. El prójimo, según Sartre, es por principio *aquel que me mira* y la mirada que manifiestan sus ojos es "pura remisión a mí mismo" (Sartre [1943] 1997: 335) pura vulnerabilidad. Soy ese yo que otro conoce, y de ahí los sentimientos de vergüenza u orgullo: reconocimiento de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. Soy este ser captado como *visto en el mundo* por otro (Sartre [1943] 1997: 337-339). Esta contingencia y la facticidad que mi cuerpo es, se develan sobre el fondo de *náusea*. La *náusea* revela al cuerpo a mi conciencia, es decir que, mediante ésta, capto afectivamente mi corporeidad. La náusea es, entonces, "el fundamento sobre el cual se producen todas las náuseas concretas y empíricas... que conducen al vómito" (Sartre [1943] 1997: 427). El prójimo es un objeto que me conoce: objeto, porque lo capto como cuerpo instrumento; capaz de conocer, porque su mirada lo revela como sujeto probable. El cuerpo del prójimo, en tanto existido, es *contingente*. La captación de esta contingencia pura de la presencia es un tipo particular de náusea, es la intuición del cuerpo del otro en su estado natural puramente fáctico. Es el cuerpo en su desnudez originaria aprehendida por mí afectivamente y vivida por el otro[9].

La relación con el otro, explica Sartre, implica la existencia del otro en tanto cuerpo, exige la facticidad en situación para poder captarme como tal. Mi cuerpo aparece al prójimo y el cuerpo ajeno se me aparece. "El prójimo es el fenómeno fundamental de la objetivación del otro" (Sartre [1943] 1997: 428). En este *estar-en-el-mundo* nos encontramos en constante relación con otros. Otros que se aparecen a mi conciencia, a mi *para-sí* como no siendo y que, por mi capacidad de nihilización, se convierten en objetos. Esta existencia y reconocimiento del otro en un conflicto de trascendencias, genera un tipo de vínculo entre el prójimo-objeto y el yo-sujeto, propiamente humana. Sólo otra sustancia pensante de la misma esencia que yo, puede realizar juicios de valor mediante su mirada. Por medio de esa mirada -que hace de espejo de mí mismo- puedo reconocerme como esto que soy. Las formas de relación concreta con el prójimo como el amor o el deseo están condenados al fracaso y, la *mala fe*[10] o huida constante del hombre por escapar de su condición existencial, desemboca en una vida inauténtica. Como señalé anteriormente, el hombre es el

que hace que la nada surja en el mundo y, esta posibilidad, es la libertad. Esta libertad produce angustia: angustia que se distingue del miedo -que es ante algo externo- angustia ante sí mismo, miedo de tener miedo. La angustia es conciencia de libertad y, frente a esta situación puedo adoptar diferentes conductas, principalmente de huida o de excusa, pero "puedo huir para ignorar pero no puedo ignorar que huyo y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia"(Sartre [1943] 1997: 88) Esto es lo que se llama *mala fe*. Lo contrario a esta actitud es la sinceridad, sin embargo, para Sartre, ésta implica que el hombre sea única y plenamente lo que es, lo que sería lo mismo que afirmar que es lo que es, es decir puro *en-sí*: La sinceridad es un ideal autocontradictorio, el hombre *no es lo que es y es lo que no es*, por consiguiente, jamás puede coincidir consigo mismo, y la única coincidencia completa con nosotros sería la sinceridad: "el hombre no puede coincidir consigo mismo y por lo tanto es necesariamente incapaz de completa sinceridad. Sólo las cosas coinciden consigo mismas, pero las cosas no pueden ser sinceras porque no tienen conciencia" (Stern, 1985:146). La mala fe se asimila a la mentira, quien practica la mala fe trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable. En la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad[11].

Frente a esta condición existencial en la cual vivo una vida basada en la mentira a mí mismo y la imposibilidad de relacionarme con los otros, surge la posibilidad de un replanteo existencial que no es desarrollado por el autor en esta obra sino solamente anunciado en una pequeña nota al pie de página. Allí plantea la posibilidad de una moral de *salut* de la que se ocupará en una obra posterior. A esta alternativa moral haré referencia a continuación.

La posibilidad del encuentro con el otro: *Cahiers pour une morale*

Como señalé anteriormente, en la obra *Cahiers pour une morale* Sartre desarrolla los lineamientos básicos de una nueva ética basada en la conversión moral hacia una vida auténtica. A partir del desarrollo de la cuestión de la libertad y el poder aparecen descriptas otras actitudes para con el prójimo como el *ruego*, la *exigencia* o el *llamado*[12]. Este último, en tanto reconocimiento de libertad recíproco, es uno de los aspectos fundamentales de la nueva moral, esbozada sobre la base de la *creación* o momento de lo imaginario, la *acción* transformadora y el rechazo a la alienación existencial del hombre. La estructura del *llamado* es la misma que el de la exigencia: "es reconocimiento de una libertad personal en situación por una libertad personal en situación" (Sartre [1948] 1983: 285); es reconocimiento de la diversidad, de los fines del otro, es "respeto *a priori* [de] la voluntad individual y personal del otro" (Sartre [1948] 1983: 286). Este tipo de comunicación que se establece por medio del llamado al otro es una forma de encuentro, de "... reconocimiento de la ambigüedad, porque reconoce a la vez el ser en situación de la libertad del otro, el carácter condicionado de sus fines y la incondicionalidad de su libertad... el llamado es en él mismo desde su surgimiento *reciprocidad*" (Sartre [1948] 1983: 297). Es decir que, según esta perspectiva, es posible establecer una relación sincera con el prójimo, despojada de la *mala fe* y de la *reflexión cómplice*. Los motivos por los cuales surge la posibilidad de una conversión moral de ese tenor son, según Sartre, la estructura misma de la alineación, la huida de la tentativa del *para-sí* para ser *en-sí-para-sí* y la huida de la reflexión cómplice. En primer lugar, la alineación comienza desde el momento en que me capto como otro, modelado a antojo de la voluntad ajena. Para Sartre no es el miedo ni el trabajo el origen de la conciencia de si del alienado, sino, por el contrario, el modo mismo de existir. En segundo lugar, de la huida misma de la reflexión cómplice nace la reflexión como un esfuerzo de la conciencia pura para recuperarse y emprender un proyecto de vida auténtico: "... en la autenticidad yo elijo develar al otro... notemos primeramente que eso no puede ser más que sobre el fundamento del reconocimiento del otro como libertad absoluta" (Sartre [1948] 1983: 516). Para poder captar al otro como libertad, trascendiendo la mirada primera, debe existir la posibilidad de captar al otro como creación finita y contingente *en-medio-del-mundo* asumiendo yo mi propia finitud subjetiva y de ese renunciando a ser todo. La autenticidad consiste en renunciar a todo proyecto de ser abstracto ya que éstos son irrealizables y conducen a la alineación. Sólo el proyecto de hacer (y no de ser) es viable, puesto que trata acerca de una situación concreta e intenta, en algún sentido, modificarla (Sartre [1948] 1983: 491). La autenticidad tiene que ver con el hacer y no tanto con el querer y "la conversión consiste en renunciar a la categoría de apropiación, que no puede regir las relaciones del para-sí con las cosas, para introducir en la relación interna de la persona la relación de solidaridad con los otros" (Sartre [1948] 1983: 496). La autenticidad se refiere a eso que cada uno quiere. La sinceridad se daría como contemplación y anunciación de eso que soy. La

reflexión pura y auténtica es un querer de eso que yo quiero: "es el rechazo de definirme por eso que soy (ego) [para hacerlo] por eso que quiero (es decir por mi proyecto mismo no en tanto aparece al otro -objetivo- sino en tanto que gira hacia mí su fase subjetiva)" (Sartre [1948] 1983: 496). En el plano de la reflexión pura desaparece la mediación alienante del yo, y con esto la superación de la mala fe y la reflexión cómplice.

A modo de conclusión

Hemos visto que la *mirada* descripta en *L'être et le néant* sigue siendo la categoría antropológica determinante, aunque en *Cahiers* el concepto de alineación originaria lo complementa. Por otro lado, el cuerpo no es visto solamente como objeto de *náusea*, sino que, con motivo de la conversión moral y el pasaje a la reflexión pura es asumido y, además, reivindicada la contingencia, con lo cual la captación del cuerpo como pura facticidad sería superada. Con motivo de esta conversión moral y, con la aparición del llamado como vínculo de reciprocidad, la mala fe y la sinceridad no tienen ya la misma estructura, sino que pertenecen a modos de vida inauténtico y auténtico respectivamente. En consecuencia, también la relación del existente consigo mismo, con los otros (aunque en presencia de un tercero y bajo el signo de cierta opresión) y con el mundo, se torna mucho más abierta. El hombre renuncia a su deseo de ser *en-sí-para-sí* y se proyecta hacia la realización de su proyecto individual concreto, por medio de la acción transformadora y creativa del mundo. Las categorías de ser, hacer y tener no se reducen a esta última sino que, la apropiación misma desaparece y el hombre se proyecta hacia el obrar mismo.

Esta obra póstuma del autor, escrita en 1948 constituye la transición entre *L'être et le néant* y *Critique de la Raison Dialectique*, obra en la que intentará crear un pensamiento colectivo acotando la libertad absoluta del para-sí expuesta en su primera obra. Este límite fáctico de la libertad es la interacción grupal en la cual es posible realizar el proyecto individual a pesar de las limitaciones empíricas propias del campo práctico- inerte como el *colectivo* y la *serie*, tema que no desarrollaré en el presente trabajo.

Bibliografía

Sartre, Jean-Paul (1960), 1985 *Critique de la Raison Dialectique Tome I et II*, Gallimard, París.
Sartre, Jean- Paul (1943), 1998 *L' être et le néant*, Gallimard, París.
Sartre, Jean-Paul (1943), 1997 *El ser y la nada*, Losada, Bs. As.
Sartre, Jean-Paul (1948), 1983 *Cahiers pour une morale*, Gallimard, París.
Sartre, Jean-Paul (1948), 1989 *A puerta cerrada*, Losada, Bs. As.
Sartre, Jean-Paul (1939), 1992 *El Muro*, Losada, Bs. As.
Sartre, Jean-Paul (1938), 1995 *La Náusea*, Losada, Bs. As.

Notas

[1] La fecha consignada entre corchetes corresponde a la primera edición de la obra, la otra a la edición que he consultado para la realización de este trabajo.
[2] *Salut* lo he traducido del francés como salvación.
[3] En la obra *L' trascendance de l'ego*, editado en 1937, Sartre desarrolla el problema de la distinción entre el ámbito de la *conciencia* y el de lo *físico*. En una nota al pie de página, define el concepto de conciencia diferenciándolo de los *estados de conciencia*: "emplearé aquí el término conciencia para traducir la palabra alemana que significa a la vez la conciencia total, la mónada, y cada momento de esta conciencia...la expresión *estados de conciencia* me parece inexacto a causa de la pasividad que ella introduce en la conciencia" (Sartre [1937] 1996: 15).
[4] El autor también utiliza la expresión *tético* como sinónimo.
[5] Por esta razón a lo largo de toda la obra el Autor coloca entre paréntesis la palabra "de" para indicar que responde sólo a una exigencia gramatical Cf. Sartre [1943] 1997: 21.
[6] Explica el Autor que no debe confundirse el posible con la potencia aristotélica ya que: " el ser-en-sí no puede ser en potencia ni tener potencias... el en-sí es en acto" Cf. Sartre [1943] 1997: 152).
[7] La palabra francesa que designa la palabra nada es *néant*, sustantivo masculino y *rien* pronombre indicativo. En adelante traduciré ambas palabras como corresponde en el español al sustantivo femenino *la nada*, obviando las traducciones que conservan el género francés *un nada*.
[8] En la obra de teatro *Huis Clos*, Sartre desarrolla desde la ficción literaria el problema de la mirada del otro. La obra transcurre en una habitación cerrada que representa al infierno. En este recinto se encuentran una lesbiana, una fratricida y un desertor. Mediante las acciones que se entablan entre los personajes, se puede ver claramente la problemática de la mirada en tanto categoría antropológica. Dice uno de los personajes: "El verdugo es cada uno para los otros dos" (Sartre [1948] 1989: 20). Para cada uno de los personajes el otro es el espejo de sí mismo "... que vacío un espejo donde no estoy. Al hablar me las arreglaba para que hubiera uno donde pudiera mirarme. Hablaba, me veía hablar. Me veía como los demás me veían, así me mantenía despierta... Yo te veo.

Toda entera. Hazme preguntas. No habrá espejo más fiel" (Sartre [1948] 1989: 22). La reciprocidad de la mirada me sitúa en el extremo de la mirada como siendo frente a otro, y al otro como siendo para mí: "Mírame a los ojos ¿te ves en ellos?" (Sartre [1948] 1989: 22). El prójimo y su mirada alienan mis posibilidades: "Hagan lo que quieran, son los más fuertes. Pero recuerden, estoy aquí y los miro. No les quitaré los ojos de encima, Garcin; tendrá que besarla bajo mi mirada. ¡Cómo los odio a los dos! ¡Ámense, ámense! Estamos en el infierno y ya me llegará el turno" (Sartre [1948] 1989: 34). Podemos decir entonces, que las reacciones subjetivas a la mirada del prójimo como el miedo, el orgullo o la vergüenza no hacen más que explicitar el reconocimiento de que soy esclavo del prójimo, que están todas mis posibilidades alienadas: "... Todas esas miradas que me devoran... Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosas... así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis? : el azufre, la hoguera, la parrilla... Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los Otros"(Sartre [1947] 1989: 41).

[9] *La Nausée* editado en 1938, se presenta como un diario escrito por Antoine de Roquentin, quien a los fines de escribir la vida de M. de Rollebon, debe permanecer varios meses en Bouville, donde frecuenta tan sólo el hotel y la biblioteca municipal. Durante esta estadía, el protagonista experimenta la contingencia, el absurdo y la ansiedad. Esta existencia que se revela al hombre como contingencia, absurdo y angustia produce *náusea:* cuando el hombre se percata de la gratuidad del mundo, y llega a comprenderlo en toda su significación "se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la náusea..." (Sartre [1938] 1995: 149). Según Roquentín la náusea "es una especie de repugnancia dulzona" (Sartre [1938] 1995: 23). La náusea y el vómito son expresiones frecuentes en la obra de Sartre. Éstas están vinculadas a las "imágenes viscosas" a las cuales Sartre describe en su psicoanálisis existencial, revelando el sentido metafísico de tal viscosidad. Para el psicoanálisis existencial la cualidad material de un objeto que queremos poseer son distintas maneras simbólicas de representar al ser; la viscosidad, en este sentido, simboliza al ser de una cierta manera ya que las sustancias materiales están dotadas de cierta significación psíquica, que las torna repugnantes, horribles, atractivas, etc. Lo viscoso es el símbolo de la náusea en el cual el ego, el libre ser-para-sí está amenazado de absorción por el ser-en-sí, la cosidad bruta, contingente y absurda, que estanca y solidifica la liquidez de nuestra libertad (Stern, 1962: 202). Al estar la existencia completamente vinculada a un cuerpo fisiológico, éste es el objeto principal de náusea.

[10] La novela corta *La Infancia de un jefe*, obra escrita durante lo que he denominado la primera etapa de pensamiento, Sartre trata acerca de cómo se va forjando una personalidad autoritaria desde la infancia. La historia de Lucien Fleurier muestra cómo es una vida inauténtica construida sobre la base de la mala fe: relata Sartre: "Se arrojó con avidez sobre el psicoanálisis porque entendía que era lo que le convenía en el momento actual; se sentía fortalecido, ya no tenía necesidad de hacerse mala sangre y estar siempre buscando en su conciencia las manifestaciones palpables de su carácter. El verdadero Luciano estaba profundamente escondido en lo inconsciente..." (Sartre [1939] 1992: 146). Expresaba: "Tengo miedo de mí mismo" (Sartre [1939] 1992: 147) y se proponía sí mismo: "Primera máxima, se dijo Luciano, no tratar de ver dentro de sí; no hay error más peligroso. El verdadero Luciano -ahora lo sabía- había que buscarlo en los ojos de los demás..." (Sartre [1939] 1992: 193). Desde sus primeros años hasta la muerte de su padre, circunstancia que marca el abandono de la adolescencia, Sartre relata un sinnúmero de acontecimientos que le suceden a Lucien bajo la acción de la *razón cómplice* y la mentira a sí mismo. También en la obra *El Muro*, cuyo protagonista se encuentra encarcelado con dos personas más a punto de ser fusilados, Sartre relata: "Tom obedeció a disgusto; hubiera querido consolar al chico; eso le hubiera ocupado y no habría estado tentado de pensar en sí mismo. Pero eso me irritaba. Yo no había pensado nunca en la muerte porque no se me había presentado la ocasión, pero ahora la ocasión estaba aquí y no había más remedo que pensar en ella" (Sartre [1939] 1992: 23). Dice también el protagonista acerca de su compañero de celda: "No se daba cuenta de la situación, y vi claramente que no *quería* darse cuenta" (Sartre [1939] 1992: 23). Para Sartre las actitudes anteriores muestran claramente que todo lo psíquico es conciente

[11] Señala Sartre a propósito de esto: "Así el psicoanálisis sustituye la noción de mala fe con la idea de una mentira sin mentiroso; permite comprender cómo puedo no mentirme sino *ser mentido*, ya que me coloca con respecto a mí mismo en la situación del prójimo frente a mí, reemplaza la dualidad de engañador y engañado, condición esencial de la mentira, por la del "ello" y el "yo", e introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein*" Cf. Sartre [1943] 1997: 96 y sgtes.

[12] En francés *appel*, lo he traducido como llamado con la intención de resaltar el aspecto positivo de esta actitud, puesto que, traducirlo como apelación haría referencia a un tipo de llamado exhortativo que se asimilaría más a la exigencia misma

[13] La reflexión cómplice es el medio por el que el *para-sí* trata de hacerse *en-sí-para-sí* y, la reflexión pura es, precisamente, la toma de conciencia de ese fracaso fundamental.

Enseñanza de la filosofía

«ANALOGÍA» EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS NATURALES

Osvaldo Ares - Alicia Di Sciullo
Gabriela Jiménez - Hernán Miguel
Jorge Paruelo - Liliana Reynoso
UBA

Introducción

La utilización de analogías en la enseñanza ha sido un recurso muchas veces exitoso. Sin embargo, en muchas oportunidades una serie de dificultades impedía su uso eficaz e incluso podían transformarla en un obstáculo para el aprendizaje pretendido, y por este motivo durante cierto tiempo dejó de recomendarse su uso sistemático.

Parte de las dificultades asociadas con el uso de las analogías se deben a la forma en que éstas solían entenderse, sin mayores restricciones que un cierto aire de familia entre las entidades y relaciones de un campo y los de otro. De ese modo tanto las propiedades de los objetos involucrados como las relaciones entre los objetos podían abonar con igual incidencia y pertinencia la analogía. Otro foco de dificultades se encontraba en la dificultad que existía para evaluar la bondad de una analogía para su uso en la enseñanza.

En el presente trabajo avanzaremos en la elucidación del término "analogía" tal como es utilizado en el marco de la enseñanza de las ciencias naturales. En particular el interés se centra en decidir qué características deben tener dos situaciones para ser consideradas análogas. Como consecuencia de la caracterización propondremos un criterio para valorar analogías en relación con su uso didáctico.

Ejemplares análogos

La elucidación de los términos del lenguaje específico de una disciplina[1] resulta sumamente útil una vez que ésta ha alcanzado cierto grado de desarrollo. Esta tarea no puede llevarse a cabo mediante definiciones estipulativas arbitrarias ya que se debe dar cuenta del uso habitual del término en el contexto de la disciplina.

Para evitar esto la propuesta elucidatoria debe ser tal que pueda superar exitosamente la puesta a prueba mediante ciertos ejemplos paradigmáticos. En el caso que nos ocupa intentaremos elucidar el término «analogía» considerando el uso que se da al mismo en el marco de la enseñanza de las ciencias naturales aunque esto no invalida, por supuesto, que la elucidación pueda ampliarse a otros campos.

A fin de considerar un caso paradigmático que nos sirva de guía, consideremos el siguiente ejemplo de ejemplares análogos[2]:

A - Un médico joven atiende a un paciente que tiene un tumor maligno en el estómago. Es imposible operar al paciente pero si no se destruye el tumor a tiempo el paciente morirá. Existe un tipo de rayos que puede utilizarse para destruir el tumor. Si estos rayos llegan al tumor todos a la vez y con una intensidad suficientemente alta, el tumor será destruido. Desafortunadamente, con esta intensidad los rayos destruyen los tejidos sanos que tienen que atravesar hasta llegar al tumor. Con una intensidad más baja los rayos son inofensivos al tejido rojo sano, pero tampoco afectan al tumor. La solución diseñada para resolver el problema consiste en someter al tumor a muchas irradiaciones de baja intensidad, provenientes de diferentes direcciones, que actúan juntas sobre el tumor logrando la intensidad necesaria para destruirlo, sin causar daños en los tejidos.

B - A un joven general de cierta pequeña nación se le ordenó liberar una fortaleza que había sido ocupada por un dictador. La fortaleza, de color verde en su exterior, estaba rodeada de poblados y granjas que el dictador intentaba dominar. Desde todas partes partían caminos hacia la fortaleza.

El general sabía que con un ataque conjunto de todos sus soldados podía destruir al dictador pero si enviaba grupos reducidos no lograría nada. Sin embargo el general también sabía que el dictador había puesto minas en los caminos que rodeaban la fortaleza. Las minas estaban colocadas de modo que podían pasar sobre ellas pequeños grupos de hombres sin ningún peligro, puesto que el dictador necesitaba que sus hombres entraran y salieran de la fortaleza. Si el grupo era grande las minas seguramente estallasen, destruyendo, no sólo el camino sino también las poblaciones cercanas. La solución diseñada por el general consistió en dividir su ejercito en pequeños grupos que avanzaron hacia la fortaleza por diferentes caminos simultáneamente de manera que los soldados arribaron todos juntos para desplegar el ataque.

Las situaciones presentadas fueron propuestas para analizar el rol de la analogía en la resolución de problemas y por lo tanto no constituyen una descripción exhaustiva ni carente de intencionalidad. De hecho, las situaciones planteadas ya han sido previamente pasadas por un tamiz a fin de que cuestiones que no son verdaderamente relevantes queden filtradas y salga a luz el verdadero problema. En las descripciones mencionadas de las situaciones se han dejado de lado una serie de elementos que no revisten interés para la analogía buscada, por ejemplo no se describe la vestimenta de los soldados ni tampoco el tipo de cultivos que se pueden encontrar en las granjas que están alrededor de la fortaleza. Algunos de estos elementos superfluos para la analogía permanecen, como veremos más adelante.

Los ejemplares son representaciones de situaciones lógicamente posibles aunque no necesariamente ocurran en los hechos. En las representaciones se utilizan particulares, propiedades y relaciones como por ejemplo la fortaleza, la juventud del médico, y la relación que se establece entre rayos y tejidos (al decir que los rayos destruyen los tejidos), respectivamente. ¿Qué es lo que hace que estas dos situaciones sean consideradas análogas? Es claro que no lo es que el médico y el general sean ambos jóvenes o que la fortaleza esté pintada de verde y el tejido sano sea rojo.

La razón para que digamos que ambas situaciones son análogas descansa más en las correlaciones que podemos encontrar entre ambas situaciones estableciendo correspondencias entre particulares, entre relaciones y entre ciertas propiedades. En el caso que nos ocupa podemos establecer algunos pares de análogos como sigue[3]:

Representación A	Representación B
<u>Particulares</u>	
médico	general
tumor	fortaleza
tejidos sanos	poblados y granjas
radiación	grupos de soldados
<u>Propiedades</u>	
intensidad (de radiación)	tamaño (del grupo de soldados)
<u>Relaciones</u>	
A destruye B	A derrota a B
A daña a B	A daña a B

Obsérvese que no existe en la primer situación un particular que corresponda a las minas que se mencionan en la segunda. Sí es posible hacer corresponder los poblados con los tejidos sanos y a su vez las relaciones que se establecen respectivamente mediante los enunciados: «el paso de grandes grupos destruye los poblados que atraviesan» y «la radiación de alta intensidad destruye los tejidos que atraviesa». La primera relación se obtiene porque los soldados al pasar y pisar las minas las hacen explotar y destruyen los poblados.

Al establecer la analogía entonces apareamos ciertos elementos y descartamos otros que no consideramos relevantes o bien que no están dentro del alcance de ésta. Entre los primeros que descartamos se encuentra, por ejemplo, la juventud del médico y entre los segundos las minas.

El resultado de esta sucesión de apareamientos y descartes nos deja frente a lo que podríamos denominar «estructura de la analogía». Esta estructura no es otra cosa que una función que asigna a cada elemento que sobrevivió al descarte en la situación A un elemento homólogo, también sobreviviente, de la situación B. Dicha función debe ser biyectiva, de manera tal que dé cuenta de la simetría entre los análogos que el sentido común reconoce[4]. Caracterizaremos esto con mayor formalidad más adelante.

Una teoría del pensamiento analógico

En Gentner, D. y Gentner, D. [1983] se sostiene una teoría que caracteriza estructuralmente a las analogías en la misma línea de lo que sostuvimos en la sección anterior pero, como veremos, con limitaciones importantes. La teoría de estos autores sostiene que existen dos dominios entre los que se da la analogía. Dichos dominios son caracterizados como sistemas de objetos y predicados, entre los que se distinguen atributos y relaciones. La manera gráfica de representar el sistema que proponen estos autores consiste de una red de nodos y conexiones entre éstos que representan las relaciones y atributos. Una analogía estructural mapea nodos de un dominio en los del otro. Las relaciones que se verifican entre objetos de un dominio son las mismas que se verifican entre los objetos homólogos del segundo dominio. Obsérvese que los objetos de uno y otro dominio son diferentes, las propiedades o atributos no cumplen ningún rol y las relaciones que se verifican en uno y otro dominio son las mismas. Este mapeo está sujeto a dos reglas que Gentner y Gentner llaman «preservación de relaciones» y «sistematicidad». Podemos resumir estas reglas como sigue:

Preservación de relaciones: Si una relación se establece entre dos elementos de un dominio, digamos a_1 y a_2, entonces la misma relación debe establecerse entre los homólogos, digamos b_1 y b_2.

Sistematicidad: Para determinar qué relaciones se preservan se apela a relaciones de orden superior que relacionan relaciones del nivel inferior. Así, dos relaciones para las que existe una conexión de orden superior se conservan mientras que relaciones aisladas pueden o no ser conservadas en el otro dominio.

Esta caracterización de analogía no se aplicaría al ejemplar que hemos presentado en la sección anterior pues las relaciones expresadas por "x detruye a y" y "x derrota a y" que son apareables en la analogía no son las mismas.

Creemos que la caracterización de G y G registra algunas características importantes de lo que es una analogía y sobre todo de lo que se entiende por analogía en la enseñanza: por un lado el carácter estructural de las analogías y por el otro la mayor relevancia que presentan las relaciones sobre las propiedades. Sin embargo, para que el concepto resulte lo suficientemente abarcativo creemos necesario dar una caracterización más acorde con el objetivo perseguido.

Situaciones y representaciones análogas

Una situación puede representarse mediante un conjunto de tipos de particulares, propiedades y relaciones cuyos argumentos son de alguno de los tipos anteriores. Cualquier relato descriptivo de las situaciones presentadas, por ejemplo los relatos A y B que expusimos arriba, constituye un ejemplo de estas representaciones.

Textos como los presentados constituyen representaciones de las situaciones pues cuando vemos o imaginamos una situación tenemos en mente muchas características que no mencionamos. Nuestra imagen mental de una situación, completa cualquier relato que se pueda ensayar de la misma. La lectura de un libro de Garcia Marquez, por ejemplo, nos permite reconstruir en nuestra imaginación el lugar que él describe de tal forma que llegamos a *verlo*. Sin embargo las visiones de cada lector pueden diferir y de hecho lo hacen. Para constatar esto basta apreciar las desilusiones que suele sufrir la gente que ve una película cuyo libro había leído previamente. Las imágenes que plasma el director del film a menudo no coinciden con las que los lectores tienen en mente.

De igual forma, cuando se le presenta a un estudiante la descripción de una situación en la que se plantea un problema es posible controlar el relato que se hace de aquella pero no lo que el estudiante imagina, lo que *ve*, una vez leído el relato. En virtud de esto, creemos necesario distinguir las situaciones

(reales o reconstruídas en las distintas mentes) de sus representaciones expresadas en los relatos. Así, distinguiremos las situaciones (α y β) de las representaciones de las mismas (A y B respectivamente). Las representaciones son conjuntos que incluyen particulares, propiedades de esos particulares y relaciones entre los mismos.

Estructura de una analogía

Las propiedades afectan a los particulares, y éstos a su vez intervienen en relaciones con otros particulares. Los particulares de cada tipo se relacionan de cierta manera con los particulares de los demás tipos. Así, decimos que los particulares x de tipo X se relacionan mediante RXY con los particulares y de tipo Y, simbolizando esto como $RXY(x, y)$.

Los particulares de cierto tipo, digamos X, pueden intervenir en todas las relaciones de tipo RXJ para cualquier tipo J con el que los x de X se relacionen, y del mismo modo en las relaciones de tipo RJX. Ahora bien, los particulares del tipo X, tienen distintas propiedades, algunas de las cuales sirven para decidir si son o no particulares del tipo X, y otras propiedades que no juegan el papel de propiedades definitorias y de ese modo no son propiedades asociadas directamente con la clasificación.

Por otra parte, algunos de los particulares x tienen ciertas propiedades y en virtud de ellas es que intervienen en algunas relaciones. Es decir que debido a que tienen la propiedad P, digamos, es que se relacionan con los elementos de tipo Y, por ejemplo. De ese modo podemos distinguir el subconjunto de los x que se relacionan con los y atendiendo a la propiedad P. Entonces propiedad P es una propiedad definitoria de los elementos del subconjunto: si un particular x no posee la propiedad P, entonces no se relacionará con los y.

Pues bien, llamaremos a éstas, «propiedades condicionantes" y al resto de las propiedades de los x, "propiedades no condicionantes[5]". Esta distinción será de gran importancia, ya que las *propiedades condicionantes* son responsables de que un cierto particular intervenga o no en cierta relación. En nuestro ejemplo, entre las propiedades condicionantes está la intensidad de la radiación ya que según el valor de intensidad que la radiación tenga condiciona que se instancie o no la relación « ... daña a ...», mientras que entre las propiedades no condicionantes está el color de la fortaleza ya que el valor que tome no condiciona de manera relevante ninguno de los argumentos de las relaciones que intervienen en el establecimiento de las correspondencias en la analogía.

A partir de esta distinción podemos ahora sostener que las propiedades condicionantes serán relevantes para el establecimiento de la analogía, mientras que las propiedades no condicionantes podrán excluirse del análisis. Hemos preferido calificarlas como condicionantes o no condicionantes para luego decidir si son o no relevantes, ya que la nueva terminología es totalmente objetiva y de carácter estructural (la manera en que afectan a los particulares hace que intervengan o no en relaciones con otros particulares) mientras que la terminología basada en la relevancia puede asociarse con elementos subjetivos.

Una vez hecha la distinción anterior podemos enunciar la siguiente definición de analogía:

Def. una situación representada por un conjunto A, es análoga a otra situación , representada por un conjunto B, si y sólo si luego de eliminar las propiedades no condicionantes, es posible establecer un subconjunto A' de particulares, instanciaciones de propiedades condicionantes e instanciaciones de relaciones entre particulares de A y, a su vez otro subconjunto B' de particulares*, instanciaciones de propiedades condicionantes e instanciaciones de relaciones entre particulares de de forma tal que entre A' y B' se establezca una función biyectiva que preserve las relaciones de ambos subconjuntos.

Puede expresarse que la función biyectiva mencionada preserva las relaciones diciendo que A' y B' son isomorfos, entendiendo por esto último que entre A' y B' puede establecerse una función biyectiva

$\varphi: A' \rightarrow B'$ tal que si $y_i = \varphi(x_i)$ y $R^i_{B'} = \varphi(R^i_{A'})$ entonces $x_i\ R^j_{A'}\ x_k \Leftrightarrow y_i\ R^j_{B'}\ y_k$

Bibliografía

Armstrong, D. M. [1978] *Universals and Scientific Realism* Melbourne: Cambridge University Press. (Versión en español: *Los universales y el realismo científico* México: Universidad Autónoma de México, 1988, Traducción de José Antonio Robles).

Gentner, D, Gentner, D. R. [1983] "Flowing Waters or Teeming Crowds: Mental Models of Electricity" incluido en Gentner, D. y Stevens, A.L. *Mental Models*, Laurence Erblaum Associates, Publishers. Londres.
Gick, M.L. Holyoak, K. J. [1980] "Schema induction and analogical transfer". *Cognitive Psychology*, 15, pp. 1-38
Sierra Díez, B. [1995] "Solución de problemas por analogía" incluido en CARRETERO, M., ALMARAZ, J., **Fernandez Berrocal, P.** (eds) *Razonamiento y Comprensión*. Editorial Trotta, Madrid, *pp. 181-183.*

Notas

[1] Sea ésta científica, técnica, artística o de otra índole.
[2] Adaptados de Sierra Díez [1995]. Consideramos este caso como paradigmático debido a que se lo viene empleando como "caso ejemplar" de analogías en estudios experimentales desde 1980, por ejemplo en Gick y Holoyoak [1980].
[3] No agotamos todos los pares posibles pero consideramos algunos que resultan relevantes para la discusión posterior.
[4] Desde la más llana intuición se acepta que si A es análogo a B entonces B es análogo a A.
[5] Si fuera necesario se distinguirá entre *determinables* y *determinados* para la característica asociada con la propiedad y el valor que toma la variable asociada con la propiedad. Por ejemplo, la radiación tiene entre sus propiedades, la propiedad *frecuencia*. Pero esto es su *determinable*, mientras que frecuencia de 10 GHz es su *determinado*. Para una discusión sobre este tema véase Armstrong [1978] (pág. 22 de la versión en español).

FILOSOFÍA Y LITERATURA: ENTRE LA DISCUSIÓN DE PRINCIPIOS Y LAS ESTRATEGIAS DIDÁCTICAS

Alcira B. Bonilla
UBA - CONICET

Como contribución a este panel trataré algunos aspectos que corresponden a avances de la investigación que estoy realizando sobre "Estrategias narrativas y estudio de casos en la enseñanza de la filosofía práctica", en el marco de la propuesta bianual en curso del "Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la filosofía", proyecto subvencionado por UBACYT. Esta investigación tiene antecedentes en trabajos realizados en el marco del mismo proyecto sobre la ética de las profesiones y el lugar de la ética en la formación profesional, así como en otros originados también en proyectos UBACYT dirigidos anteriormente y la investigación en transcurso para el CONICET sobre "Discusiones contemporáneas acerca de la construcción narrativa de la identidad moral y su incidencia en la antropología filosófica, en la teoría ética y en la ética aplicada".

Mi propuesta partió de la constatación del interés creciente por las estrategias narrativistas entre los especialistas en filosofía práctica y al empleo de textos literarios por parte de autores que provienen de diversas tradiciones filosóficas (fenomenológico-hermenéuticas, como P. Ricoeur y, en relación más estrecha con cuestiones educativas, F. Bárcena y J.-C. Mèlich (2000); formas del aristotelismo universalistas y comunitaristas, en los casos de M. Nussbaum y A. MacIntyre, respectivamente; reelaboraciones del enfoque cognitivista en filosofía moral y su utilización en las éticas discursivas, como la de **J. Rubio** Carracedo (1996), y al empleo de la construcción y estudio de casos como soporte de prácticas de docencia y de investigación sobre todo en Bioética, ética de la educación, ética de los negocios y ética pública, unido a una discusión de fondo acerca del valor teórico real de este resurgimiento de la casuística.

Los objetivos de la investigación son: a) la revisión de las posiciones contemporáneas indicadas y la reconstrucción de las estrategias diseñadas en ellas, así como de los argumentos que se aducen en su

defensa; b) la clasificación de las diversas interpretaciones de la estrategia de casos y la reconstrucción de sus bases teóricas; c) la evaluación del interés que estas estrategias ofrecen para la enseñanza actual de la filosofía práctica en el nivel superior (carreras de filosofía y de humanidades y carreras de formación profesional, incluidos los postgrados); d) planteo de la posibilidad de discutir las conclusiones de la investigación con docentes que trabajan en otros niveles de la enseñanza.

Este trabajo se realiza partiendo de la hipótesis de que un estudio crítico de las estrategias narrativas y del empleo de casos tal cual ellos aparecen hoy en las investigaciones de filosofía práctica y en ciertas prácticas derivadas del auge de la ética aplicada en sus diversas especializaciones podría redundar en una revisión de la enseñanza actual de la ética a nivel superior y en planteamientos de diversas estrategias didácticas.

El recurso a ejemplos, fábulas, parábolas, casos y textos aleccionadores forma parte del acervo de la educación moral. Hacer una evaluación del lugar que estas prácticas tradicionales ocuparon en la historia de la ética occidental y de su auge contemporáneo excede los límites de esta presentación, la cual es más bien deudora del enriquecimiento que ha significado para la filosofía práctica el auge de los denominados enfoques narrativistas y su interés por volver a explorar las relaciones entre filosofía práctica y literatura.

Actualmente esta exploración, que se manifiesta como un tema mayor del pensamiento contemporáneo, abarca desde una indagación acerca de las formas y procedimientos literarios de la filosofía (Ch. Schildknecht, 1994; C. Thiebaut, 1995), hasta llegar a la defensa del valor cognitivo y ético de la ficción y la poesía (G. Gabriel, 1994; M. Nussbaum, 1985,1990 y 1997; M. Zambrano, 1977 y 1996; P. Ricoeur, 1990, 1995, 1999, 2001; R. Rorty, 1997), pasando por el esclarecimiento de sus diferencias y luchas (M. Zambrano, 1971 y 1996).

No resulta casual la tesis que M. Nussbaum pone en obra en varios de sus libros y formula de modo explícito y fuerte en *Love's Knowledge*: "La forma literaria no es separable del contenido filosófico, pero, en sí misma, es una parte del contenido -una parte integral, entonces, de la búsqueda y el establecimiento de la verdad" (1990: 3). En esta línea, investiga algunos aspectos de la conexión entre filosofía y literatura. Por ejemplo, la relación entre estilo y contenido en la exploración de cuestiones éticas, la naturaleza de la atención y del conocimiento ético y su relación con las formas escritas y los estilos, el rol de las emociones en la deliberación y el autoconocimiento.

En consecuencia, Nussbaum defiende una interpretación de la ética que comprende la actividad emocional tanto como la intelectual y que otorga un cierto tipo de prioridad a la percepción de las personas y situaciones particulares, más que a reglas abstractas. Tal interpretación, lejos de ser imprecisa e irracional, se muestra superior en cuanto a racionalidad y precisión y encuentra su expresión más apropiada en ciertas formas consideradas más literarias que filosóficas. Con ello sugiere que existen determinadas descripciones del mundo, las cuales subrayan la variedad de éste, así como su complejidad, misterio y belleza imperfecta, y señalan cómo uno debería vivir en él, que no podrían ser expuestas en el lenguaje de la prosa filosófica convencional. Sólo aparecerían en un lenguaje literario (poético, en sentido pleno) y en formas más complejas, alusivas y atentas a lo particular. La división entre filosofía y literatura, a entender de Nussbaum, constituye un verdadero obstáculo para el pensamiento práctico y en razón de ello postula el ejercicio de una "crítica filosófica" de las obras literarias.

Fue la tragedia griega el género que proporcionó a Aristóteles los elementos conceptuales para su doctrina ética. Con mayor riqueza que un ejemplo filosófico, un drama trágico "puede contener el desarrollo completo de una reflexión ética, mostrando sus raíces en una forma de vivir y anticipando sus consecuencias para una vida" (1985: 43). Y, así como Aristóteles eligió la tragedia, en aquellas cosas concernientes a nuestra situación actual, quizá sea la novela el género que puede proporcionar la iluminación mayor: "En su estructura interna y en la estructura de sus relaciones con el lector, queda confiada a la novela la ocupación con las incertidumbres y las vulnerabilidades, la particularidad y la riqueza emocional de la forma humana de vida" (1990: 390).

La maestría que P. Ricoeur exhibe en el tratamiento de las teorías narratológicas no va en detrimento de su cuidado por fijar de modo claro los límites de lo narrativo: el límite de la composición misma, aceptando todas las variables posibles, como criterio interno, y el externo, que viene dado por el hecho de que no todo es objeto de relato, por ejemplo, la poesía lírica o los análisis estructuralistas (G. Aranzueque, 1997: 428). En la intencionalidad propia de las formas del acto de "contar" (sean las dimensiones

referenciales de la ficción o las de la historia) está en juego un concepto común de verdad, "en la medida en que todas las modalidades del relato tratan de decir algo sobre nuestra historicidad radical" (1999: 84). Necesitamos, en consecuencia, ambos tipos de relatos, los ficcionales y los históricos, "para poder hacer llegar al lenguaje nuestra situación histórica" (1999: 153), dice Ricoeur; yo añadiría, sobre la base de los trabajos del autor acerca de la identidad narrativa, nuestra propia experiencia de seres finitos, temporales e históricos.

Si bien Ricoeur defiende el carácter neutral de lo imaginario, esto no obsta para un reconocimiento de la enorme proyección de la literatura en tanto fuente de conocimiento de lo humano y de formación del juicio moral: "La literatura es una especie de exploración de nuestras capacidades extremas" (Aranzueque 1997: 433), exploración ya anunciada en la metáfora del "gran laboratorio de lo imaginario", que despliega en *Sí mismo como otro*. El "mundo del texto", "distanciamiento que la ficción introduce en nuestra captación de lo real" (2001) y que rompe con el lenguaje cotidiano, aunque a veces lo imite, en la metamorfosis de lo real que opera abre para la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo: "ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*" (2001: 108).

Tampoco parece ajeno a los pensadores citados el propósito de una "razón poética", que María Zambrano esbozó tempranamente en la nota dedicada a comentar *La guerra* de A. Machado (1986) y que luego, a partir de 1977, con la publicación de *Claros del bosque*, empleó como método para una transformación del lógos desencarnado, violento y patriarcal occidental (Bonilla, 1992). En este escrito y en los posteriores de la filósofa, el lógos poético, enamorado de lo concreto y de la palabra que se recibe como don, y el lógos filosófico son integrados en unidad de saber y de acción por el "método de la razón poética", cuya riqueza y complejidad imposibilitan su exposición en este trabajo.

Si bien estas posturas son diferentes, ellas revelan ante todo una posición fuerte con respecto al lugar de la narratividad y de lo que podríamos denominar el posible y derivado empleo de estrategias narrativas en las clases de ética. En este sentido, merecería confrontar con ellas la posición débil, como es la detentada por J. Rubio Carracedo, quien aconseja la incorporación del enfoque narrativo a la educación moral, en tanto mero complemento al enfoque cognitivo-evolutivo. A entender de Rubio Carracedo, se trataría de "una fecunda metodología para profundizar en el sentido de la experiencia humana" (1996: 80). Indudablemente, la forma cómo Rubio Carracedo entiende los enfoques narrativistas es sesgada, porque *a priori* estaría haciendo pesar sobre ellos una acusación de subjetivismo e individualismo, que hace depender de la afirmación rápida de que "la narratividad es una característica humana que cumple una importante función tanto en la confirmación como en la autovaloración de la experiencia relatada" (*Ibíd.*). Tal *a priori* configura los límites de la aportación del "enfoque narrativo" a la educación moral: una metodología apta para dar cuenta de la complejidad de la experiencia moral en su triple vertiente cognitiva, afectiva y conativa y una estrategia educativa para promover la autoconstrucción de la autonomía moral, "ya que estimula el sentido de autoría y de responsabilidad de las propias decisiones en situaciones conflictivas" (*Ibíd.*).

También discutiría, por encontrarla anclada en una variante más subjetivista que la defendida por estos autores, la posición narrativista fuerte de Bárcena y Mèlich, tal como aparece sintetizada al final de su libro reciente. Baste una cita como ejemplo para incitar a la discusión posterior: "En el texto, y en su *conflicto de interpretaciones*, nuestra identidad se conforma. La lectura del texto puede, tal vez y no sin riesgo, reconciliarnos o reencaminarnos hacia una interioridad que, muchas veces, sea el único muro de contención contra la barbarie. De eso se trata en *la educación como acontecimiento ético*, de ser capaz de *sufrir con el otro, en* el otro, de tener escrito en el horizonte de cualquier acción educativa es, sin duda alguna, *que Auschwitz no se repita*" (2000: 197).

Tratando de explorar los argumentos básicos y las diferencias entre los autores que defienden esta posición más fuerte, trabajé algunos textos y temas de raíz literaria, tales como los tres planos de las narrativas de la vejez en Simone de Beauvoir, el lugar de la *Antígona* de Sófocles en la ética contemporánea, la construcción de la identidad moral y el tema de la esperanza en las últimas novelas de José Saramago y la forma como C. Gilligan obtiene la conceptualización de dos tipos de sí mismo y de responsabilidad a partir de una lectura de pasajes del canto VI de la *Eneida*. Con mi investigación no pretendo el hallazgo de motivaciones excitantes para las clases de filosofía ni la negación de la filosofía en aras de alguna panacea de tipo holístico que suprima el esfuerzo de la conceptualización y la argumentación

característico del pensar filosófico. Esta restitución de los poetas a la ciudad sólo expresa un movimiento de humildad filosófica y de sagacidad de la mirada, que no desdeña ningún venero de verdad posible.

Bibliografía

Aranzueque, G. (ed.) (1997), *Horizontes del relato*, Madrid, Cuaderno Gris.
Bárcena, F. Mèlich, Joan-Carles (2000), *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad.* Barcelona, Paidos.
Bonilla, A. (1992), La transformación del lógos, *Asparkía. Monografic: María Zambrano*, pp. 13-29.
_____ y **Grillo**, V. (2000), "The Narrative Construction of Moral Identity", e/p.
Curie, G. (1998), "Narrativity", en E. Craig (G.Dr.) *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Version 1.0, London, Routledge.
Gabriel, G. (1994), "Sobre el significado de la literatura y el valor cognitivo de la ficción", en López de la Vieja, M.T. (ed.), *Figuras del lógos*, pp. 57 - 69.
Gilligan, C. (1984), "Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship"
López de la Vieja, M.T. (ed.) (1994), *Figuras del lógos. Entre la filosofía y la literatura*, México, FCE.
Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega.* Madrid, Visor.
_____ (1990), *Love's Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
_____ (1997), *Justicia poética*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
Ricoeur, P. (1990), *Soi-meme comme un autre*. Paris, Seuil.
_____ (1995), *Tiempo y narración*, México, FCE.
_____ (1999), *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós I.C.E. / U.A.B.
_____ (2001), *Del texto a la acción*, México, FCE.
Rorty, R. (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, FCE.
Rubio Carracedo, J. (1996), *Educación moral, postmodernidad y democracia.* Madrid, Trotta.
Schildknecht, Ch. (1994), "Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía", en López de la Vieja, **M.T.** (ed.), *Figuras del lógos*, pp. 21 - 40.
Thiebaut, C. (1995), "Filosofía y Literatura: de la retórica a la poética", en *Isegoría*, Nº 11, pp. 81 - 107.
Zambrano, M. (1971), *Obras reunidas. Primera entrega*, Madrid, Aguilar.
_____ (1977), *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral.
_____ (1986a), *Senderos*, Barcelona, Anthropos.
_____ (1986b), *De la aurora*, Madrid, Turner.
_____ (1990), *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela.
_____ (1992), *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Siruela.
_____ (1996a), *Persona y democracia*, Madrid, Siruela.
_____ (1996b), *Filosofía y poesía*, México, FCE.
_____ (1989) ,*Notas de un método*, Madrid, Mondadori.

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA, INSTITUCIÓN ESCOLAR Y ESTADO

Alejandro A. Cerletti
UBA

Introducción

Hoy día, la tarea de *enseñar* filosofía se lleva adelante, formalmente, en instituciones educativas que le otorgan un espacio y un tiempo definido, junto a la enseñanza de otras disciplinas. Tal como la conocemos actualmente, la escuela media (y a este nivel me voy a referir específicamente) no se ha apartado, de una manera radical, de su configuración moderna, por lo que es posible reconocer en ella aún, con algunas modificaciones, la estructuración clásica surgida en el siglo XIX.

En este trabajo, me interesará señalar algunos aspectos paradigmáticos de la relación que puede establecerse entre la enseñanza de la filosofía y el estado, partiendo del proceso de institucionalización de dicha enseñanza que se inicia en la modernidad. Este breve recorrido me permitirá definir algunas claves para la comprensión de la situación en que se encuentra la enseñanza de la filosofía bajo la tutela político-administrativa del estado actual y plantear algunas conclusiones provisorias en forma de interrogantes.

1. En un pasaje del *Tratado Político* (cap. VIII, # 49), Spinoza señala que: "en un Estado libre, las ciencias y las artes se cultivan mejor, si se permite a todo el que lo pide enseñar públicamente, pero asumiendo él los gastos y el peligro de su reputación[1]" En esta perspectiva, la enseñanza no involucra ningún sostenimiento ni estímulo especial por parte del Estado y se limita al interés personal de quien quiere ofrecerla y de quienes comparten dicho interés. El que enseña asume los costos y los riesgos que tal función pudiera acarrear. Para Spinoza esta independencia institucional es una garantía para la libertad de pensamiento y fue consecuente con ella cuando en 1673 rechazó el ofrecimiento que se le formulara para enseñar filosofía en la Universidad de Heidelberg. En la carta que envió, agradeciendo pero declinando la oferta, escribió: "Pienso, en primer lugar, que si quisiera dedicarme a la enseñanza de la juventud, dejaría de cultivar la filosofía. Luego, pienso que ignoro dentro de qué límites debe encerrarse esta libertad de filosofar para que no parezca que quiero perturbar la religión públicamente establecida; pues, los cismas no nacen tanto del ardiente amor por la religión, como de la diversidad de las pasiones de los hombres o del afán de contradecir que todo, aún lo rectamente dicho, suelen tergiversarlo y condenarlo[2]". No desear "perturbar la religión" oficial fue la forma elegante que eligió Spinoza para remarcar la dificultad que podría haber en querer enseñar filosofía libremente dentro de los marcos institucionales establecidos.

2. Una segunda contextualización del problema moderno de la relación entre la enseñanza de la filosofía y el Estado la encontramos en el célebre opúsculo de Kant "*Was ist Aufklärung?*" ("¿Qué es la Ilustración?"). Recordemos el *dictum* que Kant atribuye a Federico: "*Razonad todo* lo que queráis y sobre todo lo que queráis ¡pero obedeced!". La expresión pone de manifiesto la tensión que supone el ideal ilustrado de educación que apunta, por un lado, a la autonomía del sujeto y, por otro, a la necesidad social de que éste sea "gobernable". Es decir, la educación moderna se juega en una oposición fundamental entre la libertad y la necesidad de gobernabilidad. Recordemos también que Kant imaginaba disolver el conflicto al introducir la distinción entre el *uso público* de la razón (el que se ejerce en calidad de "maestro" ante el gran público) y el *uso privado* de la razón (el que se hace en calidad de "funcionario"). Un profesor de filosofía, por ejemplo, que al dar sus clases estaría actuando en calidad de un funcionario del estado, debería caer en dicho desdoblamiento. Kant encontraba el inconveniente que se podría suscitar si se razona cuando se debe obedecer, y entonces colocaba el límite allí donde se hace necesario que el sujeto *ilustrado*, más que razonar, actuara con docilidad. Para Kant, el uso público no debía tener límites y el uso privado sí, ya que "existen muchas empresas de interés público en las que es necesario cierto automatismo,

por cuya virtud algunos miembros de la comunidad tiene que comportarse pasivamente para, mediante una unanimidad artificial poder ser dirigidos por el Gobierno hacia los fines públicos o, por lo menos, impedidos en su perturbación. En este caso no cabe razonar, sino que hay que obedecer[3]".

Ahora bien cuando Kant se preguntaba si la suya era una época *ilustrada*, respondía que no todavía, pero que sí era una época *de ilustración*. En este sentido, la Ilustración no era pensada como un estado alcanzado sino como una actividad progresiva cuyo logro era superar los obstáculos que impidieran servirse de la propia razón, es decir, ejercerla sin tutelas.

Para Kant, entonces, las tareas de enseñanza deberán estar acomodadas (al menos en este camino hacia la libertad o período de *ilustración*) a la directiva estatal, para la consecución del beneficio público. A diferencia de Spinoza, hay en Kant una preocupación explícita por el control político sobre la enseñanza, fundamentada en la necesidad de un recorte de la libertad en aras del bien común. Pero esta preocupación está aún dirigida fundamentalmente a las "conciencias", esto es, a la libertad individual de pensar y actuar.

3. Será Hegel quien, poco más de tres décadas después, definirá con claridad la función social específica que, según él, corresponde a la filosofía y a su enseñanza, y su subordinación estratégica al aparato de estado. En su discurso de asunción en la Universidad de Berlín, en 1818, Hegel sostenía que: "Hoy día, la filosofía no se ejerce como un arte privado -como ocurría en la Grecia clásica-, sino que tiene una existencia oficial que concierne a lo público, puesto que está fundamentalmente al servicio del Estado[4]". La filosofía, entonces, no sólo está garantizada -y controlada- por un Estado sino que su difusión adquiere un estatuto público y escolarizable. Para Pierre Macherey esto es precisamente lo que ocurrió en Francia, luego de la Revolución. La III República realizó el objetivo proyectado por las Asambleas revolucionarias de organizar la sociedad como una escuela, en donde los individuos comienzan siendo alumnos para transformarse luego en ciudadanos que ejercerán su igualdad de derechos cumpliendo funciones sociales diversificadas[5]. En el curso del siglo XIX tuvo lugar en Francia un laborioso proceso de organización escolar que condujo a un sistema educativo unificado. La integración privilegiada de la filosofía al sistema de educación nacional supuso una potenciación de sus aspectos prácticos, ya que el empeño de Víctor Cousin, el principal promotor y administrador de una filosofía oficial puesta al servicio del Estado, fue crear un espacio de reflexión y debate, en el que no eran tan importantes el tratamiento de ciertos contenidos específicos como la argumentación cuidada y la confrontación o integración de posiciones. La inclusión estratégica de la filosofía en el aparato de la instrucción pública significó una suerte de politización del discurso filosófico, ya que, en última instancia, la filosofía sería la piedra de toque de la integración comunitaria.

4. Llegamos así al punto en que este recorrido se enlaza con la significación de la enseñanza de la filosofía en nuestro país. En efecto, la constitución de la escuela secundaria en la Argentina a través de la creación de los colegios nacionales, y en especial el lugar que le correspondió en ella a la enseñanza de la filosofía, tuvo una notable influencia del sistema escolar francés. Amadeo Jacques, cuyo *Manuel de philosophie*[6] -escrito junto a Jules Simon y Émile Saisset- constituyó el referente principal en el desarrollo escolarizado de la disciplina, fue discípulo de Cousin y, sobre todo, quien alentó, a su manera, el "sueño democrático de la filosofía[7]". En efecto, para Jacques "La filosofía (...) es la verdadera institutriz de los ciudadanos de una república. Ella es esencialmente la investigación libre, el pensamiento independiente, liberado si bien no de toda regla sí de toda servidumbre. Es, por ello, el aprendizaje necesario del ejercicio de todas las libertades; puesto que la libertad de pensamiento es la fuente y la condición de todas las otras[8]." La enseñanza de la filosofía es entonces, según Jacques, necesaria al Estado, no sólo porque puede otorgar unidad a la enseñanza científica y dar un sólido fundamento a la enseñanza en general, sino que provee la educación moral y la formación ciudadana de una República[9].

5. Ahora bien, ¿cuál es el estado actual de la enseñanza de la filosofía en la escuela media, en la Argentina? Si nos atenemos al proceso de reforma que afectó al sistema educativo durante casi los últimos diez años veremos que los cambios que se han producido en nuestra disciplina han dado lugar a un panorama bastante heterogéneo. No son lo mismo los planes de la Ciudad de Buenos Aires que los de la Provincia de Buenos Aires; lo mismo ocurre con las distintas provincias del país. Cada jurisdicción ha adoptado criterios propios y la reforma tiene, en cada una de ellas, diferentes grados de implementación. Con respecto a las disciplinas filosóficas, en algunos casos se mantiene la misma estructura y carga horaria que antes de la reforma; en otros, se han fusionado asignaturas o bien se han recortado o transformado sustancialmente. Pero lo que ha llamado la atención es la aparición de una campo nuevo que acomoda

contenidos de una manera bastante especial, la "Formación Ética y Ciudadana[10]". En algunas jurisdicciones -como es el caso de la Provincia de Buenos Aires- se ha ido incluso más lejos y se ha creado una única materia "Filosofía y Formación Ética y Ciudadana" que fusiona todos los contenidos disciplinares. Este intento de reunión explícita de la filosofía con la formación de ciudadanía merece algunos comentarios (que, debido a la brevedad del presente trabajo, serán sólo aproximaciones parciales).

6. Dijimos que el proceso de institucionalización de la enseñanza de la filosofía en la escuela moderna condujo a otorgarle un lugar central para la formación de los ciudadanos, en especial, en Francia, cuya estructura escolar ha influido mucho en la nuestra. En nuestro país se fue dando, desde fines del siglo XIX hasta el presente una paulatina autonomización del ámbito de la formación cívica hasta constituirla en una asignatura escolar casi decorativa, sin ningún peso curricular ni ninguna relación con la filosofía. Hoy, vuelven a juntarse, pero, paradójicamente, esta vinculación de la filosofía con la formación ciudadana lejos de revalorizar un espacio filosófico (como quizás se pensó en un principio) está demostrando, en su implementación práctica, que se trata, más que nada, de una reconversión ocasional de la vieja "Instrucción Cívica". En otro lugar[11] he sugerido algunas posibles razones por las que se ha revalorizado, en principio, la enseñanza de la ética en el nivel secundario e intentado vincularla con la formación ciudadana.

El proyecto moderno integró la filosofía a la función general de la escuela en la formación de agentes libres y futuros ciudadanos, a partir de una vinculación estrecha con las políticas de Estado. Pero los tiempos han cambiado mucho. Han cambiado los jóvenes y su relación con la escuela, han cambiado los contextos sociales y la globalización ha modificado sustancialmente el sentido de los estados nacionales. Las formas institucionales de reproducción del lazo social encuentran hoy en la escuela más focos de conflictos que unidad en la construcción de identidades. La escuela, como lo señalamos más arriba, ha mantenido casi la misma estructura pedagógico-institucional de hace más de un siglo. En este marco, el sentido que puede tener enseñar filosofía en ella debe ser repensado de manera sustancial. Pero también debe pensarse, fundamentalmente, qué dimensión crítica le cabe a la filosofía y cuáles son los límites que le impone su inserción institucional. En síntesis, ¿cómo puede hoy la filosofía, en la escuela actual, contribuir para educar en la libertad?

Conclusiones

El breve recorrido histórico con que he comenzado esta exposición no ha tenido una finalidad meramente introductoria o ilustrativa. Considero que los momentos que he ido señalando constituyen verdaderos estímulos para pensar el desafío que he indicado. En alguna forma somos herederos de ese trayecto, ya que la inquietud que lo guió fue la constante preocupación por unir la enseñanza de la filosofía, el espacio público y la libertad. La referencia a Spinoza permitió remarcar que la filosofía sólo puede desarrollarse y enseñarse en un ámbito de libertad institucional. La mención de Kant sirvió para determinar el punto crucial de la educación en los estados liberales: ¿es posible verdaderamente promover sujetos libres y, a su vez, gobernables? ¿Dónde debe ceder el cuestionamiento radical de la filosofía en pos del mantenimiento del orden? ¿Cómo articular la libertad y la obediencia? En última instancia, ¿es posible hacerlo? ¿Debe hacerse? El paso por Hegel, que nos permitió ver cómo el Estado se ha utilizado para garantizar el espacio público de la enseñanza, y la revisión de la constitución del sistema educativo francés, de fuerte influencia en el nuestro, nos pusieron frente a los límites de una filosofía *al servicio* del Estado. ¿Hasta dónde debe llegar el control? ¿Qué tipo de articulación es posible sin que se vea afectada la libertad de filosofar?

Enseñar filosofía supone desafíos cotidianos. Pensar las condiciones en que se enseña filosofía en la actualidad nos involucra como profesores pero también, y fundamentalmente, como filósofos. Crear y recrear un espacio público *para* la filosofía no es un problema menor *de* la filosofía.

Notas

[1] Spinoza, B. (1986), *Tratado Político*, trad. cast. A. Domínguez, Madrid, Alianza, pp. 198-199.

[2] Spinoza, B., *Carta a J. Luis Fabricio, Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero del Elector Palatino* (30 de marzo de 1673), reproducida en *Epistolario de Baruch de Spinoza* (1988), trad. cast. O. Cohan, Buenos Aires, Milá-Editor, p. 153.

[3] Kant, E. (1985), "¿Qué es la Ilustración? (1784)", en *Filosofía de la historia*, trad. cast. E. Imaz, México, FCE, pp. 28-29.

[4] Cit. en Macherey, P.: "Faire de la philosophie en France aujourd'hui", en Marchal, F. (coord.) (1994), *L'enseignement de la philosophie à la croisée des chemins*, París, CNDP, p. 118 (trad. cast. propia). Para la posición de Hegel frente a la educación y la filosofía

institucionalizada, véase Hegel, G. W. F. (1991), *Escritos Pedagógicos*, trad. cast. A. Ginzo, México, FCE, volumen que compila varios de sus discursos e informes pedagógicos.

[5] Macherey, *op. cit.*, p. 122.

[6] Jacques, A., Saisset, É., Simon, J. (1946), *Manuel de philosophie*, París, Hachette. La misma editorial Hachette realizó la traducción al castellano (*Manual de filosofía*) del que sería el primer libro específicamente dedicado a la enseñanza de la filosofía en nuestro país. Cf. Obiols, G. A., Agratti, L. V.: "Concepciones de la filosofía y enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria: Un análisis a través de los programas y los libros de texto", en Obiols, G. A., Rabossi, E. (comp.) (1993), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*, Buenos Aires, CEAL, pp. 123-135.

[7] Véase Vermeren, P. (1998), *Amadeo Jacques. El sueño democrático de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue (trad. cast. de E. Rinesi del original francés *Le rêve démocratique de la philosophie. D'une rivière de l'Atlantique à l'autre*). En especial, el capítulo 5: "El Estado filósofo. La filosofía como comentario de la democracia".

[8] Jacques, A.: "De l'enseignement public de la philosophie (1848)", en Douailler, S. y otros (1988), *La Philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier, pp. 349-350 (trad. cast. propia).

[9] *Ibídem*

[10] Este llamado "contenido transversal" repite una tónica que se ha dado en casi todos los países de Latinoamérica, a partir de sus respectivas reformas, y que, con mayor o menor grado de aproximación, reflejan en última instancia reforma española.

[11] Cerletti, A. A.: "Las condiciones actuales de la enseñanza de la filosofía", III Jornadas sobre la Enseñanza de la Filosofía: "La filosofía ante el Tercer Milenio", Universidad de Morón, Morón, 29-30 de septiembre de 2000.

CUESTIONES RELATIVAS A LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA A NIVEL INTRODUCTORIO

Edith A. Elorza
Alfredo B. Tzveibel
UBA - CBC

Nuestro proyecto, denominado *Los docentes de filosofía en las aulas del Ciclo Básico Común*, se propone investigar la vinculación entre las formas de aprendizaje de los alumnos de dicha disciplina en dicho ciclo y sus capitales culturales con el fin de examinar las estrategias de enseñanza y redefinirlas a partir de la diversidad de los modos de aprendizaje. Sin descuidar la necesaria interacción entre docentes-contenidos-alumnos, decidimos centrar la mirada en la propuesta de los docentes.

Una investigación anterior en la que hemos participado algunos de los docentes que forman parte de la presente investigación, centró su objetivo en las dificultades de aprendizaje que presentan los ingresantes al área de Humanidades del Ciclo Básico Común y que se evidencian, en una primera instancia, ante las competencias requeridas para procesar la información de textos expositivos de carácter científico cuya organización no sigue un orden narrativo lineal basado en relaciones temporales sino que la información tiende a ramificarse siguiendo un orden tópico o temático que demanda la construcción de una representación coherente. La investigación permitió ver que un alto porcentaje del alumnado carece de las habilidades requeridas para la realización de las actividades solicitadas en las pruebas, tanto en la confección de resúmenes como en la identificación del hipertema generador de la estructura semántica, y, por lo tanto, de la capacidad de esquematizarla.

Esto nos advirtió acerca de la dificultad de acceder a lo que se considera básico para el abordaje de un aprendizaje de orden superior, o pensamiento de orden superior, el que, siguiendo a Lauren Resnich, se caracteriza porque no es algorítmico -lo que supone que el curso de la acción no tiene que ver con

resoluciones previamente programadas-, tiende a ser complejo, ofrece soluciones múltiples, criterios múltiples que a veces entran en conflicto, incluye a menudo la incertidumbre, exige la autorregulación del proceso de pensamiento, la imposición de sentido -es decir el descubrimiento de un orden en lo que se presenta como caótico- y requiere, por último, un esforzado trabajo de elaboración. A esto Eduardo Rabossi agrega la necesidad de la consideración de lo que él llama "el lado emocional de la cuestión" en la concepción del intelecto del otro al que se pretende influir.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que el cambio general de la sociedad ha producido correlativamente el paso de una Universidad de "élites" a la Universidad de masas, tal como puede constatar todo docente y, ha producido también, el descenso en el nivel cultural del estudiantado, según señala Vincenzo Vitiello en su conferencia *El papel de la Universidad en el mundo de hoy*, a lo que agrega , la falta de interés por "la inquietud del pensar", "por el pensamiento en movimiento" (propio de nuestra disciplina), lo que ha sido desplazado por el interés puesto sólo en los resultados, si bien cabe destacar que se valoriza más la actividad crítica, también propia de nuestra disciplina.

Asimismo consideramos aconsejable que en nuestras lecciones, en nuestra enseñanza, cualquiera que ella sea, recordemos siempre este "lugar" en el que estamos, el mundo de la vida (según expresión de Husserl), y aprendamos a respetarlo. Y respetarlo significa para nosotros, docentes, no pretender reducirlo a nuestras afirmaciones, por más amplias y acogedoras que sean.

Si bien los sistemas educativos modernos han tenido como meta la democratización de la educación al brindar igualdad de oportunidades a los estudiantes, también se puede observar que, razones socio-económicas, han acentuado la fragmentación cultural y la segmentación social.

Es por lo expuesto que nuestro propósito se ha centrado en la enseñanza, ya que entendemos que una agenda docente, diseñada para la diversidad, exige también el diseño de estrategias múltiples, dinámicas y solidarias de la diversidad propia de los destinatarios -nuestros alumnos- portadores de capitales culturales diversos porque provienen de medios sociales heterogéneos, de experiencias escolares diferentes y se orientan hacia carreras distintas.

Hemos aplicado cuatro instrumentos: dos a los alumnos y otros dos orientados a visualizar la manera particular que cada docente despliega para favorecer la construcción de los procesos de aprendizaje, especialmente en lo referido al tratamiento de los contenidos y a su particular recorte.

Los alumnos

En el primer caso se trata de encuestas efectuadas a 205 alumnos del Ciclo Básico Común, correspondientes al primer cuatrimestre de 2001 que asisten a las sedes de Ciudad Universitaria en un 75% y las de Paseo Colón, San Isidro y Uriburu los restantes.

Según surge de la primera muestra, la mayoría de ellos (67,32%), proviene de escuelas medias de la modalidad Bachillerato seguido por comerciales (14,63%), escuelas técnicas (11,22%) y docentes (0,49%).

Reconocen no estudiar por texto único en un 85% y aprovechar guías de lectura preparadas por la cátedra casi la mitad de ellos (42,43%). Casi en la misma proporción trabajan en equipo (41%).

Los alumnos encuestados corresponden a los turnos de mañana y tarde y, en esa franja horaria, sólo trabaja un 25% con una dedicación a su trabajo de 33 horas semanales promedio o sea que, los que lo hacen, tienen una jornada laboral de más de 6 horas.

En su gran mayoría estudian con fragmentos de filósofos -78%-, un 40% consulta material por su cuenta y sólo un 12% ha leído textos filosóficos completos.

El promedio de alumnos asistente por curso es de 63%.

Los autores que mayor interés despiertan en ellos son: Nietzsche (42%) y Platón (23%), seguidos por Kant, Foucault y Descartes.

La mayoría de los alumnos (57%) esperó, en las notas de sus parciales, un resultado igual al obtenido, un14% un resultado mayor y, un 22%, uno menor.

Más de la mitad de los alumnos considera al curso satisfactorio -55%- y un 38% muy satisfactorio, considerándolo insatisfactorio menos del 1%.

Entre los puntos indagados en la segunda muestra, se ha analizado hasta hoy sólo el denominado *Valoración de las condiciones del docente* que arrojó el siguiente resultado:

Apertura y paciencia:	31,25%
Capacidad y conocimientos:	42,71%
Entusiasmo y humor:	13,02%
Cumplimiento y disposición:	8,33%
Objetividad:	4,69%

Los docentes

El 70% son profesores de filosofía, en la misma proporción enseñan en instituciones de nivel superior. Están a cargo por lo menos de una comisión de alrededor de 100 alumnos.

La antigüedad promedio en el ejercicio de la docencia es de 20 años. El 90% corresponde a la cátedra de Tomás Abraham.

El 80% no trabaja con texto único y, en la misma proporción, no mantienen una línea filosófica. Dejan aproximadamente el 75% de la clase para su exposición oral y un 15% para el trabajo en equipo. La mitad considera que deja reflexionar al alumno. La gran mayoría (90%) anuncia el tema de la clase siguiente y no cuenta con expositores fijos entre los alumnos. La totalidad prepara sus evaluaciones que son en un 90% semiestructurada.

La corrección está a cargo del docente que, en general, tiene en cuenta la comprensión conceptual que evalúa pidiendo en las consignas justificación de las respuestas.

La mitad de los docentes trata de relacionar su disciplina con otras materias del Ciclo Básico Común. El 60% logra individualizar a sus alumnos y, el porcentaje de aprobados, se acerca a la mitad.

De sus alumnos aprendieron a conocer especialmente sus inquietudes e intereses.

Los docentes consideran importante la enseñanza de filosofía en el Ciclo Básico Común aunque la mayoría de los alumnos pertenezcan a las carreras de Arquitectura y de Diseño Gráfico.

La segunda muestra interrogó acerca de la metodología empleada y dio los siguientes resultados:

Exposición oral:	100 %
Diálogo socrático:	25 %
Lectura y comentario de textos:	100 %
Presentación de casos o problemas:	25 %
Debate:	62,50 %
Medios audiovisuales:	0 %
Otros (especificar cuáles):	12,50 % (no especifican)

Se interrogó también acerca de qué requieren de sus alumnos con el siguiente resultado:

Análisis e interpretación de textos:	75 %
Exposición de material dado:	37.50%
Análisis de problemas:	75 %
Elaboración de resúmenes, fichas o cuadros:	12,50%
Trabajos de investigación:	12,50%
Redacción de informes:	37,50%
Preparación de material audiovisual:	0 %

Las muestras

Las muestras de docentes se construyeron por cuotas: miembros de cada una de las tres cátedras y, errática, en cuanto a la selección del docente que respondió.

Los alumnos, excepto en un grupo, corresponden a los docentes encuestados.

Conclusión

Comparando las apreciaciones de docentes y de alumnos, encontramos una llamativa coincidencia que se evidencia en la evaluación positiva de los cursos.

Se comprobó que los docentes, en su mayoría, poseen el título habilitante correspondiente así como experiencia en docencia de nivel superior.

Se advierte independencia en la organización de la clase y de las evaluaciones y coincidencia programática. Según las categorías que hemos utilizado en la encuesta a alumnos, en *Valoración de las condiciones del docente*, alcanzaron mayor puntaje *Capacidad y conocimiento*, y, *Apertura y paciencia*.

ACERCA DE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Cristina Genovese
Beatriz Podestá
U N San Juan

El final del siglo XX ha estado signado por antagonismos etno-culturales que se han convertido en la principal fuente de violencia en el mundo. Otro aspecto conflictivo de la actual situación está configurado por el complejo proceso de globalización. "Diversidad cultural" y "globalización" son categorías que caracterizan los extremos de una variada trama de tensiones que configuran el actual escenario social y político. El primero alude a complejos procesos de identificación de las personas y los grupos sociales, lo cual conlleva la diversificación y la fragmentación simbólica y material de la realidad. El segundo se refiere a la progresiva integración de los mercados internacionales, a la mundialización de las comunicaciones, que involucran procesos tendientes a uniformar las relaciones de las personas y los colectivos sociales de acuerdo con los modelos de mercado. Ambos fenómenos se condicionan mutuamente y constituyen el motivo central de reflexiones filosóficas, que desde condiciones socio históricas y marcos discursivos diferentes, intentan ejercer formas teórico/prácticas de racionalidad, a fin de echar luz sobre los desafíos sociales y ético-políticos que tiene que enfrentar nuestro siglo.

En otros contextos históricos las respuestas se elaboraron apelando a marcos cosmovisionales y axiológicos proporcionados por el poder unificador de una determinada filosofía de la historia. En nuestros días, tras el desencanto de la razón y la sospecha acerca de la capacidad de fundamentación de los relatos metafísicos, sólo cabe contar en el punto de partida con una irreducible pluralidad de concepciones de mundo y de la vida (Arpini, 2000).

De aquí, que el reto que debe encarar la enseñaza de la historia de la filosofía en las instituciones universitarias, sea volver a los relatos que justificaron la hegemonía cultural europea para poder, desde el hoy, entender la crítica a la modernidad desde las historias y herencias coloniales - "racionalidad poscolonial"- y desde los límites de la narrativa hegemónica -"racionalidad posmoderna" - (Mignolo, 2000).

El rastreo histórico de las principales matrices filosóficas modernas y las críticas a ellas desde la filosofía actual es pertinente si lo que queremos es definir, consolidar, buscar nuestra identidad latinoamericana, saber lo que fuimos, por qué y cómo somos (Casullo, 1991), es decir, hacer una ontología de nosotros mismos.

Esta indagación supone una reflexión acerca del campo complejo y problemático en el que se instaura el qué, el cómo y el para qué enseñar la "historia de la filosofía" -en nuestro caso moderna y contemporánea.

Ello implica tomar posición frente a nociones tales como: historia, filosofía, historicidad de la filosofía, una metodología histórica aplicada al discurso filosófico, una teoría acerca de sus textos. Como así también elaborar propuestas para la enseñanza de la historia de la filosofía desde enfoques pertinentes a las exigencias actuales.

I

El siglo XX ha intentado vivir en la orfandad de ideas que acompañaron a la humanidad largo tiempo. Murió Dios, el hombre, la razón. A estas ausencias se ha incorporado otra: la historia ha terminado. La razón del diagnóstico posmoderno del fin de la historia tiene que ver con la decepción. Nadie cree en la realización de la razón y de la libertad. La sensación que prevalece es la de estar viviendo una época en condición de epígono, sin acabar de mostrar a qué nueva realidad va a dar paso. Lyotard ya proclamaba en los 80 la crisis de los grandes relatos de emancipación; este discurso parece evocar a donde ahora estamos, a saber, en la disyuntiva entre un discurso legitimador de lo existente y la renuncia a cualquier forma de discurso histórico (Lyotard, 1991).

Desde aquí es válida la pregunta: si en la historia no ocurre nada nuevo, ¿valdría la pena seguir estudiándola?

Una consideración del pasado como lo definitivamente *ido y sido* implica determinados supuestos: para que el pasado no desborde sus propios límites hay que juzgarlo como único e irrepetible. Si se parte de esta tesis el conocimiento histórico emprende el camino de su disolución, no cabe inteligibilidad alguna.

Por el contrario, nuestra perspectiva respecto a la *historia* es considerar que el pasado alcanza y puede penetrar el presente. La historia no se conforma con el baconiano conocer para dominar a la hora de explicitar su sentido; *la historia permite conocer el presente y ayuda a vivirlo*; ofrece el marco en el que nos hacemos inteligibles a nosotros mismos (Cruz, 1996).

El lugar teórico del historiador es el presente, entre otras razones porque es el único existente. Su superioridad ontológica se explica por su capacidad heurística. Le proporciona su punto de partida, los materiales para iniciar su recorrido, los interrogantes que confía esclarecer en el pasado.

No cabe seguir pensando la historia en términos objetivos, suponer que hay un referente exterior identificable, sin problemas y manejable sin dificultad llamado las "cosas mismas ocurridas". Hay que asumir lo que la historia tiene de construcción, es producto de nuestra acción, de lo que hemos hecho y de lo que hemos soñado. La historia es respecto a nosotros, efecto y responsabilidad al mismo tiempo.

El anuncio profético del fin de la historia es una disposición que recuerda la de quienes creen en una verdad revelada, en un gran libro sagrado que nos dice que hay un futuro y que garantiza cómo será. En nombre de qué o de quiénes aceptar que estamos en el fin de la historia o de que el fin de la historia será, sólo que un poco más tarde? En cualquiera de estos dos interrogantes quedan adherencias esencialistas. En un caso se trata de una utopía realizada y en otro de un anuncio de paraísos en el mañana. Un modo de sortear estas formulaciones consistiría en apreciar lo que no se tiene, es decir de desear aquello que nos falta. Las utopías informan, más que paraísos, las insuficiencias del hoy. Las utopías no se aguardan ni aparecen, se construyen y se persiguen. En todo caso cuando se alcanzan expresan una clara conciencia de lo que nos queda por hacer y ser (Cruz, 1996). Esto no es una constancia de lo que podemos llegar a ser; el hombre es una voluntad de actualización indeterminada, su naturaleza es una forma cuyo contenido es la historicidad. Esto implica rechazar la figura que nos propone el fin de la historia.

La historia nos ayuda a diagnosticar el presente entendiéndolo. El supuesto operante es el de la incompletitud del presente, si entendemos que el relato histórico no sólo está escrito desde la óptica de aquellos que han hecho realidad su proyecto, sino también de aquellos otros que dejaron como legado un mundo de lo que podría haber sido y no fue. Desde esta perspectiva el presente se articula con el pasado y el futuro, es producto de la historia y también de las posibilidades o alternativas a lo existente. En este sentido, el futuro no se predice sino que se produce. Pasado y futuro pueden ser considerados como dominios por los que se extiende el presente y éste como objeto específico del discurso histórico, objeto abierto, incompleto y problemático, pendiente de conocimiento. De este modo, el discurso histórico es una ontología del presente.

II

Por su naturaleza y función, *el saber filosófico* se caracteriza por ser crítico-reflexivo. Un tipo de pensamiento que cuestiona lo que él mismo hace, no reduciendo la crítica sólo al conocimiento sino también al sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. Esta idea implica que la criticidad no es extraña a la norma; el fijar reglas es una exigencia intrínseca a ella misma. Las pautas sobre las que se organiza son tanto de orden lógico-epistemológico, como antropológicas; la sola pregunta de cómo se produce el conocimiento, qué lo limita, con qué criterio se valida, implica como condición de posibilidad el reconocimiento del papel activo del sujeto en el proceso de construcción del conocimiento filosófico (Roig, 1981).

La filosofía comenzaría donde el saber es entendido como una praxis intelectual que reflexiona desde el sí mismo social para buscar nuevas alternativas a los problemas de la realidad. La filosofía connotada por este a priori, por el reconocimiento de nuestra capacidad de producir discursos propios, tiene como tarea su propia constitución (Roig, 1981). Tarea que puede cumplirse de formas diversas según la elección del camino por donde se quiera transitar y los fines que se persiga. Si se la concibe como un hacer, es porque la vida humana no está entendida como algo dado sino por hacerse por un sujeto, no como puro sujeto de conocimiento sino como sujeto histórico-empírico. En este sentido; la historia es el proceso mismo en el que el hombre ha intentado, en un espacio y tiempo, hacerse a sí mismo a través de la producción de distintas formas culturales, entre ellas la filosofía. Por ello cuando se aborda el conjunto de la filosofía de una época, las ideas se comprenden como emergentes de contextos sociales.

La filosofía debe ser ejercida como un saber, que si bien porta su pasado sin olvidarlo, no ha de justificarlo, su presente es otro, con otros conflictos que le obligan a pensar en términos de nuevas problematizaciones. Así, entendemos que toda reflexión filosófica se construye desde el hoy.

III

El enfoque arqueológico-genealógico como *metodología de análisis* del discurso histórico filosófico, supone no concebir el pasado como el orden de sucesiones cronológicas, sino como la descripción de diferentes espacios de disensión, donde las contradicciones no son apariencias que hay que superar, sino objetos que hay que describir por sí mismos. La arqueología establece el sistema de las transformaciones en que consiste el "cambio". Sería erróneo interpretar que ella atribuye a lo discontinuo el papel concedido a la continuidad, hace jugar lo uno con lo otro. En definitiva lo que se pretende es liberar el juego de analogías y deferencias en la producción de discursos (Foucault, 1996).

La genealogía permite encontrar bajo las grandes continuidades del pensamiento los intersticios de donde emergen los conceptos, los discursos y la incidencia de las interrupciones que ellos provocan. Una historia "efectiva" hace surgir el suceso o el discurso en lo que puede tener de único frente a toda una tradición de la historia, que disuelve el suceso singular en una continuidad ideal (Foucault, 1980).

IV

La enseñanza de la historia de la filosofía en sus *textos* implica dimensionarlos como espacios que liberan problemas; surgen como irrupciones históricas que se despliegan como acontecimientos discursivos. Son intervenciones, irrumpen y hacen; llaman a la pregunta por nosotros mismos y por nuestro presente. Convocan a una tarea crítica del pensar.

La intención es mostrar en los textos el permanente quehacer de una palabra que no pretende ser la última ni definitiva. Ellos se inscriben en procesos que intentan experimentar y problematizar con la consiguiente crítica de uno mismo y la reescritura de sí que ofrecen. Así, se propone al alumno un lector diferente, alguien que puede ensayar preguntas en el texto como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación de algún otro con fines de reproducción. (Foucault, 1986)

La lectura de un texto del pasado es un encuentro entre sujetos de épocas y culturas distintas que intentan un diálogo, donde se ensayan preguntas que surgen de los escritos y otras tan novedosas que su autor jamás se preguntaría (Gadamer, 1991). Esta manera de concebir la lectura textual implica que

ninguno de los sujetos resulta deshistorizado; conservan la posibilidad discursiva y de crítica, confiriendo la posibilidad a que la palabra del otro sea resignificada con nuevos sentidos.

Consideraciones

Se intenta derivar, de estos lineamientos teóricos, algunos parámetros para la enseñanza de la historia de la filosofía fecundada por el filosofar presente:

- La inclusión curricular de la historia de la filosofía introduce el principio de crítica y cancela la idea de filosofía perennis.
- La historicidad de la filosofía exige su rastreo en la diversidad de tiempos y espacios históricos, como así también la reflexión de las exigencias del tiempo/espacio presente desde el cual se examina el pasado.
- La filosofía es un aspecto de los múltiples que integran el proceso de la realidad histórico/cultural humana. Sobre su trasfondo, serie paralelas pueden ser confrontadas y comparadas en sus elementos constituyentes: historia política, social, artística, científica, etc.
- La lectura ensayística que emerge de la relación, mediada por la cultura, entre intérprete y texto, provoca la transformación de ambos.
- La filosofía de tradición europea-occidental puede ser apreciada como pensamiento hegemónico y no necesariamente identificada con un pensamiento único y excluyente. Determinarla así, permite el reconocimiento de otras propuestas del filosofar, que si bien se producen en espacios de fuerte contacto con Occidente, se redefinen desde su particular tradición cultural en situación de paridad.

Una propuesta para la *organización de los contenidos* de la historia de la filosofía moderna y contemporánea es estructurarlos en torno a ideas ejes de la modernidad y su consiguiente crítica actual. Ellas son:

- la de "sujeto", que aparece en la modernidad, legitimado como entidad fundante del conocimiento científico y también de las prácticas sociales, éticas y políticas. Hoy, este sujeto aparece como un "sujeto dividido", que no puede regirse desde una única razón fundamentadora del orden, sino por una razón diferenciada según los locus en que actúa.

- la de "historia" en la que la modernidad introdujo la dimensión de futuro y de universalidad, al considerarla como un progreso indefinido hacia un estado de perfección mayor de la humanidad. Hoy en día, las llamadas culturas primitivas, las "colonizadas" por los europeos en nombre de una civilización más desarrollada y superior, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria y centralizada, proponiendo la consideración del respeto por una realidad histórico-cultural diferente.

Bibliografía

Arpini, A., (2000), "Diversidad cultural y globalización", en Rev. Erasmus, Córdoba, Año II, N.1
Casullo, N., (1991), "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis", en *El debate modernidad posmodernidad*, Bs. As., Puntosur.
Lyotard, J. F., (1991), *La condición posmoderna*, Bs. As., R.E.Y.
Cruz, M., (1996), *La filosofía de la historia*, Bs. As., Paidós.
Roig, A. A., (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E.
Foucault, M., (1986), *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI.
Foucault, M., (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
Foucault, M., (1996), *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI
Rorty, R., (1990), "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en Rorty, R. et al, *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós
Mignolo, W., (2000), "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" en Lander, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Bs. As., Clacso
Lipovetsky, G., (1986), *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.*
_____ *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama
Gadamer, H., (1991), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

DEL ÁGORA A LA ACADEMIA Y DEL ANÁLISIS DE LA REALIDAD AL COMENTARIO DE AUTORES

Elena Teresa José
UNSa
Nicolás Zavadivker
UNT

Del ágora a la academia

La filosofía nació en el Ágora y se metió a la Academia, cosa que está bien pero no en términos absolutos. Además, parecería que hacer filosofía en serio significa haber pasado por Comités Evaluadores Acreditados, los que siguiendo pautas que se imponen desde afuera, no pocas veces juzgan la calidad de un escrito por el lugar donde está publicado, más que por lo que se argumenta en el texto.

Se ha hecho un lugar común hablar desde la teoría de un autor famoso con largas citas y abultada bibliografía, porque esto parece más "serio", por lo menos visto desde algunos parámetros de moda.

A propósito serio / poco serio, el artículo editorial de la Revista de Filosofía "Adef" citada en la bibliografía, da cuenta de que esta categorización cobra vigencia en la vida institucional argentina a partir de 1984, categoría que no estaba vigente en la universidad de la dictadura en la que el control ideológico se imponía sobre cualquier otra pauta de control de calidad, ni en la universidad montonera en la que estaba vigente el par revolucionario / reaccionario o progresista / reaccionario.

Sin embargo -dice el citado artículo y nosotros compartimos la opinión- la introducción de esta seriedad académica eliminó algo importante que tuvo en la Argentina un papel decisivo: supo romper definitivamente con la tradición ágrafa del espiritualismo, que encumbraba a profesores por sus clases magistrales sin necesidad de que una obra publicada respaldara su prestigio (Rivera López y otros, 2000, 99).

Actualmente, según los parámetros estándares difundidos, las publicaciones más valiosas son las internacionales, las que tienen referato y las que aparecen en revistas especializadas.

La tarea de extensión al medio y de divulgación generalmente no es calificada y es así que los claustros se enclaustran y no salen al ágora, aunque los no profesionales de la filosofía lo demanden, como es el caso de los docentes de niveles no universitarios que esperan orientaciones en esta confusa reforma educativa.

Si las personas que optamos por dedicar nuestra vida a la filosofía no nos sentimos comprometidas a pensar el mundo y a salir de los claustros ¿quién sí debe encargarse de esa tarea?. ¿Quién debe adoptar el papel que tradicionalmente cumplieron los filósofos?. ¿Acaso debemos dejarles ese rol a los periodistas o a los comentaristas?. Aceptamos, no sin resignación, que en tiempos vertiginosos como los de hoy la imagen ha sustituido a la palabra, y por eso mismo se hace necesario pensar no solamente dentro del claustro, sino salir al ágora, porque aunque ello no nos sume puntos para las evaluaciones, ya que la extensión al medio no tiene espacio en el diskette, sumará puntos en la sociedad no estrictamente académica de la que formamos parte y que sostiene la educación pública.

Del análisis de la realidad al comentario de autores

Si bien es cierto que es muy válido comentar o reescribir lo que dijeron los otros, citar, glosar, criticar, nos parece que hay un abuso de ello y que las bibliotecas están llenas, los márgenes de los libros están saturados y se dice más acerca de lo que dicen los otros que acerca de la realidad.

De acuerdo a los actuales parámetros de evaluación, prácticamente ninguno de los grandes filósofos hubiera obtenido una beca de investigación. Ellos no sólo no dedicaban sus días a acumular antecedentes, sino que tenían la arrogancia de querer decir algo acerca del mundo, sin la intermediación de

pensadores anteriores. Tamaña osadía hubiera irritado a nuestros evaluadores. Platón no debería haber opinado acerca de cuál es la consistencia del mundo sensible: debería haberse limitado a recapitular lo que al respecto decían Heráclito y Parménides. También éstos se mostraron insolentes al desconocer los aportes de Anaxímenes y Anaximandro, quienes a su vez ignoraron pretenciosamente lo que había dicho Hesíodo, considerado por muchos como el primer filósofo.

Llegamos así a la no muy alentadora conclusión, de que si los grandes filósofos hubiesen entendido por filosofía lo que hoy generalmente se entiende por tal (la recapitulación de lo que dijeron pensadores anteriores), entonces no hubiera habido filosofía. A modo de corolario cabría agregar que tampoco los academicistas contarían con el material a partir del cual realizar su arqueológica labor, más cercana a la de Diógenes Laercio que a la de Descartes.

Nos parece que la filosofía, tal como se practica hoy en los ámbitos académicos, está perdiendo su sentido y su función más originaria, esto es, la de pensar la realidad. La mayor parte de la producción filosófica universitaria está dedicada a recapitular hasta el hartazgo las ideas vertidas por los pensadores célebres. Hay un gran respeto por la tradición, pero no se continúa con ella, que sí aspiraba al conocimiento del mundo, al develamiento de sus misterios.

Hemos pasado de pretender explicar el mundo a pretender explicar lo que los grandes filósofos dijeron de él. Si todo discurrir teórico tiene por objeto la búsqueda de alguna verdad, la verdad que busca hoy el investigador en filosofía es la correspondencia de sus afirmaciones con el texto al que está estudiando, no con el mundo. Así, por ejemplo, pertenecen típicamente a la actividad filosófica tradicional afirmaciones tales como la célebre sentencia de Aristóteles *"el hombre es un animal político"*, mientras que las afirmaciones que abundan hoy en día en los libros de filosofía tienen más bien una estructura similar a *"según Aristóteles, el hombre es un animal político"* o *"el hombre aristotélico es un animal político"*. Como se percibirá, la primera de estas proposiciones es verdadera o falsa si refleja o no un aspecto propio de la condición humana -su politicidad-, mientras que las otras dos son verdaderas porque en efecto Aristóteles concibió al hombre de esta manera, y para comprobarlo basta tomarse el trabajo de buscar la cita en la correspondiente obra.

No ignoramos que en los libros de filosofía de hoy podemos encontrar relaciones menos evidentes y más complejas e interesantes que la mencionada en el ejemplo. Pero aún en aquellos casos, es claro que el objetivo del autor radica en la interpretación de una determinada concepción filosófica de uno o varios pensadores y no en la interpretación del mundo mismo.

La operación por medio de la cual las instituciones van redirigiendo nuestra mirada desde las cosas hacia los libros puede parecer inocente pero no lo es. La filosofía académica puede llevarnos hacia un olvido de la realidad. Hasta podríamos formular una suerte de idealismo académico (válido en casos extremos), cuyo axioma diría aproximadamente: "Sólo es real lo que dijeron los filósofos célebres". Y a modo de corolario agregaría: "Y sus intérpretes reconocidos". En este marco, se entiende que el ideal institucional del filósofo esté dado por las figuras del erudito y del especialista, y no por quien se plantea con pasión los grandes interrogantes y se esfuerza por responderlos adecuadamente.

El peligro que encierra una perspectiva como ésta es el de hacernos cerrar los ojos al mundo, el mismo mundo que inspiró las reflexiones más profundas de Hume, Kant y tantos otros que dedicaron su vida a develarlo. Una actitud tan academicista conlleva la paralizante idea de que en materia filosófica ya nada hay por decir, de que todo lo que podía decirse ya ha sido dicho. Termina así negando el sentido de la filosofía como búsqueda.

No es intención nuestra pretender sostener que para hacer filosofía haya que renunciar a la lectura de los grandes pensadores, o pretender que podamos filosofar hoy como si nunca nadie lo hubiera hecho. Ha pasado mucha "agua bajo el puente" desde el nacimiento de la filosofía y somos conscientes que desconocer lo que dijeron los filósofos que hicieron historia sería muy inoficioso, impertinente y haríamos un gran esfuerzo por "descubrir" lo que otros hace tiempo ya dijeron. No proponemos ignorar que hemos sido precedidos por gigantes, aunque también somos conscientes que la historia de la filosofía, como la historia en general, está escrita por los vencedores. Pero también es cierto que aunque se dice que no hay nada nuevo bajo el sol, hay nuevas maneras de poder mirar el mundo y nuevas formas de presentar los temas perennes. Además de ver los libros, deberíamos ver e interpretar la realidad de la época que nos toca vivir sin tanta mediatización, porque de lo contrario corremos el riesgo de ir renunciando al impulso hacia la verdad, impulso que nos motivó a elegir a la filosofía como nuestra forma de vida.

No creemos tampoco que toda profundización en los clásicos tenga como fin último la sola comprensión de su obra. Existe también quien se consagra al estudio de un autor con el que se siente identificado y habla sobre el mundo a través de él, apoyándose en ese filósofo como en un bastón. Es esta una actitud legítimamente filosófica, siempre y cuando esta persona mantenga la suficiente independencia para practicar una verdadera crítica a su maestro y no acepte dogmáticamente lo que la autoridad dice, porque la filosofía es justamente lo contrario al dogma.

La cuestión consiste, entonces, en si se considera a los clásicos como un trampolín para realizar nuestro propio despegue, o como un hogar en el que se puede morar tranquilo y del que es mejor no salir. Como dice Rabossi:

"La relación del filósofo filosofante con los productos filosóficos históricamente dados, es problemática. Pero dentro del modelo crítico, esa relación es básicamente instrumental. Nada más nocivo para el que filosofa que satisfacerse con la contemplación amorosa de dichos productos o extasiarse ante la eventual magnitud de alguno de ellos". (Rabossi, 1986, 2).

Todas estas consideraciones no deben entenderse tanto como una demanda de originalidad cuanto de originariedad: originariedad en el modo en que nos relacionamos con el mundo. Desde nuestro punto de vista nada tiene de anti-filosófico decir algo que ya haya sido dicho; la cuestión consiste en decirlo (en el fondo) sin referencia a nadie, o lo que es lo mismo, con referencia al mundo, justificando racionalmente porqué coincidimos con el autor y mejor todavía desde nuestra situación real. De manera que nos parece totalmente legítimo defender, para seguir con el ejemplo anterior, una tesis como *"el hombre es un animal político"* mientras quien la sostenga la crea verdadera y sea capaz de argumentar en favor de ella.

¿Qué pasa con la enseñanza de la Filosofía? - Sobre cómo se transforma un espíritu filosófico en un repetidor de lo que han dicho otros

Nuestros comentarios sobre el modo de hacer filosofía son válidos tanto con relación a la enseñanza, como fuera de ella. Cuando la comunidad de investigadores de filosofía se convoca en reuniones científicas, basta con echar una breve hojeada a cualquier programa de este tipo de eventos para darnos cuenta que la inmensa mayoría de las ponencias son acerca de interpretaciones sobre algún autor, o bien comentarios a interpretaciones sobre algún autor. De manera tal que en una ponencia tipo, una crítica realizada por un asistente hacia las ideas del filósofo comentado no está en juego la verdad o falsedad de esas ideas, sino la corrección o incorrección de esa interpretación.

En la enseñanza ocurre otro tanto. No aceptamos sin más la distinción entre el "profesor de filosofía" y el "filósofo". Si partimos del dictum kantiano, de que no es posible *enseñar filosofía* (en el sentido de mera transmisión de conocimientos) sino que lo que es dable es *enseñar a filosofar*, el verdadero profesor de filosofía debe desarrollar en sus clases el talante del filosofar, filosofando. Es decir que entendemos que, tanto hacer filosofía como enseñar filosofía, es una actividad crítica en la que -como hemos dicho- no debemos simplemente contemplar amorosamente las ideas filosóficas, sino someterlas a crítica para dar desde allí un salto creativo. Cuando nuestros interlocutores no son los colegas, sino los estudiantes, seguimos el mismo criterio: nos tranquiliza más que hablen desde el zócalo discursivo de la bibliografía que desde ellos mismos. Esto está bien, es necesario pero no suficiente. Debemos exigir que a partir de allí los alumnos empiecen por tener opiniones propias fundadas, sin que sus discursos se conviertan en meras "charla de café".

Por último, transcribimos las palabras de Cioran las que -aunque con expresiones quizá demasiado fuertes- representan, en parte, lo que hemos pretendido argumentar:

Toda influencia que sufrimos, si se prolonga demasiado, resulta esterilizante y nefasta. El odio del discípulo contra el maestro es señal de salud. Sólo se llega a ser uno mismo mediante el rechazo de las influencias, a condición, naturalmente, de que ese rechazo sea el efecto de una exigencia profunda" (Ciorán, 2000, 169).

Bibliografía

Ciorán, E. M. "*Cuadernos 1957-1972*, Tusquet, Barcelona, 2000.
Estrella, Jorge "*La filosofía y sus formas anómalas*" en *La filosofía y sus formas anómalas*, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1993.
Rabossi, Eduardo "La Filosofía y las Facultades (de Filosofía). Dos modelos vigentes y un modelo deseable". Ponencia presentada en el V Congreso Nacional de Filosofía, La Plata,1986.

Rivera López, E y otros. "La seriedad filosófica". Dossier de la Revista de Filosofía ADEF - Volumen XV- N° 2, 2000.
Schkolnik, Samuel «El mundo, la filosofía y las instituciones», en *Desafíos a la razón. Acta de las VIII Jornadas de Filosofía del NOA*, Santiago del Estero, 1999.
Zavadivker, Nicolás "¿Es la filosofía un comentario de autores?", Supl. "Agenda Cultural", Diario "El Tribuno", Salta, 8 de octubre del 2000.

FILOSOFÍA, CURRICULUM Y FORMACIÓN DOCENTE ANÁLISIS CRÍTICO DE LA FORMACIÓN FILOSÓFICA EN CARRERAS DEL INSTITUTO DE FORMACIÓN DOCENTE N° 9 DE SAN PEDRO DE JUJUY

Alejandro López
FHyCS, UNJu

El Instituto de Formación Docente N° 9 (IFD N° 9) de San Pedro de Jujuy, ofrece once carreras en total, nueve de las cuales son carreras docentes y dos son tecnicaturas. El IFD cuenta aproximadamente con mil cuatrocientos (1400) alumnos y funciona en cuatros edificios escolares diferentes distribuidos de la siguiente manera:

- Escuela N° 203 "SS Juan XXIII": Profesorados del 3er ciclo de la EGB y de la Educación Polimodal en **Física** y en **Química** respectivamente. Funciona de 18.10 a 23.15 horas.
- Escuela N° 2 "Dr. Domingo Teófilo Pérez": Profesorado del 3er ciclo de la EGB y de la Educación Polimodal en **Lengua y Literatura, el Profesorado en EGB 1 y 2** y la Tecnicatura en **Trabajo Social**. Funciona de 18.10 a 23.15 horas
- Escuela N° 414 "Dr. Adolfo Kapeluz": Profesorados del 3er ciclo de la EGB y de la Educación Polimodal **en Matemática, Ciencias Naturales, Biología, geografía** y la tecnicatura en **Administración de Empresas.** Funciona de 18.10 a 23.15 horas
- Bachillerato Provincial N° 4 "Armada Argentina": **Profesorado de Educación Inicial y Profesorado de Inglés**. Este establecimiento está ubicado en La Mendieta, a unos 15 kilómetros de la ciudad de San Pedro de Jujuy. Funciona de 13.45 a 18.10 horas.

Hasta aquí las cuestiones que tienen que ver con las cuestiones edilicias y las distribuciones de las distintas carreras. Cabe aclarar que en el IFD no existe carrera de Filosofía. Ésta se inserta como una asignatura disciplinar en algunas carreras.

En lo que hace a la formación filosófica se puede ver que en la redistribución curricular, haciendo un análisis cuantitativo, deja un saldo negativo: desaparecieron las asignaturas *Filosofía General (3er año) y Ética y Deontología Profesional (4to año)*, que en todas las carreras sumaban cincuenta y cuatro (54) horas cátedra. En las nuevas carreras aparecen *Epistemología* (en las carreras de Física, Química y Biología) y *Formación Ética y Ciudadana* (en el Profesorado de Nivel Inicial y en EGB 1 y 2), en total suman veintiocho (28) horas. En la Tecnicatura de Administración Social siguen vigentes *Elementos de Filosofía* (dos horas) y *Ética* (dos horas).

Mientras que haciendo un análisis cualitativo, puede apreciarse que se ajustaron las asignaturas, en el caso de la Filosofía, a las necesidades de las distintas carreras. Si bien se puede ver que hubo una

pérdida considerable en la carga horaria y la supresión de las dis-ciplinas filosóficas en muchas carreras docentes, ésto puede tener lecturas diferentes. Por ejemplo, el paquete de asignaturas pedagógicas fue diseñado y pre-establecido por el equipo pedagógico del Ministerio de Educación de la Provincia, lo que significaba una gran cantidad de horas pedagógicas que dejaban un menor margen para la inserción de asignaturas disciplinares.

Pero, más allá de este problema, no menor por cierto, se suma otra cuestión a la que quiero referirme especialmente. Creo que los docentes de Filosofía no estuvimos a la altura de las exigencias de las distintas carreras. Analizando algunos programas se puede ver que la asignatura Filosofía General, tenía un enfoque estrictamente metafísico, apoyado bibliográficamente, de manera casi exclusiva, en las *Lecciones preliminares de filosofía* de Manuel García Morente.

Este hecho no es meramente anecdótico, pues muestra una imagen que fue dejando la filosofía en distintas carreras. Los Profesores de Filosofía generalizamos un discurso homogéneo, que se dio en las distintas carreras. Este se alejaba, más o menos, de las temáticas disciplinares, entonces la Filosofía se hace conocer como una asignatura abstracta, árida y hasta inútil. La situación generó una predisposición negativa en profesores y alumnos, y tuvo un gran peso cuando se realizaron las reformas curriculares.

Si la Filosofía no estaba a la altura de las necesidades de las distintas carreras; si no apoyaba ni ayudaba a la reflexión en Literatura; y si tampoco tenía nada que ver con la Química, ni con la Geografía, ni con nada; entonces estaba bastante expuesta como para poder escapar a los pasos amenazantes de la tijera. En esto, creo personalmente, que fuimos los Profesores de Filosofía quienes no supimos adaptarnos a los tiempos como para hacer una oferta interesante acorde a las necesidades de las distintas carreras.

De este modo, creo, que la Filosofía quedó a la altura de lo superfluo, era una especie de adorno. Entonces, era posible sacarla sin que representara pérdida alguna. Esto sumado a la puja marcada por parte de distintos grupos de docentes para insertar asignaturas con las que mantener sus cargas horarias actuales o acrecentarlas, hizo que en lo cuantitativo, la Filosofía desapareciera de algunas carreras por la actitud negativa que fue generando en los alumnos y docentes de otras disciplinas.

Sin embargo, en el reacomodamiento curricular se puede ver al menos un aspecto positivo: *Epistemología e Historia de las Ciencias* se inserta sin desentonar en las carreras de Química, Física y Biología. Allí la reflexión filosófica tiene plena vigencia, se convierte en un ámbito de trabajo crítico sobre la estructura, metodologías y búsqueda de fundamentaciones de las distintas ciencias.

Pero también este reacomodamiento curricular revela otro aspecto importante de la formación, porque al no haber muchos docentes, en la zona de San Pedro y alrededores, capaces de hacerse cargo de estas asignaturas, está poniendo de manifiesto el insuficiente perfeccionamiento y actualización en este campo. Por suerte en los últimos dos o tres años, comenzaron a surgir distintas ofertas de perfeccionamientos de distintas universidades que ayudan a llenar este bache.

En lo que hace a *Formación Ética y Ciudadana,* también se puede ver un aspecto positivo: viene a cubrir un campo disciplinar que no había podido ser abordado adecuadamente por *Ética y Deontología Profesional.* La actual Formación Ética y Ciudadana es más ágil, dinámica y variada como para reflexionar sobre aspectos referidos a la moral y la ética, la democracia y la ciudadanía, la persona y los derechos humanos, la justicia social entre otros.

También en este caso Formación Ética ofrece elementos para reflexionar sobre cuestiones que hacen a nuestras vidas cotidianas, olvidar que no existe una escuela, doctrina o credo que debe ser privilegiado sobre otra. En realidad los temas deben ser abordados desde los tres tipos de contenidos; no solamente desde lo conceptual sino también desde lo actitudinal y procedimental.

Pero acá también nos encontramos con algunos escollos, esta materia ya no es exclusividad de los Profesores en Filosofía; ahora es un espacio compartido con Profesores de Ciencias Sociales, Profesores de Historia y también Abogados. Esto es así porque en algunos casos existen docentes titulares que tienen prioridad a la hora de reubicar sus horas en el nuevo sistema.

Hubiese sido más coherente que permanecieran disciplinas como Filosofía del Lenguaje o Teoría de la Argumentación, en la Carrera de Lengua y Literatura; Epistemología e Historia de las Ciencias acorde con las ciencias en las que se inserta. También Formación Ética y Ciudadana puede ser un espacio de reflexión que no debiera faltar en una carrera docente. Desgraciadamente no fue así, y ya expuse mis conjeturas al respecto.

De este modo, quedará un hueco en la formación de los futuros docentes, que ahora deberá ser abordado transversalmente desde las distintas asignaturas, con el riesgo de que se pierda, entre los varios posibles discursos diferentes y hasta contrarios, que podrían darse entre los docentes de distintas formaciones y distintos intereses. Sin embargo, estos baches requerirán una muy buena planificación conjunta para evitar futuros inconvenientes.

De todas formas pienso que esta transformación nos moviliza a todos los docentes para que permanezcamos en alerta constante ya que cada cuatro años debemos renovar nuestro proyecto educativo institucional; momento de balance y reflexión que puede ayudar a repensar y revisar los caminos recorridos.

Estos últimos años transitados en la docencia deben llevarnos a reflexionar nuestras prácticas y el lugar que ocupan las instituciones educativas en la sociedad y nosotros dentro de ellas. Porque claro está que el recorte y amenaza no sólo se cierne sobre las disciplinas filosóficas, sino sobre todas las disciplinas en general, pero estos nubarrones lejos de amedrentarnos, deben servirnos de indicios para agudizar nuestro ingenio y, tal vez de ese modo, poder ofrecer, desde nuestros respectivos ámbitos de trabajos, una respuesta sensata, que no sólo favoreciera a los docentes de Filosofía, sino también a la docencia en general y, a la educación toda y, si fuese posible, sirviera también para ayudar a mejorar nuestra alicaída y desmejorada sociedad.

REFLEXIONES EN TORNO A LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA: IMPLICANCIAS EDUCATIVAS Y SU VINCULACIÓN CON EL MUNDO DE LA LÓGICA

Mercedes Palacio M
Beatriz Mattar de Espósito
UN de San Juan

La necesidad de la filosofía

Hacer una lectura de nuestro tiempo, nos permite tomar conciencia de que estamos inmersos en un mundo altamente contradictorio: por un lado somos actores privilegiados de un presente pleno de recursos y maravillas, pero por otro lado, nos encontramos sometidos a crisis de todo tipo, a los efectos nefastos de las ideologías que dividen el mundo, y por ende a desafíos sin igual. Por todo ello, el nuevo milenio nos plantea la necesidad de repensar, entre otras cosas, la necesidad hoy de la Filosofía y su vinculación con el fenómeno educativo.

Al respecto recordemos que a través de la educación se transmiten valores, normas y expectativas en gran escala. Todo lo que las escuelas planifican está orientado hacia el logro de un futuro deseable, por lo que no es extraño interrogarnos qué podemos hacer con nuestra disciplina para cumplir con el deseo de una cultura más sostenible y un mundo más feliz. Creemos que como educadores el desafío más serio que enfrentamos hoy, tiene que ver con la **forma en que vivimos**. Estamos de acuerdo entonces con el pedagogo Peter Senge[1], que al hablar de "una cultura más sostenible estamos inevitablemente

saltando de lo disciplinar al mundo de los valores, que no es otra cosa que volver a mostrar - desde cualquier disciplina - "la necesidad de educar en lo bueno, lo verdadero y lo bello[2]".

Pérez Lindo en "El Devenir de la Verdad" expresa que estamos asistiendo a "la revisión de nuestras concepciones sobre la naturaleza, sobre la verdad, sobre la sociedad, sobre la subjetividad. El fin de siglo está más lleno de **incertidumbres** que de certezas, porque no sólo se está redefiniendo el sistema de verdades, sino que además se están replanteando las estrategias de supervivencia de la humanidad, por primera vez seriamente amenazada por los desequilibrios sociales y por los desequilibrios ecológicos[3]". Ante este panorama, creemos más legítimo que nunca, empeñarnos en **mantener** la filosofía en nuestros planes de estudio, a fin de responder a las exigencias del nuevo milenio. "¿Acaso no es humanizar de forma plena la principal tarea de la educación?, ¿Hay otra dimensión más necesariamente humana que la inquietud que desde hace siglos lleva a filosofar?, ¿Puede la educación prescindir de ella y seguir siendo humanizadora en el sentido libre y antidogmático que necesita la sociedad democrática en la que queremos vivir? De acuerdo, aceptemos que hay que intentar enseñar a los jóvenes filosofía o, mejor dicho, a filosofar. Pero ¿cómo llevar a cabo esa enseñanza, que no puede ser sino una invitación a que cada cual filosofe por sí mismo? Y ante todo ¿por dónde empezar?[4]", expresa F. Savater.

Por otra parte asistimos al hecho de que actualmente la ciencia, mediante sus previsiones técnicas, pretende dirigir toda la vida humana. "Que no se percibe la utilidad de la Filosofía; que la Filosofía debe ser sustituída al no producir nada," son unos de los tantos prejuicios que escuchamos en su contra y que han llevado a que en los planes de estudio se sustituya la Filosofía por las ciencias humanas y sociales, y en algunos casos totalmente suprimida (me refiero al nivel superior)[5], lo que ha generado un grave llamado de atención para quienes nos dedicamos a la tarea de enseñar, habida cuenta de que estamos convencidos de que la Filosofía **no ha muerto**, ni está agónica, "pues constantemente empieza de nuevo[6]", y que todavía tiene mucho que decirnos para el nuevo milenio.

Enseñar la filosofía y a filosofar

Creo oportuno recordar a Russell cuando nos decía que la filosofía es "una especie de aventura excursionista emprendida sólo por el gusto de examinar las cosas por sí mismas[7]", aventura de la que no podemos escapar. La única manera posible de averiguar lo que es la filosofía, consiste en hacer filosofía aproximándose, a la vez, al inmenso esfuerzo que la humanidad ha llevado a cabo a lo largo del tiempo para intentar dar sentido al enorme rompecabezas que es el universo entero. Como afirma certeramente F. Savater[8]: "Nadie se dedica siempre, todo el tiempo, a filosofar, pero sí alguna vez en su vida ... Nunca nos acostumbramos, tenemos manía interrogativa, y preguntamos por todo. En suma: la admiración, la sabia ignorancia, el saber que no sabemos son condiciones sin las que no se puede dar la filosofía[9]".

Resulta interesante conocer que un estudio de la UNESCO llevado a cabo en sesenta y ocho países por medio de una encuesta internacional[10], ha demostrado que la gente quiere conocer las raíces del pensamiento, la historia de las ideas, como fuente de libertad y democracia, considerando a la filosofía como el remedio contra la excesiva instrumentalización de la enseñanza, la excesiva especialización de los estudios y la fragmentación de la formación.

Acordamos que filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que hay, en vistas a su última razón y significado. Filosofar es una actitud humana fundamental, superadora, necesaria para ser hombres y mujeres plenamente desarrollados: y eso lo deben ir captando nuestros alumnos al mismo tiempo que van conociendo datos y teorías. Para dar sentido a este presente en el que vivimos, en el que se condensa el pasado y se proyecta el futuro, es preciso conocer la aventura de la reflexión humana en su constante lanzamiento de preguntas y en su interminable búsqueda de respuestas. Es preciso que nuestros alumnos se inicien en esta apasionante aventura para que, sabiendo de donde vienen, sepan abrir las sendas para un mundo más racional y más justo.

Cuando nuestros alumnos conocen los caminos que otros hombres, en otros tiempos, han intentado andar, no será para repetirlos memorísticamente sino para comprender el esfuerzo intelectual y vital que aquéllos tuvieron que realizar y para que apoyados en ellos, por encima del vértigo de los acontecimientos, intenten comprender aquello que trasciende las circunstancias y puedan sostener un mundo de valores que den sentido a la sociedad en la que viven: como señala Adela Cortina: "desde los griegos la marca está registrada: la filosofía debe mejorar la conducta de los hombres[11]".

En síntesis: En tiempos de crisis espiritual, y de adormecimiento ético, la filosofía debe impulsar el coraje moral de nuestros jóvenes para desenmascarar las ideologías esclavizantes, y llegar a ser hombres y mujeres críticos y autónomos, que no se cansen de buscar los valores de verdad, justicia, bondad, etc. Por todo ello es preciso entonces que nuestros alumnos aprendan filosofía y a filosofar.

Es claro que el desarrollo de las democracias y la sociedad cambiante y plural exige ciudadanos libres, con capacidad crítica para tomar decisiones en vista a la construcción de un mundo más racional y más justo. En una palabra: la filosofía debe ser **educación para la vida buena.**

Relevancia de la enseñanza de la lógica para la educación filosófica

La cuestión de la Didáctica de la Lógica pensada para humanistas, es una larga inquietud personal. Reseñas bibliográficas, muestran la escasez del trabajo sobre Didáctica de la Lógica[12]; en algunos casos sólo presentan indicaciones didácticas tangenciales[13], aunque en otros casos[14] se ofrece un panorama de los recursos existentes actualmente, orientando la definición de futuras investigaciones.

Resulta casi imposible enseñar Lógica durante años sin preguntarse el qué, el cómo y el para qué de su enseñanza, por esto, los intentos de soluciones didácticas sólo se apoyan en la experiencia docente con alumnos universitarios. En un trabajo anterior[15], se reseñó el decurso del recorte disciplinar que desde las cátedras se fue realizando, buscando respuesta a los interrogantes: *qué enseñar de Lógica y para qué enseñar Lógica a alumnos de carreras de formación docente.* El propósito era potenciar su carácter instrumental, favoreciendo la formación del pensamiento lógico y crítico y el aprovechamiento de sus recursos en otras áreas de conocimiento.

En esta oportunidad se busca comunicar *los criterios de evaluación* elaborados como respuesta a la siguiente cuestión: *¿cómo y qué valorar del aprendizaje de la lógica en alumnos de filosofía?.*

La cuestión de la evaluación de cualquier aprendizaje no es independiente de los contenidos y los objetivos. Por esto, proponer criterios de evaluación, tiene la intención de determinar el sentido y la relevancia de la enseñanza de la Lógica para la formación de un espíritu filosófico tendiente a la educación de personas capaces de enfrentar los desafíos del nuevo milenio.

Originariamente la Lógica era considerada una disciplina filosófica mientras que hoy es una ciencia independiente y próxima a la matemática, asociada al desarrollo de sistemas formales deductivos, aunque también se señalan las limitaciones de estos para modelizar las formas de razonamiento en las ciencias humanas, por lo mismo se propone la necesidad de una Lógica Informal. Por otra parte, la propuesta de Contenidos Básicos Curriculares promovida por la transformación educativa actual, incluye bajo el epígrafe de Lógica, no sólo los contenidos de Lógica Formal sino también contenidos de Argumentación Informal y temas de Filosofía de la Lógica.

Platón[16] no habla de Lógica sino de Dialéctica, y en el contexto de una reflexión sobre la forma de razonar, señala los procedimientos de *análisis y síntesis conceptual* como forma de garantizar el rigor del conocimiento de lo que "realmente" existe, es decir, las ideas. Durante el medioevo, gran parte de los problemas lógicos fueron tratados conjuntamente con problemas del lenguaje, reservándose el uso del término "lógica" para referirse a los temas que Aristóteles desarrolla fundamentalmente en los *Primeros Analíticos.* Santo Tomás de Aquino entiende a la Lógica como *"ciencia de las segundas intenciones"*[17] es decir que su objeto no es la realidad exterior, ni la materialidad lingüística, ni el mecanismo mental, sino obras del entendimiento.

Una dirección diferente parece darse a la lógica desde el empirismo inglés, a partir de la acentuación del inductivismo[18]. También, como reacción al formalismo lógico, Dewey plantea de la necesidad de una lógica empírica que refleje las formas de razonamiento de la investigación científica[19].

La Lógica de los lógicos matemáticos (desde Boole hasta la actualidad), a pesar de algunas particularidades, podría considerarse como un bloque de concepciones homogéneo, en el sentido de que la lógica es el conjunto de *Sistemas Formales Deductivos* (clásicos, extendidos o divergentes). Se trata de diversos sistemas de signos y reglas de derivación que se apoyan en determinados conjuntos de principios lógicos convencionalmente indemostrados. Paralelamente a los desarrollos formales, Perelman[20] inicia un camino de rescate de los *Tópicos* y la *Retórica* aristotélica, pero desde una perspectiva filosófica pragmática, muy diferente en sus fundamentos a la posición aristotélica. La actual línea de la Teoría de la

Argumentación, contiene una variada gama de aspectos de consideración de la argumentación no formal[21].

Finalmente, es conveniente hacer mención a la ruptura de la dicotomía deducción / inducción, ya que actualmente existen numerosos estudios sobre la Abducción[22], aparentemente presente en la lógica de Aristóteles y destacada por primera vez por Charles S. Peirce.

Las concepciones de la lógica restringidas a lógica formal parecen dejar de lado parte del sentido del *Organon Aristotélico*. En efecto, la obra lógica de Aristóteles[23] no puede ser reducida a la teoría del silogismo analítico, sino que incorpora las formas de la conceptualización (*Categorías)* y de la enunciación (*Perí Hermeneia)*; incluye no solo el razonamiento formal deductivo (*Analíticos Primeros)* y demostrativo (*Analíticos Posteriores)* sino el razonamiento inductivo, abductivo y analógico, además del razonamiento dialéctico (*Tópicos)*, sofístico *(Refutaciones Sofísticas)* y retórico (*Retórica)*. Además resulta imposible comprender el sentido de la lógica aristotélica sin la *Metafísica* y la *Etica*. La adopción de una concepción amplia de la lógica, casi obliga a conceptualizarla a través del análisis de diferentes concepciones históricamente formuladas.

Es conocido el beneficio educativo de la lógica para favorecer la capacidad para formular razonamientos con rigor y examinarlos críticamente, pero sería conveniente ejercitar la capacidad para *conceptualizar, interpretar, analizar y construir distintos niveles y tipos de formas inferenciales*, Fomentar el desarrollo del análisis crítico de los recursos lógicos para la formación de aptitudes intelectuales y de pensamiento crítico y valorando su instrumentalidad con relación a otras asignaturas.

Propuesta de criterios de evaluación

Creemos que el cumplimiento de los objetivos enunciados previamente, impone un sistema de *evaluación gradual, creciente y diversificada*, que considere no sólo el *manejo técnico de los instrumentos lógicos*, sino también la *fundamentación teórica* de dicho "hacer", y la *comprensión global del sentido* de la lógica y su utilidad para la filosofía. Por esto se propone el paso de los alumnos por instancias de evaluación diferentes:

1. Durante el cursado de la materia, y a través de la realización de Trabajos Prácticos (diversas formas de resolución de situaciones problemáticas), sería conveniente acentuar la evaluación del logro de elementos conceptuales y técnicos suficientes y necesarios para garantizar un primer nivel de logro. Evaluando:
   - Manejo de los procedimientos lógicos.
   - Actitud participativa

2. También durante el cursado, la realización de trabajos escritos sobre algún tema teórico, podría estar dirigido a la evaluación de la capacidad de comprensión del sentido de la lógica y la capacidad de fundamentación teórica. Evaluando:
   - Profundidad conceptual
   - Capacidad para establecer relaciones originales
   - Capacidad para fundamentar teóricamente los aspectos técnicos
   - Grado de rigurosidad y claridad expositiva

3. Finalmente, la evaluación final, debiera constituir una instancia de evaluación complementaria y sería conveniente orientarla hacia la consideración de:
   - Nivel de comprensión integral.
   - Nivel de fundamentación teórica y argumentativa.
   - Capacidad para detectar campos de aplicación.
   - Capacidad de razonamiento
   - Grado de precisión en el uso de lenguaje técnico.
   - Capacidad para estructurar contenidos.
   - Grado de claridad expositiva.
   - Alcance del manejo bibliográfico.
   - Actitud investigativa.

Reflexiones finales a modo de conclusión

1. Intentar comprender los problemas de nuestra época no puede ser ajeno a los filósofos.
2. Es urgente que se note la presencia de la Filosofía en pro de convertir nuestras aulas en "laboratorios de ideas para la acción", posibilitando el despliegue de la creatividad y la imaginación en función de un pensamiento crítico, en autonomía y libertad, fuertemente comprometido con la realidad.
3. El problema de la enseñanza de la Filosofía es él mismo un problema filosófico, que debe ser abordado por los filósofos interesados en el tema y por los propios profesores.
4. La reflexión sobre las propias prácticas no debe descuidar la articulación de los siguientes factores : docente - alumno - conocimiento - mundo de valores.
5. Los propios profesores de Filosofía deben revisar prioritariamente su relación con el conocimiento filosófico, pues de sus opciones epistemológicas y valorales, dependerán los modelos a adoptar en la enseñanza de la filosofía.
6. Habría que desterrar una enseñanza de la Filosofía como mera reproducción de conceptos, en función de "una filosofía que asuma el papel que le cabe en nuestra problemática situación de fin de siglo: **pensar críticamente reinventando la filosofía a la luz de los problemas que nos atañen y que nos desafían.**" (Guyot[24]).
7. Creemos que el sentido y la relevancia de la enseñanza de la lógica para la filosofía, hoy más que nunca, debiera retomar el ***sentido y la integralidad del pensamiento lógico aristotélico***. Esto no significa limitar los contenidos, sino retomar una concepción Lógica no reducible a Lógica Formal Deductiva, que considere **toda forma de pensamiento** y que entienda la **argumentación apoyada en la ética.**

Bibliografía

Colom, A., Melich, J. (1995), *"Después de la Modernidad: Nuevas Filosofías de la Educación"*, Barcelona, Paidós.
Suarez Molano, J. (1998), *"Postmodernidad y Educación ¿Qué está en juego?"*, en Rev. "Estudios de Filosofía", Universidad de Antioquia, Colombia.
Aguerrondo, Inés (1993), *"Cómo será la Escuela del siglo XXI"*, en Filmus, D. "Para qué sirve la Escuela", Buenos Aires, Tesis.
Perez Lindo, A. (1992), *"El devenir de la verdad"*, Buenos Aires, Biblos.
Actas del V Congreso Nacional de "El Aula en el Tercer Milenio", U.N.S.J. Fundación Siglo XXI, Agosto 2001.
José, Elena (1999), *"Propuestas para enseñar a filosofar"*, U.N. Salta, C.I.U.N.Sa.
Obiols, G. y otros (1993), *"La Filosofía y el filosofar"*, Bs As, Centro Editor de America Latina.
Jornadas de Formación Etica y Ciudadana, U.N. Salta, 1996 (Actas).
Cifuentes, Luis y otros (1997), *"Enseñar y aprender Filosofía en la educación secundaria"*, Barcelona.
Guyot, V. y otros (1992), *"Poder saber la educación"*, Buenos Aires, Editorial Lugar.
Copi, Irving (1974), *Introducción a la Lógica*, "Prefacio", Buenos Aires, EUDEBA.
Lungarzo, Carlos (1986), *Introducción a la teoría de la deducción.* Presentación de la colección "Lógica y Lenguaje", Buenos Aires, BIBLOS.
Vaz Ferreira, Carlos (1951), *Lógica viva*, Prologo a la primera edición, Buenos Aires, Lozada
Morado, Raymundo, *La investigación sobre la didáctica de la lógica en el mundo entero*, en Taller de Didáctica de la Lógica Ciclo 2000-2. Documento digital.
Mattar, Beatriz (1998), *La enseñanza de la lógica en carreras de formación docente*, Ponencia presentada en la II Reunión sobre investigación de cátedra, San Juan. Inédito
Platón (1970), *Sofista*, Obras Completas, Aguilar.
Santo Tomás de Aquino (1968), *Metafísica*, Lect. IV, en Bochenski.
Mill. John Stuart, *Lógica.*
Dewey, John (1970), *La reconstrucción de la Filosofía*,, Buenos Aires, Aguilar.
Herrero, Angel (1988), *Semiótica y Creatividad. La lógica abductiva.* Madrid, Palas Atenea.
Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), Tratado de la Argumentación, Gredos.
Johnson y Blair en (1985), "Informal Logic: the past five years 1978-1983", en American Philosophical Quarterly, Volume 22, Number 3,
Beuchot, Mauricio (1998), "Abducción y Analogía", en *Analogía*, México, 12,1, pp. 57-68,
Aliseda, Atocha (1998), "La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las Teorías epistémicas en inteligencia artificial", en *Analogía*, México, pp. 125-143,

Santaella Braga, Lucía (1998), "La evolución de los tres tipos de argumento: Abducción, inducción y deducción", en *Analogía*, México, pp. 9-20
Wirth, Uwe (1998), "El razonamiento Abductivo en la Interpretación según Peirce y Davidson", en *Analogía*, México, pp. 113-123
Hoffman, Michael (1998), "¿Hay una lógica de la abducción?", en *Analogía*, México, pp. 51-55.
Debrock, Guy (1998), "El ingenioso enigma de la abducción", en *Analogía*, 12,1, México, p. 21-39.
Ramos, Pedro (1999), *Lógica y Análisis del razonamiento filosófico*, TDL, Documento digital.
Nova, Ana Bertha (1999), *Las Refutaciones Sofísticas y el Pensamiento crítico*, TDL, Documento digital.
Herrera, A., Madrid, M.E., Morado, R. y **Rivera, J.L.** (1998), "¿Qué debe saber de Lógica una persona educada?", en *Modus Ponens*, Documento digital.

Notas

[1] Peter Senge; co-autor con Howard Gardner, de *"The disciplined mind"* (La mente escolarizada), en Kleiner Art, "Aprendizaje Reformado: Una conversación entre Howard, Gardner y Peter Senge" , en Actas "V Congreso Nacional: El Aula en el Tercer Milenio", Universidad Nacional de San Juan - Fundación Siglo XXI, San Juan, Agosto 2001.
[2] Senge, P.; en Actas (op. cit. en -1-), pag 3.
[3] Perez Lindo, Augusto; *"El Devenir de la verdad"*, Buenos Aires, Biblos, 1992, pág. 218
[4] Savater, Fernando; *"El por qué de la Filosofía"*, Actas, "V Congreso Nacional: El Aula en el Tercer Milenio", San Juan, pág. 8.
[5] Actualmente nos encontramos en la etapa de una segunda reformulación de los Planes de Estudio de los Profesorados y Licenciaturas, tarea iniciada hace más de tres años y etapa en la que tuvimos que sostener una fuerte defensa de la presencia de la Filosofía en las carreras no directamente relacionadas con el Departamento de Filosofía (Profesorados de Geografía, Historia, Matemática, Inglés y Letras), no pudiéndose incorporar al Plan de Estudio del Profesorado en Física
[6] Adorno, Th; *"Actualidad de la Filosofía"*, Barcelona, Altaya, 1994, pág. 87
[7] Russell, B.; *"La Sabiduría de Occidente"*, Madrid, Aguilar, 1972, pág. 6.
[8] Savater, F; *"Urgencia y Presencia de la Filosofía"*, en Rev. Vela Mayor, N° 6, Madrid, Anaya, 1995, pág. 22.
[9] Savater, F; Op. cit., pág. 22 y 23.
[10] UNESCO, *"Philosophie et democratie dans le monde"*, París, 1995, en Cifuentes, Luis y ortros, *"Enseñar y aprender Filosofía en la escuela secundaria"*, Barcelona, 1997, pág. 67.
[11] Cortina, A.; Ponencia del Congreso de Diálogo Filosófico: *"Filosofía ante la encrucijada de Europa"*, Madrid, Madre Tierra, 1995, pág. 434.
[12] Ver Obiols, G. "Una bibliografía a cerca de la enseñanza, el aprendizaje y el estudio de la Filosofía", p. 169, en Obiols, G. y Rabosi, E., (compiladores), *La filosofía y el filosofar*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
[13] Copi, Irving, *Introducción a la Lógica*, "Prefacio", Buenos Aires, EUDEBA, 1974. Lungarzo, Carlos, *Introducción a la teoría de la deducción*. Presentación de la colección "Lógica y Lenguaje", Buenos Aires, BIBLOS, 1986. Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica viva*, Prologo a la primera edición, Buenos Aires, Lozada, 1951.
[14] Morado, Raimundo, *La investigación sobre la didáctica de la lógica en el mundo entero*, en Taller de Didáctica de la Lógica Ciclo 2000-2. Documento digital.
[15] Mattar, Beatriz, *La enseñanza de la lógica en carreras de formación docente*, Ponencia presentada en la II Reunión sobre investigación de cátedra, San Juan, 1998. Inédito.
[16] Platón, *Sofista*, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1970.
[17] Santo Tomás de Aquino, *Metafísica*, Lect. IV, en Bochenski, (1968), p. 166.
[18] Mill. John Stuart, Lógica.
[19] Dewey, John, *La reconstrucción de la Filosofía*,, Buenos Aires, Aguilar, 1970, cap. VII.
[20] Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación*, Gredos, 1989.
[21] Johnson y Blair en «Informal Logic: the past five years 1978-1983», en *American Philosophical Quarterly*, (1985) Volume 22, Number 3, presentan bajo el nombre de «Lógica Informal» un amplio campo de cuestiones, aún no claramente deslindado, y ofrecen una organización provisoria de una serie de monografías, artículos de revistas y libros de textos, producidos hasta 1983, referidos a diversos temas relacionados con las argumentos usados en el lenguaje natural. Todos coinciden en señalar las limitaciones de la lógica formal y abren la necesidad de repensar la naturaleza del argumento, su estructura, evaluación y enseñanza.
[22] Beuchot, Mauricio, "Abducción y Analogía", 12,1, pp. 57-68, Aliseda, Atocha, "La abducción como cambio epistémico: C. S. Peirce y las Teorías epistémicas en inteligencia artificial", pp. 125-143, Santaella Braga, Lúcia, "La evolución de los tres tipos de argumento: Abducción, inducción y deducción", pp. 9-20.
[23] Wirth, Uwe, "El razonamiento Abductivo en la Interpretación según Peirce y Davidson", pp. 113-123 Hoffman, Michael, "¿Hay una lógica de la abducción?", pp. 51-55 y Debrock, Guy, "El ingenioso enigma de la abducción", pp. 21-39. Todos en *Analogía*, 12,1, México, 1998. Aristóteles, *Tratados de Lógica. (El Organon)*, Editorial Porrúa, México, 1993.
[24] Guyot, V., *"Discusión"*, en respuesta a G.Obiols,en el tema de la Enseñanza de la Filosofía , en Obiols, G. - Rabossi, E., *"La Filosofía y el Filosofar"*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pág. 160.

¿QUÉ ES INVESTIGAR EN FILOSOFÍA? UN VIEJO PROBLEMA PARA COMPRENDER Y EXPLICAR NUEVOS DESAFÍOS

Marta Pérez
UNSa

Introducción

El presente trabajo es fruto de la experiencia realizada en el Seminario de investigación desarrollado durante el año 2001 en la escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades UNSa.

Dicho Seminario fue organizado a partir de una solicitud de estudiantes de Letras e Historia luego del cursado de Metodología de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas. Los alumnos expresaban en ese momento su necesidad de ser orientados en la tarea específica de investigación, puesto que su experiencia en el cursado de la carrera fue la formación teórica, y en la mayoría de los casos su estudio "científico" acerca de la realidad se limitó a monografías o ensayos. Se encontraban ahora con el requisito de la Licenciatura: la elaboración de una tesis de investigación.

La problemática que se planteaba era: ¿Cómo iniciarse en la investigación cuando no habían sido preparados para hacerlo?. El Seminario se planteó, entonces, como un taller cuyo objetivo fue que los alumnos pudieran elaborar sus Diseños de Investigación, a partir de los cuales iniciar el proceso de la investigación.

Al Seminario concurrieron también estudiantes de Filosofía interesados en la investigación. En éstos, el problema de la investigación presentaba características distintas: al hábito de realizar trabajos de tipo monográfico y ensayos a lo largo de su carrera, se sumó el problema de tener que enfrentarse con la propuesta de elaboración de un Diseño de Investigación, para el cual la propuesta consistía en definir un objeto de estudio recortado a partir de datos de la realidad, y diseñar su abordaje definiendo la dimensión epistemológica, la estrategia general metodológica y de técnicas específicas de recolección y análisis de la información empírica (planificación de trabajo pensada para los alumnos de Letras e Historia).

Frente a esta propuesta, surgió rápidamente entre los alumnos un planteo acerca de cómo abordar este tipo de trabajo en la filosofía, la discusión con la cátedra giró en torno al siguiente planteo: una separación entre el ámbito del quehacer filosófico y el científico, colocando a la filosofía en el nivel sólo de reflexión teórica a partir de la interpretación del pensamiento de los distintos autores o problemas filosóficos dados a lo largo de su historia. En la mayoría de los casos se planteaba una investigación de tipo bibliográfica, desdeñando toda posibilidad de trabajo del filósofo con los datos de la realidad empírica.

Esta problemática es la fuente de una investigación llevada a cabo por las profesoras a cargo de la cátedra, acerca de qué es investigar en filosofía[1]. A partir de allí, nos preguntamos: ¿Qué se entiende por investigación en filosofía?. ¿Cómo construye su objeto de estudio el filósofo?. ¿Qué relaciones existen entre investigación filosófica e investigación científica? ¿Cómo se resuelve la tensión teoría-realidad?.

El objetivo de este trabajo es iniciar una discusión en torno a qué es la investigación filosófica, su significado, sus distintas interpretaciones y posibles modos de abordarla.

Relaciones entre investigación filosófica e investigación científica

Creo que uno de los caminos para comenzar a dilucidar la cuestión, es analizar la manera como se ha presentado la discusión acerca del ámbito propio de la investigación científica. Intentaré mostrar, a partir de un trabajo con los antecedentes sobre el tema, cuál es la relación que se ha establecido entre la investigación filosófica y la investigación científica, en especial con las ciencias sociales, describiendo

algunas posturas que desde distintas corrientes de pensamiento, plantean o bien una separación tajante, o una integración entre ambas.

La primera observación que es importante destacar es que en los postulados de las distintas perspectivas está implícito el modo como el filósofo construye su objeto según la posición asumida frente a lo que se considera realidad. La segunda observación que podemos realizar es que son los filósofos de la ciencia para quienes, con mayor énfasis la cuestión se plantea como una problemática a resolver. De este modo, desde la perspectiva de algunos filósofos de la ciencia, aparecen distintas posiciones, entre las cuales se pueden destacar:

1. Aquellas en donde la filosofía no debería intervenir en la ciencia, ya que es vista o como un obstáculo para la construcción del conocimiento científico o como autónoma con respecto a la ciencia, y en tal sentido su función debería ser dedicarse a solucionar sus propios problemas metodológicos con independencia del quehacer científico.
2. Aquellas que sostienen la necesaria relación entre la filosofía y la ciencia, reflexionando acerca de cómo se presenta dicha relación.

En la primera perspectiva, un representante importante de esta posición es Bachelard (1994), para quien *"... nada ha retrasado más el progreso del conocimiento científico que la doctrina de lo general que ha reinado desde Aristóteles a Bacon y que aún permanece para tantos espíritus como una doctrina general del saber..."*[2].

Según este autor, la filosofía tiene una ciencia que le es propia: la generalidad. Dicha generalidad es siempre una detención de la experiencia, ya que las leyes generales bloquean el pensamiento, definen palabras más que cosas y además no se plantean problemas precisos, por lo que muchas veces los mismos resultan inadecuados.

Al hablar sobre los obstáculos del conocimiento cuantitativo, sostiene: *"... hay que aceptar una reducción en el alcance del determinismo si se quiere pasar del espíritu filosófico al espíritu científico. Hay que afirmar que no todo es posible en una cultura científica y que sólo ha de retenerse como posible en la cultur científica aquello cuya posibilidad se ha demostrado (...) Quizás reside aquí uno de los signos distintivos del espíritu científico y del espíritu filosófico nos referimos al derecho a despreciar. El espíritu científico explicita clara y distintamente este derecho a despreciar lo despreciable derecho que incansablemente el espíritu filosófico rehusa. El espíritu filosófico acusa al espíritu científico de círculo vicioso, pero el principio de despreciabilidad tiene un carácter activo y positivo..."*[3].

Desde la segunda perspectiva, algunos autores dedicados a la filosofía de la ciencia, realizan un esfuerzo por establecer la no-separación tajante entre filosofía y ciencia, intentando mostrar de qué modo el trabajo de ambos debe ser entendido como un diálogo y una integración. Tal es el caso de Diego Ribes (1989) quien en la Introducción a uno de los ensayos de Feyerabend acerca de los límites de la ciencia sostiene: *"...Pienso que las relaciones entre filosofía y ciencia habría que repensarlas evitando por igual dos polos a mi parecer viciosos. El primero sería (...) la confusión e identificación de ambas actividades teóricas: ciencia y filosofía, de modo que se salvasen las respectivas autonomías. El otro polo sería la tesis de neutralidad filosófica de la ciencia, de modo que tal autonomía no equivalga a independencia absoluta..."*[4].

Para este autor hay que entender de un modo fecundo la interdisciplinariedad, en este contexto se establecen las interpelaciones entre ciencia y filosofía en la investigación. Los modelos epistemológicos pueden constituir una base firme para la crítica y la reforma de lo que hay, lo que daría lugar a superar una teoría analítica basada en una división entre lo real y la idea. Ya que en estos términos la idea adquiere un status que se esfuma rápidamente al ser confrontadas con los hechos firmes de la ciencia. Por otro lado hay que tener presente que estos hechos son teóricamente construidos y fabricados por nosotros mismos.

Otra forma de entender las relaciones entre filosofía y ciencia es a partir de la articulación teoría-praxis. Tomamos como referencia de análisis en este caso a Gramsci y su concepción acerca de la filosofía de la praxis. Es necesario advertir que un análisis de la concepción de Gramsci acerca de la filosofía no puede ser desvinculado de la tradición marxista. Para Marx, como para Gramsci, el problema fundamental de toda investigación, es el sentido que tiene el mundo para el ser humano.

Ni el mundo humano, ni el natural tienen sentido en la medida en que no se considere al hombre y su actividad. Tal afirmación se fundamenta en el hecho de que el sentido es otorgado a partir de las

relaciones que se establecen entre los seres humanos. De allí que para la filosofía de la praxis sea impensable, una materia en sí independiente de todo sujeto.

Gramsci como Marx, diferencia entre método de investigación y método de exposición Con respecto a este problema metodológico sostiene que el principio que debe regir siempre en toda investigación es, que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son generadas por otras filosofías, sino que son la expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. En este sentido dice: *"...No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía; ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y ajustado, no se puede ser filósofo, esto es, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que ella representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones..."* **(Gramsci, 1985:41)**

Para Gramsci una filosofía se hace historia cuando, saliendo del círculo de los especialistas, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se pone en contacto con la masa activa, removiendo el sentido común.

Sostiene que todos los hombres son filósofos, y todos pertenecen más o menos conscientemente a algún encuadre filosófico. Si bien considera que todos los hombres son filósofos, y en la filosofía popular es donde hay que comenzar, ni el folklore ni el sentido común constituyen un orden intelectual, hay que ayudar a las masas para que a partir del reconocimiento del conflicto y las contradicciones puedan construir su propia visión racional del mundo, su filosofía.

Existe una dialéctica en Gramsci planteada en los términos: folklore, sentido común, buen sentido, filosofía. A cada uno de ellos les corresponde una fase del desarrollo intelectual y cultural.

El sentido común es la concepción más difundida de la vida y la moral, es una unidad más o menos contradictoria en constante movimiento que se transforma continuamente enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas incorporadas a la costumbre. Cada clase social posee su propio sentido común de modo tal que los elementos que la constituyen no son los mismos en la medida en que difieren en la experiencia de vida de los sujetos que la integran. Al respecto Gramsci sostiene:

"...La filosofía del sentido común, que es la filosofía de los no filósofos, esto es la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única,idéntica en el tiempo y el espacio: es el folklore de la filosofía, y como folklore, se presenta de innumerables formas: su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (aun en los distintos cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes cuya filosofía es: cuando en la historia se forma un grupo social homogéneo, se forma también, contra el sentido común, una filosofía homogénea es decir, coherente y sistemática..." **(Gramsci, 1985: 65)**

Transformar el sentido común en filosofía no significa solamente asegurarse un potencial de consenso por parte de las masas, sino intentar mantener en el espíritu popular creativo toda la fuerza y la incidencia de la realidad social que éste debe explicar constantemente para que todo no se resuelva en el ámbito de la pura especulación. *"...Conducir a una masa de hombres a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un hecho filosófico mucho más importante y original que el descubrimiento, por parte de un genio filosófico de una nueva verdad que queda en patrimonio de pequeños grupos de intelectuales..."* **(Gramsci, 1985: 42)**

El hombre, para Gramsci, es el proceso de sus actos; la innovación más importante de la filosofía de la praxis consiste en la demostración de que no existe una esencia humana, abstracta fija e inmutable, sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas

La posibilidad de modificar las relaciones en las que se realiza se revaloriza y se acrecienta la humanidad presupone no sólo el conocimiento de estas relaciones en el momento determinado en el cual se presentan, sino que implica la necesidad de aclarar los procesos de su formación. Cada hombre es la síntesis histórica de estas relaciones y por lo tanto su conocimiento y el conocimiento del hombre mismo. Con estas afirmaciones se historiza la naturaleza y se subraya la necesidad de que el mismo se haga historia, historia que deviene y se realiza en el complejo de las relaciones sociales. La humanidad se realiza en unión con otros hombres. De tal modo que no sólo se logra modificar lo que se podría modificar en forma aislada, sino a través de una conciencia de una visión y compromiso común, que permita superar el sentido común y hacer efectiva la filosofía de la praxis.

Gramsci sostiene que conocemos la realidad sólo en relación con el hombre y como el hombre es devenir histórico también el conocimiento y la realidad son devenir, por lo tanto la objetividad es devenir. Parte de las relaciones concretas que se establecen entre los hombres y la naturaleza a través del proceso histórico, estas relaciones reales son la base sobre la cual se resuelve el problema de la objetividad. Al no ser la materia una realidad en sí, al margen del hombre, todo lo que existe es el resultado o está moldeado por la acción transformadora de los hombres. De allí que objetivo significa sólo que se informa ser objetivo, realidad objetiva a aquella realidad que es verificada por todos los hombres que es independiente de todo punto de vista. Pero en la base de tal definición lo que aparece es una concepción del mundo, una ideología.

Otro tipo de análisis de las relaciones entre la investigación filosófica y la investigación científica, en particular de las ciencias sociales, es el aporte de la teoría crítica. Para M. Horkheimer y T. Adorno, el problema central es la división del trabajo que implica el modo de producción capitalista y que involucra obviamente las relaciones entre filosofía y ciencia. Los autores sostienen: "*...el puesto de la ciencia en la distribución social del trabajo es fácilmente reconocible. La ciencia debe acumular hechos y nexos funcionales de hechos en la mayor cantidad posible. El ordenamiento debe ser claro y evidente a fin de que las industrias aisladas puedan hallar sin tardanza la mercancía intelectual deseada...*"[5]

En este contexto, la filosofía oficial sirve a la ciencia, contribuyendo en una forma de "taylorismo del espíritu" a mejorar los métodos de producción y a racionalizar los modos de acumulación del conocimiento científico. Frente a la situación de la filosofía oficial, justificadora o dependiente de la ciencia como productora de mercancía, la filosofía no oficial "*...representa el pensamiento que no capitula frente a la división del trabajo vigente y no se deja prescribir por ésta sus propias tareas (...) La filosofía no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el esfuerzo por para resistir a la sugestión, la decisión de la libertad intelectual y real...*"[6].

Para Habermas, las ciencias han retenido de la filosofía la ilusión de la teoría pura. Esta ilusión no determina la praxis de la investigación científica, sino la comprensión que las ciencias tienen de sí.

En este sentido sostiene Habermas "*...El honor de las ciencias consiste en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía el conocimiento. En la medida en que no saben metodológicamente lo que hacen, tanto más ciertas están las ciencias de sus disciplinas, vale decir del progreso metódico dentro de un marco no problematizado. La falsa conciencia tiene una función protectora. En el plano de la autorreflexión le faltan a las ciencias los medios para afrontar los riesgos de una conexión de conocimiento e interés...*"[7].

Las ciencias sociales tienen que dirimir la tensión entre dos planteos diferentes: la teoría analítica de la ciencia y la hermenéutica filosófica, que parecen ignorarse una a otra y es la propia práctica de la investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos, basados ambos en presupuestos filosóficos. Desde la perspectiva de una sociología comprensiva, la problemática se plantea para Habermas, en los siguientes términos: o bien la comprensión del sentido permanece accidental para la metodología de las ciencias de acción no afectando a la lógica de la investigación o bien esa problemática tiene tal peso que no puede hallar solución en ciencias experimentales estrictas.

Frente a esta disyunción sostiene que, la peculiar base experimental de las teorías de acción no podría investigarse, si previamente no se plantea desde un punto de vista trascendental bajo qué condiciones se constituyen las experiencias comunicativas en general, es decir, si previamente no hay una reflexión que involucra a la filosofía. Así, el "*...punto de partida de tales análisis no es ya la situación de la investigación, sino la red de interacciones en que la práctica de la investigación está inserta. Se trata de las condiciones trascendentales de intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje en general, es decir, de la estructura lógica del mundo social de la vida, el cual posee para la investigación un doble significado*".[8]

Este doble significado sería por un lado, el ámbito objetual de la investigación y en este sentido una investigación trascendental suministra información acerca de las estructuras de la realidad previas a todo análisis empírico, y por otro, el mundo social de la vida que es la base de la investigación misma y en este aspecto una investigación trascendental posibilita una autorreflexión de los métodos empleados.

Algunas conclusiones provisorias

Después del recorrido realizado acerca de las relaciones entre filosofía y ciencia, podemos decir que el encuentro entre ambas urge hoy más que nunca. Pero hay que tener en cuenta que tanto desde la

perspectiva del filósofo como la del científico es necesario buscar los intersticios en donde se produzca un diálogo fecundo, evitando la tendencia a "prescribir" la actividad científica desde la filosofía o a negar la importancia de esta última en la investigación científica.

En cuanto al término investigación filosófica es muy difícil establecer cuál es su sentido, estamos en presencia de un término polifacético, cuyo significado parece establecerse a partir de la concepción de filosofía que se posea, o de los problemas que surgen a partir de las relaciones con la investigación científica.

En algunos casos se refiere con el término *investigación filosófica*, a cuestiones relacionadas a las distintas corrientes del pensamiento filosófico y a los planteos acerca del método más adecuado para trabajar en filosofía: método semiótico y método fenomenológico (Bochenski, 1979). En otros casos la problemática gira en torno a los requerimientos actuales de investigación que se plantean en el seno de la comunidad académica. En este sentido es muy interesante la discusión que propone el Comité de Redacción de la Revista de Filosofía que publica el ADEF cuando sostiene: "*... La actividad académica consiste en investigar, es decir, en la producción de exégesis y crítica de textos ajenos más o menos excelentes y da lugar a docencia más o menos excelente, pero ese trabajo que tiene como base la investigación no ha logrado torcer el destino trágico de la escritura. Los informes de le investigación se escriben sólo para ser evaluados, no para ser leídos, lo mismo ocurre con los productos de la investigación... sale a la luz el hecho de que el destino de una investigación no es la filosofía sino el diálogo privado, no público con los autores que plantearon problemas sobre los cuales se investiga. Quien no comparte las lecturas de los que realizaron la investigación no puede opinar sobre sus resultados...*"[9].

Este análisis de la situación actual plantea claramente que la problemática de la investigación filosófica trasciende los ámbitos de la propia filosofía para convertirse en algo que el filósofo actual "debe" realizar para subsistir dentro del ámbito académico, pero sin dejar resuelta qué cosa sería investigar en filosofía, si de lo que se trata es cumplir con los requisitos formales que hoy demanda la comunidad académica: el filósofo docente/investigador.

"*...El filósofo se convierte en un investigador, productor de pappers los cuales se convierten por su parte en una nueva mercancía de cuya producción sistemática y sostenida depende la manutención económica del investigador...* "[10].

Lo que parece claro a partir de las consideraciones previas, es que la investigación comienza a adquirir en el contexto actual una nueva dimensión que atraviesa nuestra práctica, puesto que se convierte en un requisito indispensable de la misma. Ahora bien, vemos que el problema de la investigación filosófica sigue siendo un interrogante por cuanto, se plantea el modo como este requerimiento nos coloca en productores de mercancía, en escritores para nosotros mismos, o bien se pone de manifiesto la importancia actual de la formación de investigadores en filosofía. Pero la discusión en torno acerca de cuál es la característica de la investigación filosófica, aún sigue siendo un problema por resolver.

La cuestión parece presentarse en los siguientes términos: ¿De qué modo investiga el filósofo? ¿Su ámbito propio es la reflexión sobre los datos de la realidad construidos por otros o debe adentrarse en el terreno de la construcción de esos datos?. En uno u otro caso se plantean ciertos riesgos que será necesario resolver, el primero es quedar encerrados en la reflexión puramente teórica, el segundo parece ser una tendencia a convertir a la filosofía en una disciplina científica.

Considero que los que tenemos la responsabilidad de dar una cátedra tan controvertida como Metodología de la investigación, no podemos soslayar la discusión de esta problemática.

Bibliografía

Aricó, José, (1988) *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires.Punto Sur.
Bróccoli, Angelo, (1987) *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*. México. Nueva Imagen.
Bochenski, I. M., (1979) *Los métodos actuales del pensa*miento Madrid, Rialp.
Bachelard, Gastón, (1994) *La formación del espíritu científico*. México. Siglo XXI.
Comité de Redacción de ADEF. En Revista de Filosofía, Vol. XV Mayo 2000.Buenos Aires. Eudeba.
Gramsci, Antonio, (1985) *Introducción al estudio de la filosofía*. Grijalbo.
Gramsci, A., (1984) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*, Bs.As. Nueva Visión
Gramsci, A., (1984) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires. Nueva Visión
Habermas, Jurgen, (1994) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

Habermas, Jurgen,(1990) *La lógica de la investigación social.* Madrid, Tecnos.
Horkheimer, M. y T. Adorno, (1971) *La dialéctica de la iluminación,* Buenos Aires. Punto Sur .
Miguélez, Roberto, (1977) *Epistemología de las ciencias sociales y humanas,* U. Autónoma de Méjico.
Ribes, Diego, "Introducción". En Feyerabend, P. (1989) *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo.* Paidós.
Pizzorno, A. y otros, (1974) *Gramsci y las Ciencias Sociales.* Cuadernos de Pasado y Presente N° 19 México.
Kohan Néstor, (1998) *Marx en su tercer mundo. Hacia un socialismo no colonizado.* Buenos Aires. Biblos

Notas

[1] Un primer acercamiento a este problema ha sido la ponencia presentada en Filosofía: Investigación y enseñanza en el NOA del 2001, titulado *"La difícil relación entre investigación filosófica e investigación científica"* por Daniela Bargardi y Marta Pérez. Pág. 236-242 , UNJu, 2001
[2]Bachelard Gastón *La formación del espíritu científico.* Ed. Siglo XXI Méjico 1994, pág. 66
[3] o.p.cit. p. 261
[4] Ribes Diego, Introducción. En Feyerabend P. (1989) *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo.* Paidós. Pág. 25.
[5]M. Horkheimer y T. Adorno(1971) *La dialéctica de la iluminación,* Ed. Sur. Pág.285
[6] o.p.cit. Pág. 286
[7] Habermas, Jürgen, (1994) *Ciencia y técnica como ideología.*Madrid, Tecnos. Pág.179.
[8] Habermas, Jürgen, (1990) *La lógica de las ciencias sociales.* Madrid,Tecnos. Pág.178
[9] Comité de Redacción de ADEF Revista de Filosofía, Vol. XV mayo 2000 Buenos, Aires Eudeba. Pág.118
[10] op.cit. p.119.

LA LÓGICA EN EL POLIMODAL

Miguel Angel Santillán
UNSa

El presentre trabajo tiene el propósito de reivindicar el estudio de la lógica en los programas de la Escuela de Nivel Medio, en tanto es capaz de proporcionar a sus educandos una herramienta valiosa en el análisis de las estructuras correctas del lenguaje en general y de los lenguajes científicos en particular. Asimismo, favorece la capacidad para elaborar argumentaciones propias alentando el desarrollo de actitudes críticas y reflexivas en la construcción del conocimiento. En los C. B. C. para la educación Polimodal, la Ley Federal de Educación advierte sobre la importancia de la enseñanza de la lógica como modo de incrementar y hacer más rigurosa la capacidad de razaonamiento de los alumnos y alurnnas. Consideramos que la escuela secundaria tiene el deber de proporcionar a sus alumnos/as las estrategias adecuadas en la identificación y resolución de problemas en los diversos campos del conocimiento en los que el razonamiento lógico no puede estar ausente. Hay que destacar que la lógica no es una ciencia más al lado de otras, como la física, la biología, la lingüística, etc. sino que, además de tener su propia autonomía, es una ciencia auxiliar de un valor inestimable para todas las otras ciencias como también en el ámbito de actividades no científicas.

Con tal fin se propone el tratamiento de ciertas nociones básicas de lógica formal, centrada en el estudio de los componentes del razonamiento, tipos de argumentos, distinción entre verdad y validez, entre otros.

Manuel Garrido, en su *Lógica Simbólica,* destaca la importancia de la lógica tanto en el nivel intelectual como en el ámbito de disciplinas tan diversas como las matemáticas, la lingüística, la informática, las ciencias naturales y socieales, la jurisprudencia y la filosofía.

Cuando tratamos temas de lógica, especialmente con principiantes, se impone la necesidad de caracterizar nuestro objeto de estudio, ya que no es posible establecer una definición taxativa de ella.

Definir la lógica es una tarea arduamente difícil, ya que el término mismo de «lógica» presenta cierta ambigüedad, además de las distintas acepciones que ha recibido a lo largo de la historia. Recordemos que Artistóteles, indiscutiblemente reconocido como el *padre de la lógica*, no designaba con este nombre a la disciplina que nos ocupa sino que fue llamada «Analítica". El término de «lógica» aparece con Demócrito entre los siglos V y IV a.C. (460-371 a.C.). Los estoicos (siglo III y II a.C.) la designaron con el término de «dialéctica», palabra con que Aristóteles caracterizaba a las argumentaciones que parten de proposiciones simplemente probables. Los escritores latinos llaman «dialéctica» a los trabajos lógicos antiguos- Pedro Abelardo (fines de siglo XI y comienzos del XII) es autor de una *Dialéctica*. Recién a partir del siglo XVII cobra vigencia definitiva la palabra «lógica», principalmente con Leibniz quien consideraba que la lógica podría transformarse en un sistema de cálculo general aplicable a todas las actividades culturales del hombre

Si bien es difícil elaborar una definición más o menos completa de lógica, ella ha sido entendida, con frecuencia, como la ciencia del razonamiento. Charles Sanders Peirce considera que «su principal problema es la clasificación de los argumentos, de suerte que todos los que son malos se incluyen en un grupo y los que son buenos en otro, pudiendo en ambos grupos definirse por signos reconocibles"[1]

La lógica es entendida, de este modo, como el estudio de métodos y principios que permiten distinguir entre argumentos correctos y argumentos incorrectos. Pero esta definición no es del todo correcta, ya que el razonamiento es una clase especial de pensamiento llamado inferencia, en la que es posible obtener conclusiones a partir de premisas, y «el pensamiento» como materia de estudio no es privativo de la lógica sino que es abordado también por disciplinas como la psicología. Por lo que cabe aclarar que la lógica se ocupa del razonamiento como producto y no como proceso. La lógica se preguntará si las premisas constituyen un fundamento adecuado para aceptar la conclusión. Los métodos y técnicas de la lógica tienen por objeto aclarar esta distinción. Lo que le preocupa no es el contenido sino la forma o estructura del razonamiento

Con lo dicho la lógica formal es entendida como la ciencia abstracta y autónoma que tiente por objeto de estudio el análisis formal de los argumentos o, más precisamente, como teoría formal del razonamiento.

Hay una amplia coincidencia entre muchos y destacados autores que la lógica se ocupa de la relación de consecuencia que se establece entre las premisas y la conclusión de un argumento correcto. Con Benson Mates diremos que un argumento es válido "si su conclusión se 'sigue de' o 'es una consecuencia de' sus premisas"[2] Lo que interesa es poder establecer bajo qué condiciones un enunciado puede ser considerado como una conclusión derivada de otros enunciados llamados premisas. La lógica formal se ocupa de las reglas o principios que, con independecia de su contenido, nos permite pasar de uno o varios enunciados a otro enunciado.

Entendida la lógica como la ciencia del razonamiento tiene, como uno de sus propósitos principales, el estudio de los principios y métodos que se emplean para distinguir el razonamiento correcto del incorrecto. Se interesa por el aspecto formal o estructura de un razonamiento y no por el contenido del mismo. Por su carácter formal la lógica constituye una sintaxis más general y precisa que la sintáxis de los lenguajes naturales.

Esta caracterización, aunque provisoria, nos acerca a una idea de la lógica con el convencimiento de que el caminar por los senderos de esta disciplina habrá ofrecido un panorama mucho más esclarecedor sobre la temática de la misma.

Verdad y validez

El razonamiento es un tipo de discurso que se sirve del lenguaje conformando distintos tipos de estructuras. En general, podemos decir que se compone de enunciados, uno de los cuales recibe el nombre de conclusión y otros el de premisas cuyo número puede ser ilimitado (desde el punto de vista lógico). Se hace necesario entonces determinar de qué modo se relacionan premisas y conclusión para lograr una inferencia válida.

Es importante destacar que el lenguaje tiene prácticamente infinitas propiedades de uso. Hacemos uso del lenguaje para las funciones más diversas, a las que corresponden formas interrogativas,

imperativas, expresivas, descriptivas, entre otras. Así formulamos preguntas, damos órdenes, expresamos deseos, sentimientos, elevamos súplicas y, entre otras cosas, describimos hechos o estado de cosas, formulando una serie de afimaciones. Estas afirmaciones serán verdaderas o falsas según manifiesten correspondencia o no con los hechos o situaciones que el elenguaje describe. A estas afirmaciones Aristóteles las llama *apofánticas* (que es todo discurso en el que se da lo verdadero o lo falso). La lógica actual se ocupa especialmente del discurso apofántido y e las relaciones que en él se establecen.

Cuando hablamos de relaciones, entre la multiplicidad de relaciones posibles, la que nos interesa, desde el punto de vista lógico, es la relación de inferencia. La lógica puede ser entendida, según esta idea, como la ciencia de la *inferencia válida.*

Este me parece que es un punto central en el estudio y enseñanza de la lógica ya que nuestra vida, la vida de los jóvenes, de los docentes, de los estudiantes, de los políticos, de los profesionales, del científico, del comerciante, la del hombre de la calle y de todos los seres humanos en general se desarrolla en una continua actividad de razonamiento. Razonamos desde que nos despertamos, luego de un sueño reparador, hasta que nos dormimos, incluso razonamos hasta en los sueños. El razonar es una actividad constante, como es constante el uso del lenguaje, a través del cual el razonamaiento queda reflejado.

Sin embargo, a veces no somos conscientes de esta actividad, y no siempre razonamos bien. A veces nuestras inferencias son apresuradas, y muchas veces teñidas de prejuicios. Nuestras *inferencias* no siempre son *válidas.*

El término *inferencia* puede ser asociado a los términos de *razonamiento* o *argumentación,* y hablar de ellos *como si* fueran sinónimos. El razonamiento es un tipo de pensamiento que se caracteriza porque en él se da el paso de uno o más enunciados que se toman como punto de partida, a otro enunciado que se deriva de ellos. A los primeros los llamamos premisas, mientras que al que se obtiene de ellos llamamos conclusión. Ahora bien, el modo como se establece la relación entre premisa y conclusión determinará una *inferencia válida* o bien una inferencia inválida. Entiéndase, una inferencia *formalmente* válida.

Cuando hablamos de razonamientos formalmente válidos, queremos decir que lo que importa es la forma o estructura de los razonamientos haciendo abstracción del contenido significativo de sus enunciados. Un razonamiento no es válido sólo porque sus enunciados (premisa y conclusión) sean verdaderos, sino por la relación que se establece entre ellos. Es decir, por la relación de derivabilidad entre premisa y conclusiön. Esto no significa que la verdad de sus enunciados no interesen en absoluto, o que la realación entre verdad y validez no nos interese. Muy por el contrario, la relación entre verdad y validez es de gran importancia para la lógica y, fundamentalmente para las ciencias. En una estructura válida no es posible concebir que de premisas verdaderas se concluya en un enunciado falso.

Es frecuente encontrar argumentos cuya corrección se encuentra oscurecida debido a la vaguedad o ambigüedad que presentan sus enunciados. Sin dudas la clarificación del significado de sus elementos constitutivos resulta de gran utilidad y la lógica puede prestar importante ayuda en esta dirección. Aunque cabe señalar también que la corrección de un razonamiento no determina por este solo hecho la verdad de sus enunciados.

En la estructura correcta de los argumentos los términos de verdad y posibilidad cobran especial importancia. Así se afirma que un argumento es correcto sí y sólo si no es posible que sus premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Aunque hay argumentos válidos con premisas y conclusión falsa y otros con premisas falsas y conclusión verdadera. En rigor podemos decir que se hace abstracción respecto del valor de verdad de las proposiciones cuando se considera la corrección de los argumentos. La única combinación de los valores de verdad que no puede obviarse en un argumento correcto es cuando al establecer la verdad de las premisas la conclusión no podrá ser falsa.

A este respecto dice Strawson: «La sola validez de los pasos no garantiza la verdad de la conclusión, así como tampoco la falta de validez de aquéllos es garantía de la falsedad de ésta. Puesto que sostener que los pasos son válidos, o que la conclusión se sigue de las premisas equivale a sostener, simplemente, que se incurriría en inconsistencia al asertar las premisas y rechazar la conclusión; es tanto como decir que la verdad de las premisas es inconsistente respecto de la falsedad de conclusión. Al estimarse válido un razonamiento queda con ello eliminada cierta combinación de verdad con falsedad, a saber, verdad en las premisas y falsedad en la conclusión"[3].

Con lo que debe hacerse notar que todas estas combinaciones no proporcionan por sí solas argumentos válidos. Con lo que se pone de manifiesto que la validez de un razonamiento no depende solamente de

los valores de verdad de las proposiciones que lo componen. La corrección de un argumento sólo nos dice que si las premisas son verdaderas la conclusión no puede ser falsa.

Otro criterio para determinar la validez de una inferencia es a través del concepto de analiticidad de los enunciados. Digo de los enunciados declarativos.

Un enunciado es analítico si no es posible determinar su falsedad y será verdadero independientemente del valor veritativo de los elementos constitutivos. El ejemplo: «Colón descubrió América o Colón no descubrió América» es analítico y su verdad queda estabalecida por su sola estructura lógica.

Para establecer una relación clara entre enunciado analítico y argumento correcto, los lógicos introducen el conector condicional «si... entonces ...". De este modo diremos que un argumento es correcto si el condicional, formado por la conjunción de una serie finita de enunciados llamados antecedentes y otro llamado consecuente, es analítico. Es decir que no permite que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso. El enunciado condicional: «Si todos los jóvenes son optimistas y divertidos, entonces todos los jóvenes son divertidos» es un enunciado analítico». Citando a Benson Mates diremos que «un enunciado es analítico si y solamente si no hay argumento incorrecto del cual sea su conclusión. En otras palabras, un enunciado analítico es una consecuencia de todo conjunto de premisas, y cualquier enunciado semejante es analítico"[4].

Naturaleza de la implicación

El tema de la implicación es básico en la lógica. Se impone dilucidar de qué manera se relacionan las proposiciones entre sí, qué relación hay entre premisas y conclusión. Dicho de otro modo, se trata de establecer la relación, de implicación entre proposiciones. La lógica se ocupará del estudio de las condiciones que hacen posible que una proposicón se derive de otra u otras sin tener que precisar el valor de verdad de las mismas. En otras palabras el caso de sucesión lógica o implicación es una relación entre proposiciones, entre antecedente y consecuente, entre premisa y conclusión.

La significación de expresiones como: "antecedente" y "consecuente", o "se sigue qué", hace referencia a una relación abstracta sin hacer alusión a ninguna sucesión temporal. «las consecuencias lógicas de una proposición no son fenómenos que sigan a ésta en el tiempo, sino más bien partes de su significado.»[5] La idea de sucesión temporal es sólo psicológica, formada por el hábito de ver aparecer primero el antecedente y luego el consecuente pero, hay que hacer notar, que no son pocos los casos en que pensamos primero en la conclusión y luego en las premisas que la implican.

La implicación lógica es formal y se encuentra allí donde existe cierta relación entre proposiciones, probándose su validez ante la imposibilidad de que las premisas sean verdaderas y sus consecuencias falsas. Es formal porque responde a una forma o estructura, a un esquema que se presenta sin variaciones para cualquier contenido posible. Lo que nos autoriza a sostener que un razonamiento deductivo es válido si es un caso de sustitución de una forma válida de razonamiento.

No es tarea de la lógica describir los procesos que ocurren en nuestro pensamiento cuando vamos descubriendo las soluciones rigurosas a los problemas que investigamos, cuya dilucidación corresponde a la psicología. La tarea de la lógica es determinar si lo que parece una implicación entre una proposición, o conjunto de proposiciones, y otra es realmente una implicación, para lo cual existen métodos y procedimientos estrictos y rigurosos. Por lo tanto, la lógica puede ser entendida corno la ciencia de la implicación o de la inferencia válida.

Para concluir diremos que los temas de la lógica han ido cobrando distinto grado de interés según la óptica de los grandes estudiosos y corrientes formadas en esta disciplina. La atención que puso Aristóteles en el análisis de los términos y el encadenamientos que ellos cumplen en la construccion de los argumentos correctos; el impulso dado por los estoicos al estudio de las proposiciones y la constitución de función de verdad de ciertos enunciados como la negación, conjunción y la implicación; el interés de los medievales por el estudio y desarrollo de los silogísmos aristotélicos; los aportes de Leibniz, Boole, Frege, Russell y Whitehead entre muchos otros llevó a Lukasievvicz a afirmar que «hay sólo una lógica, fundada por Aristóteles, completada por la antigua escuela de los estoicos y continuada, a menudo con gran sutileza, por los lógicos medievales; y es esta lógica, la que desarrolla la lógica matemática"[6].

Bibliografía

Alchurrón, Carlos y otros (1995), *Lógica.* Madrid. Editorial Trotta
Copi, Irving, (1993), *Introducción a la Lógica,* Buenos Aires, EUDEBA.
Deaño, Alfredo (1974), *Introducción a la Lógica Formal. T.1* Madrid. Alianza Universidad.
Ferrater Mora, José (1960), *¿Qué es la Lógica ?.* Buenos Aires. Editorial Columbia.
Ferrater Mora, José y **Leblanc, Hugues** (1965), *Lógica Matemática.* México. F.C.E
Garrido, Manuel (1997), *Lógica Simbólica.* Madrid. Editorial Tecnos.
Lungarzo, Carlos (1986), *Lógica y Lenguajes Formales / 1.* Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
Ministerio de Cultura y Educación de la Nación: *Contenidos Básicos Comunes para la Educación Polimodal.*

Notas

[1] Charles S. Peirce: "Escritos Lógicos" Alianza Editorial. Madrid 1968.
[2] Mates, Benson: "Lógica Matemática Elemental" 1974. Editoria Tecnos. Pág. 16.
[3] Peter F. Strawson:"Introducción a una teoría de la lógica". 1969. Argentina. Ediciones NOVA. Pág.16.
[4] Benson Mates:"Lógica Matemática Elemental". 1976. Madrid Tecnos. Pág. 21.
[5] Cohen Y Nagel: "Introducción a la Lógica y al método científico.1" 1990 Bs. As. Amorrotu Editores.
[6] Moreno Alberto: Elógica Matemática, Antecedentes y Fundamentos" Bs. As. Editorial Eudeba, Pág. 120.

REFLEXIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EDUCACIÓN SUPERIOR, ESTADO Y SOCIEDAD

Deborah Slek
María Verónica Galfione
UNC

La presentación de un trabajo sobre la cuestión universitaria en un congreso filosófico parecería requerir hoy una justificación. De alguna manera, resulta necesario explicar por qué nosotros, profesores, investigadores o estudiantes universitarios, deberíamos reflexionar sobre la universidad, sobre ese lugar presupuesto ya en nuestro trabajo cotidiano y en su exposición en este tipo de eventos. Para ello resulta ilustrativo el modo en que Derriba aborda el tema en "Las Pupilas de la Universidad"; allí dice:"¿Cómo no hablar hoy de la universidad?. Le doy una forma negativa a mi pregunta: ¿Cómo no...? Por dos razones. Por una parte, como todo el mundo sabe, resulta más imposible que nunca disociar el trabajo que realizamos en una o en varias disciplinas, de una reflexión acerca de las condiciones político - institucionales de dicho trabajo. Esta reflexión es inevitable; no es ya un complemento externo de la enseñanza y de la investigación, sino que ha de atravesar, incluso afectar, a los objetos mismos, a las normas, a los procedimientos, a los objetivos. No se puede no hablar de ella. Pero, por otra parte, mi "como no..." anuncia el carácter negativo, digamos mejor preventivo de estas reflexiones preliminares..."[1]

Creemos conveniente comenzar explicitando cuál es el sentido, actualmente, al que hace referencia dicho carácter preventivo. La mayoría de los discursos recientes en torno a esta cuestión abordan la problemática universitaria desde una perspectiva económica. Algunos de ellos proponen abordarla en términos de formación de capital humano encontrando fundamentos para ello en un conocido pasaje de Adam Smith de 1776 que, a partir de una comparación entre la inversión en educación y la que se hace en "una máquina costosa", sostiene lo siguiente:

"Es de esperar que la actividad que aprende a realizar, que deviene en salarios superior a los del trabajo común, le restituyan la totalidad de sus gastos en educación y que le proporcione cuando menos los beneficios ordinarios de un capital igualmente valioso"[2].

Quienes entendieron la educación superior en términos de formación de capital humano, interpretaron las diferencias en los ingresos como manifestación de tasas de retorno social. Desde este punto de vista, las autoridades públicas debían continuar invirtiendo en educación superior hasta que la tasa de retorno social neta de capital humano incorporado en cada tipo de graduado se equiparara con el retorno que proporciona la colocación de recursos en otros proyectos de inversión a largo plazo.

Si bien esta teoría fue un instrumento potencialmente poderoso para explicar y predecir los cambios en la demanda de la educación superior, a comienzos de los años setenta surgieron numerosas dudas tanto con respecto al valor de la inversión en educación superior como en relación a la plausibilidad de la teoría. Por un lado, al menos en Europa, en EE.UU., y en Australia los ingresos de los graduados en relación con los de otros grupos de trabajadores disminuyeron; por otro lado, surge una teoría proveniente de la sociología de la educación que sostiene que la diferencia de ingresos no proviene de la creación de capital a través del proceso de educación sino que, simplemente, la posesión de un diploma es interpretada por los futuros empleadores como garantía de cualidades que el sujeto ya poseía desde antes del proceso educativo. Desde esta perspectiva, la inversión en educación no generaría ganancias netas en el ingreso nacional sino sólo una distinta distribución del mismo ingreso. Así, perderían valor los argumentos de eficiencia y equidad mediante los cuales se justificaba el subsidio público de la educación superior.

A raíz de todas estas dificultades, otros discursos plantearon la necesidad de analizar los mecanismos mediante los cuales se financian las universidades, ya que entendían que éstos ejercen una poderosa influencia en su comportamiento organizacional y en la conducta de sus principales actores.

Desde esta perspectiva suele decirse que la principal ventaja del mercado consiste en los incentivos que brinda a las universidades para que estas respondan a las condiciones sociales y económicas. Por contraposición, los sistemas de financiamiento centralizados o con fuentes de financiamiento propias de las cuales disponen corporativamente, resisten los cambios. Según estos análisis, de no existir presiones externas realmente fuertes, tales instituciones tienden a no introducir modificaciones necesarias ya que muchas veces éstas son contrarias a sus intereses. Así, cuando los cambios se producen, son bruscos y no debidos a reformas graduales y continuas.

Sin embargo, la orientación de mercado suele ser criticada por ser un modo de financiamiento poco equitativo. Los economistas responden a esta crítica con facilidad sosteniendo que no hay pruebas de que algún otro tipo de sistema de financiamiento de la educación superior sea socialmente más equitativo e incluso afirman que un sistema de mercado con subsidios a estudiantes "pobres" sería más justo que cualquiera de los sistemas actuales.

Otro de los ataques más frecuentes a los sistemas basados en el mercado hace referencia a sus efectos sobre la calidad de la enseñanza. En este sentido, algunos sostienen que de quedar en manos del mercado las decisiones universitarias, la labor de dichas instituciones consistirá más en reclutar la suficiente cantidad de cuerpos vivos para acrecentar el número de los inscriptos que en preservar la calidad de la educación.

No obstante, los economistas se defienden sosteniendo que los argumentos acerca del prestigio y del status pueden ser incluidos en los argumentos para la conservación de las ventajas de mercado a largo plazo. Además, la calidad de la educación suele estar ya deteriorada en los establecimientos que no se rigen por las leyes del mercado debido a que los docentes, al estar pobremente compensados "comúnmente trabajan sólo part-time y frecuentemente faltan a sus clases o hacen mínimos esfuerzos para enseñar"[3]

Otra de las ventajas que presentarían las instituciones financiadas por la venta de servicios, es la eliminación de los métodos de confrontación gremiales que en un sistema de financiamiento estatal son frecuentemente utilizados en situaciones de conflicto. Esta despolitización de la educación superior también se logra delegando la asignación de recursos dentro de la institución a las leyes del mercado. Se evita así el surgimiento de grupos partidistas que disputan por la distribución de recursos.

En esta línea de argumentación se enmarca el diagnóstico del Banco Mundial sobre la situación universitaria en Argentina. Tal organismo sostiene que "... la educación superior está altamente politizada:

las universidades son legalmente autónomas, los estudiantes participan en las elecciones de su gobierno y las facultades están frecuentemente irrumpidas por la confrontación política y los grupos de intereses"[4]. Esto, sumado al hecho descrito anteriormente como "flojera generalizada" en el desempeño académico, tanto de los docentes como de los estudiantes, sirve de motivo "justificado" para: por una parte evaluar la productividad a fines de otorgarle al personal docente un estímulo económico para revertir esta tendencia y, por otra parte, la restricción del ingreso y el pago del arancel, ya que se vincula el ingreso libre con el despilfarro de recursos universitarios y con el aumento de la politización. Además, conviene aclarar que estas últimas medidas favorecerían, según este organismo, a los estudiantes quienes al existir un arancel se verán estimulados para concluir sus estudios en el tiempo estipulado.

A esta altura creemos conveniente explicitar el por qué de este sentido preventivo. En primer lugar, consideramos que la sujeción de las decisiones políticas correspondientes al ámbito público a criterios técnicos no contribuye al sostenimiento y desarrollo de una sociedad democrática en la cual las decisiones deben ser producto de un debate amplio y un consenso ciudadano y no de criterios externos. Asimismo, y recordando que la universidad es parte de un ya extinguido patrimonio público, entendemos que subordinar las decisiones concernientes a la misma a criterios pertenecientes a una lógica privatista, es sustraerla de dicho ámbito. De modo que, así el resultado de este análisis económico sea mantener el presupuesto universitario dentro de la red estatal, no lograremos con ello más que concebir a la universidad como una institución formadora de capital humano, al conocimiento como un entrenamiento en el manejo de técnicas orientadas hacia una ocupación precisa y, por último, a la relación de la universidad con la sociedad como una relación de servicio que en un cálculo costo - beneficio debe ser rentable.

Desde este punto de vista, resulta imprescindible rescatar del reformismo su potencial crítico, renovador y libre que considera que la universidad sólo puede constituirse en un órgano de pensamiento y reflexión crítica en tanto mantenga sus cualidades propias y diferenciales. En este sentido, la reforma consideró que una de las misiones más importantes de la universidad era superar el mero particularismo de la formación de profesionales. Así lo expresa, tanto Roca -"ir a nuestras universidades a vivir no a pasar por ellas"[5] - como Del Mazo, quien señala que: "La universidad no es un enseñadero, sino un lugar de realización patriótica, de superación de fines particulares"[6].

El principal obstáculo para tales fines, había sido hasta entonces la dominación monárquica y monástica. Esta había sojuzgado a la ciencia, invirtiendo su espíritu natural y transformándola en reaccionaria y conservadora, alimentando así la mediocridad y los intereses de una clase intelectual presa "en las redes de las pequeñas miserias"[7]. Según lo entendieron los reformistas, la práctica de la investigación y el ejercicio de la libertad permitirían la superación de la profesionalización de la cultura y la constitución de la universidad como espacio público. Sólo así, la universidad podría ponerse al servicio de la nación otorgando una cohesión al mero conglomerado de particularidades y garantizando una verdadera democracia mediante la formación de ciudadanos[8].

De esta manera, en la reforma se lograron conjugar estos dos aspectos: una formación profesional, con la cual se saldaban los intereses particulares, y un espíritu cívico que intentaba que la universidad permitiera reforzar la ciudadanía y la sociedad civil en una democracia. En este sentido, la democratización de las decisiones al interior de la universidad y la gratuidad de la enseñanza, permitían no reproducir los ciclos de dominación, exclusión y marginación presentes en la sociedad. Es justamente esta articulación entre libertad de saber, igualitarismo social y espíritu crítico y reformador la puesta en cuestión por aquellos enfoques que, desde un punto de vista claramente privatista, sostienen la necesidad de una nueva reforma que permita la adecuación de la universidad a las leyes y dinámica propia del mercado[9].

La democratización de la vida universitaria y la libre producción científica fue para los reformistas una condición necesaria para la formación de profesionales humanistas y para el sostenimiento de la universidad como ámbito público: "...formar hombres libres y estimular la autonomía del pensamiento y la democracia. La libertad es un elemento central pero también el formar gente profesionalmente [...] Los reformistas pensaban que había vasos comunicantes entre la capacidad intelectual para pensar maduramente y el hecho de ser apto profesionalmente, pero no las confundían como aptitudes idénticas"[10].

Sin embargo, en el contexto actual dicho planteo resulta insuficiente. La producción de conocimiento no puede ser definida más desde un ideal de neutralidad científica sino que resulta necesaria una discusión relativa a la instancia misma de producción del conocimiento; discusión que sólo puede ser legítima "si todos los participantes en el proceso de enseñanza e investigación toman parte también en la autorreflexión de la ciencia, con el fin de clarificar las dependencias inevitables y hacer explícitas las

funciones sociales siendo conscientes de la responsabilidad política por sus consecuencias y efectos secundarios"[11].

Tal discusión resulta necesaria si queremos empezar a pensar la relación de la universidad con la sociedad no como una relación de aplicación de habilidades pretendidamente neutrales, sino a partir de una concepción del conocimiento como una instancia pública y social, es decir, en referencia explícita a la "interacción de hombres que comparten una vida en común"[12]. Aún cuando:

"Siempre es motivo de burla quien se declara innovador desde el conocimiento. Resulta más fácil la meliflua oración de quien jura y perjura 'que trasladará conocimientos a la comunidad' para asegurarse el sigiloso perdón de los planificadores que nos examinan 'en nombre de la sociedad"[13].

Notas

[1] Derrida, J. "Las Pupilas de la Universidad" En Pensamiento universitario, N° 3, Año 3, abril de 1995, Buenos Aires pp. 39-40
[2] Smith, A. En Williams. G. "La visión económica de la educación superior". En: Pensamiento universitario, N° 7, Año 6, octubre de 1998, Buenos Aires, pp56
[3] World Bank, 1993
[4] Ibid
[5] Roca, D "La Nueva Generación Americana" En: Cuneo, D. (comp.) La Reforma Universitaria, Biblioteca Ayacucho, p147
[6] Del Mazo, G. "Institución del Estudiante" En: DEL MAZO, G. (comp.), 1941, La reforma Universitaria, Tomo III, Ed. Del centro de Estudiantes de Ingeniería p500
[7] Roca, D "La servidumbre de la cultura" En: Cuneo, D. Op. Cit. p151
[8] Así lo sostiene Deodoro Roca tanto en el "Manifiesto Liminar" como en "La nueva generación Americana" donde señala "hay que desarraigarlo [a lo mediocre y sus intereses] operando desde arriba la revolución. En la universidad está el secreto de la futura transformación." En: Cuneo, D. Op. Cit. p148. Sin embargo, sólo pocos años después dirá: "van comprendiendo que el mal de las universidades es un mero episodio del mal colectivo, que la institución guarda una correspondencia lógica con las demás instituciones sociales, que el problema ya no es sólo el de darse buenos o malos maestros" En: CUNEO, D. Op. Cit. p153
[9] Lo que parece cuestionarse no es entonces tanto la ineficacia e inequidad de la universidad Argentina sino más bien aquella estrecha relación entre los elementos citados. Así puede inferirse a partir del siguiente pronunciamiento del Banco Mundial: "...una de las razones de la baja calidad es el gasto inadecuado e ineficiente [...] aunque el gasto deberá incrementarse como parte de una solución a los problemas del sector educación en Argentina, deberá ser acompañado por cambios institucionales para resolver serios problemas de moral e indisciplina" THE WORLD BANK, 1993
[10] Naishtat, F. "La universidad no debe quedar en manos del mercado". www.politica.com.ar/Analisis_politico_Nacional/Reportaje_a_Naishtatt.htm
[11] Habermas, J., 1998, Teoría y Praxis, Ed. Taurus, Barcelona. Cap, "Democratización de la enseñanza superior. Politización de la Ciencia" p358
[12] Habermas, J. Ibid. Cap. "La transformación social de la formación académica" p338
[13] Gonzalez, Horacio "¿Qué significa el espíritu reformista?" En: Pensamiento Universitario N°2 Año 2, Agosto de 1994, Bs. As.

MÁS ALLÁ DE "LAS TENEBROSAS ORILLAS DEL PENSAMIENTO" O EL DRAMA DE BARUCH D'SPINOZA: UN ESCENARIO PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA

Marcela Sosa
Rosario Sosa
CIUNSa

Baruch: Y les prevengo que cualquier medida que se tome contra mi persona y mi libertad a las que no puedo separar, les llenará de vergüenza y oprobio. Nadie tiene atribuciones sobre el pensamiento ajeno. Ni sínodo ni Consejo alguno.
Salo Lisé, *"Las tenebrosas orillas del pensamiento"...*

Introducción

Las relaciones entre filosofía y literatura no son novedosas: muchos filósofos como Platón, Heráclito o Nietzche han expresado sus ideas a través de géneros o procedimientos literarios. Pero en nuestro caso pretendemos ir más allá y usar el teatro como recurso para que nuestros estudiantes no sólo tengan la oportunidad de conocer el pensamiento de filósofos relevantes, sino que puedan -en forma vívida- protagonizar los conceptos, involucrarse y actuar, tomar el libreto y jugar un rol. Creemos que el teatro es un excelente medio para lograr un aprendizaje efectivo y sobre todo, significativo, de contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales.

Con el aporte de ambas disciplinas, filosofía y literatura, proponemos trabajar otros textos que no sean estrictamente filosóficos, en este caso el texto dramático del autor salteño Salo Lisé, para salvar la dificultad que mencionan Waksman y Kohan en *Filosofía con niños* (2000), citando a Sharp y Splitter (1995):

> Entre las razones para desalentar el uso de otra literatura en el aula, se alude principalmente a que «en muchos países los docentes no están preparados en el arte y oficio de la indagación filosófica. Para explorar las dimensiones filosóficas de la literatura se requiere una experiencia que no puede presuponerse, en especial, dada la complejidad de una buena obra literaria» (cit. por Waksman y Kohan, op.cit.).

Sostenemos con Waksman y Kohan que la propuesta de Lipman de usar sólo los textos que este autor escribe para enseñar filosofía es empobrecer la enseñanza de la misma y coartar sus posibilidades de construir sentidos más allá de las cuestiones que se trabajan normalmente en la clase de filosofía.

Rescatamos una pregunta que estos autores se formulan: «Si el fin es la discusión filosófica y la narrativa el pretexto, ¿esto significa que ella es apenas un medio que debe ser superado, dejado atrás una vez que surja lo verdaderamente filosófico, que la literatura sólo esboza, y el hombre como tal posee?» (ibid., 86).

Lipman cree -siguiendo las ideas platónicas expuestas en *La República*- que la literatura debe atenerse a modelos correctos. Pero todos sabemos que esta no acepta límites para su universo ficcional y que muchas veces presenta la contracara de los valores más apreciados de una sociedad.

Con Waksman y Kohan, defendemos la concepción de la literatura como un camino de transformación y no de formación y pensamos la relación entre aquella y la filosofía en forma dialéctica y no en términos de utilidad. Propugnamos la libertad del alumno como un lector capaz de construir sus propios itinerarios de sentido.

Desde el punto de vista de la literatura, el trabajo interdisciplinar con la filosofía proveerá el marco conceptual e histórico indispensable para que los alumnos puedan arribar a la significación del texto.

La doble perspectiva de la filosofía y la literatura: posibilidades didácticas

Partimos de una reflexión de E. Trozzo de Servera a la que adscribimos y que puede sintetizar nuestra concepción sobre la didáctica de la literatura y la filosofía: "En los aprendizajes artísticos se parte

de la fantasía creadora, pero el hecho artístico no se consuma sin un análisis comprensivo del todo, del reflejo de la vida producido, el cual, por no ser un reflejo absolutamente naturalista sino creador, representa un acto de conocimiento" (1998, 20). En consonancia con dicho planteo, la estudiosa propone distinguir entre competencias cognitivas, estéticas y pedagógico-didácticas. De las primeras entresacamos aquellas que tendremos en cuenta en nuestro abordaje del texto teatral seleccionado: ampliación del universo significante de las palabras; búsqueda permanente y registro selectivo de diferente información; desarrollo de la capacidad de contextualizar; incorporación de conceptos propios del lenguaje filosófico y literario (dramático); manejo de estrategias lingüísticas de producción de textos orales[1] y escritos (cfr. op.cit., 21-23).

Antes de ingresar a la etapa específica de desarrollo de competencias literarias, es preciso realizar distintas tareas de exploración textual y extra-textual puesto que, sin comprensión no es posible la correcta interpretación del texto dramático y, sin conocimiento de datos contextuales, no es posible la comprensión.

1ª. Actividad: Contextualizar *"Las tenebrosas orillas del pensamiento" o el drama de Baruch d'Spinoza* en la producción estética del dramaturgo salteño[2] y fundamentar las razones por las cuales, pese a tratar sobre un tema universal, dicho texto forma parte del canon de la *literatura regional*. Esta actividad implica una exposición teórica a cargo del docente sobre criterios de inclusión en determinado sistema literario (aspecto que se retomará al término de las actividades programada).

2ª. Actividad: Investigar y explicar el contexto espacio-temporal donde vivió y desarrolló su pensamiento Baruch Spinoza. Insertar estos datos en el marco histórico de la Europa del siglo XVII.

3ª. Actividad: Realizar una primera lectura del texto en la que se identificarán los significados lexicales de términos desconocidos y los conceptos del discurso filosófico de Spinoza incluidos en su obra teatral.

4ª. Actividad: Investigar sobre la pintura de Rembrandt (cuya reproducción se utilizará en clase como recurso didáctico). En la nómina de personajes aparece el Dr. Nicolás Tulp, médico amigo de Baruch D'Spinoza, el maestro en "La lección de anatomía". El hecho de que el Dr. Tulp aparezca en la obra y que el cuadro pintado por Rembrandt sea mencionado provee una clave interpretativa[3].

Rescatamos el interés del pintor por el retrato y el uso del claroscuro. Unimos estos elementos "externos" a la pintura con el tema de *La lección de anatomía*: la disección. Esta, tomada en sentido traslaticio, se asocia con la racionalidad y la duda, componentes fundamentales del pensamiento del siglo XVII. Esbozamos ya una primera hipótesis: lo que se está mostrando es la sociedad holandesa, en pugna con el oscurantismo del pasado. Lo que se retrata no es a un grupo de individuos sino a científicos; lo que se retrata es la razón (relación sinecdóquica)[4]. La razón va a diseccionar todos los fenómenos de la realidad. El claroscuro (efecto de luz y sombra que aparece en el Renacimiento y se desarrolla en el Barroco, particularmente con Rembrandt) exhibe la antítesis entre la razón y la no-razón.

5ª. Actividad: Investigar el título del texto. Relacionar lo que se infirió en la actividad anterior con el sentido de "tenebrosas orillas del pensamiento". La frase entrecomillada constituye una citación de otro texto teatral, el de Karl Gutzkow sobre Uriel Acosta[5]; por lo tanto, también habrá que averiguar las razones de la asociación de este último con Spinoza.

En ambos casos, el fanatismo religioso es el escollo para un pensamiento que se declara autónomo. El claroscuro[6] en *Las tenebrosas orillas...* muestra la faceta peligrosa del afán investigador del hombre: el lado más brillante del entendimiento humano se ve contrastado por la sombra del prejuicio, del dogmatismo y de la persecución racial.

6ª. Actividad: Realizar una descripción de la acción dramática mediante secuencias sintéticas. Al esclarecer las circunstancias que rodean el conflicto dramático (persecución de Spinoza por sus convicciones filosóficas), se entienden algunas claves intertextuales[7] que habían permanecido oscuras en una primera lectura, como la inserción de la frase de W. Shakespeare[8]: "¡Oh; conspiración! Te avergüenzas de mostrar por la noche tu peligrosa frente, entonces, donde hallarás de día una caverna lo bastante lóbrega para esconder tu monstruoso rostro?..."[9].

7ª. Actividad: El último destino de todo texto teatral es su representación ya que en la misma se concretiza la totalidad de sus códigos (verbales y no verbales); por lo tanto, se propone realizar una sesión de teatro leído[10]. Para ello, se tomará la Esc. IV del Acto I, subtitulada "Farsa y clase del Maestro" (116-125), en la cual un grupo de estudiantes realiza la parodia de la ceremonia de ahorcamiento del poeta y reo François Villon durante la ausencia del Maestro.

La representación de los alumnos duplica la clase de otro grupo de estudiantes; algunos deberán componer *personajes dentro de personajes*: interpretar a Peter y Constant, estudiantes de filosofía, y a Villon y el verdugo. Esto servirá para analizar posteriormente la función de los refranes ensartados[11] que los estudiantes de Baruch recitan, sustituyendo los contenidos "racionales" de la clase de filosofía, y observar las potencialidades comunicativas del refranero popular, cuya sabiduría es transmitida oralmente.

La representación culminará con las palabras de Baruch a cargo de un alumno que adopte el rol del profesor, quien justificará la inclusión de la farsa dentro de los contenidos curriculares de la filosofía: "[...] también los Comediantes tienen en su haber una historia de restricciones y apaleamientos que parte de los fariseos oficiosos como los del Oficio, que limpian por fuera la copa hasta sacarle brillo mientras por dentro está sucia de hez y ponzoña..." (121).

8ª. Actividad: Realizar un trabajo escrito de argumentación; dar un juicio de valor sobre el conflicto dramático y establecer relaciones entre ciencia y poesía, entre razón y imaginación, entre razón y religión.

Conclusiones

Nuestra propuesta de trabajo áulico deja, aunque la extensión y complejidad variable de las actividades nos obligan a una distribución en varios módulos, muchas facetas del texto por considerar. Sin embargo, esperamos haber demostrado su riqueza temática, que los alumnos podrán entender y apreciar en diferentes niveles. Podrán identificarse con el Spinoza que pelea contra la religión judía que critica su libre pensamiento, con el metafísico, con el matemático... , pero también podrán revalorizar a un filósofo que no se trabaja normalmente en el nivel medio y que aportó concepciones novedosas en distintas ramas del conocimiento.

Asimismo, los alumnos podrán reflexionar sobre las condiciones de producción de un texto, es decir, qué relación guarda la elección temática de Salo Lisé con el hecho de que este autor pertenezca al contexto cultural judío dentro de la sociedad salteña. Y podrán posicionarse ideológicamente, en una actitud autorreflexiva, frente a cualquier conducta que entrañe la discriminación étnica o religiosa. Actitud crítica y de autoevaluación que habrá hermanado, de la manera más eficaz, los abordajes posibles desde la filosofía y la literatura.

Más aún: desde la perspectiva de la historia del teatro salteño, la propuesta servirá para rescatar un exponente de la escritura dramática local, hasta ahora insuficientemente valorada debido al desconocimiento general que se tiene sobre ella. Por fin, los alumnos podrán trazar imaginarias y vívidas redes entre Spinoza y Lisé, relación que, antes, hubiera sido sencillamente impensable.

Bibliografía

Barei, Silvia (1991), *De la escritura y sus fronteras*. Córdoba, Alción Editora.
Lisé, Salo (1996), *Obras escogidas. (Novela. Teatro. Poesía)*. Salta, V. M. Hanne.
Trozzo de Servera, Ester (1998), "El perfil profesional del profesor de Teatro. Una construcción compleja" en G. Díaz **Araujo y otras**, *El teatro en la escuela*. Buenos Aires, Aique, 11-29.
Waksman, Vera y W. Kohan (2000), *Filosofía con niños. Aportes para el trabajo en clase*. Buenos Aires, Novedades Educativas.

Notas

[1] Ponemos el énfasis en el desarrollo de competencias orales, a pesar de que en toda actividad relativa al campo literario debe accederse en algún momento a la instancia de escritura, porque constituyen el objeto específico del Trabajo 952: *La expresión oral como competencia literaria*.
[2] Salo Lisé ha escrito, además del texto teatral *Techos rojos para zapatitos blancos*, una novela titulada *De rancia estirpe* y poemas.
[3] Uno de los primeros encargos públicos importantes que recibió Rembrandt en Amsterdam fue *La lección de anatomía del doctor Tulp* (1632), obra que retrata a los miembros del gremio de cirujanos reunidos en una clase práctica de disección. Estos retratos en grupo constituyeron un género único en Holanda y proporcionaron abultados ingresos a los artistas. La cantidad de autorretratos (aproximadamente sesenta) que pintó durante su vida demuestra el análisis profundo que intentaba realizar de sí mismo; sin embargo, no todos los retratos pueden considerarse como una representación objetiva y por ello se ha conjeturado que los mismos pudieron servir al autor para demostrar su dominio del claroscuro. *La lección de anatomía* es el paradigma de una clase científica. En ella se hace, no casualmente, una disección. El retrato, de corte naturalista, destaca como una innovación en el mundo de la pintura
[4] Hacemos una enseñanza ocasional de las figuras retóricas o de dicción: la sinécdoque implica una relación del todo con la parte o viceversa. En este caso, se toma el todo (los científicos) por la parte (la razón).

[5]Uriel da Costa (Oporto, c. 1585-1640) fue un judío racionalista portugués. Nacido dentro de una familia de judíos conversos, fue bautizado con el nombre de Gabriel da Costa y educado según la doctrina de la Iglesia católica. A los 21 años retornó al judaísmo y fue aceptado en la comunidad judía de Amsterdam adoptando entonces el nombre de Uriel Acosta. A causa de sus convicciones (negaba la inmortalidad del alma y la validez de la religión basada en la revelación, defendiendo la religión basada en la razón) fue acusado de ateísmo y excomulgado. Su vida y sus escritos ejercieron una profunda influencia en la obra del filósofo holandés Baruch Spinoza. Luego de escribir su autobiografía, *Exemplar Humanae Vitae* (1687), se suicidó.
[6] Utilizando un procedimiento parecido al de Buero Vallejo en la obra *Las Meninas* con el cuadro homónimo de Velázquez, Salo Lisé incluye una pintura dentro de la obra que la refracta con intenso efecto especular.
[7] Los alumnos deberán haber conocido previamente la noción de *intertextualidad*, como condición inexcusable para la circulación social de los diferentes discursos (incluido el literario). Cfr. S. Barei 1991.
[8] Aunque el autor no indica su procedencia, hemos podido identificar su pertenencia a *Julio César*, Acto II, Escena 1ª.
[9] Citamos *"Las tenebrosas orillas del pensamiento" o el drama de Baruch d'Spinoza* por la edición de V. M. Hanne (1996).
[10] Este desdoblamiento exige una adecuada utilización de la voz, a fin de diferenciar los roles. Además, el clima paródico y humorístico debe ser logrado mediante una vocalización exagerada e irónica. En este momento, los alumnos reflexionarán sobre las posibilidades expresivas del aparato fonador, así como de los elementos paraverbales que caracterizan la oralidad (mímica, gestualidad, movimientos, proxémica, etc.).
[11] [...] Peter: "Hombre que ha perdido su contento, es un cadáver animado".
Joachim: "Temer lo peor es bueno".
Constant: "Suele el corazón arder en cosas que hielan".
Peter: "Al que has de castigar con obras, no trates mal con palabras" (119).

CAPACITACIÓN EN FORMACIÓN ÉTICA Y CIUDADANA: ALGUNAS EXPERIENCIAS

Analía del Valle Manzur
Laura Urbina Valor
UNSa

En el presente trabajo expondremos una experiencia en la Capacitación en Formación Ética y Ciudadana en los Niveles Inicial, EGB 1 y EGB 2.

Los problemas que se registran en la enseñanza del Área de Formación Ética y Ciudadana tienen que ver, por un lado, con la novedad de la misma en el curriculum, lo que ha planteado una serie de dificultades a la hora de su implementación en el aula y por otro, por la complejidad que la problemática misma presenta en el ámbito educativo, a saber:

- respecto al tipo de ciudadano que se desea formar;
- los cambios en los enfoques acerca de la enseñanza;
- la importancia de la contextualización de la propuesta educativa, para que esté adaptada a las necesidades y características de los grupos a la que va dirigida;
- la necesidad de una clara definición de los valores que se consideran relevantes en la escuela, que deben traducirse en una propuesta curricular, en planes de acción institucional articulados, en una práctica educativa coherente.

No debemos olvidar, que la Formación Ética y Ciudadana tiene por cometido la formación integral de la persona, y por lo tanto reviste un carácter transversal, a nivel curricular, institucional y social; de allí que esté íntimamente vinculada con toda la práctica institucional, por lo cual se requiere una preparación adecuada de los docentes que estén a cargo de su enseñanza, como una reflexión por parte de los actores institucionales acerca de las normas y valores sostenidos por la escuela.

A partir de esto, es posible señalar algunos problemas puntuales que se han detectado y que considero que son de mayor relevancia, a saber:

Muchos docentes que tienen a cargo el Área no perciben con claridad la diferencia existente entre la Formación Ética y Ciudadana y la Educación Cívica, trabajando sólo contenidos de la formación ciudadana, por lo que se diluye la formación ética, sin comprender la necesidad de ésta para la promoción de una ciudadanía crítica, responsable de su destino colectivo.

Debemos tener en cuenta que el sentido de este tipo de formación, no es el de repetir los valores vigentes, sino de fomentar una actitud crítica y reflexiva acerca de los mismos. No se trata de una práctica reproductora, sino por el contrario de adoptar un enfoque crítico - analítico, basado en la Ética que posibilite a los educandos actuar en forma autónoma, abordar las diferentes situaciones problemáticas en forma racional; discernir por qué algo es bueno y querer y saber hacer el bien, asumiendo un compromiso con los demás , con la sociedad y con la vida democrática.

Se precisa, por ello, que los docentes del área tengan claro que existe mucha diferencia entre promover la construcción de herramientas críticas para el análisis de la realidad, y el inculcar una moral o una ética determinada .

Otra dificultad es el hecho que, en ocasiones, se confunde el planteo ético con el religioso, sin diferenciar los ámbitos específicos de cada uno de ellos. La Formación Ética y Ciudadana es necesaria para la formación humana y no debe ser entendida como alternativa a la religión, que se basa en valores propios y definidos. (Cf. OEI Martínez Martín, 1998)

Salvo en algunos casos, y sobre todo entre los educadores que tienen a su cargo el Área en EGB1 y 2, no se da una preparación con los contenidos específicos de las disciplinas que componen la FE y C; así como también el conocimiento de los principales modelos o enfoques de formación ética, pues frente al relativismo y al escepticismo reinantes se precisa de una fundamentación de principios o valores morales universales que funden las exigencias de moralidad de la vida pública, a la vez que la justicia y solidaridad social. Se requiere además poder diferenciar los diferentes niveles en que se pueden tratar las cuestiones morales: el nivel de las normas, costumbres y valores y el nivel de los principios éticos.

Esta falta de preparación en los contenidos específicos, señalada anteriormente, se debe a que en los Planes de estudio del magisterio, no estaba contemplada el Área, por lo que los educadores no recibieron esa formación ni tuvieron la oportunidad de manejar las técnicas y estrategias metodológicas propias de la misma. Tengamos en cuenta que recién en el año 1.997, en el caso de la Provincia de Salta, se la incluyó como un espacio curricular en el Plan de estudios de los Profesorados de Educación Inicial y de EGB 1 y 2 y que hasta hace poco tiempo, no se contaban con cursos de capacitación en FE y C para EGB1 y 2 y EGB3, que cubrieran esas necesidades.

En relación con lo anterior (falta de preparación en los contenidos específicos), existen dificultades para planificar, conducir y evaluar los procesos de aprendizaje vinculados con esta formación.

Así, por ejemplo, uno de los problemas mayores con la que se enfrentan los educadores se refiere a la dificultad para decidir acerca de los contenidos que son relevantes, la selección de los ejes de mayor significatividad epistemológica, la organización de una secuencia general de contenidos correspondientes a cada año de EGB que posibilite el establecimiento de vinculaciones y relaciones jerárquicas entre los mismos.

Además aún se requiere la integración del criterio psicológico, que implica un conocimiento de los componentes de la personalidad moral y de las etapas del desarrollo moral del educando, a fin de tomar decisiones más acertadas respecto a la mediación de las contenidos de Formación Ética y Ciudadana, para que sea acorde a las posibilidades y expectativas del grupo, lo cual no siempre se evidencia en las propuestas de los educadores.

También se puede señalar, la falta de implementación de estrategias áulicas activas y específicas del área, que permitan el desarrollo del pensamiento reflexivo y crítico, que genere en los educandos inquietudes y capte intereses, que promueva la búsqueda de información, el diálogo, la autoestima y la creatividad, el desarrollo de la capacidad empática, entre otros.

Si tenemos en cuenta las actividades que se proponen, no siempre son adecuadas. Se debe tener presente que cualquier actividad no posibilita el desarrollo de los contenidos de este tipo de formación, por lo cual deben estar específicamente diseñadas para estos contenidos, con estrategias propias y pen-

sadas para lograr el desarrollo de los diferentes componentes de la personalidad moral. Además tienen que ser sistemáticas, no ocasionales, debiendo responder a una propuesta curricular específica.

En cuanto al material utilizado para las tareas, sobre todo se requiere que no sólo se utilice (como habitualmente se está realizando) material informativo, o aquellos provenientes de algunas revistas educativas de difusión, sino también materiales específicamente preparados por el docente para el grupo de alumnos que atiende, a fin de ejercitarse en alguna actividad relevante o aquellos que permitan promover diálogos, discusiones, buscar nuevas respuestas o soluciones a situaciones problemáticas.

Otro aspecto a ser considerado es la necesidad de avanzar en la evaluación de los contenidos hacia procesos de autoevaluación de los propios educandos, lo cual aún requiere de los docentes, la incorporación de nuevos enfoques e instrumentos acerca de la evaluación en el área.

Es de destacar, además, que se ha constatado en forma frecuente, que los educadores a cargo del Área, ponen el acento en el tratamiento de los contenidos conceptuales, restándole importancia a los contenidos procedimentales y actitudinales.

Asimismo se ha podido constatar la falta de articulación de los contenidos del área con los propios de otras áreas curriculares.

Sabemos que la F. E. y C. posee el carácter de transversal y en el Nivel Inicial, en EGB 1 y 2 no cuenta con un espacio curricular propio, y por lo tanto, debe atravesar todas las áreas, lo cual en la mayoría de los casos no ocurre y su tratamiento se diluye.

El desafío de la Formación Ética y Ciudadana es formar ciudadanos democráticos, participativos, comprometidos, críticos, que busquen soluciones a los problemas que se plantean. Sin embargo, por lo general aún no se admite en las instituciones educativas que los alumnos opinen en forma distinta al docente, que participen de diferentes formas en la escuela. Por esta razón existe el peligro que los contenidos que se enseñan en esta Área queden sólo en la retórica, y que no se traduzcan en auténticas prácticas democráticas, que preparen verdaderamente a los educandos para la vida en sociedad.

La propuesta curricular para la Formación Ética y Ciudadana, debe realizarse en base a una atenta lectura de la realidad en que está inscripta la institución educativa. Esto aún falta ser más trabajado en las escuelas, y constituye un camino que debe ser recorrido en forma conjunta por el equipo de docentes, en la medida en que se vaya afianzando la práctica de un diagnóstico profundo del contexto en que desarrolla su acción la escuela, así como también en la medida en que se establezcan, de modo preciso, las orientaciones de valor que pretende defender prioritariamente la institución.

De esta forma se podrán concretar y expresar esas orientaciones de valor, en un conjunto de propuestas articuladas que permitan el desarrollo en los alumnos, de predisposiciones comportamentales y valores en relación con los diferentes espacios curriculares, el trabajo escolar y la convivencia.

Se debe tener especial consideración que el propósito de esta Área es llevar al niño a la acción en forma gradual, a un compromiso con la realidad, para desarrollar la coherencia del juicio moral y la acción moral, a través del desarrollo de acciones que no sólo involucren a la escuela sino que también se proyecten en la comunidad. Esto sólo puede llevarse a cabo si todo el ambiente institucional es estimulante y si la propia práctica educativa manifiesta esa coherencia, pues ésta se constituye en un contenido de suma importancia en la formación del niño.

Por lo expresado en el diagnóstico, nos propusimos como objetivos de la capacitación, entre otros:

a. Profundizar y desarrollar en capacitandos:
b. El conocimiento y la comprensión de las posibilidades y las problemáticas que plantea la enseñanza de la Formación Ética y Ciudadana y sus principales enfoques.
c. La competencia para promover en sus alumnos la vinculación de los valores de la familia y de las comunidades de pertenencia al orden de los principios universales de la moralidad y de la vida democrática.
d. La reflexión profunda acerca de los valores que son sostenidos y transmitidos por la institución educativa y las prácticas concretas que los sustentan.
e. El compromiso con la realidad de la institución educativa en la que les toca desenvolverse.
f. La toma de conciencia de la importancia que reviste la actualización en las técnicas y estrategias de enseñanza.

g. La adquisición de habilidades dialógicas y argumentativas en el sostenimiento de los acuerdos institucionales.

h. El planteo de alternativas para una didáctica innovadora.

i. La capacidad del diálogo, la tolerancia y el respeto dentro de la diversidad y el pluralismo, observando la necesidad que tenemos de los demás.

j. Habilidades en el uso de herramientas y recursos didácticos para el diseño, la implementación y la evaluación de estrategias de enseñanza y aprendizaje adecuadas al grupo aula y al contexto escolar específico.

Durante el desarrollo de la capacitación, se aclararon conceptos básicos que hacen a los contenidos específicos del Área, los modelos de la Formación Ética y Ciudadana y su inserción curricular, problemas pedagógicos didácticos vinculados con el Área, las diferentes teorías del desarrollo moral, las técnicas y estrategias didácticas específicas y la evaluación en Formación Ética y Ciudadana.

A partir del trabajo realizado con los capacitandos pudimos obtener los siguientes resultados:

1. Los capacitandos manifestaron interés por los contenidos que se desarrollaron a lo largo del curso; destacando entre ellos, por el aporte que significó para su tarea, los siguientes:

- El sentido del Área de Formación Ética y Ciudadana : reconocieron la necesidad de la formación ética para fundar una ciudadanía crítica, responsable del destino colectivo de la comunidad.
- Las precisiones acerca de algunos conceptos fundamentales del Área.
- Los diferentes enfoques en la Formación Ética y Ciudadana.
- Los tipos de técnicas y estrategias propias del Área, que responden a diferentes posiciones teóricas acerca del desarrollo moral.
- Las características que debe asumir la enseñanza de la Formación Ética y Ciudadana en cada Nivel (Inicial, EGB1 y 2)
- Las prácticas institucionales y su relación con la Formación Ética y Ciudadana.

2. Al analizar la propia práctica en el aula y en la institución de pertenencia, los capacitandos reflexionaron acerca de los valores y normas vigentes en ellas. Reconocieron que en algunos casos existían en la institución ciertos valores que orientaban las prácticas educativas, pero que se requería el planteo de proyectos que tuvieran continuidad en su aplicación; y que, en otros casos, aún no se habían llegado a acuerdos institucionales que llevaran a un compromiso efectivo por parte de los actores respecto a valores.

Además, sostuvieron la necesidad de habilitar espacios de reflexión acerca de estos temas en la escuela, para que se avance en forma efectiva en la clarificación del enfoque de Formación Ética y Ciudadana que se asuma, de la fijación de pautas de trabajo conjuntas, para que exista verdadera coherencia en el accionar.

3. Elaboraron proyectos áulicos, adecuados al grupo aula y al contexto institucional donde desarrollan su tarea, sistematizando la enseñanza de los contenidos, que en otras oportunidades fueron tratados en forma esporádica. En esos proyectos incorporaron técnicas y estrategias metodológicas, recursos, instrumentos y criterios de evaluación del área.

4. En cuanto a los procedimientos de Formación Ética y Ciudadana, destacaron el valor del diálogo. En este sentido, cuestionaron la falta de habilidad dialógica por parte de los adultos, que se manifiesta en la misma institución educativa.

Consideraron de suma importancia el uso de la argumentación para resolver conflictos.

5- Durante la capacitación, se conformaron equipos de trabajo para el desarrollo de experiencias en forma conjunta. En estos momentos algunos de ellos siguen trabajando, integrando propuestas, articulando acciones.

En cuanto a las dificultades detectadas inicialmente, que fueron reconocidas por los propios capacitandos, se encuentran:

Por lo general, los docentes:

- Trabajan con valores, pero no siempre reflexionan sobre su propia práctica;
- Priorizan la reproducción de las normas morales, antes que su análisis crítico;

- Manifiestan la dificultad para llegar a acuerdos institucionales sobre los valores que van a ser transmitidos por la Institución;
- Presentan inconvenientes en la transposición didáctica;
- No tienen manejo de bibliografía actualizada;
- No se cuestionan sobre las capacidades que intentan desarrollar;

A modo de conclusión

"La propuesta de valores no apunta sólo a despertar un asentimiento o comprensión intelectual; se está presentando un criterio de vida, una prioridad personal y por lo tanto, se promueve también una respuesta, una adhesión personal integral" (Onetto, Fernando, 1994).

Por esta razón, si vivimos en un mundo en el cual se habla tanto crisis de los valores, es necesario, por una parte que la escuela, a través de su accionar, enseñe a vivir en un mundo plural y diferente, para lo cual se requiere previamente una reflexión acerca del modo en que esa crisis también atraviesa a la escuela.

Por otra parte, se sugiere una revisión a nivel personal y profesional de las propias prácticas, de los valores que éstas encierran.

Una acción educativa con calidad humana debe permitir a los niños y a las niñas conformar su propia identidad, ayudándolos a construir la realidad del mundo, tanto desde la perspectiva del conocimiento, como de la valoración ética de sí y de los demás, para poder compartir con los otros. Sin embargo, esto sólo será posible en un ambiente que sea verdaderamente estimulante, donde exista coherencia entre el decir y el hacer, vivenciando el compromiso en el sostenimiento de los valores universales.

Por eso adherimos a la afirmación de María Dolores Busquets, que afirma: "La enseñanza no sólo se encarga de transmitir nuestra ciencia y nuestra cultura, sino también sus aspectos subyacentes, es decir, una manera particular de pensar y de contemplar una problemática específica. La enseñanza es la encargada -no lo olvidemos- de conservar y de transmitir una herencia cultural heredada de una problemática milenaria, aunque, a veces, hayamos olvidado sus raíces. Con ella transmitimos también sus grandezas y sus miserias".

Estética y Filosofía del arte

BENJAMIN Y LAS CLAVES DEL ARTE CONTEMPORÁNEO (EL SURREALISMO BISAGRA DEL ARTE MODERNO Y CONTEMPORÁNEO)

Griselda Barale
UNT

En este trabajo mostraremos al surrealismo como una bisagra que separa al arte moderno del arte contemporáneo. Para ello seguiremos algunas ideas bejaminianas sin pretender, sin embargo, que éste sea un trabajo acerca de Benjamín y sus ideas sobre el surrealismo sino tan sólo una reflexión guiada por su particular modo de pensar.

En el período de la representación o de la mimesis, que sirvió eficientemente durante siglos, los pintores se dedicaban a la representación del mundo, pintando personas, paisajes y eventos históricos tal como se los presentaba o lo hubieran presentado al ojo. Con la modernidad, son las condiciones de representación las que se vuelven centrales, no la copia del mundo; de allí que el arte se vuelve el tema del arte. La pregunta dejó de ser cómo es la apariencia de las cosas y se convirtió en el interrogante sobre las condiciones de posibilidad de la pintura y sobre quién fue el primer pintor modernista. O sea quién fue el que desvió el arte de la pintura desde su agenda representasional hacia una nueva agenda, en la que los medios de la representación se vuelven objeto de representación. Es decir, no cómo la realidad se presenta al ojo, sino el ojo mismo. Dice J. Locke: "Puesto que el entendimiento es lo que sitúa al hombre por encima de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos, es ciertamente un asunto, por su propia dignidad, que supervalora el trabajo de ser investigado. El entendimiento, como el ojo, aunque nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerse a distancia y convertirse en su propio objeto."[1] Parafraseando a Locke, es posible pensar que esto es lo que ocurrió en el arte; el arte moderno es como el entendimiento que se vuelve sobre sí mismo. Este es uno de los rasgos destacables del modernismo, la autoconciencia y, con ello, conocimiento de sus propios límites.

La pintura, tomada como paradigma, marca una ruptura: deja de preocuparse por la representación del mundo, se interesa por los modos y posibilidades del representar mismo y comienza a aparecer extraña o forzada. Propio del espíritu moderno es la crítica o la autocrítica, en ciencia, moral, filosofía y también en arte. Así como la Ilustración es la mayoría de edad de la humanidad para Kant, el modernismo en el arte es un dejar de lado las cosas infantiles.

Cada uno de los movimientos modernistas estaba fundamentado en una percepción de la verdad filosófica: el arte es X y lo que no es X no es arte y tiende a determinar lo que es propio de cada arte -sin mescla- y, en esa pureza, es búsqueda de autodefinición e independencia. Es el arte entendido como una creación que no se mezcla con nada, que no está para representar a la vida, que es autorreferencial. Esta búsqueda de pureza queda muy bien ejemplificada cuando Ortega y Gasset dice: "Imagínese el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. Como la meta de la visión es el jardín y hasta él va lanzado el rayo visual, no veremos el vidrio, pasará nuestra mirada a su través, sin percibirlo. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos una masas de color confusas que parecen pegadas al cristal. Por tanto, ver el jardín y ver el vidrio de la ventana son dos operaciones incompatibles: la una excluye a la otra y requieren acomodaciones oculares diferentes." Y unas líneas más adelante: "Pues bien: la mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte: en vez de esto pasa a través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida"[2]. La independencia y pureza del arte joven,

como llama Ortega al arte moderno, es equiparable al cristal del ejemplo, pocos son los privilegiados que puedan acomodar su percepción a esa pureza, a esa no contaminación con la vida.

"Moderno" significa estrategia, estilo y acción. No es sólo una denominación temporal. Por ello mucha pintura coincidente en tiempo con el modernismo no es moderna Por ejemplo, la producción pictórica académica francesa, que se generó como si Cézanne nunca hubiera existido. O más tarde el surrealismo, cuyos manifiestos no necesariamente lo equiparan con el modernismo, como bien lo vio Benjamin. El surrealismo no es la representación de la representación, no es el arte que se vuelve sobre sí mismo reflexionando sobre sus límites y posibilidades. El surrealismo se detiene en las cosas, en la realidad, y en esa realidad están los sueños, pero no como evasión o como aquello que no se alcanza y se persigue; los sueños sirven para mirar mejor a la realidad, encontrar lo subjetivo en el mundo objetivo, descubrir conexiones y también volver a las esclarecedoras imágenes de la infancia. Los críticos muy comprometidos con el modernismo, como Greemberg, no pudieron tolerar semejante alteración e hicieron todo lo posible por suprimir al surrealismo, o para reprimirlo, porque no entraba en la narrativa modernista, para ellos el surrealismo no fue parte de la historia. O, lo que es más, ni siquiera se lo considera arte, puesto que sale fuera de los límites de la vieja narrativa. Si el modernismo ha sido pensando como la mayoría de edad del arte, el surrealismo se ha presentado como regresivo, como una monstruosidad manifestada en su impureza, que no había asimilado el progreso, puesto que la madurez es la llegada al arte puro, que se aplica a sí mismo, el surrealismo es el paradigma de la impureza, conectado a los objetos, los sueños, el inconsciente, el erotismo y lo misterioso. Es ver el jardín de Ortega y, lo que es peor, mezclar flores y frondas con la dimensión onírica.

Podemos comprender al surrealismo desde algunas perspectivas benjaminianas: la desaparición del narrador o quizá de la narración; la barbarie y el comienzo de un nuevo sensorium.

En "El narrador" se destaca la imposibilidad del hombre moderno de transmitir su experiencia a otros y a través de la narración. Ésta, tradicionalmente, proporcionaba el climax adecuado para fusionar la experiencia individual y la colectiva a través de la narración de la vida misma. "... Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo', reza el dicho popular, imaginando al narrador como alguien que viene de lejos. Pero con no menos placer se escucha a alguien que honestamente se ganó su sustento, sin abandonar su tierra de origen y conoce sus tradiciones e historias. Si queremos que estos grupos se nos hagan presentes a través de sus representantes arcaicos, diríase que uno está encarnado en el marino mercante y el otro por el campesino sedentario. De hecho, ambos estilos de vida han, en cierta medida, generado respectivas estirpes de narradores"[3]. A estos dos personajes, paradigmas de la experiencia capaz de ser transmitida por la narración, Benjamin opone el soldado que regresa de la guerra moderna cuya experiencia es intransmitible: vuelve atravesado de silencio, vuelve "pobre" de experiencias compartibles. Sin embargo este silencio esta imposibilidad de transmitir, o mejor de narrar en sentido tradicional, tiene cierta correspondencia, en el mundo moderno, con la irrupción histórica de nuevas formas de vida y ciertos descubrimientos que trastrrocan la realidad misma y, por supuesto el modo de "experimentarla". El narrador transmite "la buena nueva" o "la nueva" que viene de lejos, lo que viene de remotísimas tierras y/o remotísimos tiempos. También el surrealismo se trata de un viaje pero de un viaje que es contado por el otro narrador, ni marino ni campesino sino el que habla contando una historia que demanda un escucha que hilvana el tiempo de manera diferente, donde el sueño deja de ser el lugar de las incertidumbre para ser el de las certidumbres secretas. El surrealismo no se corresponde con la experiencia como actitud cognoscitiva que respeta la linealidad del tiempo, la causalidad lógica, las determinaciones de un antes que van hacia un después, conceptualizaciónes de lo real mismo: las cosas, los hechos, lo cronológico. Sino con una actitud cognoscitiva que apunta a rupturas y discontinuidades, con objetos que cobran importancia porque ya no están o que siempre faltaron. Muestra una sucesión de presencias encubridoras en donde lo real, siempre a la zaga en su inserción en el discurso, es capturado como sueño. Los sueños sin embargo, tienen que ver con la historia. Dice Benjamin en los primeros párrafos de Onirokitsch: "El soñar participa de la historia"[4]. Sobre esto dice Ricardo Ibarlucía: "El soñar, sugiere, no es un fenómeno intemporal, naturalmente dado en el hombre, sino una forma de experiencia históricamente construida. Los sueños están inmersos en la historia: su forma contenido y función difieren según la época a la pertenecen"[5].

Con el surrealismo la vida, los objetos, las impurezas retornan al escenario del arte, pero el retorno, en sentido psicoanalítico, no significa la vuelta de lo idéntico, de lo que ya fue. Lo reprimido -expresado por Ortega y Gasset - retorna como síntoma. El síntoma es la barbarie.

La barbarie es la cultura de masas. Para Benjamin la masa merece ser nombrada como "barbarie" pero le reconoce dos aspectos: uno que arrasa con todo para permitir la apertura de nuevos caminos, es la barbarie de los creadores, de los constructores. Otro, es el que se refiere a la mera destrucción, a la pérdida de experiencias valiosas o, incluso, a lo oscuro que se da simultáneamente con momentos luminosos de la cultura.

Esta sociedad de masas se caracteriza por un empobrecimiento de la experiencia. Se refiere Benjamin a la experiencia de un mundo cuyas relaciones sociales se han modificado. Mientras Ortega y Gasset encontraba este nuevo modo como una barbarie que hacía desaparecer al hombre cualificado, Benjamin considera este desmoronamiento de vínculos, que tradicionalmente unían a generaciones y épocas, como un empobrecimiento que anuncia el momento y la oportunidad para un despojamiento inevitable y necesario, que hará posible la emancipación. Dice Benjamin: "¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿Adónde lo lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra"[6].

"El carácter destructivo -dice Benjamin- sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio"[7].

La ciudad es también barbarie, la "experiencia" de la multitud. La experiencia del "lleno" del que habla Ortega y Gasset y le provoca tanto rechazo; la de la fuerza descontrolada o reprimida a punto de estallar. El miedo a la multitud. Sin embargo Benjamin ve en esto un provincianismo y un moralismo que impide el meterse en la verdad de la multitud. La multitud ya no es algo externo ni meramente cuantitativo sino el placer de estar en la multitud, un nuevo modo de sentir. Benjamin se refiere a uno y otro modo de barbarie, es el claroscuro de la cultura de masas, con la defensa siempre llega el ataque o la nostalgia. Benjamin festeja ese nuevo sensorium que inaugura la cultura de masas e inmediatamente lamenta la pérdida de otras experiencias caras a la humanidad. El surrealismo capta la ciudad y la barbarie. Anuncia a mi juicio estos dos aspectos, digo anuncia porque lo que vendrá después es el kitsch en toda su virulencia y el arte contemporáneo en su exuberante diversidad.

Por un lado el surrealismo anuncia la banalidad. Banalidad que es parte de esa "pobreza de experiencia" y que, en una mezcla y sucesión ininterrumpida de objetos estetizados e infinitamente reproducidos, cubrirá el ancho mundo. El kitsch, ya lo decía Moles, tiene algo, que no es poco, de surrealismo. Pero también anuncia la entropía estética y la multiplicidad del arte contemporáneo, que más que mezcla será ensamble o montaje; que se apropiará de los objetos y del kitsch mismo; que tomará como propios todos los sueños del arte, los sueños que son historia; que hará del objeto de la infancia, de la sociedad de consumo, de las finas hebras oníricas un objeto de arte y una muestra de la complejidad de lo real algunas veces invisible.

El surrealismo por último anuncia la simultaneidad de dos juegos del lenguajes, juegos con reglas diferentes -arte contemporáneo y kitsch- pero legitimados en la misma forma de vida: la cultura de masas.

Dice Benjamin: "Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de barbarie": Arte contemporáneo y kitsch respectivamente, ambos anunciados por el surrealismo.

Notas

[1] J. Locke Ensayo sobre el entendimiento humano, Editora Nacional. 1980, Madrid. Tomo 1. Pág. 73.
[2] J. Ortega y Gasset. Op cit. Pág. 985-986-
[3] Walter Benjamin, Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, "El narrador", Taurus, 1991. Madrid. Pág. 113.
[4] Walter Benjamin, "Onirokitsch" , Traducción de Ricardo Ibarlucía, en Onirokitsch Walter Benjamin y el surrealismo. Manatial 1998, Buenos Aires.
[5] R. Irbalucía. Op. Cit. Pág.29
[6] Walter Benjamin, "Experiencia y pobreza", en Discursos Interrumpidos, Taurus, 1989, Buenos Aires, Pág. 169.
[7] W. Benjamín "El carácter destructivo", en Op. cit. Pág. 159.

EL SABER HISTÓRICOARTÍSTICO Y LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Gabriel Oscar Blanco
UNC

En su «Primera lección del curso de poética», Paul Valéry nos habla de la heterogeneidad del proceso creador y de la obra creada, en estos términos: «Si queremos proceder con tanto rigor como una materia tal lo admite, debemos constreñirnos a separar muy cuidadosamente nuestra investigación de la generación de una obra, de nuestro estudio de la producción de su valor, es decir, de los efectos que puede engendrar aquí o allá, en tal o cual cabeza, en tal o cual época....No hay mirada capaz de observar a la vez estas dos funciones: productor y consumidor son dos sistemas esencialmente separados. La obra es para uno, el *término*, para el otro, el *origen* de desarrollos que pueden ser tan extraños el uno respecto al otro como se quiera.»[1]. Lo que Valéry nos dice aquí es que el proceso creador y su resultado, la obra creada, tienen características tan opuestas, que los juicios que se formulen sobre una de esas dos instancias no pueden aplicarse a la otra. El proceso pertenece a la categoría de los *acontecimientos*, y la obra a la de las *cosas*, y la atribución de un valor estético a la obra (que Valéry entiende en términos de «producción», y que es realizada por el «consumidor», es decir, por el receptor) se asienta por entero en su condición de cosa. Lo que se puede extraer del texto arriba citado es, con arreglo a nuestros fines, el punto de partida de una teoría sobre la rela ción entre la historia de producción de la obra de arte y su cualidad de estética, o sea, aquello que, además de su estatuto de «cosa producida por el hombre», la caracteriza justamente como obra de arte. La cuestión que está en la base de esa teoría, y que hace mos nuestra en este trabajo, es la siguiente: el conocimiento de la historia de producción de una obra de arte, ¿afecta de alguna manera a la constitución de su valor estético, o, más precisamente, interviene como componente activo suyo? Nos parece que puede ha cérsela extensiva a la historia del arte como disciplina científica, y preguntarse si el conocimiento de los datos que ella aporta es determinante del valor estético de las obras cuya génesis trata de establecer.

La experiencia que tenemos de una obra de arte en cuanto tal, debe poder ubicarse en algún lugar de un continuo que se extiende entre una experiencia estética pura, es decir, enteramente privada de conocimientos, y una apropiación puramente cognoscitiva (que no podríamos concebir privada de algún grado de experiencia inmediata). Podemos suponer también, para seguir dentro del mismo esquema, que a esa experiencia estética pura se van superponiendo distintas capas de conocimientos, hasta que, finalmente, la relación inmediata con la obra queda relegada a un último plano, cuando no completamente suprimida. Una obra de arte puede ubicarse en ese continuo sin que necesariamente tengamos que *saber* que se trata de una obra de arte, es decir, de «un objeto creado por el hombre que requiere ser estéticamente experimentado»[2]. En su aprehensión pueden intervenir, y, de hecho, lo hacen, otros saberes diferentes, como, por ejemplo, que un cuadro, pintado por encargo, tuvo como finalidad perpetuar la gloria de su comitente. La condición de obra de arte de algo no se presenta de suyo como uno de los momentos de ese continuo, más precisamente, no constituye obligadamente uno de los niveles que se forman por la unión de la experiencia inmediata y el conocimiento.

Con respecto a cualquier obra de arte puede plantearse legítimamente la cuestión de cuales son los conocimientos que intervienen en la experiencia estética que hacemos en relación a ella, sin que entre esos conocimientos haya que incluir los que permiten categorizarla como obra de arte. Podemos hacerlo pero no *tenemos* que hacerlo. En particular, para que esa experiencia se cumpla, no necesitamos saber que ha sido creada con una intención estética.

En realidad, todas las intenciones que han presidido la creación de una obra quedan atrás en relación a lo que la obra muestra al espectador. Estén o no presentes en ella, sin duda no lo están como parte de su apariencia. Si una obra de arte, aún sin saber que lo es, provoca en nosotros una experiencia estética, el hecho de que sepamos, *a posteriori*, que ha sido creada con una intención estética, se revela como

algo, hasta cierto punto, superfluo. El propósito de producir o de exponer una cosa (o una acción) que se imponga al espectador y valga por su sola apariencia, no es coextensivo con ninguna cualidad ni efecto determinados suyos. La intención estética es general e indeterminada, y, sobre todo, está subordinada a lo que la obra muestra como objeto de la percepción inmediata. No hay nada en lo que ella presenta tal que pueda asegurarse que *contiene* el cumplimiento efectivo de una intención estética, porque, en caso de cumplirse, no haría que la obra modificara, intensificándola, su apariencia. Si la intención estética es el rasgo definitorio específico del objeto estético «obra de arte», su discernimiento en ella no nos permitiría diferenciarla de los objetos estéticos en general.

La intención estética, cuando la hay, se suma a innumerables otras, que van desde las que determinan acciones singulares («quiero cubrir esta parte de la superficie del cuadro con el color que resulte de la mezcla de óleo azul cobalto con óleo amarillo cadmio») hasta las que tienden a la consecución de un efecto global. Las decisiones del artista se dirigen siempre a la obtención de resultados concretos e inmediatos que se pueden percibir y describir. Todas, por igual, así como las intenciones a las que responden, forman parte de la historia de producción de la obra, pero no de la obra misma en cuanto objeto de aprehensión directa. La obra concluída es una fachada en la que las intenciones no se leen como se lee una línea melódica o un efecto de claroscuro. Es una situación semejante a la que estamos describiendo la que Valéry tiene en vista cuando habla de la inconmensurabilidad del esfuerzo que implica generalmente la creación de una obra («Ha exigido meses e incluso años de reflexión, y puede suponer también las experiencias y las adquisiciones de toda una vida.»)[3], y la impresión instantánea y masiva que produce en el consumidor («...todas estas transacciones mentales llegan finalmente, en el estado de obra hecha, a impresionar, asombrar, deslumbrar o descon certar el espíritu del *Otro*,...»[4].

Puesto que tenemos experiencias estéticas espontáneas en relación a todos las cosas que nos rodean, sean éstas objetos naturales, artefactos utilitarios (que pueden ser también obras de arte) u obras de arte (que pueden ser a la vez artefactos utilitarios), las que son provocadas por obras de arte, de las que *sabemos* que lo son, representan una especificación o un estrechamiento de esa experiencia más general. Sea cual sea la respuesta que se dé a la cuestión de si esa información adicional la modifica cualitativa mente, lo cierto es que la orienta en la dirección del establecimiento de aquellas decisio nes del artista que condujeron a la materialización de su intención, y esa es su función más importante o, quizá, la única. Para que la intención estética se considere realizada, es preciso que se la confirme mediante el hallazgo de todos aquellos datos referidos a las circunstancias de su creación. La búsqueda de esa confirmación remite a la génesis de la obra, y su reconstitución es el cometido de la Historia del Arte como disciplina científica. Así, el término «intención», que estamos usando con cierta ligereza, nos permite hacer aquí una descripción sucinta pero bastante aproximada de las tareas del historiador del arte. Dado que la producción de un artefacto con la finalidad de que provoque una experiencia estética en el espectador, es lo que hace de él una obra de arte, todo aquello que colabore en la demostración de que hubo efectivamente esa intención, es de interés para el historiador. En principio, nada puede serle indiferente, ni siquiera los acontecimientos aparentemente más triviales. Aunque muchos (quizá la mayoría) de esos hechos y sus resultados sean independientes de cualquier deliberación, a menudo puede mostrarse que intervienen como condiciones más o menos alejadas, pero no por eso inoperantes, de las tomas de decisión del artista. Una intención, en este contexto, «no es un estado mental reconstruído, sino una relación entre el objeto y sus circunstancias»[5].

¿Qué diferencia hay entre un historiador que considera su objeto de estudio desde el punto de vista de la intención estética y aquél que no lo hace así? En realidad, el historiador no puede prescindir de alguna referencia a ella, ya que, en caso contrario, su objeto carecería de especificidad. Pero, en la mayoría de los casos, esa referencia permanece implícita. Para practicar su oficio, el historiador no necesita relacionar cada obra que analiza con el valor estético que, como cualquier profano, podría encontrar en ella. Más bien, la considera como un momento particular de la historia de las soluciones de algún problema, surgido de la necesidad de disponer de una determinada manera las propiedades sensibles del material con que trabaja o de satisfacer un propósito utilitario (como sucede en la arquitectura, aunque no sólo en ella). Da por supuesto que la solu ción lograda la obra producida va a hacer posible, en quien la contemple, una expe riencia estética nueva, acorde con el grado de novedad del resultado. Pero eso no impli ca que tenga que suponer también que detrás de la creación de la obra ha habido una intención

estética expresa de su autor. La actitud del historiador no es, en este punto, esencialmente distinta de la del profano sensible o interesado: se trata de lograr una apropiación de la obra que resulte de la correspondencia de lo que percibimos y senti mos en el contacto directo con ella, y los datos, con frecuencia externos a ese contacto, que permiten categorizarla como obra de arte. La diferencia entre ambos radica en que, en el historiador, la percepción y el sentimiento son diferidos en beneficio de la conside ración de la obra (o, mejor, del estilo) como momento de la historia de las soluciones de los problemas artísticos. La experiencia estética, en él, o bien se mantiene en estado vir tual o latente, o bien se actualiza en forma paralela a (es decir, no convergente con) la adopción de la actitud problematizadora. La historia del arte podría describirse como el registro de los resultados a que condujeron las diferentes maneras de reunir (o de pre sentar ya reunido) un conjunto de factores sensibles, *en cuanto candidatos a una posible experiencia estética*. Si no admitiésemos en ella la independencia mutua de los planos fijados por la consideración de la obra como la realización de un fin estético determinado, y por la que ve en ella la respuesta a algún problema extraestético (de naturaleza tecnológica, por ejemplo), no se podría justificar la extensión del ámbito de aplicación del concepto de obra de arte a objetos que no fueron producidos con una intención estética. Parafraseando a André Malraux, tal como aparece evocado por M. Dufrenne[6], desde que la tierra estética es por fin redonda, muy pocas formas de arte han tenido como pre ocupación expresa la consecución de la belleza, si es que convenimos, por comodidad, denominar con ese término al objetivo de la intención estética.

De lo anteriormente expuesto se puede inferir, creemos, lo siguiente. La referencia a la intención estética interviene, en la tarea del historiador del arte, como una idea reguladora, como la expresión de un objetivo inasequible: la consecución de la experiencia estética como efecto de la explicación histórica de las obras de arte. El intento de confirmar la existencia de esa intención lleva al historiador a la búsqueda de las decisiones e intenciones particulares (o, en todo caso, menos generales e indeterminadas que la intención estética) que participaron como condición necesaria en la creación de esas obras, es decir, a la formación de un proceso argumentativo que se desarrolla de manera autónoma con respecto a la realización de la experiencia estética y que sólo de manera remota es concurrente en relación a ella. La reconstrucción de la génesis de las obras se lleva a cabo en un plano horizontal, en el que la cuestión de su valor estético incide ocasionalmente y de modo siempre oblicuo. No es casual que la historia del arte recién haya podido constituirse como disciplina científica una vez que hubo dejado de lado esa cuestión, y que Riegl considerara justificado decir que el mejor historiador del arte es aquél que carece de gusto personal. La información suministrada por la historia del arte no forma parte *directa o inmediatamente* de la experiencia estética suscitada por el objeto al que esa información se refiere. O también: no hay (necesariamente) continuidad entre la obra como resultado de la reconstitución histórica y la obra como ocasión de la experiencia estética. Es oportuno repetir ahora, a título de moraleja final, parte del texto de Valéry citado al comienzo de este trabajo: «Debemos constreñirnos a separar muy cuidadosamente nuestra investigación de la generación de una obra, de nuestro estudio de la producción de su valor, es decir de los efectos que puede engendrar aquí o allá, en tal o cual cabeza, en tal o cual época».

No obstante, hay que señalar finalmente, que, como compensación, el saber que proporciona la historia del arte acerca de la génesis de una obra afecta de modo indirec to y mediato a la experiencia estética del espectador, ya que le permite «ponerla en si tuación», es decir, considerarla no solamente como objeto de contemplación sino tam bién como manifestación de una determinada forma de vida, y, por consiguiente, como objeto de uso, en el sentido de una especie de apropiación integral en la que se combi nen el saber y la experiencia. La historia del arte (que no necesariamente tiene que ser propiedad exclusiva de un especialista) colabora en la consecución de lo que Michael Baxandall llama «el entendimiento del participante», por oposición al «entendimiento del observador», y del que es propio el poder «actuar dentro de los standards y normas de la cultura sin ser racionalmente consciente de ello y, a menudo, incluso sin haberlos formulado como tales»[7]. La forma ideal de ese estado consistiría en la transformación del participante en un sujeto enteramente configurado por la sensibilidad y la concep ción del mundo características de la época y del lugar al que pertenece la obra de cuya apropiación se trata. Eso, desde luego, es imposible, no sólo porque nadie puede dejar de pertenecer a su propia época, sino también porque, con frecuencia, las obras de arte no fueron comprendidas y gustadas en la época y por la comunidad cultural en las que se crearon. De todos modos, establece un término de referencia extremo, en relación al que pueden medirse los distintos grados de correspondencia del saber históricoartístico y la experiencia estética.

Notas

[1] Paul Valéry: «Prèmiere leçon du cours de poétique», *Oeuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959, 13451346.
[2] Erwin Panofsky: «La historia del arte en cuanto disciplina humanística», *El significado en las artes visuales*, Alianza Editorial, 2000, Madrid, 26.
[3] Valéry 1959, 1346.
[4] Id., 1347.
[5] Michael Baxandall: *Modelos de intención / Sobre la explicación histórica de los cuadros*, Hermann Blume, Madrid, 1989, 58.
[6] Mikel Dufrenne: *Phénoménologie de l'expérience esthétique (Tome premier: L'objet esthétique)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967, 1819.
[7] Baxandall 1989, 127.

ESCRITURA: MUERTE E INMORTALIDAD

Arturo H. Cuervo
UNLP

Introducción

Este trabajo surge de plantearse cuestiones serias y no hay cosa más seria que una ironía. Más serio aún y al borde del pleonasmo es partir de dos ironías. Tropo, la ironía, que nos tiende constantemente celadas porque pone al lector en el lugar de interpretar la intención del que emite, del que construye la ironía.

Estas ironías, ya diremos cuáles son, plantean dos cuestiones:

a.- Cuando se dice, por ejemplo, Jorge Luis Borges. ¿Qué queremos decir? ¿Nos referimos a la persona o nos referimos a la obra? Esto plantea que de alguna manera el que recibe la obra ha realizado alguna operación de equivalencia.

b.- ¿Por qué alguien quiere ser autor de un escrito y que los demás lo reconozcan?

Queremos desterrar de estas cuestiones la temida sombra del psicologismo. Nos encontramos, por supuesto, en un ámbito filosófico[1]. No queremos decir que nuestras preguntas remitan a la persona física. De hecho el nombre que hemos usado como ejemplo se ha convertido literalmente algo que ya no es físico sino que está más allá de lo físico. Más acá de la humorada existe una función metafísica de ese nombre.

Sin embargo las dos cuestiones son diferentes. La primera remite al receptor de la obra y la segunda remite al productor de la obra. Pero tanto el productor (llamémoslo autor) como el receptor (también llamado lector) reconocen en el nombre propio y en la firma un aspecto mortal e inmortal. Nuestro ejemplo es una clara y a la vez oscura evidencia. Decimos oscura porque no sabemos por qué el nombre propio es el que puede cumplir con esta función contradictoria.

Previo a esta cuestión es necesario hacer una breve mención a la cuestión escritura/oralidad. Desde el *Fedro* nos interrogamos filosóficamente sobre el valor de la escritura. Hemos opuesto desde esta magna referencia la escritura a la oralidad. En la actualidad se opone la voz como presencia del cuerpo, del rostro, del ser (por ejemplo en Ricoeur) a la escritura como ausencia del cuerpo, del rostro, del ser (por ejemplo en Derrida). Pero nos hallamos en un falso dilema, tanto la uno como la otra tratan de colocar en el centro de la escena el yo. Ya sea por presencia, ya sea por ausencia. En este último caso la estrategia es

más sutil, se borran las marcas del mismo en el decir, pero, sin embargo, la denegación en el sentido lacaniano del término produce su surgimiento. Si digo yo es una metáfora, si eclipso el yo es una metonimia. Retórica que toma como núcleo al yo. Es aquí donde surgen nuestras ironías.

Donde surgen las ironías

Citemos nuestras dos ironías. La primera es extraída del texto *Los límites de la interpretación* de Umberto Eco. En el mismo el semiólogo italiano nos dice:

"En 1984 Derrida me escribió, comunicándome que estaba instituyendo con algunos amigos un Collège International de Philosophie y pidiéndome una carta de apoyo. Apuesto que Derrida suponía que:

-yo debía suponer que él decía la verdad;

-yo debía leer su programa como un mensaje unívoco tanto por lo que concernía al presente (estado de hecho) como por lo que concernía al futuro (propósitos del escritor);

-la firma requerida al pie de mi carta habría de ser tomada más en serio que la firma de Derrida al final de «Firma, acontecimiento y contexto» (1972)"[2].

No adscribimos a la defensa del sentido literal que realiza Eco, aunque tampoco la rechazamos. Suspendemos nuestro juicio, a nosotros nos interesa la ironía: hacerle decir a Derrida algo que supuestamente éste no sostiene. Veremos luego qué otras consecuencias podemos extraer de nuestra primera ironía.

La segunda ironía es de Witold Gombrowicz. En una entrevista el escritor polaco declara:

"En las ciencias exactas se puede razonar en contra de la más evidente realidad cotidiana y personal; pero en las ciencias humanas no ocurre igual. En estas, ese método les llevaría a una situación, me temo, tan molesta como artificial, obligándoles a contradecir de la mañana a la noche su teoría con la práctica. ¿Un ejemplo? Foucault se propone destruir al hombre en la epistéme. ¿Pero por qué? Para afirmarse en su personalidad, para ganarles la batalla a los demás filósofos, para llegar a ser un hombre eminente. Henos aquí en la «simple» realidad. Admiro la ciencia puesto que soy ignorante (como ustedes, señores, y como Sócrates) pero mucho me temo que esa pequeña palabra «yo» no se va a dejar eliminar tan fácilmente, porque nos ha sido impuesta con demasiada brutalidad"[3].

Retórica del yo que genera la sensación de que no hay salida, el yo está allí, aunque no lo deseemos. Vemos aquí una postura que considera que el autor de una obra se adelanta a los otros para ser eminente. Efectivamente esta personalidad podría, como sostiene Mukarovsky[4] ser un producto de la modernidad; siempre y cuando entendamos esta adjunción con la tesis romántica del genio. Sin embargo al aclarar que ese yo se nos ha impuesto con brutalidad Gombrowicz agrega otro matiz a la idea de autor. Podemos comprender esta "brutalidad", si pensamos la relación obra, autor y lector no desde la obra como expresión sino como signo -nuevamente somos deudores de Mukarovsky[5].

Sin embargo hay alguien que se adelantó a estos "autores", nos referimos a la obra de Cicerón titulada *En defensa del poeta Arquias*. En este escrito es necesario escandir el título, es decir, se trata de *la defensa del poeta...* Arquias. Encontramos en este texto los términos de nuestro irónico debate: autor, lector, obra, mortalidad e inmortalidad. Lamentablemente no podremos detenernos en la idea de que el poeta transmite modelos e ideales éticos a ser imitados por los futuros miembros de la ciudad, tampoco no extenderemos sobre la importancia que tiene el poeta para recoger y cantar las acciones del imperio. Pero sí subrayamos la siguiente reflexión de Cicerón: "Porque no existe persona alguna tan enemiga de las Musas que no consienta de buena gana en que se confíe a la poesía el elogio inmortal de sus acciones"[6]. Nótese que si la poesía es un elogio inmortal, el poeta al adjuntar su nombre también se inmortaliza.

Ahora volviendo a Gombrowicz, vemos que su ironía viene a enlazar el nombre propio con la obra más allá del acontecimiento mismo. Y si como decíamos más arriba la obra es un signo, preferiríamos decir un símbolo en el sentido de Peirce, entonces la relación con el nombre propio y la obra no es accidental, sino que tiene la característica de ser un índice en el sentido del semiólogo y pensador norteamericano.

El nombre propio como fotografía de la escritura

Pensar la relación nombre propio y obra como una relación indicial sólo contesta una de nuestras dos preguntas. Es hora de enfocar nuestras reflexiones entorno a la ironía de Eco con relación a la firma. En primer lugar debemos hacer una equivalencia entre firma y nombre propio. Si aceptamos esta equivalencia, entonces la ironía de Eco señala que en la firma está implícito de algún modo la idea de semejanza, pero no acentuando la iterabilidad como lo hace Derrida[7]. Creemos que se relaciona con lo que afirma Michel Foucault en su texto *¿Qué es un autor?*:

"El nombre propio (y el nombre de autor igualmente) no sólo tienen funciones indicadoras. Es más que una indicación, un gesto, un dedo apuntado hacia alguien, en cierta medida, es el equivalente a una descripción. Cuando se dice "Aristóteles" se emplea una palabra que es equivalente de una o de una serie de descripciones definidas del tipo de "autor de los *Analíticos*", o "el fundador de la ontología", etc"[8].

Pero no acordamos con el intento de diferenciar el nombre propio del nombre del autor. No es necesario sostener que esta distinción sea del orden de lo cualitativo como quiere mostrar Foucault. El reconocimiento que posee el autor es debido a un reconocimiento social que se enlaza a los tipos de textos que el autor trata (amor, muerte, etc.). En este sentido es más certero Cicerón cuando señala que una de las funciones del poeta es elaborar textos para soportar las adversidades de la vida.

Es esta equivalencia, esta semejanza la que nos interesa acercar a las tesis de Jean-Marie Schaeffer sobre la fotografía. En su estudio *La imagen precaria*[9] define a la fotografía como icónica-indicial, es decir:

"La imagen fotográfica es un indicio no codificado que funciona como signo de existencia. Por lo demás, Peirce no deja de observar que si la fotografía es un indicio, no es porque el icono, luego su materialidad, la revele como indicio (...), sino porque disponemos además de un saber referente al funcionamiento del dispositivo fotográfico, aquello que hemos propuesto llamar el saber del *arché*: la imagen se convierte en indicio en cuanto «que esta última es efecto de las irradiaciones del objeto», luego gracias a un «conocimiento independiente» referente a las modalidades de génesis de la imagen"[10].

En síntesis la ironía viene a subrayar que la validez de la firma remite al autor de la misma, más allá de la existencia corporal de la mano que la garabateó. Pero la ironía nos dice algo más, nos dice que la firma no se reduce a un signo lingüístico. Nuestra tesis es suponer que la firma es la fotografía de la escritura, que la misma fuese una imagen y no sólo un signo lingüístico. Ahora la firma tiene otro estatuto ya no es un símbolo en el sentido de Peirce, sino que es un icono. Pero estaríamos equivocados al decir que sólo sería un icono. Si seguimos a Schaeffer, entonces se nos revelan dos aspectos en el nombre propio. Primero, un ya-estuve allí pero ahora ya no, que permite reconocer la posibilidad de la semejanza. Semejanza que el narrador del Averroes de Borges. Pero, al mismo tiempo, la firma es como la huella del oso que se halla en los inextricables bosques de la existencia, la firma como el nombre propio son el índice de la existencia y el ícono de la muerte.

El retorno de la ironía

Retorno al autor, pero ahora en primera persona. Si el autor canta las glorias del imperio y de los hombres importantes, al decir de Cicerón, la letra escrita permite que el autor al cantar trace su propia inmortalidad en la mortalidad de su acto. La firma icono e índice del autor retrata el instante de una existencia que atraviesa el tiempo; la obra, en cambio, relata un escenario imaginado por la fantasía de un sujeto. Pero subrayo que no hay ninguna diferencia cualitativa entre el nombre propio y el nombre del autor. Lo que los diferencia es la fama, es decir, el ser-dicho ¿Cómo se generan famas más duraderas que otras? Lo ignoro, se puede intentar realizar una reconstrucción, pero siempre serían acotados a casos particulares. Quizás habría que analizar la cuestión del canon. Sin embargo cómo y por qué se llegan a agregar a ese canon nombres propios y luego se perpetúan es para mi un enigma.

Por último dos interrogantes se me han presentado. El primero, lo puedo postular del siguiente modo: ¿Está "*nuestra*" literatura tan alejada de cantar las glorias del imperio?

El segundo, lo enuncio con una pregunta retórica: ¿Acaso no he sido irónico en mi recorrido? He ido del *Fedro* a Derrida pasando por Ricoeur. Luego hablé de Eco, Gombrowicz y Mukarovsky. Cité eruditamente a Cicerón y terminé con Schaeffer ¿Utilizar estos nombres no forman un panteón donde se les ha

hecho decir otra cosa de lo que decían? En todo caso rescatar la figura fundante de la filosofía, es decir la ironía, no está nada mal para una pequeño escrito.

Notas

[1] Es gracioso observar que en un ámbito psicológico, los psicólogos no quieren relacionar sus tesis con la temida sombra de la filosofía.
[2] Umberto Eco, 1992, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, p.34
[3] Witold Gombrowicz, 1972, *Autobiografía sucinta, textos y entrevistas*, Barcelona, Anagrama, pp. 29-30.
[4] Ian Mukarovsky, 1975, "La personalidad del artista" en *Escritos de estética y semiótica en el arte*, Barcelona, Gustavo Gili, pp. 280-1. (5)
[5] Ian Mukarovsky, *Op. cit.*, pp. 286-90.
[6] Cicerón, 1965, *Defensa del poeta Arquias*, Bahía Blanca, 1965, p. 66. Traducción de Antonio Camarero.
[7] Jacques Derrida, 1994, "Firma, acontecimiento y contexto" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, pp. 362-372.
[8] Michel Foucault, "¿Qué es un autor?" en *Conjetural*, Buenos Aires, N° 4, agosto de 1986, p. 93.
[9] Jean-Marie Schaeffer, 1990, *La imagen precaria*, Madrid, Cátedra.
[10] Jean-Marie Schaeffer, *Op. cit.*, pp. 44-5.

ACERCA DE LAS ACTITUDES BELLAS Y LAS ACTITUDES MORALES

Déborah F. Chabes
UBA

Pareciese que a la hora de realizar un estudio sobre la moral, es imposible, o casi impensable, no recurrir a otras fuentes ajenas a la filosofía. Por ejemplo, en algunas narraciones literarias se encuentran materiales válidos porque ejemplifican acciones morales, amorales e inmorales que serían incomprensibles al margen de los datos que aporta el escritor sobre quién, cómo y para qué las hizo, o sea al margen de su unicidad y de su caracterización motivacional y circunstancial.

Por otro lado, los textos literarios llevan el riesgo de a-moralidad porque dan un rodeo por lo inconsciente, considerando que la belleza, en cuanto conjunción de facultades -la reflexión, los conocimientos, los sentimientos, las sensaciones y la imaginación- es originada por el deseo que recompone y objeta los hechos. Ahora bien, creo que, inicialmente, es necesario distinguir la literatura que «retrata» la amoralidad, sea de los desclasados o lumpen, como El Lazarillo de Tormes, sea de la nobleza, como la obra del Marqués de Sade, o de los individuos de cualquier clase o fracción de clase (y de un género), de la posible amoralidad del autor, que quedará de manera implícita en su obra, y también de la amoralidad de sus lectores o escuchas (en el caso de la literatura oral).

El individuo que es (al menos en un nivel considerable) a-moral no es proclive a buscar la comunicación mediante las artes, ni tampoco a manipularla con ellas. Escribir o decir oralmente un discurso con pretensiones artísticas implica demasiados esfuerzos y riesgos para un futuro incierto, en el cual aquél no pretende ejercer ninguna influencia.

En El Lazarillo y en la narrativa de Sade encontramos, en cambio, un trabajo mental que alcanza una unidad armónica de sensaciones, de emoción e ideas: manifiestan una belleza o un equilibrio de los que Schiller llamó «*impulso*» material —que comprende lo sensible, instintivo, emotivo y pasional— y el racio-

nal—o del intelecto. Esto es, un juego de facultades y de «*fuerzas activas y pasivas*»[1], que no es excluyente, sino "*inclusivo*"[2] u opuesto a la diagoge -en el sentido aristotélico del concepto- o aguzamiento de una, y no todas, las capacidades del sujeto. Mediante este juego, el literato "*juega creativamente con las formas*"[3] en una "*materia*"[4], o sea, que actúa innovadoramente dentro de unas reglas (que respetan la coherencia o identidad de la literatura, de los planteamientos de la pieza, y del género en que se inscribe).

No nos equivocaremos buscando el ideal de belleza por el mismo camino en que satisfacemos el "*impulso del juego*"[5]; éste además de creación dentro de unas reglas es pasatiempo, un rato que vivimos como de agradable ocio frente al serio y trabajoso o neg-ocio. Los lectores y escuchas de la literatura son invitados a ser felices con el estímulo del juego, a gozar participando, a dar el 'salto estético' que no violenta sus sentidos, su entendimiento ni sus sentimientos, sino que los reúne con su «*mágico poder*» [6]. La Literatura sólo podría ser amoral si dejara de ser juego o belleza, es decir, si dejara de ser ella misma.

Un texto literario moralizante, que intercala discursos admonitorios, es algo serio, trabajoso, que se debe a la conciencia y poco a esa conjunción de facultades. En cambio, la prosa picaresca y la de Sade han sido consideradas indeseables por quienes ejercen el represivo poder de dominio. Y si lo son es porque hacen señalamientos, los morales incluidos, con medios artísticos adecuados y veraces que piden un trabajo psíquico completo en sus interpretaciones. Tienen el carácter de «declaración» es decir, que dicen de manera auténtica y sin callar nada «*lo que es el estado de cosas*»[7].

Sólo podemos calificar como feo el texto literario no armonioso, poco creativo, que como tal agrede nuestras facultades, independientemente de si 'retrata' o no unas reglas de comportamiento institucionalizadas. Es un texto feo e inmoral cuando niega de manera redundante, monótona y calculadoramente, o por vía pragmática y consiguientemente con fines ajenos al juego mismo, los comportamientos que se consideran socialmente buenos en la situación histórica en que fue creado. Lo feo e inmoral trata de negar la diversidad psíquica y cultural para que actuemos unidireccionalmente y seamos previsibles y, por lo tanto, manipulables política, moral y económica o comercialmente. Lo feo es inmoral es perverso y opresor. Si, por ejemplo, la moral -la 'monástica'- se afirma mediante el sacrificio de nuestra parte natural, es deficiente, porque nos mutila, en vez de tratarnos como "*un ser completo*"[8], bajo el falso supuesto de que las «*pasiones sensibles*» son capaces, por sí solas, de someter la «*libertad de ánimo*» de un ser complejo como es el humano[9]; y si lo natural somete a la inteligencia y a la 'libertad de ánimo', es porque el indïviduo ha simplificado su mente, obedeciendo cautivamente a unas políticas sociales que lo mecanizan. Esta clase de individuos son los perfectos consumistas de obras feas e inmorales. En oposición, los que tienen una moral fuerte son capaces de enriquecerse con nuevos principios y también de abandonar la recepción de textos que atentan, por atentar, sus valores, y esto quiere decir que ellos les niegan la cualidad de artísticas o bellas y juguetonas. El comportamiento moral no debe, pues, estar reñido con la naturaleza, ni ésta con aquél: «*Engendra la verdad victoriosa en el pudoroso silencio de tu alma, extráela de tu interior y ponla en la belleza, de manera que no sólo el pensamiento le rinda homenaje, sino también los sentidos acojan amorosamente su aparición*"[10].

***

Las artes también son definibles como juego por las maneras de su apropiación: se juega por el jugar mismo, como una abundancia de 'fuerzas' o una conducta gozosa, plena y satisfactoria, muy propia de los ratos libres; que se opone al trabajo, o conducta que se realiza debido a una carencia y para la obtención de un bien satisfactor de las necesidades. En el juego o trabajo lúdico se disfruta su propia realización, el momento, con independencia de sus efectos. Los receptores de un texto literario (lo cual puede ampliarse a la contemplación de estímulos naturales, sea un paisaje, de otras artes y de otra índole, porque nada queda fuera de la experiencia estética ni nada incluido forzosamente) colocan el mundo fuera de sí, lo reciben desinteresadamente, esto es, lo contemplan en una situación de complacencia, que no sólo encuentra el juego de formas o belleza, sino que es bella porque no distingue entre la pasividad receptiva y el juego de facultades, o 'reflexión' que ocurre de manera 'vital', siendo «*al mismo tiempo nuestro estado y nuestro acto*»[11]. En el lapso temporal de la recepción estética el lector o escucha no se preocupa de los efectos y posibles usos de la obra, porque su experiencia tiene «*la forma de una finalidad sin fin*», según Kant, una autonomía o movimiento libre que «*es una finalidad y un medio para sí mismo*» [12].

Como vivencia de cualquier ser humano, la llamada 'función estética' es la sublime libertad del juego o trabajo lúdico que no tiene unos, y básicamente unos, usos específicos para la supervivencia, y que, por lo mismo, resulta tan gozosa y distensa que nos hace felices.

La desinteresada contemplación o función estética, o juego de facultades que se contenta con el gozo, haciendo a un lado los conocimientos y demás valores de uso del estímulo, y la obra o hecho que se nos ofrece como un juguete que tiene como primer fin el ser gozada, hacen resplandecer el bien.. Para Kant *la belleza es la respuesta espontánea que opera como condición de posibilidad de la moralidad*[13], y para Schiller *es condición de una moral fuerte y consecuencia natural de un comportamiento poco calculado*[14].

Decimos que una persona es bella cuando manifiesta la gracia y, sobre todo, la dignidad, el don espontáneo de la bondad gratuita (el amor caritativo o desbordado en Plotino y San Agustín), un comportamiento veraz, sin dobleces, y solidario que cumple el primer imperativo kantiano, o comportamiento bajo una máxima, o bajo unos principios, que puedan universalizarse (Carta 12ª), y también cumple el segundo imperativo kantiano de tratar al otro como un fin y no sólo como un medio, igual que lo hace la función estética con el estímulo.

Por lo mismo, *"en el reino de la belleza no se toleran privilegios ni autoritarismos"* [15]: una bella persona siempre está abierta al diálogo, siempre respeta la variedad, las diferencias culturales e individuales, la alteridad. La 'satisfacción estética' se relaciona, pues, con la parte más noble de nuestra felicidad, que no es ajena a la *nobleza moral*[16]. Schiller ejemplifica en el *Kallias*: en un camino fuera de un poblado y en temperaturas bajo cero centígrados un hombre herido suplicó ayuda a los viajeros. Todos estuvieron dispuestos a ayudarlo y eligieron un medio adecuado al fin. Los moralmente feos pretendieron recibir algo a cambio; otros tuvieron que dominar sus inclinaciones a no hacerlo – actuaron según los imperativos mencionados –, y sólo uno actuó de manera espontánea: simplemente lo ayudó, sin coaccionarse ni pensar en pagos o beneficios. Los demás o eran inmorales, o moralmente buenos; sólo él era una bella persona.

En la belleza o «*impulso del juego*», que reúne el «*impulso material*» o más ligado con el cuerpo y el «*impulso formal*» o de la razón (en su sentido amplio y omniabarcante)[17], el individuo todavía no ha accedido al bien moral, propiamente, frente al cual los hombres se comportan con seriedad y no a la manera del juego. El «*estado estético*» no es, pues, físico o de determinación sensible ni «*lógico*» o «*moral*», sino un estado intermedio armonioso de fuerzas sensibles y espirituales, el cual debe fomentarse en la «*educación estética*»[18]. La conducta moral sólo se desarrolla a partir del estado estético, no del físico, porque éste únicamente soporta el poder de la naturaleza, del cual aquél – el estético – se libra, aunque no lo domina; éste debe llegar a otra fase, la moral, dándose a sí su fundamento y su ley. O sea que las acciones bellas concuerdan o bien son «*analogías de las acciones libres*»[19]: el juicio de efectos libres según la voluntad es moral; el de efectos no libres según la forma de voluntad pura es estético. La 'disposición estética', vinculada a la apariencia estética, que no pretende sustituir la realidad ni necesita una realidad que la sustituya, genera la libertad (la cual, en última instancia, debe ser tratada desde una ética pura o formal y después entenderla en su situación, porque la libertad es situante y situada), aunque no ha surgido de ella, sino como un 'don de la naturaleza', *"común a la especie humana y que la unifica"*[20].

Una bella persona, el 'estado de apariencia bella', se encuentra en cualquier 'alma armoniosa', aunque de hecho, esta clase de 'almas' se localizan en los círculos escogidos que no imitan las normas o costumbres ajenas, sino que siguen sus inclinaciones bellas; se encuentra «*donde el hombre camina con valerosa sencillez y serena inocencia por entre las más grandes dificultades, y no necesita herir la libertad de otros para afirmar la suya propia, ni renunciar a la dignidad para dar muestra de su gracia*»[21].

***

Para terminar quiero abrir una serie de cuestiones: a diferencia de San Agustín, para Schiller una persona bella no es aún moralmente buena: sólo manifiesta un don natural. Para ser moral debe superar el juego, que vive sólo el presente y proyectarse al futuro, tener una prospección, que siempre tiene mucho de utopista en cada espacio y tiempo, y que en su utopía, o fin, y en los medios para alcanzarla, se atenga a los dos imperativos categóricos kantianos, especialmente al segundo, porque el primero siempre implica la 'virtud' de tratar al otro como fin. Lo diré con San Agustín y Sartre: los actos verdaderamente libres, y frecuentemente a-normales, son gratuitos, fuera de una moral instrumental o meramente

pragmática, aunque sí comprometidos. El ejercicio de este proyecto nos hace capaces de retar al poder, a los dioses, lo que quedó simbolizado en los mitos de Prometeo y el de Orestes descrito por Sartre en Las moscas. En oposición, los actos malos y espontáneamente feos (lo cual para Schiller y San Agustín implica la pérdida de un don natural, i.e. una caída) no tienen ninguna proyección social porque no toman ningún compromiso, y acaba siendo descubierta su dirección o su sentido porque se encadenan en actos repetitivos y previsibles: las malas intenciones siempre se ocultan, disfrazándolas de bellas y auténticamente buenas, y se limitan a ser la contramáxima kantiana, y dependiente de la máxima original: tratar al otro como medio y nunca como fin.

Si lo bello es una conjunción de facultades, me parece que, cuando se aplica a acciones morales, estamos hablando de la decisión que toma el individuo, una vez en su vida, de entregarse a un proyecto, que variará históricamente, que él considera benéfico para las comunidades. En la medida en que más penas y dolores haya sufrido el individuo, más grandiosa será su decisión, más valdrá. A partir de entonces, él se comportará espontáneamente según los imperativos categóricos kantianos, y mantendrá, por ello, una inteligente y enriquecedora actitud dialogante—llena de preguntas y respuestas—, y respetuosa del otro, que no lo menosprecia (lo cual no necesariamente significa la coincidencia de puntos de vista). Todo lo anterior supone que, en principio, trate a sus interlocutores en un plan de igualdad o antiautoritarismo y que sea veraz. Entonces, finalizando me pregunto también si la belleza moral es el punto más elevado y, como tal, el más admirado de la moralidad.

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg (1996), *Estética y hermenéutica*, introd. Angel Gabilondo, trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona, Tecnós.
Kant (1977), *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
Schiller, Friedrich (1990), *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe, est. introd. Jaime Feijóo; trad. y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Antrophos.

Notas

[1] Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, cartas 15, 21 y 22.
[2] Schiller, ibid, carta 18.
[3] Schiller, ibid, carta 15.
[4] Schiller, ibid, carta 22.
[5] Schiller, ibid, carta 15.
[6] Schiller, ibid, carta 23.
[7] Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, página 116.
[8] Schiller, ibid, carta 4.
[9] Schiller, ibid, carta 19.
[10] Schiller, ibid, carta 4.
[11] Schiller, ibid, carta 25.
[12] Schiller, ibid, carta 27.
[13] Kant, *Crítica del juicio* , Parágrafo 59.
[14] Schiller, ibid, carta 4.
[15] Schiller, ibid, carta 27.
[16] Schiller, ibid, carta 1.
[17] Schiller, ibid, carta 15.
[18] Schiller, ibid, carta 20 y nota.
[19] Schiller, *Kallias*, Jena 8/II/1793.
[20] Schiller, ibid, carta 27.
[21] Schiller, ibid, carta 27.

LA EXPERIENCIA DE LO SUBLIME EN KANT

María Verónica Galfione
UNC

La idea de que "la sublimidad reside en la elevación"[1] está presente en los escritos de Longino pero permanece acotada al ámbito de la literatura y la retórica. En un estilo noble y elevado se vinculan ideales estéticos y morales teniendo el discurso sublime un efecto entusiástico sobre el alma del espectador. No hay ningún sentimiento de dolor, espanto o sufrimiento, sino un efecto exultante y plenamente gozoso, extático, en virtud del cual el espíritu es elevado en su deseo de contemplación de lo trascendente. Lo sublime hace referencia aquí siempre a lo excelso, eminente o de gran altura, a lo que está en el aire y, en este sentido, es superior.

A diferencia de Longino, Burke identificará el sentimiento de lo sublime con el dolor y el peligro. El temor aquí corresponde a las pasiones relativas a la autoconservación que son desatadas en presencia de fenómenos que nos sobrepasan o desequilibran poniendo de manifiesto nuestra fragilidad e inferioridad[2]. Sin embargo, para que dicho sentimiento tenga lugar, es necesaria cierta distancia con respecto a los objetos que nos atemorizan. Esto es, es necesario que estos sean vividos como espectáculo sin que el peligro sea real.

Este enlace del sentimiento de lo sublime sólo con la sensación lo convierte en un sentimiento privado haciendo imposible toda pretensión de universalidad, pero además lo hace depender exclusivamente de la debilidad e inferioridad del sujeto frente al mundo; lo sublime pone de manifiesto "la inadecuación, fragilidad y, cuando no [el] desamparo en la (supuesta) identidad del sujeto moderno [...] [y] condena a la -por necesario- salvífica representación"[3].

Por contraposición, la concepción kantiana de lo sublime muestra una confianza por momentos ilimitada en la potencia del hombre, en su destinación divina y en su independencia con respecto a la naturaleza, que deja oír aún aquel sentido de lo sublime como elevación gozosa del alma en su anhelo de contemplación. De alguna manera, Kant parecería recuperar lo sostenido por Longino: "La naturaleza no nos ha creado a nosotros, los hombres, como a un ser bajo y vil; nos ha traído a la vida y al mundo como a un enorme espectáculo, para erigirnos en espectadores de todo lo que en ella ocurre y para participar en sus torneos llenos del más lato espíritu de emulación: para ello hizo brotar en nuestra alma un anhelo sin para por todo lo grande, por todo lo divino"[4].

Sin embargo, es necesario tener en cuenta aquí que si para Kant el juicio sobre lo bello atañe a la forma del objeto representado, la cual se presenta como adecuada a nuestras facultades, lo sublime, en cambio, puede encontrarse también (y en rigor lo exige[5]) en objetos desprovistos de forma en tanto a la representación de la infinitud o ilimitación en ellos, o a causa de ellos, se le suma el pensamiento de su totalidad. En este sentido, Kant distingue dos modos de manifestación de lo sublime: la forma matemática, en la cual se llama sublime a lo absolutamente grande, grande en todo respecto y más allá de toda comparación; y su forma dinámica que refiere al caos, al desorden o a la devastación más salvaje en la naturaleza, en cuanto muestran su poderío y magnitud, nunca el orden de la misma. Tales objetos más que conformar con nuestras facultades, las violentan suscitando un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales al presentarse como carentes de fin. De esta forma, resulta imposible designarlos de manera aprobatoria. Toda conformidad a fin y todo placer surgen aquí de manera indirecta y negativa.

La conformidad a fin se produce en tanto esta inconformidad que se deja representar sensiblemente tensa la imaginación ampliándola a los fines de conformar con ideas de la razón que son convocadas al ánimo justamente por esta inadecuación. Si bien de tales ideas no es posible ninguna presentación "es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón"[6]. En el máximo esfuerzo de la imaginación, en este tensarse en vano para hace intuibles ideas de la razón, se prueban no sólo los límites de la sensibilidad sino también la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades. Lo que es juzgado como sublime no es tanto el objeto como el temple de ánimo que

se sigue de la ampliación de la imaginación en referencia a las ideas de la razón, cierto que ya no con propósito teórico, dice Kant, pero sí como ampliación del ánimo que se siente capaz de transgredir los lindes de la sensibilidad con propósito práctico.

Tampoco en el modo de complacencia, el sentimiento de lo sublime se asemeja al de lo bello. No se trata de la tranquila complacencia propia del juicio sobre lo bello sino de un sentimiento de placer que surge indirectamente tras el displacer provocado por la violencia que la representación del objeto ejerce sobre la personalidad. El ánimo es agitado o conmovido al sentirse atraído y repelido alternativamente por el mismo objeto. Se trata de un sentimiento de admiración o respeto ante algo que resulta atrayente justamente en tanto repele a la mera sensibilidad y que se impone como ley. En esta violencia ejercida a la sensibilidad, en vistas a la subordinación a lo que se presenta como una ley de la razón, encuentra su fundamento un temple de ánimo parecido al temple moral; la libertad, que en el juicio sobre lo bello aparecía como juego, es representada aquí como un quehacer -conforme a una ley- en el cual la razón hace violencia a la sensibilidad.

Entonces, si bien la adecuación a lo suprasensible no es inmediata, el sentimiento de lo sublime hace patente la receptividad del ánimo a las ideas de la razón, estas se le presentan como ley afirmando su independencia y superioridad frente a la naturaleza y modificando su estado sensible para conformar con ellas.

Sin embargo, dice Kant, de tales ideas no puede tenerse más que una presentación negativa conforme a la máxima judaica que prohibe hacer imagen o símil de lo que hay en el cielo y bajo la tierra. La imaginación, una vez eliminadas todas sus barreras, no encuentra por ello más allá de la sensibilidad nada a qué aferrarse. En esta presentación negativa parece residir justamente el valor de lo sublime: la ausencia de imágenes favorece la potencia del alma para sobreponerse a los límites que le pudieran ser impuestos al hombre de manera arbitraria. En este sentido, lo sublime cultiva una cierta liberalidad en el modo de pensar y posibilita el desarrollo de un sujeto activo y autónomo, evitando que, "vuelto él simplemente pasivo, se lo pueda manejar más fácilmente"[7]. De esta manera, es posible encontrar a la base de la prohibición señalada, una idea de libertad absolutamente radicalizada. Así, la libertad, causa y autora del progreso del género humano hacia lo mejor, pensada como idea infinita e insondable, torna caduca toda presentación positiva:

"En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el sumo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada"[8].

Ahora bien, Kant hace descansar lo sublime en el ánimo del espectador y, no sólo evade así la posibilidad abierta por Burke de que lo terrible sea objeto de placer, sino que también funda dicho sentimiento en la superioridad de la destinación práctica de la razón. Sin embargo, existen otros aspectos que podrían matizar esta visión poniendo de manifiesto cierto pesimismo antropológico y una concepción de la cultura y la civilización poco optimista y bastante problemática. En este sentido, cabría recordar que lo sublime está ligado a ciertos presupuestos culturales. En tanto el sentimiento de lo sublime implica un movimiento de la imaginación en referencia a las ideas de la razón, es necesario un determinado nivel de cultura que haga al ánimo receptivo a las mismas. Kant contrapone el temple de ánimo propio de lo sublime que supone en el alma una sensibilidad que la hace apta para movimientos virtuosos y pone de manifiesto aptitudes intelectuales, al rústico espíritu de aquel que sólo puede encontrar satisfacción en los placeres sensibles. Este sólo puede sentirse atemorizado ante lo sublime, asumiendo con abatimiento su total impotencia. Así, dicha rusticidad parece vincularse directamente con cierta falta de virtud[9].

Por otra parte, la posibilidad de un desarrollo de la cultura que permita al espíritu aprehender las ideas de la razón, se asienta sobre la base de determinadas condiciones materiales. En primer lugar, el despliegue de las disposiciones presupone la vida en sociedad. En este sentido, Kant, retomando las reflexiones de Rousseau, afirma que la inclinación a vivir en sociedad es inseparable en el hombre del instinto de insociabilidad, de la inclinación a individuarse, a separarse de sus congéneres a los que no soporta pro de los que tampoco puede prescindir. La sociedad aparece así como la causa de todos los males que lo oprimen pero también, y en última instancia, de todos los bienes que ha adquirido. Es decir, el hombre se ve obligado a elegir: o vive solo y como un animal doméstico o entra en sociedad con todo lo que esta implica en cuanto a los males que acarrea pero también al despliegue de posibilidades que

posibilita. Este es inconcebible, según Kant, sin el antagonismo engendrado por el afán de dominio, la codicia y la ambición y sin la desigualdad: "Puesto que el mayor número, sin requerir para ello especialmente arte, procura por así decir mecánicamente [las] necesidades de la vida, para comodidad y ocio de otros que laboran en las partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte, y mantenidos por estos en un estado de opresión, trabajo amargo y escaso goce, una clase en la cual, empero, se difunde paulatinamente algo de la cultura superior"[10].

Sin embargo, y dado que "las plagas que el mismo se inventa, y ellas con otras que su propia especie le trae, por lo opresivo de la dominación, la barbarie de las guerras, etc., le ponen en tal apremio, y él [mismo] trabaja tanto cuanto esté de su parte en la destrucción de su propia especie."[11], resulta imposible fundar aquí la superioridad de los seres racionales. Se trata de un escándalo moral que atenta contra toda posible esperanza en el futuro de la humanidad. No obstante, Kant sugiere mirarlo como si se tratara del modo en que la providencia consigue sus fines -aún contra las intenciones de los individuos involucrados- que consisten en el desarrollo de las disposiciones morales de la humanidad, de su capacidad para determinar y elegir sus fines con independencia de la naturaleza, esto es, de los móviles empíricos. De esta forma, el desarrollo de una cierta espiritualidad en el modo de pensar y el progreso de la humanidad parecieran legitimar el curso efectivo de la historia: un pasado y un presente regidos por el antagonismo y la desigualdad.

Notas

[1] Longino XII, 1:113. Citado en: PUIG, X. "Dos estéticas antagónicas: Pseudo Longino vs. Burke." En: Revista de Estética (sin datos)

[2] Dice Kant al respecto: "el sentimiento de lo sublime se funda en el instinto de conservación y en el *temor*, esto es, en un dolor que, toda vez que no llega a la efectiva ruina de las partes corpóreas, suscita movimientos que, limpiando los vasos más delicado o los groseros de obstrucciones peligrosas, están en condiciones de despertar sensaciones agradables, no, por cierto, placer, pero sí una especie de estremecimiento complaciente, una cierta quietud que está mezclada con temor". KANT, I., 1992, Crítica de la Facultad de Juzgar, Ed. Monte Avila, Caracas, B128

[3] Puig, X. Op. Cit. p144

[4] Longino XXXV, 2 y 3:177. Citado en: PUIG, X. Op. Cit. p136

[5] Cfr. Del Barco, O. "Apuntes sobre Kant y el arte contemporáneo" En: Nombres, N°16, año XI, Septiembre 2001, Córdoba.

[6] Kant, I. Op. Cit. B98

[7] Ibid. B125

[8] Kant, I. 1998, Crítica de la Razón Pura, Ed. Alfaguara, España, A317

[9] De este modo expone Kant el comportamiento del rústico en el ámbito religioso: "El hombre que se atemoriza efectivamente, porque encuentra en sí mismo causa para ello, al tiempo que está consciente de contravenir, con su deleznable sentir, un poderío cuya voluntad es al mismo tiempo irresistible y justa, no se halla de ningún modo en presencia de ánimo para admirar la magnitud de lo divino" KANT, I., 1992, Crítica de la Facultad de Juzgar, Ed. Monte Avila, Caracas, B108

[10] Ibid. B393

[11] Ibid. B390

CONCEPCIÓN ESTÉTICA Y ARTÍSTICA DE LOS HISPANOJUDÍOS

Amira del Valle Juri
UNT

El arte en Israel antiguo

El arte en el antiguo pueblo judío constituía una manera de traducir experiencias religiosas. La concepción de belleza trasciende el ámbito exclusivamente estético para constituirse en un modo de glorificar a Dios. Don Isaac Abravanel, un judío de origen portugués, en su exégesis del capítulo XI del Génesis expone su idea del hacer artístico: cuando el hombre rompe el equilibrio con el mundo natural y se organiza socialmente la arquitectura y las artes plásticas surgen como una consecuencia del intento por controlar el mundo creado por Dios[1]. El mismo autor responsabiliza a las artes ajenas a la naturaleza, como la confección de vestidos, la construcción de casas, la alfarería, etc. de reforzar esa noción de ruptura del hombre con un modo de vida natural.

El incomparable edificio que es el universo de Dios supera siempre cualquier obra de arte humana, pero la diáspora conduce al pueblo judío a la necesidad de servirse de dichas artes y de habitar en ciudades - "ciuitas judaea"[2] - y entonces los anhelados vínculos estrechos con la naturaleza se pierden y la nostalgia se instala.

Las fuentes y los textos judíos

Las escasas alusiones al mundo del arte contenidas en los textos filosóficos sefardíes son los únicos elementos que pueden emplearse para formular una estética judeoespañola. Es necesario enmarcar esta problemática dentro del mundo judío antiguo o primitivo. Para ello apelamos a las primeras fuentes hebreas escritas: la Tora y toda la literatura generada por ella. Los hispanojudíos reelaborarán la herencia intelectual griega permitiendo el encuentro de diferencias entre las estéticas griega y judía: mientras el griego imita la naturaleza porque quizás se puede incluir en ella, el semita en cambio (incluyendo también a los musulmanes) se siente ajeno al mundo natural y lo vive como hostil. El artista griego imitando el mundo natural llegará progresivamente a la divinidad. El artista semita abandonado por la madre naturaleza, solo siente a Dios cercano. Por eso el sentido de la tierra prometida tiene el valor de perenne promesa divina. A la luz de los textos bíblicos la concepción de belleza se aproxima más a categorías morales que a las exclusivamente estéticas: la belleza de Salomón radica en su sabiduría, que le fue otorgada por Dios, sin embargo en el escrito bíblico se apela a experiencias sensibles para capturar dicho concepto: "Verdad es cuanto en mi tierra me dijeron de tus cosas y tu sabiduría. No lo creía antes de venir y verlo con mis propios ojos" (I Re 10; 4-7).

Las cualidades físicas y morales se integran en un mecanismo de relaciones que terminan esquematizándose en fórmulas genéricas y patrones idénticos de modo tal que con sólo aparecer generan el auténtico sentimiento o sentido de belleza y suscitan la percepción de una extensa gama de cualidades físicas y morales: "formas bellas", "bella presencia". Cuando se nos dice de David que "Era rubio, de hermosos ojos y muy bella presencia"[3] o de Judit que "era bella de formas y de muy agradable presencia"[4] el autor busca nuestra simpatía y simultáneamente les atribuye cualidades que lejos de acabar en sí mismas proyectan cualidades morales que deben ser propias de un ser elegido por Dios que reúna ciertas peculiaridades: fuerza, bondad, valentía... etc.

Cuando en el Libro del Génesis se relata la Creación, los elementos que intervienen en la misma insinúan una sucesión que hace referencia a su consistencia material: luz, firmamento, aguas, lo seco, la hierba y la semilla, ella parece encarnar el significado de una materialidad fundamental que interviene en el proceso constructivo-creativo de Dios. Dichos elementos serán los mismos que surjan en la concepción de la estética arquitectónica judía, la cual se desplaza desde la levedad de la luz a la definición

concreta de volúmenes. El primer "juicio divino: ...y vio Dios que era bueno"[5] se transforma gracias a la versión griega de la Biblia en un *juicio estético* y en él surgen ideas provenientes del ideal artístico griego, como por ejemplo la del mundo como una obra de arte y la de un creador o demiurgo como un ser inteligente. El artista entonces buscará que su obra sea buena y al confluir judaísmo y helenismo la obra no sólo será buena sino bella -en sentido griego-. Cuando en Prov. 31; 30 se nos dice: "Engañosa es la gracia, vana la belleza..." no sólo se realiza un contraste entre interioridad y exterioridad de la belleza sino que se advierte acerca del peligro de una belleza engañosa que surge cuando nuestros ojos quedan atrapados en las superficies -exteriores -de las cosas.

Por otro lado en la mentalidad judía en particular y semita en general la fuerte conciencia de temporalidad condiciona una concepción de tiempos medidos y por lo tanto adecuados cada uno de ellos a una finalidad, por ejemplo: "Todo tiene su momento y todo cuanto se hace debajo del sol tiene su tiempo. Hay tiempo de... destruir y tiempo de edificar"[6]. El artista- creyente adaptará una finalidad artística a todo un cronograma temporal diseñado por Jehová. Esa conciencia de temporalidad organizada le hará buscar el fin en cada obra, siempre destinada a alabar a Dios.

Producción cultural sefardí

Para comprender cuál es la especificidad artística de la Sefarad medieval debemos recurrir a ciertos conceptos de la filosofía judía, medieval e hispana. La producción cultural sefardí se caracteriza por su capacidad de integrar la cultura hebrea antigua en las formas culturales visigoda- cristiana- musulmana de la Península Ibérica. La máxima producción se ubica durante los siglos XI y XII. Cuando la Reconquista ponga fin al dominio islámico, la cultura judía continuará viva como coheredera del legado hispanoislámico.

La antigua discusión en torno a los conceptos griegos de "materia" y "forma", retomada en la Edad Media no será ajena a los pensadores hispanojudíos. Maimónides en su Guía de los Perplejos clarifica conceptos importantes para la teorización y práctica artísticas, como por ejemplo la distinción entre: forma natural (*selem*) que permite que cada cosa sea lo que es y forma artificial (*to´ar*) que constituye la determinación geométrica[7] y que explica el versículo de Is.44;13 relativo a los forjadores de ídolos: "Quien trabaja en madera tira la cuerda de medir, lo marca (to´ar) con el lápiz, lo ejecuta con los cinceles, lo marca (*to´ar*) con el compás. Hace así como una semejanza (*tabnit*) de hombre, de un hombre bello, para que habite en una casa".

Es importante señalar que esta semejanza (tabnit) de hombre bello que el artista realizará no es la misma semejanza que aparece en un pasaje de la Tora en Génesis I-26: "Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza (demut)". La *semejanza* que procura el forjador de ídolos es solo un modelo susceptible de ser diseñado por el artista, en cambio la *semejanza propiamente dicha* "demut" sólo es realizable por Jehová. A partir de este tipo de aclaraciones Maimónides nos comunica, desde su visión próxima al aristotelismo, su concepción de Dios y del mundo, que son elementos básicos en la formulación estética hebrea. El mundo es un vehículo que conduce a Dios, la belleza que posea o el sentimiento que genera en el fruidor solamente intenta alabar la grandeza del creador. Jehová conoce los actos humanos y no abandona al mundo, de Él procede la Tora, de la cual nada puede sustraerse ni añadirse porque es inalterable.

La forma artificial, es decir, el modelo o tabnit puede ser obtenida por procedimientos mecánicos y estará limitada por materiales y leyes físicas, por lo tanto será juzgada como adecuada o no adecuada al fin para el que fue hecha. Para Maimónides la figura (tëmûnàh) es usada en tres sentidos distintos[8]:

a- Como forma percibida por los sentidos, independientemente de lo que perciba el espíritu.
b- Como la figura que un objeto deja en la imaginación después de apartarse de los sentidos.
c- Como la idea verdadera de una cosa que la inteligencia percibe. (La figura que nos hacemos de Dios pertenece a esta categoría).

Por otra parte, las morfologías arquitectónicas y urbanísticas se verán condicionadas a normas prescritas por el Talmud. La arquitectura hispanojudía se define como del decoro: "Decoro, no sólo significa representación adecuada de los aspectos típicos de la vida humana sino también conformidad con lo decente y apropiado en cuanto a gusto y aun más en cuanto a moralidad y religión"[9]. La sinagoga española tiene sus espacios organizados de una manera peculiar: la orientación hacia Jerusalén es lo que

otorga santidad al lugar, al igual que en las mezquitas la dirección hacia la Meca. Es decir, lo sagrado no radica en objetos sino que se construye a partir de un lugar geográfico santo pero que se utiliza abstractamente: termina siendo una orientación.

El *manejo de la luz* en la sinagoga responde a la concepción de la luz natural como equivalente de la divinidad. Por lo general penetra por ventanillas muy altas y pequeñas, iluminan las alturas de la sinagoga y las penumbras se ubican en la parte donde transitan los fieles. Por lo tanto, no se busca desde esta arquitectura religiosa un camino iluminado que guíe al creyente, un camino de luz y hacia la luz; sino que se refuerza la conciencia de oscuridad en el fiel y se diseña un espacio de luz cuasi inalcanzable. Las plegarias se levantarán desde la parte más oscura del edificio.

En conclusión, las ideas estéticas del antiguo Israel aparecen inmersas en textos bíblicos o en exégesis de los mismos. En la España musulmana, Maimónides por ejemplo aclara que son de diferentes naturalezas la semejanza que forja un artista y la diseñada por Dios, lo que muestra la necesidad de una reflexión que se ajuste a un pensar religioso omnipresente. Es importante señalar que la idea de naturaleza como ámbito de hostilidad está presente en el judaísmo antiguo o primitivo de Israel pero en la España musulmana esta idea se cambia porque la geografía también aparece modificada y entonces Maimónides puede pensar una idea de naturaleza más benigna con el hombre. La imbricación cultural con el Islam tendrá consecuencias en la idea de lo sagrado que consiste en una orientación hacia Jerusalén o la Meca, según sea sinagoga o mezquita, tal vez porque en ambas cosmovisiones está presente la idea de ausencia de una divinidad encarnada. Sin embargo, en el judaísmo la promesa de la llegada de un Mesías los obsesiona por el futuro y en el Islam, en cambio, el ciclo de profetas se cerró con Mahoma y por ello tal vez sea el pasado el tiempo vital que mejor los atraviesa culturalmente.

La arquitectura y la poesía estarán sujetas a cánones predeterminados por un entorno religioso donde la Ley y el comentario de la misma constituyen la idea misma de belleza materializada de algún modo en la luz, elemento semántico compartido con el cristianismo y susceptible de ser percibido por el hombre, en este caso aquel hombre que cree en Jehová y que encuentra en el arte un modo de ser escuchado por Dios.

Bibliografía

Apuntes del curso de Doctorado dictado por el **Dr. Miguel Angel Espinosa Villegas** de la Universidad de Granada en el primer semestre de 1999: "*Arte, Arquitectura y Estética Judías en España*".
"*Historia del pensamiento en el mundo islámico*"-1996-3 tomos- Alianza Universidad- Madrid.

Notas

[1] Levy, Salomón -1970-"La cité humaine d'apres Isaac Abravanel"- Université de Strasbourg-Strasbourg-pág.131.
[2] Levy, Salomon- Op. Cit. -pág.134.
[3] La Biblia- I Sam 16; 12.
[4] La Biblia- Judit 8; 7.
[5] Gonzalo Maeso, David-1963- "El arte plástico en el antiguo pueblo de Israel"- Universidad de Granada- Granada-Vol. XII- XIII-pag.227-235.
[6] La Biblia- Ecl. 3; 1-3.
[7] Cruz Hernández, Miguel-1996- "Historia del Pensamiento en el mundo islámico" Alianza Universidad-Madrid-pág.430-431.
[8] Cruz Hernández, Op. Cit.-pág.534.
[9] Lee, Renseelaer -1982-"La teoría humanística de la pintura"- Cátedra- Madrid-pág.66.

LA ANGUSTIA Y LO SUBLIME

Gustavo Lavergata
UBA

Lo sublime en Burke y Kant

El filósofo inglés Edmund Burke, parte del análisis de los sentimientos para investigar el origen de lo bello y lo sublime. Lo que los sentidos nos enseñan, afirma, y el placer o desplacer que nos procuran, valen universalmente.

Intenta llegar a las raíces del sentimiento de lo sublime, la emoción más profunda que el espíritu puede experimentar, cuyo fundamento radica en las ideas de dolor y de peligro causadas por la cercanía de "objetos terribles". Las pasiones que se relacionan con la propia preservación son dolorosas cuando ejercen un efecto inmediato sobre el individuo, pero son muy agradables cuando tenemos la idea de dolor y de peligro sin estar nosotros en tales circunstancias. Burke llama sublime a aquello que suscita en nosotros esta "delicia".

La pasión causada por lo grande y lo sublime en la naturaleza es el asombro, un estado del alma caracterizado por la paralización de todos sus movimientos y afectado por un mayor o menor grado de terror. El principio básico de lo sublime es el terror. Nada paraliza tanto el poder de acción y de razón del espíritu como el miedo.

Kant reconoce el gran mérito de Burke, pero advierte la falta de una exposición trascendental de los juicios estéticos. El juicio de lo sublime, como el de lo bello, está sujeto a las cuatro categorías y, en consecuencia, es universal, desinteresado, subjetivo y necesario.

Lo bello y lo sublime tienen rasgos comunes: ambos placen por sí mismos; la satisfacción que deparan no depende de una sensación, ni de un concepto; sus juicios son particulares, pero de validez universal. Convienen en originarse el placer que producen del acuerdo entre la facultad de exhibición, o sea, la imaginación, y el entendimiento; y no ofrecen conocimiento alguno del objeto.

Con respecto a las diferencias digamos que lo sublime "puede encontrarse en un objeto sin forma" (*Crítica del Juicio*), donde puede representarse lo infinito; representación de cantidad.

Lo sublime, a diferencia de lo bello comienza con una suspensión momentánea de las fuerzas vitales, se trata de algo serio que engendra admiración y respeto. Es puramente subjetivo, no se lo puede explicar por un principio de conveniencia natural. Trasciende toda finalidad, y nos da algo así como una visión anticipada de lo infinito. Por último, digamos que la patria de lo sublime se encuentra en el mundo interior.

Kant distingue entre lo sublime *matemático* y lo sublime *dinámico*, según que la imaginación refiera el movimiento mental contenido en la experiencia de lo sublime a la facultad cognoscitiva o a la del deseo.

El alma oye dentro de sí la voz de la razón que reclama la cantidad universal, fundamento de todas las cantidades que se pueden aprehender y de las que nunca serán aprehendidas: la exhibición de todos los miembros de una serie progresiva que crece hasta lo infinito; el infinito mismo, levantado sobre todo sentido; la idea del noúmeno, a la cual ninguna visión alcanza, pero que sirve de *substratum* a la visión de todo fenómeno, a la visión del mundo. La razón que alcanza este infinito suprasensible, superando la medida de toda facultad sensitiva, logra lo que Kant llama una *amplificación del alma*. Allí está verdaderamente lo sublime.

"El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de dolor que nace de la inadecuación de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la apreciación mediante la razón; y es, al mismo tiempo, un placer despertado por la concordancia que tiene justamente ese juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible con ideas de la razón (...) viene el juicio estético mismo a ser subjetivo-final para la razón como fuente de las ideas, es decir, de una comprensión intelectual, para lo cual toda com-

prensión estética es pequeña, y el objeto es recibido como sublime, con un placer que solo es posible mediante un dolor" (*Crítica del Juicio*).

Lo sagrado

Desde Platón, la filosofía ha considerado como su acto básico la "admiración", en que la razón saliendo de lo cotidiano, se da cuenta del ente como tal. No fue necesario Heidegger para descubrir que ese acto básico está muy cerca de la angustia.

Hans Urs Von Balthasar parte desde la posición que asume Kierkegaard con respecto a la angustia, y afirma que una sensibilidad puede "quedar suspensa"cuando se suprime lo acostumbrado, pero no puede propiamente asombrarse ni por tanto angustiarse. Es una estructura receptiva finita y cerrada, que sólo puede recibir aquello para lo cual está preparada: sonidos, luces, colores, etc., dentro de una limitada amplitud de recepción.

El lugar de la angustia en el espíritu queda señalado por la relación recíproca de la trascendencia y la contingencia. Trascendencia quiere decir "que el espíritu, para poder reconocer un ente como tal, tiene que superar todo ente individual y finito y llegar a darse cuenta del ser" (*El cristiano y la angustia*). El *excessus*, el éxtasis del pensamiento superando la sensorialidad, alberga en sí la primera puesta en juego de la angustia, no porque se abra un espacio mayor, Asino porque ese espacio que posibilita la formación de conceptos, no alcanza sin embargo a ofrecer una satisfactoria atribución de sentido a lo objetivo, y más aún, la prohibe precisamente, en cuanto diferencia ontológica que queda abierta".(*El cristiano y la angustia*). Con Kierkegaard, podemos decir, la angustia es el terror del espíritu finito ante su propia infinitud.

Balthasar, en el *Gloria*, señala que el filósofo inglés crea algo nuevo al concebir los sentimientos de lo bello y lo sublime como puros contrastes: allí radicalmente *pleasure* (diversión, Kant: placer) aquí, ante todo, *pain* (dolor, Kant: malestar) por algo que amenaza (y por eso asusta), lo que en una segunda fase cuando se puede saber que no hay peligro inmediato, se distiende en *delight* (alegría). Burke interpreta los fenómenos sobre el trasfondo de una teoría del instinto (autoconservación y sociabilidad, instinto freudiano del yo e instinto sexual), y al final los explica en sentido mecanicista fisiológico: fiebre baja (amor, placer) o fiebre alta (temor, dolor). "Este materialismo se compagina con una idea de Dios; si todo lo elevado es "una cierta modificación de poder" que a nosotros nos parece superior, hay en la idea de Dios la intensificación más elevada posible de tal poder y de este modo, un miedo invencible en la criatura hacia la majestad absoluta". (*Gloria, T5, p.469*)

Ante el pensamiento de que el universo está en manos del todopoderoso y está completamente lleno de su presencia", "nos reducimos a la pequeñez de nuestra naturaleza y de alguna manera quedamos anonadados ante Dios". Y si nos consolamos con el pensamiento de la sabiduría y misericordia de Dios y se arranca el miedo elemental con la conciencia de que Dios no nos amenaza, "entonces nos alegramos, aunque con temor"

Lo sublime no puede encontrarse en la naturaleza como tal, ya que lo matemáticamente sublime es tal sólo para la imaginación, la cual al asumir una medida fundamental y al imaginar grandezas cada vez más altas, no es ya capaz de instaurar allí un orden; pero para el intelecto, cada sistema solar puede considerarse como átomo en sistemas posteriores; aquí ya lo sublime se traslada al sujeto: "sublime es lo que con sólo poderlo pensar, manifiesta un poder del alma que sobrepasa cualquier criterio de medida de los sentidos" (*Critica del Juicio*). Pero el hecho de que este "poder pensar" se refiera también a las ideas incognoscibles que emergen con el destino del hombre, muestra como finalmente real lo dinámicamente sublime de la naturaleza, hasta que ésta "aparece ante el hombre físico como terrorífica super-potencia: este miedo lo capta y supera ya de algún modo la conciencia que se da cuenta de que no está directamente amenazada, y da lugar a la admiración de un juego sublime de la naturaleza;" (*Gloria, T5, p.470*) pero más profunda y definitivamente el hombre sólo encuentra esta superpotencia en la reflexión moral.

El naufragio de la imaginación en la idea produce, un malestar que "activa en nosotros el sentimiento de nuestra determinación hacia la que aquél tiende, y, a la vez, existe el placer de encontrar inadecuada a las ideas de la razón cualquier tipo de norma de la sensibilidad". De este modo, "el juego subjetivo de las potencias del alma..., se muestra como armónico a través del contraste mismo" (*Crítica del Juicio*) Pero ahora se trata no de un placer sosegado y contemplativo, sino en un "movimiento" del alma; lo sublime como dirá Schiller es también lo sublimante

Podemos advertir con la irrupción del sentimiento de lo sublime lo que Rudolf Otto llama *das ganz Andere*, lo absolutamente otro, diferente de este mundo. El acto que hace sagrado o sublime una cosa, un acto o un ser, los separa de sus condiciones empíricas y los pone en íntima relación con lo numinoso, lo cual cambia su naturaleza y hace inmediatamente que se sienta alrededor del misterio, el temblor ante la presencia de lo numinoso. No es el miedo a lo desconocido, sino un terror que podemos llamar místico que acompaña la manifestación de lo trascendente: "Sembraré delante de ti el pánico y llenaré de turbación a todos los pueblos donde llegues" (Ex 23,27)

La obra de Rudolf Otto, *Lo Santo*, que constituye un importante tratado sobre la experiencia religiosa de lo divino, acusa la influencia de la doctrina estética de Kant con respecto a lo sublime. Lo religioso, al igual que lo sublime estético, no se reduce a enunciados racionales; lo santo, como *arreton*, es lo inefable, lo indefinible "algo completamente inaccesible a la comprensión por conceptos". (*Lo santo*)

Aunque explícitamente Otto afirma que el sentimiento religioso no es un sentimiento estético, admite, sin embargo, la posibilidad de establecer una *correspondencia* entre lo santo y lo sublime: "Esta armonía de contrastes que intentamos, aunque no podemos describir, puede ser sugerida por una analogía sacada no de la misma esfera religiosa sino de la estética". (*Lo santo*) Operan sobre el ánimo una doble impresión retrayente y atrayente a la vez: "Abate, humilla y al mismo tiempo encubre y exalta. Restringe y coarta, y a la vez ensancha y dilata. De un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad.

Por virtud de estos caracteres, "lo sublime se aproxima mucho al concepto de lo numinoso" *(Lo santo)*.

Un abismo percibido

Soren Kierkegaard, establece una estructura por estadios presente en *Temor y Temblor*, de la cual se desprende el siguiente planteo: ¿existe una manera estética, ética o religiosa de alcanzar el valor supremo?

El encargado de ser el protagonista del primer estadio es el seductor, el Don Juan, quien encarna el principio estético de una existencia regida por la sensualidad. El seductor fracasa por abstracción, la mujer inspira al hombre tanto tiempo que éste no la posee, el primer amor es la primera y única evasión romántica, mientras que al final, los mundos imaginarios nos hunden en la ilusión.

Se propone superar lo inmediato e insuficiente. "El que goza baila sobre el abismo y su desesperación despierta la profunda e infinita melancolía"[1].

La desesperación, en su más profundo abismo, suscita la nostalgia de una elección de sí mismo en su *valor eterno* y es el paso al estadio ético. A los goces irresponsables del esteta, se opone el moralista con su sistema de deberes y responsabilidades. Lucha contra el tedio y la monotonía de la vida con repeticiones y renovaciones sumados a la profunda seriedad de su yo. Pero el estadio ético fracasa frente al pecado, la culpa y la angustia.

Conducido por la voz de Dios, el hombre rebasa a pesar suyo el límite de lo ético y lo estético. El caso de Abraham así lo muestra, presentando una "suspensión" de lo ético. "El hombre está siempre sobre un abismo, y sin embargo es feliz. Esto es lo absurdo y paradójico de la fe. En el estadio religioso, el hombre entra en relación de forma absoluta con lo Absoluto por medio de la angustia y el dolor"[2].

Bibliografía

Kierkegaard, Soren (1992), *Temor y Temblor*, Editorial Labor, Barcelona.
Kierkegaard, Soren (1993), *Diario íntimo*, Editorial Planeta, Barcelona.
Burke, Edmund *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Alcalá, Ed. oficina Universitaria, Madrid.
Kant, Imanuel (1997), *Crítica del Juicio*, Editorial Porrúa, Méjico.
Von Balthasar, Hans Urs (1988), *Gloria - una estética teológica -*, Ediciones Encuentro, Madrid.
Von Balthasar, Hans Urs (1960), *El cristiano y la angustia*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
Evdokimov, Paul (1988), *El arte del ícono -teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid.
Fullat, Octavi (1992), Estudio preliminar de *Temor y Temblor*, Editorial Labor.
Guardini, Romano (1960), *Religión y revelación*, Ediciones Guadarrama, Madrid.

Estrada Herrero, David (1988 *Estética*, Editorial Herder, Barcelona.
Simmel, Georg (1996), *Rembrandt*, Colección de Arquitectura N? 26, España.
Rosenberg, Jakob (1987), *Rembrandt. Vida y Obra.*, Editorial Alianza, Madrid.
Scola, Angelo (1997), *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*, Ediciones Encuentro, Madrid.
Safranski, Rudiger (2000), *El Mal o el drama de la libertad*, Tusquets Editores, Barcelona.

Notas

[1] **Paul Evdokinov** ***El arte del ícono. Teología de la belleza.***

[2] Ibid.

EL TRAVESTISMO ARTÍSTICO DE PROUST

Julio César Moran
UNLP

El presente texto pretende mostrar el travestismo artístico de la narración proustiana en el contexto de una estética que asigna fundamental importancia al intérprete. En este sentido se observa que: 1. el travestismo proustiano al que nos referiremos no es explícito, a diferencia de otras artes como la ópera; 2. no se trata de un sólo nivel narrativo, sino de varios que actúan perturbando el desarrollo de cualquier lectura; 3. la cuestión de la credibilidad se desvanece no sólo porque cualquier manifestación artística es convencional y artificial, sino porque la narración no pretende convencernos de nada en absoluto.

El siglo pasado ha propuesto severas críticas sobre ciertos aspectos de la ontología de la obra de arte, aunque llamativamente, en algunos de sus representantes, tales como Ortega en *La deshumanización del arte* y Hartmann en la *Introducción a la Filosofía*, ya podían observarse, indicios de las preocupaciones de nuestro tiempo más allá de su discurso dominante. Actualmente han pasado a primer plano nociones como las de virtualidad, posibilidad, falta de substancialidad en sí de la obra. Pero, por cierto, ya no son tan claras la distinción entre arte y no arte, la utilización del *Kitsch* y del *camp* y, por supuesto, los criterios de valoración. Sin embargo, parece predominante la subjetividad del receptor, pero precisamente esta subjetividad puede asumir diferentes formas e intentos de reconstruir un posible mundo artístico[1].

Así, en un breve recorrido por algunas manifestaciones del arte también importan la credibilidad de la obra, de sus procedimientos estéticos para lograrla y de cómo las manifestaciones artísticas presentan diferentes estratos para la comprensión de las distintas virtualidades que ofrecen[2]. Pero más allá de ello hay otra cuestión que es hasta qué punto el relato busca convencernos de algo.

Me parece un modelo para tratar este problema los episodios sentimentales entre el héroe, Albertina, la madre y Andrea y las asociaciones que provocan en la *Recherche* de Marcel Proust. Proust consideraba una visión cinematográfica de las cosas dentro de sus críticas al arte imitativo, a la falsa literatura; sin embargo pueden establecerse coincidencias entre los procedimientos de Proust y el cine como lo prueban entre las películas sobre la *Recherche*, *Le temps retrouvé* de Raul Ruiz y entre las películas influidas por Proust, es decir, proustianas pero no versiones de la obra de Proust, filmes de Visconti como *Senso*, *El gatopardo* y otros. Pero más en general, la importancia de la subjetividad constructora de un mundo y de los múltiples puntos de vista y perspectivas que se relacionan con Henry James, tanto el rigor en la trama

cuanto el proceder por contradicciones o los diferentes niveles y posibilidades de interminables lecturas, destacan en la novela de Proust[3]. Pero en el episodio al que hacemos mención se presenta la concepción del amor de Proust, construcción imaginaria, subjetiva, artística, desprendida de la realidad excepto de algunas impresiones sensibles.

En la situación de dos tomos de la *Recherche*, *La prisionera* y *La fugitiva*[4], se presenta al héroe intermitentemente enamorado de Albertina, cautiva en su casa, en donde también habita su madre y donde recibe visitas de su amiga Andrea. Albertina es una prisionera muy especial, aparentemente siempre a disposición de su amado, se escapa, hace paseos, es engañosa, falaz, carece de esencia como todos los personajes proustianos, pero es particularmente indescifrable en cuanto a la naturaleza de sus actos, lo que demuestra al héroe la imposibilidad de la posesión absoluta. También hay otra prisionera muy interesante en el cine en *El coleccionista* de William Wyler: raptada por el hombre que la somete, es puesta en un mundo absolutamente ideal con respecto a las cosas que pudieran gustarle, pero como es dominada violentamente no puede enamorarse de quien quizás se hubiese enamorado si éste hubiese elegido otro camino para acercarse a ella. Mas no es el caso Proust pues nunca hay caminos seguros para el amor ni para nada.

¿Es creíble narrativamente esta situación de Albertina para un intérprete artístico? Sin duda el rigor y la seducción de la trama son tales que podrían convencernos de la prisión amorosa de la muchacha. Sospechamos que no quiere convencernos. Parece una situación presentada para hacernos dudar, para encerrarnos en nuestra propia mirada hipotética. La imposibilidad de que la madre acepte tal situación es reforzada, pues nunca se extiende en opiniones significativas en este sentido, ni aún más tarde cuando Albertina se convierta en la fugitiva y el héroe viaje a Venecia con su madre, mientras emprende búsquedas detectivescas a cargo de terceros sobre la presunta vida sexual de Albertina. Su muerte, de la que había dudado por un equívoco mensaje de su amiga Gilberta, es puesta como una imposibilidad más de saber, pero como apertura para los celos retrospectivos y para innumerables nuevas hipótesis. En estas condiciones el lector, que es lector de sí mismo, puede optar por creer lo que desee pero nunca logrará hacerlo concluyentemente porque Proust ha dejado una marca lacunar. Si pensamos que la sospecha mayor, motivo a su vez del amor, es el lesbianismo supuesto de Albertina y entre otras, su relación con Andrea y una amiga de la señorita Vinteuil, nos desplazamos hacia el terreno de que, como dice Anne Henry[5], Proust nos está mostrando lo desconocido por lo conocido y nos está acercando a otros episodios fundamentales de la *Recherche*.

No es el propósito de este trabajo relacionar esta cuestión con la biografía de Proust y en particular con la figura de Agostinelli, cuestiones que pueden verse en León Pierre Quint, André Maurois, George Painter, Ghislain de Diesbach, Henri Bonnet y, fundamentalmente, Jean-Yves Tadié[6]. Lo que se desea es mantenerse estrictamente en la estructura del relato aunque éste diga que es la reconstrucción simbólica de una vida y la verdadera vida, porque para Proust la vida no explica la obra sino la obra la vida y la obra no es nunca un modelo imitativo, es un descubrimiento y una creación proustiana[7].

Luego de este primer paso por el lesbianismo se nos presenta una segunda posibilidad y es que narrativamente todo podría resultar más coherente si se tratase de un travestismo artístico y Albertina en lugar de ser una muchacha fuese un hombre. De hecho el narrador nos dice expresamente que es posible cambiar los sexos de los personajes para el lector, dado que todos los amores se rigen por las mismas leyes. Pero esta interpretación tampoco podría demostrarse artísticamente en forma ficcional y no es más que una perspectiva posible pero no es excluyente sino simultánea y coexiste, latente y ocultamente, pero presente y activa, con la lectura más explícita del relato, lo que produce efectos artísticos de perturbación en el lector[8]. Proust, a diferencia de Gide habla de todo en la medida en que no dice "yo". Se trata de cambiar semánticamente un objeto por otro, es decir, de un tropo, de una metáfora, como dice Proust, o, por su proximidad, de una metonimia como sostiene Genette[9] y el poeta utiliza las palabras, y por tanto los objetos y las personas como si hablara en un idioma extranjero.

Los amores perversos tienen importancia en la obra juvenil de Proust y el método genético ha permitido comprobar, por ejemplo, en "Confesiones de una muchacha" el desplazamiento de figuras femeninas por masculinas, al poderse estudiar los manuscritos[10]. También en otros relatos de Proust hay relaciones sorprendentes entre suicidio de un joven formalmente irreprochable y su anterior asesinato de la madre en "Sentimientos filiales de un parricida"[11]. En estas situaciones se ligan fundamentalmente culpa con vicio y virtud y parece que las almas bellas son las más condenadas a torturas. La crueldad y la vejación y muerte indirecta de un padre intenta ser reconstruida retrospectivamente con las señoritas

Vinteuil en la *Recherche*[12]. Otras situaciones son la homosexualidad culposa de "Avant la nuit", el esbozo del barón de Charlus en *Matinée chez la princesse de Guermantes* y, en general, todo *Los placeres y los días*[13] con sus máximas morales que parecen subvertidas desde un discurso subyacente en un clima de ambigüedad. Los amores homosexuales no son felices (quizás con la excepción de Jupien y Charlus, que en todo caso es un amor menor), pero los amores no son nunca felices y ello no hace más que consolidar su ley general. Son también interesantes en cuanto a las mutaciones y ocultamientos de personajes y sexos, desde el punto de vista estético, las obras artísticas elegidas para desempeñar papeles ficcionales y también transformadas en obras proustianas en otra muestra del poder de la ficción en Proust. En la infancia la madre lee al héroe *François le Champi* y en la adolescencia el héroe presencia en el teatro la actuación de la Berma en *Fedra*. En el primer caso la madre adapta la lectura para evitar los pasajes escabrosos, primer y fundante muestra de la *concepción de la libertad de la lectura como un paradigma*. Y en la segunda el héroe, que concurre muy entusiasmado al teatro, no advierte el valor de la actuación de la Berma pues espera gestos ampulosos pero se encuentra con la verdad de la interpretación. Todo se descubre más tarde con la conciencia retrospectiva o la rememoración. Pero lo interesante es que ambas historias versan sobre el enamoramiento de un niño-joven por su madrastra y corresponden precisamente a las etapas de la niñez, *François le champi* -Combray; y de la adolescencia *Fedra* y la sombra de las muchachas en flor[14]. También hay otros relatos que giran en torno a cuestiones amorosas en la *Recherche*, como la relación entre Balzac y Charlus y el amor del Barón por la muerte de Luciano de Rubempré, y las analogías entre la escena de seducción del héroe por Charlus y las de Rastignac-Rubempré por Vautrin-Herrera y la importancia de la princesa de Cadignan[15].

Y puede pensarse también en las características comunes en cuanto a sufrimientos y torturas amorosas que tiene el episodio de Albertina que se considera con los de la señorita Vinteuil y la vejación de su padre o con la pena que Morel infunde a Charlus. Son significativas las diversas dificultades del héroe para concretar su amor por Gilberta y la tardanza de su comprensión de las mismas: 1. perplejidad del héroe ante el gesto de incitación de Gilberta en Combray; 2. demasiado amor del héroe en los *Champs Elisées* y 3. confusión del héroe al seguir a Gilberta. En el contexto de esta rememoración comprensiva aparece nada menos que *La muchacha de los ojos de oro* de Balzac en donde hay diversas conjunciones amorosas como que la madre y el hijo aman a la misma mujer, hermanastra del hijo, Enrique de Marsais, a todo lo cual Gilberta le reprocha obscenidad pero el héroe destaca que el libro es admirable y se lo lleva consigo[16].

Así como en el *Puerto de Carquethuit* de Elstir no se distingue lo que es mar y tierra, así tampoco en la inmensa galería de personajes proustianos herederos de la temporalidad de su reaparición establecida por Balzac, a lo largo del relato, los seres novelescos proustianos parecen travestis de sí mismos, al convertirse muchos de ellos sobre el final de la obra al homosexualismo, como el prototipo de masculinidad, elegancia y cultura, Robert de Saint Loup. Por otro lado los amigos nunca comprenden los amores de los otros y esto muestra la imposibilidad de una intersubjetividad coincidente en este terreno.

Después de todo Proust afirmó que debemos dejar a las mujeres hermosas para los hombres sin imaginación y esta expresión entendida en un sentido muy amplio da absoluta libertad al amante. La *tante* Leonie es un modelo del artista pero también del lector, mirón perplejo que no sólo tiene que tener presente toda la obra para entender cualquier fragmento sino todos sus niveles de palimpsesto.

Notas

[1] José Ortega y Gasset *La deshumanización del arte* en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1957. Del mismo autor "Meditación del marco" en *Op. cit.* Nicolai Hartmann, *Introducción a la Filosofía*, México, Universidad Nacional autónoma, 1969. Sobre la relación entre artistas y teorías Julio C. Moran «Fellini, Proust y la estética de la recepción» en *Revista de Filosofía y Teoría Política* del Dto. de Filosofía. Fac. Humanidades.UNLP. N° 30, 1993.

[2] Hemos estudiado esto particularmente en el caso del cine americano, en la importancia de sus géneros clásicos como son el cine negro, la comedia, el western y también en el cine de terror a propósito de Roman Polansky y de *El exorcista*, sobre el texto de William Peter Blaty y magistralmente narrada por William Friedkin, su director, de lo que por razones de espacio no podemos ocuparnos aquí, pero remitimos también al libro de David Manning White y Richard Averson, *El arma de celuloide*, (Bs. As., Marymar, 1974.) para advertir los distintos estratos interpretativos y las posibilidades críticas del cine americano y la proyección objetiva de los sueños subjetivos en Edgar Morin, *El cine o el hombre imaginario*, (Barcelona, Seix Barral, 1972).

[3] Esto ocurre en los géneros cinematográficos americanos aunque la novela de Proust no sea una novela de género.

[4] *La prisonnière* y *Albertine disparue* en *A la recherche du temps perdu*, versión de Jean-Yves Tadié, 1987-1989,4 volúmenes, Bibliothèque de la Pléiade. Tomo III y Tomo IV.

[5] Anne Henry, *La tentation de Marcel Proust*, París, PUF, 2000, p. 18.

[6] León Pierre-Quint, *Marcel Proust, sa vie, son oeuvre*, edición completada, Paris, Sagittaire, 1935. André Maurois, *A la recherche de Marcel Proust*. Paris, Hachette, 1949. Versión española: *En busca de Marcel Proust*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1958. George D. Painter, *Marcel Proust. Biografía*. Barcelona, Editorial Lumen, 1967. Ghislain de Diesbach, *Marcel Proust*, Barcelona, Anagrama, 1996. Henri Bonnet, *Les amours en la sexualité de Marcel Proust*, Paris, Nizet, 1985. Jean- Yves Tadié. *Biographie*. Paris, Gallimard, 1996, 2 tomos.

[7] Ver diferencias entre *Jean Santeuil* y *Le temps retrouvé* al respecto. Cf. Julio C. Moran, Analía Melamed, "De cómo una concepción del arte conduce a otra diferente en un mismo autor. *Jean Santeuil* de Marcel Proust: esbozo y contra esbozo de la *Recherche*" en *Actas del X Congreso Nacional de Filosofía*, 1999. (En prensa).

[8] Esto se advierte en los casos cinematográficos que se mencionan en notas anteriores.

[9] Gerard Génette, *Palimpsestes. La litérature au second degré*, Paris, Editions du seuil, 1982.

[10] Conferencia de Catherine Violette, investigadora del equipo de Bernard Brun, en el Congreso Internacional Orbis Tertius II, La Plata, 1999.

[11] En *Contre Sainte-Beuve* précédé de *Pastiches et Melanges* et suivi de *Essais et articles*. Edición establecida por Pierre Clarac e Yves Sandre. París, Pléiade, 1971.

[12] *Op. cit:* el episodio inicial se presenta en *Du côté de chez Swann* pero reaparece en los últimos tomos de la obra .

[13] *Matinée chez la Princesse de Guermantes*. Edición crítica establecida por Henri Bonnet y Bernard Brun. Paris, Gallimard, 1982. *Jean Santeuil précédé de Les Plaisir et les jours*. Edición establecida por Pierre Clarac e Yves Sandre. Paris, Pleiade, 1971

[14] Cf. *Du côté de chez Swann* y *À l'ombre de jeune filles en fleurs* en *Op. cit.*, Tomo I y Tomo II.

[15] Para las obras de Balzac se utilizó *La comédie humaine*, Gallimard, Paris, 1976, 12 volúmenes.

[16] *Temps retrouvé* en *Op. cit.*, Tomo IV.

OTRO LUGAR DEL ARTE

Marzio Pantalone
UNC

Una obra de arte no tiene porqué parecerlo
Danto

I

¿Cómo entretejen su contacto el arte actual y las nuevas ciencias de lo artificial? ¿Es posible establecer semejanzas metodológicas y de realización? ¿Puede, de hecho, no en el mero anhelo, haber una colaboración operativa entre arte y ciencias de lo artificial?

Las respuestas a esta relación que se vislumbra en el nuevo siglo se basan en las indagaciones sobre el desarrollo artístico y científico en las dos últimas décadas. El objetivo de éste trabajo es dar cuenta del estado presente de nuestras investigaciones, y el territorio al que hemos arribado; pero no en tanto conclusión, sino simplemente como *lugar actual*.

II

La filosofía – entre otras cosas- se encuentra en la tensa posición de pretender no omitir en su discurso las perspectivas de abordaje para la representación del conocimiento propuestas por el arte y la ciencia, sabiendo que no es ni una ni la otra. Juega con una relación entre la aparente libertad –y sus réditos- claramente expresos en el arte, y la aparente rigidez –y sus obvias ventajas- presentes en la ciencia. De ahí la complejidad de su labor: es un intento de aunar bajo una representación común las relaciones que entrelazan a una producción individual y fuertemente subjetiva, con un producto grupal fundamentado en criterios compartidos. La filosofía no se reduce a esta reunión de criterios, claro está, pero sostenemos que parte del amplio abanico filosófico cuenta con esta aparente dualidad que pretende a veces conciliar.

Vamos un paso más adentro y lleguemos a la filosofía de las ciencias y a la filosofía del arte. En ambos casos es posible observar un malestar, una ruptura; como si arte y ciencia no hubieran seguido los hilos que la filosofía pergeñó para la relación; como si el discurso filosófico resultara insuficiente para dar cuenta de algo que está ahí, que percibe, que siente y no puede representar. Pero si observamos algunos de los desarrollos de las últimas décadas en las ciencias y en el arte, veremos que una nueva estructuración de sus problemáticas ha producido nuevos ámbitos de representación, nuevos criterios metodológicos y nuevas perspectivas. El advenimiento del arte actual y de las nuevas ciencias de lo artificial son eso, nuevas relaciones en el interior de las disciplinas, *nuevas imágenes*. ¿Cómo impactan en la filosofía las modificaciones producidas en el arte y en la ciencia? ¿En qué sentido estas innovaciones pueden haber producido un desfasaje con la filosofía que de ellas se ocupaba? Veamos primeros los otros cambios.

Así lo exhibe Bonadeau[1] luego de presentar a la Vida Artificial:

"Para resumir permítasenos decir que más que un campo científico, la Vida Artificial es un modo de practicar ciencia. Y es un modo fascinante de hacerlo, especialmente para jóvenes científicos cansados de la aburrida práctica cotidiana de las ciencias tradicionales. Más aun, Alife va más allá de sus aplicaciones en la ciencia. Por ejemplo, como intentaremos mostrar, el arte está inherentemente asociado con la Alife".

En VA se pretende, sobretodo, un cambio metodológico que posibilite nuevas representaciones para fenómenos y conceptos que habían sido trabajados en disciplinas tradicionales. Esta modificación no sólo arroja luz sobre temáticas clásicas sino que abre a su vez nuevos ámbitos cognoscitivos. La intención se basa en reunir bajo una representación común la *dinámica en el cambio* que se produce sobre *la forma* de varios sistemas; es decir, reunir las imágenes que por ejemplo un sistema económico, un sistema inmunológico y la biología evolucionista, ofrecen. El resultado es una estructura desprovista de las vestiduras de las disciplinas puntuales, pero que *puede* dar cuenta de la dinámica general en el cambio de cada una. No es sin embargo el eco de los sistemas contenidos, no es una construcción con pasado causal que la demarque; es más bien lo contrario, es el *resplandor de una nueva imagen* que en su novedad, en su actividad, tiene un ser propio, un dinamismo emergente cuyo abordaje más adecuado encontramos en su *repercusión*, en su resonancia, más que en su causalidad[2].

En un trabajo de Régis Durand, se caracteriza al trabajo artístico de Tracey Moffatt, del siguiente modo:

"[Un rasgo distintivo es]...*la manera que tiene, no sólo de pasar de la película a la fotografía o viceversa, sino de entrecruzar ambas continuamente. Efectivamente, hay que tener en cuenta que para ella se trata de una práctica única, modulada de un proyecto a otro. Esta modulación no es una simple alternancia, ya que cada una de las dos prácticas ejerce una presión considerable sobre la otra...Y es en ese ir y venir donde se puede ver un desdoblamiento en la manera de aproximarse a una realidad contemporanea heterogenea e inestable, una realidad que se alimenta del flujo inagotable de las imágenes...La obra de Traecy Moffatt, en otras palabras, aparece como una sorprendente mezcla de lo indeterminado y lo brutalmente preciso, de lo intemporal y lo actual*"[3].

Esta reunión de antiguas imágenes para pergeniar una nueva representación que debemos entender en su propio darse y no en su deconstrucción causal, es similar a lo que se plantea en el vínculo entre biología y computabilidad, donde no hacemos un collage de viejas dinámicas sino que construimos una nueva representación autónoma que ofrece imágenes originales. Dice Maley:

"Contamos con un único ejemplo. Toda la vida, tal como la conocemos, está basada en el código genético de cuatro ácidos nucleótidos y sus transformaciones en proteínas. No obstante, estamos comenzando a sospechar que quizás 'vida' sea un fenómeno más general y puede ser encontrado en sustratos que no nos resulten familiares. Es casi como si estuviéramos atascados en la edad media, cuando nuestra única experiencia de la luz era la proveniente del fuego...La Alife puede ser entendida como la espuma que rápidamente se origina cuando las olas de la hibris de la ingeniería choca sobre la orilla de la biología viviente. Es la intersección de estas disciplinas dispares"[4].

Este estilo de intersección entre bases de representación es común al estado actual del arte y las ciencias de lo artificial. ¿Cómo se enfrenta la filosofía a esta realidad? Marcaremos lo que a nuestro entender pueden ser algunos escollos que la filosofía debiera observar para ingresar en el nuevo lenguaje abierto por la interacción de imágenes, por la interdisciplina metodológica y operativa que promueven el arte y la ciencia. Antes que nada lo siguiente: vemos que la base de representación para el conocimiento filosófico se reduce a la palabra escrita; extraño fenómeno si la consideramos como a una disciplina que ha defendido la riqueza de la pluralidad.

III

El objetivo de este trabajo es emparentar operativamente el arte y una de las ciencias de lo artificial llamada Vida Artificial (VA). En este ejercicio, tanto teórico como experimental, subyacen concepciones de epistemología, filosofía y arte que son más bien posturas metodológicas; perspectivas de abordaje que resultaron fructíferas para plantear relaciones. No hay otra finalidad mas que mostrar eso, esa posibilidad. Remarcar un acercamiento entre epistemología y arte atendiendo al modo en que se desarrollan en la actualidad, intenta hacer filosofía hoy, con la ciencia y el arte palpables, vivas, las que están acaeciendo. Aunque curioso, algunas veces lo que discutimos los filósofos no es lo que hay en el mundo, y sin juzgar los méritos o desventajas de esa postura, pretendemos en este trabajo un acercamiento diferente, mas fáctico; el hombre común diría *'un poco más real'*.

Aunque lo que decimos sobre VA no es incorrecto, sin duda es incompleto. Pero no pretendemos abarcarla en este trabajo, como así tampoco al arte. Como hemos dicho buscamos mostrar un acercamiento posible, no construir una sistemática o una arquitectónica que definan al arte y a la ciencia actual. Es un trabajo, entonces, moderado.

IV

La VA es el ejercicio de ciertas libertades -de alguna selección- no siempre intencionada. Es permitirse ciertas relaciones entre hechos y conceptos. No es biología evolutiva, no es planeamiento económico, no es teoría de juegos ni teoría de control, no es genética. Es posible utilizarla para entrar en diálogo con estas disciplinas, pero no se reduce a ellas o a las relaciones eventuales entre ellas. La VA es una metáfora abierta, una forma sin imagen.

Retrocedamos un momento, busquemos por detrás.

En planeamiento económico no es inusual hablar de estrategias. Una estructura -un agente-, una empresa, que podemos entender como a un conjunto de bienes, desarrolla actividades de producción en un medio ambiente con el objetivo de obtener utilidades. Su estrategia resulta de las posibilidades de su medio interno interactuando con el medio ambiente que a su vez está formado por otros agentes algunos de los cuales compiten con nuestra empresa. La presencia de un agente en el mercado está dada por su grado de adecuación al medio. El advenimiento de las estrategias desarrolladas por las grandes superficies -como hipermercados- produjo un impacto en el medio frente al cual, la mayoría de las estrategias desarrolladas por pequeños mercados o almacenes de barrio, no pudieron adaptarse. Y fueron eliminadas como consecuencia. Las heurísticas presentes en un tiempo T en un medio E son aquellas que mejor se han adaptado.

Otro. Las leonas acechan agazapadas entre el follaje, con el viento en contra, aguardando el momento oportuno para atacar a una manada de cebras; aunque no buscan a la manada, sino a un individuo, a una presa. Serán presas las estrategias que menos puedan adaptarse a esta presión ambiental. Si las cebras que las leonas atrapan, supongamos, son de patas cortas -que implican un tranco mas corto- la población de cebras estará constituida, cada vez mas, por las cebras de patas menos cortas que a su vez, al tener descendencia, conservarán esta estrategia exitosa.

El sistema inmunológico actúa de un modo similar; es una unidad constituida por un gran número de unidades altamente variables, llamadas anticuerpos, que continuamente repelen o destruyen los cambios producidos por invasores llamados antígenos. Los invasores se presentan en interminable variedad. Dada esta variedad y la novedad que conllevan, el sistema inmunológico no puede limitarse a listarlos a todos, y tenerlos 'fichados': debe cambiar o adaptar sus estrategias -sus anticuerpos- ante los casos que se presenten, y para que esto sea posible no debe instalar nunca una configuración fija.

Ultimo y breve ejemplo. En Inteligencia Artificial (IA) los agentes -las estrategias- son programas para computadora que desarrollan su estructura para resolver eficazmente un problema. Aquellos que logran adecuar sus reglas de aprendizaje en función de la estructura del medio, permanecen.

Hay otras áreas en que uno puede observar la presencia de esta misma dinámica. Respecto a una heurística en ciencias, podríamos decir que su desempeño en el medio ambiente tiende a consolidar o aminorar su presencia en el tiempo; que es exitosa cuando cuenta con mejores estrategias que sus competidores; que a través de un proceso de selección se tiende a conservar a las mejores, y que las heurísticas que observamos en un medio son producto de la adaptación.

V

Todos los ejemplos que hemos citado comparten una estructura -un armazón- en la forma en que sucede la dinámica del cambio. La VA trabaja sobre esa estructura, sobre esos bloques de construcción, sobre ese esqueleto común.

Puesto que no alude a ninguna disciplina particular, utiliza un lenguaje desprovisto de las particularidades de sistemas puntuales, pero enriquecido por todos y cada uno de ellos. Es una forma en común, es la estructura compartida por sistemas capaces de adecuarse a un medio.

La mayor ventaja epistémica que ofrece el estudio de este entramado abstracto radica en que las características o propiedades que en algunos sistemas son difíciles de observar pueden ser puestos en relevancia o abordados en función de su presencia más explícita o clara en otros sistemas. Es decir, cada disciplina, en tanto imagen instanciada o representación puntual de una estructura compartida, puede enriquecer a las otras imágenes, y viceversa. Esta metodología tambien permite revisar por analogía la dinámica global de los sistemas y localizar los puntos clave de su desarrollo.

El circuito en resumen es el siguiente: tomando metafóricamente a la estructura de cualquier sistema adaptativo complejo, se construye un armazón vacío de características accesorias, donde la propia dinámica de una estructura y sus sub partes, es entendida como análoga a la dinámica y sub partes de otras estructuras. Es decir, las imágenes, las representaciones que cada disciplina ofrece respecto a la estructura compartida, son aunadas en una pura forma vacía de contenido específico. Luego cada disciplina, cada espacio constructor de representaciones, toma nuevamente aquella estructura a la que colaboró a pergeñar, e intenta vestirla con su propia representación, logrando, en la mayoría de los casos, enriquecer su propia imagen. Cada disciplina cierra la teoría bajo sus propias representaciones. A la biología, por ejemplo, le interesa que su representación se atenga a criterios como los de plausibilidad.

VI

El arte, en cambio, si le pedimos que se siente a charlar con nosotros, como un par, como otra representación posible, como otro constructor de imágenes, puede brindarnos, por su falta de restricciones, una representación cualitativamente distinta. Una imagen abierta, otro criterio de referencialidad. Y si cada sistema se enriquece de imágenes ajenas, el arte es un buen lugar donde ir a buscarlas. Hablo de representar artísticamente el lugar común, de vestir sus variables bajo criterios subjetivos, hacer emerger imágenes que las disciplinas que cité antes no pueden hacer surgir. No digo hacer una epistemología artística de la VA, sostengo, que si metodológicamente estamos interesados en la variedad y enarbolamos la interdisciplina, resulta atractivo y fructífero incorporar imágenes artísticas a las imágenes científicas. No digo *'irnos al arte'*, hablo de *'traer el arte aquí'*. La postura que defiendo es extremadamente simple, y la VA hasta una excusa. La filosofía misma está quizás demasiado emparentada a ciertos criterios de representación y metodologías cognitivas, muchas veces tácitas, que la encierran en una mirada escueta del mundo. Embebidos hasta el hartazgo en la palabra escrita y sus naturales limitaciones, empapados de una idea de racionalidad parcial, comunicándonos en los congresos a través de la lectura - leer para no ser nunca leídos, dice Alexander Pope- con citas de quince o veinte autores para apoyar nuestra posición -objetiva y claramente manifestable- hemos descuidado bases de representación que aunque consideramos útiles en el plano personal o sensible, no incluimos en nuestros poco acalorados debates.

La extraña taxonomía del Tiempo ha desplazado a la filosofía de la riqueza cognitiva de la subjetividad, de la imagen abierta -no del todo comprendida- que aún mantiene el arte, que, en otra época, nos era muy cercano.

No pretendo, repito, transformar al filósofo o al epistemólogo en artista; digo que no hay nada que prohiba incorporar criterios artísticos a estos ámbitos, y no sólo al siempre agradable nivel sensitivo, sino también en un plano estrictamente operativo. La VA -el caso puntual que hemos abordado- puede enriquecerse con imágenes producidas desde el arte. Eso fue lo que intentamos hacer con un grupo de artistas cordobeses, dando nuevas representaciones para un concepto crucial en VA; el azar. Se trabajó bajo distintos soportes físicos, cámaras fotográficas digitales, de 35 mm (blanco y negro y color), máquinas 6x6, pintura e instalación.

Notas

[1] Eric W. Bonadeau y G. Theraulaz. *Why we Need Artificial Life?*. En *Artificial Life: an Overview*. Christopher Langton (ed.) pag. 303-325. MIT Press. Cambridge, Massachusetts. 1998.
[2] Gastón Bachelard. *La poética del espacio*. Fondo de cultura económica. México. 1997.
[3] Régis Durand. *Tracey Moffatt: unas atmósferas específicas*.
[4] C.C. Maley *Artificial Biology* disponible en http://citeseer.nj.nec.com/348200.html 1995.

LA VALORACIÓN PLATÓNICA DEL ARTE: A PROPÓSITO DE LA MÚSICA EN EL LIBRO II DE LAS *LEYES*

Bárbara Steinman
UBA

I

Un problemático pasaje, el pasaje 668a9- b3[1] (1) del libro II de las *Leyes*, ha formado parte intermitentemente de la polémica en torno a la valoración platónica del arte. El pasaje, complejo filológica y semánticamente, articula el criterio de evaluación artístico, la mímesis y la relación del arte con lo bello, abriendo el juego a múltiples y disímiles lecturas. Quienes más han reparado en él son, como se verá, aquellos intérpretes que han defendido la posibilidad de que el arte conlleve a un conocimiento de la verdad. Esta línea interpretativa ha resignificado el lugar del arte dentro del *corpus*: no se trata ya de señalar su relevancia en el marco de la *paideia*, la cual es generalmente reconocida y aceptada; sino de hallar, más bien, una teoría estética con reglas de validación propias.

Ahora bien, el relevamiento de la polémica pone de manifiesto que la mayor parte de los intérpretes que participan en ella han tomado como evidencia las tesis que Platón dicta sobre la poesía en los libros III y X de *República*. Las *Leyes* ha intervenido sólo adicionalmente en la polémica y, en particular, por la presencia del pasaje 668b. Sin embargo, este diálogo constituye un espacio alternativo para investigar la apreciación platónica del arte y, más específicamente, de la música. En efecto, el libro II puede ser leído como un constante discurrir acerca de lo que la música debe ser y las aportaciones que puede realizar en el marco del proyecto político que Platón está formulando. El presente trabajo propone, entonces, reconsiderar la discusión sobre la valoración platónica del arte, atendiendo a la concepción de la música que Platón presenta en el libro II de las *Leyes*. A partir del análisis de las relaciones establecidas entre la música y la educación, la política, la verdad discursiva y la falsedad discursiva, se objetará, finalmente, la lectura del pasaje 668b, según aparece formulada en las interpretaciones que vinculan al arte con un modo de acceso al conocimiento verdadero.

II

Hace aproximadamente cincuenta y cinco años W. J. Verdenius publicaba en *Mnemosyne* su artículo "Platón et la Poesie". En él, Verdenius llamaba la atención sobre la ausencia de una genuina reflexión en torno al problema de la valoración estética dentro de la obra platónica (*cf.* p.118); la relación entre el arte y la filosofía en la obra, señalaba el autor, se había resuelto desplazando equívocamente la mirada de los textos hacia el subconsciente de Platón, para hacer de él un lugar de combate entre arte y ciencia (*cf.* p.122). En su análisis, Verdenius se desvinculaba de la tradición que buscaba dar respuestas biográficas

a la tensión entre arte y filosofía en el *corpus* y elegía como anclaje interpretativo el pasaje final de *Filebo*, en el que Platón admite? placeres inofensivos, que no obstaculizan el desempeño de la *phronesis*, en la? vida mixta (62c y s., *cf.* p.125). Ahora bien, la lectura del texto propuesta por Verdenius extendía el restringido ámbito de la música referido por Platón en el pasaje al arte en general y terminaba afirmando la existencia de dos puntos de vista para juzgar el arte: el placer y la ciencia. La postulación del placer como criterio de evaluación artístico allanaba, así, el camino hacia la generación de un ámbito de reflexión propiamente estético para la obra.

Continuando con la misma línea interpretativa, cinco años más tarde, Verdenius publicará *Mímesis*. En este análisis se produce, sin embargo, un cambio de perspectiva; Verdenius no irá ya a la búsqueda de criterios no intelectualistas para juzgar el arte sino que procurará develar, más bien, la modalidad que adquiere la producción artística para Platón. El complejo proceso de la mímesis, elemento constitutivo en la forma de generación del arte, será ahora el principal objeto de análisis. En este sentido, Verdenius retomará los trabajos anteriores de J. Tate, quien en "Imitation in Plato's *Republic*" (1928) y "Plato and Imitation" (1932), había creído encontrar respuestas a, básicamente, dos problemas, a partir del análisis del fenómeno de la mímesis. En el primero de los artículos, Tate intentaba dar solución a las tensiones que se generan en *República* en torno a la aceptación y exclusión de la poesía en los libros III y X respectivamente. En el segundo, trataba de dar cuenta del proceso de la mímesis en general. En relación al sitio reservado a la poesía en el interior de *República*, Tate postulaba la existencia de dos sentidos para la mímesis "uno bueno y otro malo" siendo la buena mímesis la que resultaría incluída en el proyecto político de *República*. La mala mímesis, desechada, era aquella por la cual el sujeto que la representaba se identificaba simpatéticamente con algún otro, generando un cierto ilusionismo. En este caso, el artista realizaba representaciones sin ningún tipo de conocimiento (*cf.* p.17). La buena mímesis consistía en la representación de la verdad por medio del arte. En caso de que el arte procediera de acuerdo a esta última caracterización no habría, entonces, razones necesarias para que se viera excluído de la *polis*. Esta interpretación, finalmente, conducía a Tate a desdibujar los límites entre la figura del buen artista y del filósofo. Efectivamente, sostiene Tate: *The distinction between the good and bad senses of imitation is, broadly speaking, a distinction between two kinds of artist, the ignorant on the one hand and the enlightened on the other. Here we have the key to understanding Plato's attitude towards poetry and art in general.* (p.21)

Y más adelante: *It follows that there are two possible kinds of artist, and two corresponding kinds of imitation and art in general. One kind consists of lovers of beauty and wisdom, who have knowledge of this ideal work. Their work is really beautiful and harmonious, so that by the principle of imitation it infects others with harmoniousness of character (Rep. 522a). Though it does not impart scientific knowledge, it is produced in the light of such knowledge (402b- c). Thus poetry will be true as well as beautiful, so as to make the young familiar right opinions (376 sqq.) Such art will be an imitation or expression of the reality of truth and beauty. But it would appear that in Plato's view no extant poetry belonged to this class. The ideal state must in its own interest call a new race of poets into being. The other kind consists of imitation in the condemnatory sense. It includes, for example, the poets who copy only the external characteristics of men, etc., the poets who don't know, but pose as knowing...* (p.21- 2, *cur. propia*)

De la tesis de Tate se derivaba, en síntesis, una fuerte implicancia. En su primer artículo, dejaba abierta la posibilidad de que el arte conllevara a un conocimiento directo de la verdad. En su segundo artículo, él mismo, lo afirmaba expresamente: *The kind of poetry (or painting or oratory or any other art) which is imitative in the good sense is that which imitates the ideal world. It uses "the divine paradigm" (cf. Rep. 500- 1). It represent its object (whether that object be a man or bed or anything else, and also, I think I am justified in adding, whether it be imaginary or actual or partly one and partly the other) in the object's real aspect (cf. Rep. 597a), represents it, that is to say, as parking in, or imitating, the true reality which is the ideal world. What is produces is not merely a copy of this or that concrete object as perceived by the deceptive faculties of sense, imagination and opinion, but a copy of the ideal realities which the object 'imitates' or 'partakes in' and whose 'presence' in the object constitutes the object's sole reality. This kind of art is therefore but once-removed from truth...* (p.161)

Ahora bien, si el arte imitativo en el buen sentido daba cuenta de los aspectos reales de los objetos, el mal arte era reafirmado por Tate como una mera copia representativa de las propiedades fenoménicas: *The kind of poetry (or other art) which is imitative in the bad sense is that copies more or less slavishly the external characteristics (appearance, words, gestures, etc.) pf its object, those features which are perceived by, and as they are perceived by, sense and opinion divorced from knowledge.* (p.162)

Verdenius hace explícita la influencia de los trabajos de Tate al momento de escribir su *Mímesis*. Particularmente relevante resulta en su análisis, la concepción de Tate señalada en el parágrafo precedente, según la cual mímesis no significa necesariamente copia esclava. Verdenius adhiere a esta concepción y la amplia extendiendo la actividad del artista a un acto de interpretación: *The artist should not content himself with a superficial glance at his object, but he must try to penetrate its inner structure. His task is faithful interpretation not slavish imitation.* (p. 21)

Sin embargo, a diferencia de Tate, Verdenius pone ciertos límites a la actividad del artista: el verdadero arte se relaciona indirectamente con el plano más elevado de la realidad sugiriéndolo e indiciándolo (*cf.* p.21). Finalmente, hace de la mímesis el espacio de conciliación entre realismo e idealismo en el arte. Esta conciliación resultaría del lugar intermedio que Verdenius adjudica a la producción artística. En este sentido sostiene claramente: *Art, therefore, has a double aspect: in its visible manifestation it is a thing of the most inferior value, a shadow; yet it has an indirect relation to the essential nature of things. The intensity of this relation depends upon the degree to which artist succeeds in illuminating the higher aspects of intermediate plane, viz. of visual reality. Thus the imitation, when viewed in the light of hierarchical conception of reality, may constitute a reconciliation of realism and idealism in art.* (p.19)

Resulta claro, pues, que las posiciones de Verdenius y Tate, aunque enlazadas, no coinciden de lleno; Verdenius enfatiza el juicio crítico que el artista debe autoaplicarse, a la vez que el arte si bien puede referir a la verdad, lo hace sólo sugestivamente (*cf.* p.21). Sin embargo, la evidencia central que ambos autores presentan para apoyar sus interpretaciones está dada por el pasaje de las *Leyes* 668b. A partir de él, es que Verdenius explicita: "In true art likeness does not refer to commonplace reality, but to ideal Beauty", y propone como traducción del pasaje: "which gets its likeness from its being a representation of Beauty" (*cf.* p.18). Asimismo, respecto del pasaje, Tate no considera otra posibilidad sino que la música produzca una imitación de lo bello y, aunque elige la pintura para ejemplificar, probablemente por un interés didáctico, infiere a partir del mismo: *What Plato requires of painting, for example, is not that it should be a photographic, not that it should be slavishly reproduce this or that object, but that, just as the object copied is an imitation of the idea, so too should a picture be a direct (only once-removed) imitation or expression of the idea...* (p.164- 65)

Paralelamente a esta línea de interpretación, también Collingwood intervenía en la polémica en torno a la evaluación estética en la obra platónica, aunque su participación no carecía de ciertas particularidades. En efecto, en 1925 publicaba en *Mind* "Plato's Philosophy of Art". Allí, reconocía que para Platón el arte cumplía una función harto relevante en la educación, pero admitía que la experiencia estética *per se*, se encontraba excluída de la *polis* (*cf.* p.164). Esta tesis, contraria a la que comienza a desarrollar Tate en 1928, es abandonada por el mismo Collingwood al publicar, trece años más tarde, *Los principios del arte*. Su autocrítica daba matices trágicos al problema del arte en la obra, sosteniendo:

La mayoría de los escritores sobre estética atribuyen a Platón el silogismo "la imitación es mala; todo arte es imitativo; por lo tanto todo arte es malo"...Luego entonces, derivan ellos, Platón "proscribe el arte de la ciudad". No comentaré esto. No hay necesidad de condenar a unos cuantos infractores por un crimen casi universal. (p. 51)

Por su postura anterior, Collingwood se veía a sí mismo implicado en el crimen y ahora lo reparaba presentando una solución muy análoga a la de Tate: "sólo el poeta que entretiene y que representa cosas triviales o repugnantes; la clase de persona que hace los ruidos de los animales y otros semejantes" (p.52), es el verdaderamente excluído de la *polis*. Sin entrar en detalles que no contribuyen seriamente a la discusión -Collingwood enmarcaba la posición de Platón dentro de su propia teoría estética- Platón no quiso, a su juicio, excluir todo el arte de la polis, sino sólo aquel que perseguía exclusivamente la diversión (*cf.* p.54).

Lejos de clausurarse, la disputa se reavivaba años más tarde, con la publicación de *Prefacio a Platón* (1963). En su polémico libro, Havelock cuestionaba toda la línea de lectura que era más o menos deudora de los trabajos de Tate, y objetaba la interpretación que los autores que la suscribían, habían realizado de los diversos pasajes del *corpus*, provenientes en su mayoría de *República* y *Sofista*. Notablemente, Havelock guardaba silencio respecto del problemático pasaje 668b de las *Leyes*, en especial, si se tiene en cuenta que *Mímesis* era una de las fuentes explícitas de ingreso a la polémica elegidas por él (*cf.* p.46, nt.37). En las antípodas, repudiaba todo abordaje de los textos que autonomizara el problema estético del ámbito doctrinario:

Hay quizá un cuarto expediente para hacer de Platón un simpatizante del arte, dejando de lado la manipulación semántica para basarse en la filología. Las palabras "arte" y "artista" pueden emplearse para traducir el uso metafórico que Platón hace de palabras como *techne* y *demiourgos* ("el arte de vivir", "el arte de gobernar", "el artista del universo" ...) y lo dicho en tales contextos metafóricos se interpreta luego como parte de la teoría platónica del arte, en sentido profesional. Así, por tal procedimiento puede hacerse un artista, incluso del filósofo platónico, reduciendo el texto de Platón a una pasta viscosa con capacidad de adherirse a cualquier objeto que haya dentro de la mente del crítico. (p.47)

No había, para Havelock, ambigüedades en cuanto a la existencia de un interés estético sobre el arte: *"el juicio definitivo que Platón dicta sobre la poesía es de carácter epistemológico, de modo que la exclusión viene determinada por las premisas de su propio sistema"* (p.46).

Unos años más tarde, una interpretación próxima a la de Havelock era sostenida por L. Moss, en su artículo "Plato and Poetics" (1971). Focalizando la atención en los pasajes de los libros III y X de *República*, Moss concluía que no existe ninguna forma de arte eximida de constituirse según la mímesis y a su juicio, a diferencia de la tesis de Verdenius, la imitación siempre alejaba al arte del conocimiento verdadero, directa o indirectamente: *If then the poets knows "nothing but how to imitate," and if -as Plato established previously- "everything that is said by fabulist or poets [is] a narration of past, present, or future things" (Book III, 392d), there can be no manner of poetic narration other than the imitative. Consequently, there can be no possibility of counterbalancing the mimetic manner with a salubrious non-imitative form, and poetry is thus wholly compromised by inadequacies attributes to that manner. In Book X Plato repeatedly complains about unbridgeable distance between true knowledge and the imitation, rather than (as earlier in the Republic) about poetry's "power corrupt", because he considers the metaphysical insufficiencies of imitative art to be far graver than ethical dangers of a hybrid, "mixed" art. The poet's inability to escape the limitations of the mimetic sequences causes the insoluble problem.* (p.539-40)

Havelock y luego Moss, se distanciaban, entonces, de todos los intentos de adjudicar al arte un papel relevante en el ámbito gnoseológico. La mímesis, por otra parte, podía cobrar un interés estratégico vinculada a la política o a la pedagogía, pero esto era la contracara de sus deficiencia metafísica. Afirmar que el arte no escapaba a una carencia, y más aún, que ella estaba a la base de su constitución, alejaba definitivamente a las representaciones artísticas del centro de la escena de la *polis* y con ello el pintor, el músico y el poeta ocuparían lugares secundarios en los proyectos políticos de Platón, en caso de que fuesen admitidos dentro de ellos.

La polémica perdura y más tarde Julia Annas intenta resistematizarla en su artículo "Plato on the Triviality of Literature" (1982). En un intento por buscar una solución original a una polémica harto extensa, su artículo analiza detalladamente los libros III y X de *República*, y hace un tratamiento diferenciado de la poesía y el resto de las artes. Hacia el final, se concentra en la figuras del poeta y del filósofo y se detiene en la rivalidad que vincula arte y filosofía. Procurando arrojar luz sobre esta relación realiza una comparación entre la obra de Platón y la de Tolstoy. Esta puesta en relación resulta, dentro de la economía de su trabajo, cuanto menos poco esclarecedora y aún tiene sentido preguntar por qué la relación de Tolstoy con la literatura, la política y la moral debió haber sido más cristalina que la de Platón, y cuáles son los límites que este tipo de analogías conllevan a la hora de fundamentar la interpretación. Respecto de la posición de Platón sobre la poesía, Annas sostiene: *If the poet were creative, then he would be the serious rival that he was seen... The split in Plato's thought is radical, but understandable if we take it to derive from the fact that he takes poetry seriously in a way that he does not extend to the visual arts. If the poet is truly creative, then he is a rival; Plato is split between accepting the fact of the poet's creativity and trying to cope with his rivalry, and the more desperate move of denying the poet any creativity at all and so eliminating him as a rival, reducing him to the time waster who mirrors the world...*

...Plato cannot be considered the advocate of "civic poetry"; he knows that poetry if is real cannot serve civic purposes, or at least cannot be depended to do so, and he knows that the verses he finally permits are not real poetry... (289-90)

En síntesis, la lectura de Annas sustenta la exclusión del poeta de la polis en la sobreestimación que Platón guardaría para la poesía. Esta tesis supone reconocer en la poesía un espacio apropiado para la generación de valores y criterios de evaluación inherentes. Sin embargo, no por ello se inscribe en la línea de lectura que ha sido rastreada de Tate a Verdenius. Estos intérpretes reservan para el arte un lugar en la *polis* a fuerza de conciliar arte y filosofía como modos compatibles de acceso a la verdad; ella, en

cambio, cree ver en los textos de *República* una poesía capaz de competir con la filosofía como dos auténticos modelos en tensión y la represión que recae sobre la figura del poeta se sustentaría en el reconocimiento, por parte de Platón, de que la representación poética es *per se* insubordinable a la filosofía.

El libro II de las *Leyes* se ofrece para hacer, también, una puesta a prueba de las diversas líneas interpretativas que permiten dar cuenta históricamente del interés que el arte despertó en el estudio de la obra platónica y el modo en que fue interpretado el pasaje 668b. Todas ellas bordean la valoración platónica del arte y, en consecuencia, contribuyen a analizar la concepción de la música que Platón allí está presentando. Puede resultar conveniente, antes de comenzar, tener presente la advertencia que la misma Julia Annas enuncia al principio de su artículo respecto de lo que la música es en las *Leyes* "for [Plato] music belongs with poetry and it is not a separate art (indeed, he finds purely instrumental music disturbing and degenerate) (*Leyes* II 669e)" (p.273).

III

Es hacia el final del libro I de las *Leyes* donde Platón hace irrumpir, fugazmente, la música y allí probablemente anticipe de una manera doble y sintética casi todo lo que es esperable de ella. En primer lugar, anticipa la temática central del libro II, a saber: las condiciones que la educación debe satisfacer para fomentar el desarrollo de la virtud y el sitio de la música dentro del proyecto educativo. En segundo lugar, el ámbito de la definición de la música, su criterio de corrección, su apreciación, también se encuentren, acaso, anticipados aquí: "mas no podría nunca describirse de una manera más clara y suficiente la [reforma de los *sympósia*] según la naturaleza, sino se trata la corrección de la música, y la música nunca podría serlo sin toda la educación. Más estos asuntos implican muchísimas argumentaciones" (642a- b). El libro II comenzará a trazar, entonces, las argumentaciones que involucran a la música y la *paideia*.

"Can virtue be taught?", es la pregunta central que Morrow formula sobre la concepción que subyace al proyecto educativo de Platón (p. 300). La respuesta a esta pregunta se encuentra claramente dada en la misma definición que Platón presenta de la educación en las *Leyes*: *Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud. Si separaras por medio de la definición lo que de ella corresponde a la crianza adecuada en lo que concierne a los placeres y los dolores, de tal manera que se odie lo que es necesario odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final, y lo llamaras educación, le darías, al menos en mi opinión, el nombre correcto.* (653b- c)

Esta definición supone que la virtud puede, efectivamente, ser enseñada y la educación es el proceso por el cual es enseñada. Sin embargo, la definición también describe el modo en que debe ser enseñada: no se trata, en primera instancia, de apelar a la persuasión racional sino de comenzar la tarea en los niños, por medio de la generación de hábitos correctos, los cuales deben ir acompañados de sentimientos placenteros. En efecto, siendo el placer y el dolor los modos más inmediatos de la percepción infantil, ellos harán las veces de guía para que el niño, correctamente educado, incorpore como placenteras las prácticas correctas y rechace, a causa de dolor que pueden provocarle, las incorrectas. Platón reserva a la música un lugar estratégico en esta primera fase de la educación porque parte de la afirmación, aceptada por Clinias, según la cual los jóvenes no pueden contener correctamente los movimientos del cuerpo y de la voz. Estos, en consecuencia, requieren adiestramiento para lograr que el placer que los acompaña, y que ocasiona el movimiento, se produzca siempre en conjunto con la armonía y el ritmo. La música, definida como un compuesto de melodías y posturas corporales, constituirá una parte dentro de la *paideia*, aquella que garantizará que los jóvenes entrenen la voz y el cuerpo correctamente (655a). Esta caracterización de la música recupera analógicamente la definición proporcionada para la educación en general, sólo que aquí se encuentra circunscripta a las modulaciones de la voz y la danza.

Ahora bien, la inserción de la música en la problemática de la educación es, reconocidamente, un tema recurrente en la filosofía platónica. Sin embargo, el libro II de las *Leyes* se distingue por analizar y postular un criterio de evaluación. Efectivamente, un entreverado y extenso argumento hace pender la valoración de la música de un conjunto de relaciones oscilantes entre patrones estéticos, pedagógicos y políticos. Como se verá a continuación, el análisis de este argumento pone en primer plano la disputa en

torno a la valoración platónica del arte, ciñendo a su vez la interpretación del pasaje 668b, ya que, argumentativamente, resultan establecidas distintas vinculaciones, no necesariamente simétricas, entre los criterios de evaluación. Qué significa, entonces, afirmar que una música es bella, qué requisitos debe cumplir para que sea posible enjuiciarla de este modo y quiénes pueden pronunciar juicios estéticos sobre ella, serán los interrogantes para recorrer la argumentación.

En cuatro momentos Platón se pronuncia respecto de la música y su belleza y en cada uno aporta diferentes perspectivas. Al comienzo del desarrollo (654b- c), valiéndose de un juego de significados, Platón provoca una inversión conceptual en el razonamiento para concluir que, quien haya sido correctamente educado, podrá cantar y bailar bien, agregando, en consecuencia, que "canta asuntos bellos y baila temas bellos" (654c). Este desplazamiento es sumamente útil porque abre la indagatoria que consistirá en saber, primeramente, cuándo el canto y el baile son bellos para poder, luego, reconocer en el intérprete, al que ha sido correctamente educado. De manera que, en este primer momento, se busca determinar las condiciones que el arte debe cumplir para ser bello porque esto servirá para indiciar la mejor *paideia* y no resultan explicitados otros fines para la búsqueda. Poco después, el ateniense, procurando ya dar respuestas, propone que se acepten como bellas las posturas y las melodías que se atienen a la virtud del alma o del cuerpo o, al menos, a una imagen de ella (655b). La proposición es aceptada por Clinias.

En un segundo momento, Platón analiza detenidamente la postulación del placer como un criterio alternativo a la virtud, para juzgar la corrección de la música. La refutación de un criterio hedonista cobra especial relevancia si se tiene en cuenta que las percepciones placenteras son la piedra de toque para estimular el proceso educativo. El argumento desplegado por Platón, tiene dos secciones. En la primera, se parte de la evidencia de que no todos sienten placer frente a los mismos cantos y bailes (655c). Esto se debe a que, siendo la música un arte imitativo, en ella se presentan acciones y caracteres de diversas clases. Los receptores de tal arte se alegrarán sólo si se encuentran identificados y, en este caso, afirmarán que es hermoso; caso contrario, lo rechazarán y dirán que es feo (655e). De este modo, Platón, rápidamente, ha adjudicado al placer un problema irresoluble como candidato a hacer de criterio que garantice la belleza de la música: es un principio excesivamente subjetivo. Este mismo aspecto se enfatiza sobre la segunda sección del argumento:

Qué sucedería si alguien alguna vez organizara un certamen cualquiera, sin determinar si es gimnástico, musical, o hípico ...y anuncie que la victoria se concederá a quien más haga disfrutar a los espectadores... ¿qué pensamos que ocurriría a partir de este anuncio?...

Es probable, pienso, que el uno ejecutara, como Homero, una rapsodia; otro, una canción acompañada por lira; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas creyera haber vencido... (658 a- c)

Quiénes ganarán, entonces, pregunta el ateniense. La respuesta depende de los distintos tipos de espectadores, para los niños muy pequeños, el titiritero, para los más grandes, los comediantes, los adolescentes y las mujeres educadas, junto, tal vez a la mayoría, elegirían al que represente la tragedia, y los ancianos al rapsoda que hubiera recitado poemas épicos (658d- e). Bajo esta tipología resultan descriptos los posibles receptores y si la respuesta a la pregunta cuál de todas las representaciones artísticas es la más bella quedara supeditada al placer que cada una de ellas ha despertado en el auditorio, esta carecería de unanimidad. Finalmente, el ateniense volverá a confirmar a la virtud como el verdadero patrón para seleccionar la obra de arte más bella, pero no lo hará directamente sino a través de un rodeo:

At- También yo estoy de acuerdo con el vulgo en que es necesario juzgar la música por el placer, pero, por cierto, no por el de cualquiera, sino que, me atrevo a decir, la Musa más hermosa es aquella que deleita a los mejores y suficientemente educados, y, en especial, la que proporciona placer a aquel único que se distingue por su excelencia y su educación. Por eso sostenemos que los jueces de tales asuntos necesitan de la virtud, porque deben ser partícipes de toda la inteligencia restante y, además, de la valentía... (658e- 59a)

La reivindicación del placer con la que, provocadoramente, Platón comienza la disquisición del ateniense, se encuentra poco después desplazada por la virtud: siendo los jueces los más correctamente educados, al identificarse ellos con una representación, lo harán con la más virtuosa, y el placer que debe darse junto a la virtud, tal como se ha afirmado en la definición de educación, sólo acompañará la elección correcta.

Ahora bien, si la objeción al placer como patrón estético abre y cierra este momento del análisis, un apartado es intercalado en medio del argumento. Este pasaje fija la atención en la relación entre el arte y la política y constituye un tercer momento anticipatorio del desenlace argumentativo. Hay, en efecto, a juicio del ateniense, un solución alternativa para dirimir si una obra de arte es bella, y esta solución ha sido adoptada en Egipto. Cuenta el ateniense que hace mucho tiempo allí se decidió establecer que los jóvenes debían ejercitar bellas posturas y bellas melodías para formar sus hábitos. Una vez definidas, se les dio publicidad en los templos señalándose allí cuáles eran, y de qué manera eran. Luego, los pintores y los otros realizadores de figuras, las reproducían sin innovar contra esas formas (656d- e). Este relato despierta la admiración de Clinias, que sorprendido comenta: "Es asombroso lo que relatas". El ateniense responde: "No. Por el contrario, más bien legislativo y extraordinariamente político." (657a). Quién ha resuelto en Egipto, en un momento originario, previo a la legislación, cuáles eran las figuras bellas, es la pregunta que se impone en la argumentación. "Esto debería ser obra de un dios, o de algún hombre de origen divino, tal como dicen allí que las melodías que se conservaron durante todo este gran período de tiempo son obras de Isis" (657a); es la respuesta del ateniense.

Este apartado, en medio de la disputa sobre la elección del placer como criterio de evaluación, resultará definitivo para la valoración del arte en lo que resta del argumento. Efectivamente, el ateniense ha validado la analogía partiendo de la coincidencia entre el proyecto político que está siendo discutido y la decisión adoptada en Egipto respecto del arte y la educación: ambos han adjudicado a los jóvenes la consigna de ejercitarse en la belleza (656d). La resolución al problema de definir qué es lo bello respecto de la música ha tenido, en Egipto, una modalidad legislativa y este hecho, que el ateniense considera correcto (657a), ha vuelto al carácter bello de las representaciones imperecedero. El sitio reservado, entonces, al arte es la mera copia de las figuras establecidas y en este sentido es subsidiaria de la legislación. El artista podrá por medio de su actividad contribuir a la propagación de la belleza y con ello, a la ejercitación de las prácticas correctas siempre que se limite a reproducir lo que ha sido previamente legislado. Sin embargo, la posesión de su arte, no lo ha calificado para participar en el establecimiento de las figuras bellas. Paralelamente, el ateniense busca el correlato del dios que hubo de garantizar la perdurabilidad de las representaciones, dentro de su propio proyecto político, y adelanta respecto de esto: *si de alguna forma alguien pudiera también captar la corrección [de las melodías] debería animarse a convertir estas melodías en ley y prescripción ...* (657b)

El caso de Egipto provee, de este modo, un testimonio doble. Por un lado, circunscribe la labor artística como la forma adecuada de divulgación de las decisiones políticas que tienen su manifestación en la legislación. Por otro, presenta, de manera proléptica, la relación de subordinación del poeta al legislador, relación que una vez introducida por medio de este ejemplo no deja de estar presente en los pasajes siguientes del argumento (660a; e; 662b). Sin embargo, también preanuncia, elípticamente, la verdadera discusión que consistirá en dirimir cuál es el contenido del discurso representado para ser señalado como la bella forma del arte respecto del cual, en el ejemplo, sólo se adelanta que ha sido concebido por Isis. El cuarto momento del argumento, que incluye todo el tramo siguiente del libro II es, centralmente, la respuesta a esta discusión. Complementariamente, hasta este punto del desarrollo, se han presentado diversas objeciones a la aceptación del placer como criterio valorativo. Una observación final sobre este punto se sumará un poco más adelante, en el marco de la descripción de la música como arte imitativo.

El último momento del argumento es el que más extenso y el que más elementos brinda para la caracterización de la música en sí misma. Su representación permitirá confirmar el patrón de valoración, su definición y la elección del sujeto que deberá juzgar el arte. Los conceptos de encantamiento (659e), mentira provechosa (663e) y arte imitativo (668a), terminarán de dar cuenta de la definición.

El análisis de la definición de la música como encantamiento muy rápidamente introducido al sostener que "las canciones parecen ahora haberse convertido en encantamientos" (659e), comienza a establecer el carácter que debe tener el contenido discursivo presente en la música. El ateniense propone, por un lado, que sólo se admita la poesía que postule un modelo de valores que reconozca la máxima dicha durante la vida para los que ejerciten la virtud y que se rechace, por el otro, todas las otras poesías que confirmen que la vida más placentera puede ser consistente con el ejercicio de la injusticia y la insolencia (661e; 662b- d). Esta determinación del contenido poético de la música, que no condice con el *statu quo* generalizado -el ateniense concede a Clinias que la situación descripta se da escasamente entre los griegos a excepción de lo que ocurre, en parte, entre cretenses y lacedemonios (660c)- es reafirmada poco

después cuando el ateniense sostiene que aún en el caso de que la confluencia de la vida placentera y la más virtuosa no fuese tal, de igual modo debería verse afirmada (664b- c). En este caso, tendría lugar la mentira más provechosa (663c). En este sentido, encantamiento y mentira provechosa operan como una dupla complementaria que pueden hacer coincidir lo que es, resistentemente, rechazado por Clinias en los primeros pasos de esta parte de la argumentación (661d 6; 662a 7-10); a saber: que la vida menos placentera es, por necesidad, la moralmente incorrecta. Aunque, evidentemente, el ateniense se manifiesta persuadido acerca de la verdad de esta tesis, apela a ambos conceptos ante la falta de credibilidad que ella despierta en sus interlocutores. Al contemplar, en medio de la dimensión dialógica, la posibilidad de que la música sea una manifestación del *pseudos logos*, obligatoriamente relimita su caracterización restringiéndola, en su forma más básica, a un dispositivo en el marco pedagógico. Es así como que el ateniense llega a afirmar: *Un legislador de algún valor, por pequeño que sea, incluso si no hubiera sido eso tal como ahora nos ha persuadido el argumento que es, si se hubiera atrevido a decir alguna otra mentira a los jóvenes por su bien, ¿es posible que hubiera dicho una mentira más provechosa que ésta y que fuera más eficaz para que todos actúen justamente, no por coacción, sino por propia voluntad?* (663d- e)

Ahora bien, el contenido poético de la música es la parte más sustantiva de la discusión porque ella es, tal como se ha advertido tempranamente, un arte imitativo (655d 5; 668a; 668c). La observación inicial que realiza, claramente, Platón respecto de las artes imitativas es que son aquellas que "producen objetos que se asemejan a otros" (667d). Esta propiedad del arte imitativo, en primer lugar, termina por desterrar de lleno la posibilidad de que el placer pueda ser un patrón de valoración. La reproducción adecuada del objeto en la representación se constituye en la regla inicial a atender siguiendo esta caracterización del arte. En este sentido, sostiene el ateniense: *Y los que buscan el canto y la música más bellos deben buscar, así parece, no la que es placentera, sino la que es correcta. Pues la corrección de la imitación se daba, así decíamos, si se reproducía lo imitado en cuanto y tal cual era posible* (668b5- 9).

En segundo lugar, la reproducción de objetos que tiene lugar en el arte impone exigencias a aquellos que se encuentren en condicione de juzgarla. El ateniense señala: ... *¿No necesita entonces el que va a ser un juez prudente de una imagen, en pintura, en música y en general, tener estas tres cosas, en primer lugar conocer lo que es cualquiera de las imágenes, luego, que se encuentra correctamente ejecutada por palabras, melodías y tiempo de danza, luego, lo tercero, que está bien?* (669b)

La calificación requerida para realizar una valoración estética demanda, en consecuencia, múltiples conocimientos. Se debe, por un lado, conocer el modelo que es objeto de la representación; por otro, evaluar correctamente la adecuación de la reproducción al modelo (670c) conociendo el uso de las reglas particulares de cada arte y, por último, sostiene Platón: "que esté bien". Sólo un poco más adelante, Platón terminará de explicitar la referencia de la afirmación precedente. Esta explicitación, conlleva la descalificación definitiva de los poetas como posibles evaluadores del arte y tiene lugar en un extenso pasaje en el que Platón establece la diferencia entre el coro de ancianos y los poetas de las *polis* griegas : *Nuestros aedos [el coro de ancianos] ... casi necesariamente tienen que poseer una educación hasta el punto de que cada uno sea capaz de acompañar en los pasos de los tiempos de danza y en las notas de las melodías, para que, tras observar las escalas y los tiempos, sean capaces de elegir lo adecuado ... y, por medio del canto, disfruten en ese momento de placeres inofensivos y se conviertan en guías de los más jóvenes para que sientan el afecto adecuado hacia los caracteres buenos. Si se hubieran educado hasta ese punto tendrían una educación superior a la que se le da a la multitud e incluso a la de los mismos poetas. En efecto, no hay ninguna necesidad de que el poeta conozca lo tercero, si la imitación es bella o no, pero es casi una necesidad que domine la armonía y el ritmo, mientras que para estos son los tres necesarios por la elección de lo más bello y de los segundo o nunca llegarán a ser encantadores capaces de hacer que los jóvenes amen la virtud ...* (670d- e)

El análisis conjunto de los pasajes precedentes permite terminar de presentar la representación de la música en tanto arte mimético. El conocimiento del modelo -el primer elemento en el pasaje 669b y el conocimiento de "las escalas y los tiempos" en el 670d- y la representación adecuada del modelo utilizando las técnicas pertinentes- el segundo elemento en el primer pasaje, y el primero, en el segundo- son condición necesaria para que la representación sea posible, pero no aseguran su belleza. El ateniense reconoce que los poetas de las *polis* griegas podrían desempeñarse como intérpretes en la medida en que califican para estas dos aptitudes; sin embargo, su condición no les impone conocer el tercer elemento en ambos pasajes, que la representación sea buena, bella. En este sentido, los poetas no resultan idóneos para realizar apreciaciones estéticas. La representación artística podrá ser calificada como bella si su contenido remite a un modelo de vida virtuosa, siendo la presencia de la virtud el único parámetro para

realizar un juicio estético sobre el arte. De este modo, la ejecución de la música bella permite identificar en el intérprete al que ha recibido la educación adecuada ya que este imitará correctamente las acciones que han sido validadas en la propuesta política. Así, tendrá lugar el encantamiento que suspende la distinción entre coacción y propia voluntad (670c 10) haciendo confluir el placer, concomitante a la representación, y el modelo moralmente correcto. En los coros de jóvenes, la música contribuirá a fomentar la generación de los hábitos correctos durante el desarrollo de la *paideia*; el coro de ancianos enseñará a los jóvenes a través de la mostración de caracteres virtuosos en las representaciones que ejecuten y, de este modo, sus himnos serán superadores de las obras que representan la mayoría de los poetas griegos. Finalmente en el libro VII -donde Platón desarrolla su proyecto sobre la educación de manera programática- es el legislador el que se instituye como el sujeto capaz juzgar las representaciones en la medida en que conoce los modelos de virtud al consagrarlos en leyes. La música, a través de los tres coros que se establecen en la nueva ciudad, deberá, por medio de su puesta en escena, contribuir a la educación de los ciudadanos en la virtud, siguiendo los lineamientos dados en la legislación. Los viejos poetas resultan prescindibles: *Si en alguna ocasión llegará a suceder que vinieran a nosotros algunos de nuestros autores serios -eso dicen- los trágicos, y nos preguntaran lo siguiente: "Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro estado o no ...? ¿Qué sería correcto contestar ...? ... "Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible ... Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza ... Ahora bien ... mostrad primero a los magistrados vuestras canciones que nosotros las compararemos con las nuestras, y en el caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor que lo que nosotros decimos, os permitiremos hacer una representación pero si no, nunca podríamos dejaros"* (817a- e)

Considerando el análisis precedente es posible volver ahora sobre el pasaje 668a9- b3 del libro II. Como se ha señalado anteriormente, tanto Verdenius como Tate, encontraban en él suficiente evidencia para afirmar que el arte podía producir una imitación sin mediación de la idea. De este modo, la representación artística se abría camino como una vía alternativa a la filosofía para alcanzar el conocimiento. La relación entre la música, la legislación y la política, y entre los poetas y los legisladores, hacen difícilmente sostenible esta tesis. La música, según se encuentra caracterizada en el proyecto político de las *Leyes*, al igual que en Egipto, aparece mediada por la mirada del legislador que la evalúa, prescribe, aprueba y censura. El control que el legislador opera sobre ella, la convierte, finalmente, en el instrumento privilegiado de la educación.

IV

La disputa en torno a la valoración platónica del arte, polemizaba respecto de la existencia de parámetros propios, desdoblados a partir de las mismas representaciones, para juzgar el arte. Con ello, se procuraba dar cuenta de un interés estético *per se*. El placer (Verdenius), la captación de la verdad (Tate), la reconciliación entre realismo e idealismo (Verdenius), la autonomía para la postulación de valores completamente independientes (Annas) eran seguidos intentos por encontrar en el arte una marca distintiva. A partir del análisis de la música en el libro II se destaca, de manera privilegiada, la intencionalidad normativa que circunscribe la reflexión concerniente a la música dentro del proyecto político formulado. Durante todo el desarrollo argumentativo Platón presenta, una y otra vez, objeciones a la aceptación del placer como un criterio adecuado. Es la constitución misma de la música, su calidad de arte imitativa, lo que se encuentra a la base de esta objeción. Efectivamente, la mímesis reviste a la representación de un contenido, dado por el modelo representado. Sobre él se ejercerá, en definitiva, la apreciación de la representación, en tanto que es capaz de garantizar la objetividad del juicio. Así, la puesta en escena de la virtud se constituye en el único criterio legítimo para juzgar el arte y, al hacerlo, Platón subsume la creación artística en la mirada del legislador- filósofo. En este sentido, los criterios de evaluación de la música vienen dados por la legislación, por la filosofía. El arte no podrá conformar, de esta manera, una esfera autónoma que responda a patrones propios de evaluación ni podrá contribuir, por sí mismo, a un conocimiento de la verdad.

Bibliografía

Lisi, F. L. (1999), *Platón, Diálogos, VIII, Leyes* (I-VII); *Platón, Diálogos, IX, Leyes* (VI-XII), Gredos, Madrid

Annas, J. (1998), "Plato on the Triviality of Literature", en J. Moravcsik and P. Temko (eds.), 1982, *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Rowman & Littlefield, Totowa- New Jersey, 1-28; reimp. en N. D. Smith (ed.), *Plato Critical Assessments*, Routledge, London- New York, 273- 295 (*cit.*)
Collingwood, R. G. (1925), "Plato's Philosophy of Art", *Mind*, 154-172
Collingwood, R. G. (1938), *The Principles of Art*, Oxford University Press, London; *Los pricipios del arte*, (1960), FCE, México, cap. III
Havelock, E.A. (1963), *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.- London; *Prefacio a Platón*, (1994), Visor, Madrid
Morrow, G. R. (1993), *Plato's Cretan City*, Princeton University Press, Princeton- New Jersey
Moss, L. (1971), "Plato and the Poetics", *Philological Quarterly* 50, 533-542
Tate, J. (1928), "Imitation in Plato's *Republic*", *The Classical Quarterly* XXII, 16-23
Tate, J. (1932), "Plato and Imitation", *The Classical Quarterly* XXVI, 161-169
Verdenius, W. J. (1945), "Platon et la poesie", *Mnemosyne* XII *tertia series*, 118-150
Verdenius, W. J. (1949), *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitataion and its meaning to us*, E. J. Brill, Leiden, (Philosophia Antiqua 3), reimp.1972

Notas

[1] "En absoluto, por tanto, cuando alguien sostiene que la música se juzga con el criterio del placer, hay que aceptar esa afirmación y en absoluto hay que buscar esa música como si fuera seria, incluso si existiera en algún lugar, sino aquella que tiene la semejanza con la copia de lo bello". Respecto de la utilización de *mimema* sostiene el traductor: "en este discutidísimo pasaje *mimema* tiene su sentido habitual del resultado de la imitación, copia ..."(p. 275). La interpretación propuesta por el traductor, que se sigue, considera que la música establece su semejanza con la legislación, que sería el referente de "la copia de lo bello". Para la interpretación de Verdenius y Tate ver sección II del presente trabajo

Etica

LOS SUPUESTOS (METAFÍSICOS) NO TEMATIZADOS EN LA NOCIÓN RAWLSIANA DE "FAIRNESS"

Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata

Para Rawls antes del contrato no hay nada, menos aún una moral preestablecida, como en el caso de Locke, quien sólo la refrendaba o legalizaba mediante el pacto. En este sentido su noción de contrato es rousseauniana; el pacto social crea las reglas morales y las normas de convivencia, no existen convenciones previas ni moral natural alguna. En Rawls, el contrato no es un hecho histórico, situado en algún momento del tiempo. No existe un estado de naturaleza previo que haya que modificar con el fin de establecer la paz social.

Se trata de un pacto meramente hipotético, erigido en situación de escasez moderada, y suscripto por individuos que se encuentran en lo que él llama la "posición original"[2]. Los hipotéticos contratantes saben sólo algunas cosas de su situación, pero no aquellas que los harían elegir principios que les resulten convenientes, en razón de la posesión de ciertos privilegios o condiciones. A este factor que impide el conocimiento de circunstancias relevantes, Rawls lo denomina el "velo de ignorancia"[3]. De este modo los contratantes pueden estar en situación de imparcialidad ante la elección. Rawls pretende que mediante este recurso al pacto, producido en esa "posición original", se establezca un procedimiento capaz de generar principios de justicia que sean imparciales.

A esto se agrega la intención manifiesta por Rawls de no querer priorizar ninguna concepción del bien[4], puesto que ello crearía conflictos en una sociedad que debe ser pluralista, progresista, liberal y democrática, de acuerdo con los supuestos políticos que sostienen su teoría.

Evaluación crítica

Este procedimentalismo ético, como cabe denominar a la teoría rawlsiana de la justicia, plantea ciertos problemas:

1. Su neo-contractualismo, como recreación del contractualismo moderno, está asentado en un paradigma secular en el cual la moral se construye a partir de un pacto entre iguales, es decir, mediante un principio meramente convencional.
2. Se trata de una teoría moral construida, basada en conceptos tomados de Hume y de Kant, a saber, el convencionalismo implícito en el espíritu anglosajón y la noción de autonomía, elevada a carácter de absoluto, respectivamente.
3. A diferencia de la ética formal kantiana, también basada en la autonomía, se niega la dicotomía entre mundo nouménico y mundo fenoménico, que subyacía a la moral kantiana. En última instancia tal distinción seguía siendo el fundamento último de la ética formal, cuyo Imperativo Categórico terminaba apoyándose en una batería de imperativos hipotéticos. Rawls niega cualquier tipo de apoyo sustancial y trascendental a su teoría. El fundamento radica, en primera instancia, en el acuerdo por el cual son aceptados los principios, y en última instancia, en las motivaciones que impulsan a acordar a las partes mutuamente desinteresadas.
4. Rawls supone que mediante un correcto procedimiento, como puede serlo la imparcialidad y la situación contractual, pueden obtenerse principios neutrales, objetivos y exentos de supuestos materiales. Pero ocurre que de reglas meramente procedimentales no pueden obtenerse contenidos, en este caso una concepción sustantiva de la justicia. Lo que ocurre es que sí existen supuestos en su teoría, sólo que no han sido tematizados, permanecen en forma acrítica. Son contenidos nunca justificados. Por ejemplo, subyace en él una concepción del hombre individualista, atomista y egoísta. Ergo, los principios de justicia no terminan saliendo de un mero procedimiento, sino de

una idea de bien que opera como un presupuesto condicionante no implícita ni explícitamente reconocida[5].

5. Cuando Rawls afirma que su teoría de la justicia es de índole estructural, es decir, aplicable solamente a las instituciones de la sociedad, recordamos que éstas no son entes abstractos, sino que están dirigidas y conformadas por sujetos, con virtudes y defectos, que ejercitan en su tarea institucional sus hábitos y predisposiciones morales, susceptibles de afectar de un modo u otro a las personas que se relacionen con tales entidades. Las instituciones están manejadas por hombres, quienes al disponer reglamentaciones en ellas lo que hacen no es otra cosa que aplicar sus propios principios morales de justicia, aunque sean consensuados, pero éstos nunca surgen de la nada. Además los "yoes" que manejan estas instituciones, nunca son "yoes" aislados, sino seres en interrelaciones comunitarias, entramado natural que Rawls no está dispuesto a reconocer, puesto que tal concepción del sujeto contradiría los fundamentos mismos del yo liberal, que persiguiendo sus propios fines, es incapaz de perseguir bienes que sean comunes, propios de la comunidad en que está inserto y a la cual, en cierta medida, también se debe como persona humana, dotada de racionalidad y sentido de lo que es bueno, de lo que es ético y de lo que es, por tanto, también justo.
6. La teoría de la justicia rawlsiana tiene como fin político apoyar una concepción pluralista de la sociedad, lo cual es un hecho positivo, según Rawls. Sin entrar aquí a discutir si esto es o no bueno, se presenta ante la vigencia de una teoría moral pluralista el problema de cómo es posible resolver conflictos sin una concepción de qué es lo bueno, o al menos una ética "mínima". Además, ¿cómo se podrá dirimir conflictos entre culturas muy diferenciadas? Si no hay ciertas reglas de convivencia, y no una mera teoría moral "soft", ¿cómo será posible que una sociedad permanezca? Si cada uno puede tener su propio plan de vida y su concepción de qué es lo bueno, ¿no caemos en cierto escepticismo y un fuerte relativismo moral?
7. Este relativismo moral se denotaría al situar Rawls como uno de los valores cardinales el establecimiento de una "sociedad bien ordenada" (algo así como la "*pax* social" hobbesiana), que no es sino una forma de eficacia, por más que Rawls se empeñe en demostrar, a partir de sus artículos publicados a partir de 1982, que su teoría no se refiere a un "modus vivendi" (al modo de Hobbes), sino a un "verdadero" consenso superpuesto.
8. En este caso, la ética jurídica de Rawls tendría un fundamento estrictamente político y no filosófico, con lo cual se produce, así, una politización absoluta de la existencia; las virtudes quedan reducidas al ámbito de lo que es justo y dentro de éste a lo que tiene que ver solamente con la justicia pública. Ésta, a su vez, está dominada por el marco de las metas y objetivos estrictamente individuales, que sólo procuran la búsqueda autointeresada del bien individual, desinteresándose absolutamente por cualquier clase de bienes que pueda ser común. El bien de la comunidad no tiene lugar en la teoría de la justicia como imparcialidad.
9. Una ética basada en una concepción (procedimental) de la justicia, con fundamento político, daría, según Rawls, prioridad a lo justo (Right) y al derecho sobre el bien, o idea del bien (Good). En este último aspecto, cabría aplicar a la teoría ética rawlsiana críticas más o menos similares a las que se le pueden aplicar a los filósofos contractualistas modernos, desde Hobbes en adelante, pasando por otros meramente convencionalistas, como lo fueron Hume, Bentham, Mill y Adam Smith.
10. Finalmente, queda por juzgar la concepción del pluralismo que sostiene Rawls en su última etapa filosófica, la cual debido a no haber sido especificada en la época de A Theory of Justice, no significa que no haya estado siempre presente en él. La autonomía y la noción de "persona moral", de raíz kantiana, según Rawls, permiten subsumir diferentes concepciones del bien. Esto, sin embargo, puede constituir una ventaja, perseguida por Rawls como es sabido, a los fines de servir a una democracia pluralista, pero no lo libera de una severa crítica por desentenderse de la búsqueda de un bien objetivo, librándolo a una elección de los contratantes. Tales ideas aparecen claramente expresadas en sus artículos de 1985 ("Justice as Fairness: Political Not Metaphysical"), y de 1987 ("The Idea of an Overlapping Consensus"), ambos publicados más tarde, aunque revisados, como capítulos independientes de Political Liberalism (1993). En ambos trabajos Rawls desea asentar su idea de que cualquier concepción comprensiva del bien, que no vaya en contra de los principios básicos sostenidos por las democracias liberales occidentales, puede ser asimilada y aceptada den-

tro del marco universalista que propone su teoría de la justicia como imparcialidad. Esto le conviene a Rawls, a fin de poder hallar la mayor cantidad de adherentes posibles a su teoría, por un lado, además de presentarse como un pluralista que admite —al más puro estilo de la comprensión negativa de la libertad de los liberales modernos— cualquier idea en tanto y en cuanto no perjudique la conciencia ajena. Pero he aquí que a la hora de ser preciso en cuanto a las concepciones permitidas, Rawls se decanta claramente por una opción, por más que repetidas veces niegue que esto signifique para él que la teoría de la justicia como imparcialidad esté basada en los supuestos que tales concepciones comprensivas del bien sostienen. Nos referimos a las teorías del bien de los liberalismos representados por Kant y por Mill. Pero este hecho es más desconcertante aún, debido a la pretensión rawlsiana de seguir siendo pluralista a rajatabla, cuando de la lista de las concepciones comprensivas del bien elimina explícitamente aquellas que se presentan como concepciones teleológicas, en sentido fuerte, tales como las doctrinas del bien de Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, etc., por mencionar sólo algunos ejemplos de los tantos que existen en el concierto de las teorías éticas. ¿Dónde ha quedado, entonces, su pretendido pluralismo, que no le permite aceptar doctrinas comprensivas que sostienen un sentido y una finalidad para el hombre y la sociedad política que éste conforma junto con sus semejantes, y que aspira a la perfección, tanto de éste como individuo, como así también como ser social? Rawls cae en un nuevo sesgo que lo conduce a la autocontradicción.

Conclusión

Para finalizar, queremos consignar una última evaluación acerca de la idea rawlsiana de imparcialidad ("fairness"), foco neurálgico de su teoría liberal de la justicia.

En relación con este supuesto de la imparcialidad, atributo pretendido por Rawls para sus dos principios de justicia, como así también para la posición original —velo de la ignorancia mediante— cabe señalar que se trata de una condición utópica por demás, ya que existe escasa probabilidad, por no decir ninguna, de ser alcanzada. Por tanto el hecho de decir que se trata de una situación pura y absolutamente hipotética, no basta, pues de qué serviría armar toda una teoría y una doctrina a su servicio si se sabe de antemano que la situación —dado el carácter esencial y ontológico que posee la persona, como ser racional, afectivo, sentimental y espiritual— no podría darse jamás. Como consecuencia quedan socavados, entonces, los más profundos cimientos de una teoría que, de movida, se presenta anclada en la idealidad pura de la imaginación[6]. Al respecto dice Iris Marion Young: "El pensador imparcial debe, además, ser desapasionado, abstraerse de sus sentimientos, deseos, intereses y obligaciones que él o ella pueden haber estimado en la situación, o que otros puedan tener. El pensador imparcial es, finalmente, un pensador universal. El punto de vista moral se abstrae de cualquier situación de parcialidad provocada por afiliaciones, de sociedades o de perspectivas grupales, que constituyan objetos concretos"[7].

Filósofos como Adorno y Derrida —señala Iris Young— han expuesto las fallas a las que se exponen argumentos semejantes al de Rawls sobre la posición imparcial de los sujetos, especialmente en relación con los reclamos de la razón misma que rechaza la reducción de las diferencias a una unidad. El deseo de construir una razón moral imparcial no resulta en la obtención de una unidad, sino de una dicotomía, puesto que las situaciones cotidianas en que estamos inmersos en nuestra vida, antes que orientarnos hacia la búsqueda de una razón universal, totalizando así nuestra existencia, nos conducen a apreciar y evaluar cada situación de acuerdo con su contexto de acción, donde juegan un papel primordial las particularidades de la historia particular, nuestras filiaciones, y los valores que hemos preconcebido. El ideal de imparcialidad reconstruye este contexto moral dentro de la oposición entre sus aspectos formalmente imparciales y aquellos otros aspectos que son meramente parciales y particulares. Como puede ser percibido, la razón imparcial también genera una dicotomía entre razón y sentimientos; pero esta dirección encaminada hacia la unidad fracasa, porque los sentimientos, los deseos y los compromisos y obligaciones no cesan de existir ni de motivarnos debido a que hayan sido excluidos de una definición de la razón moral. "Estos lucen como sombras inarticuladas aguardando bajo el reclamo de una comprensión de la razón universal. [...] El ideal de imparcialidad expresa el hecho de una imposibilidad, una ficción"[8].

Notas

[1] John Rawls, 1971, 1999, *A Theory of Justice*, 21th. Printing, Revised Edition, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, pp. 11, 22 y ss.
[2] Ibid., pp. 17-22.
[3] Ibid., pp. 136-142.
[4] De manera especial a partir de la publicación de *Political Liberalism*, en 1993.
[5] "No cabe duda de que en la obra de Rawls hay, bajo la forma de una concepción implícita y no reconocida como una creencia específica, una teoría de la naturaleza de la sociedad moderna, inspirada en la ideología liberal. Se expresa por el modo de disyunción que Rawls cree poder introducir entre lo político y lo económico. Esta teoría va ligada a la representación del carácter mercantil propio del mercado (y regulable sólo en calidad de tal) de la economía. Esto es congruente con los presupuestos del individualismo metafísico que, a pesar de su dimensión holístico -estructural, domina el conjunto de su pensamiento. Este pensamiento es también el que alienta en la idea de que, los derechos de participación política serían, en parte, negociables a cambio de otras libertades". Jacques Bidet, 2000, *John Rawls y la teoría de la justicia*, Ediciones Bellaterra, Pamplona, p. 126.
[6] "Nadie puede adoptar un punto de vista que sea completamente impersonal y desapasionado, completamente separado del contexto particular y de los compromisos y obligaciones adquiridas. Buscar algo semejante a una noción de razón moral en filosofía es utópico; como afirma Nagel, la posición imparcial es el punto de vista de nadie. [...] El ideal de la imparcialidad es una ficción idealista. Resulta imposible adoptar un punto de vista moral no situado, y si un punto de vista está situado, entonces éste no puede ser universal, éste no puede permanecer apartado de los asuntos morales sustantivos sin alcanzar la comprensión de la sustancia, en torno a la cual siempre es presupuesto algún contexto particular, social o histórico [...]". Iris Marion Young, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, pp. 103, 104.
[7] Ibid., p. 100.
[8] Ibid., p. 103.

COMPASIÓN Y RESPONSABILIDAD POR EL OTRO

Héctor Oscar Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

En este trabajo voy a considerar algunas tesis fundamentales de las éticas de la compasión de Emmanuel Levinas, Enrique Dussel y Reyes Mate, lo cual no significa desconocer que hay otras propuestas relevantes en este sentido, tales como las de Arthur Schopenhauer, Herrman Cohen o Franz Rosenzweig.

En primer lugar, expondré las tesis que considero centrales en las tres posturas.

Tesis 1. El sujeto es moralmente solipsista

Estos autores han puesto en tela de juicio la idea del sujeto como persona moral autónoma y capaz de autolegislarse desde una perspectiva universal. Los tres autores que consideraré en este trabajo han impugnado la idea de la autonomía moral, entendida como un disfraz del egoísmo del hombre y un planteo autojustificatorio y de autoexculpación con respecto a la responsabilidad ineludible que deberíamos tener frente al otro que sufre.

Según la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas, el sujeto no puede superar por sí mismo el solipsismo en el que está sumido porque el yo o el ser en sí se constituye por la separación de la totalidad, y la separación o trascendencia de los otros, por el otro lado[1] La interioridad se estructura en torno al gozo, que hace posible esta separación misma, y es la última finalidad del trabajo del yo. Por esta razón, el yo no puede superar el egoísmo a través del ejercicio de la autonomía, porque esta supone siempre en última instancia el despliegue de su espontaneidad egoísta[1].

El sujeto en Dussel también está desprovisto de toda facultad moral que le permita superar por sí mismo el egoísmo y la indiferencia frente al sufrimiento del otro. El sistema de instituciones y prácticas sociales es claramente autorreferencial y motiva, en los sujetos que producen su vida desde allí, la persecución unilateral de la conservación y reproducción de su vida. Tanto los sujetos pertenecientes a la comunidad hegemónica como las víctimas (los entornos del sistema) postergan el ejercicio de la razón ético-crítica y ejercen su autonomía moral desde el horizonte de la ideología sistémica, de un modo meramente funcional[2].

El punto de partida, en el caso de Reyes Mate, es la concepción moderna de la historia como un proceso inevitablemente progresivo hacia lo mejor. Esta idea es impugnada por Reyes Mate como una ideología que fomenta la apatía frente al sufrimiento de las víctimas de estos procesos, los cuales quedarían justificados por el final feliz al que estaría destinada la historia. También el hecho de que sea la historia quien cuide por el bien de la humanidad descarga al sujeto de la responsabilidad de hacerse cargo del sufrimiento ajeno. Y, finalmente, esta concepción de la historia subsumiría, en la opinión de Reyes Mate, al sujeto en la totalidad de procesos anónimos que no respetarían su individualidad inalienable[3]. Entonces, el sujeto autónomo estaría orientado meramente por el autointerés y sería apático y descomprometido respecto de las víctimas que se cobran los procesos sociales.

Tesis 2. La alternativa válida a una ética basada en el egoísmo solipsista y apático es la responsabilidad, motivada por la compasión a partir de la experiencia del cara-a-cara con el sufrimiento del otro.

La instancia que permite superar el egoísmo del yo es la interpelación del otro desde el cara-a-cara, en el marco de la ética levinasiana. El otro es la víctima, quien exige al yo que ponga remedio a su situación de sufrimiento injusto. El fundamento de la responsabilidad por el otro es, entonces, su reclamo y no la reflexión autónoma del yo. La relación compasiva es una relación asimétrica y excluye la reciprocidad en la determinación de obligaciones y derechos[4].

Dada esta depreciación de la autonomía moral, Dussel postula que el sujeto sólo puede motivar su responsabilidad en la experiencia del cara-a-cara con la víctima, una vez que se ha ubicado en la periferia del sistema y ha constatado la exclusión y la muerte injusta de muchas de ellas. Esta experiencia tiene como contenido moral el mandato del otro de hacerse cargo de su sufrimiento, el cual escapa a la racionalidad argumentativa y es objeto de una racionalidad que Dussel denomina material, la cual es rastreada a partir de los aportes de la neurociencia[5].

Justamente lo que permitiría rescatar la compasión, según la propuesta de Reyes Mate, es la corporalidad particular del sujeto y, de este modo, su identidad. La compasión es la captación del sufrimiento siempre particular del sujeto, el cual no podría ser comprendido desde la ley de respeto de la dignidad de todo ser humano[6].

La compasión está íntimamente unida a la memoria, como una categoría que se opone a la concepción de la historia que ya he señalado. El proceso histórico que ha desembocado en las injusticias actuales nos cargaría con un tipo de responsabilidad diferente de aquella que resulta de nuestros actos libres. Es una responsabilidad heredada, producto de las ventajas que hemos recibido sin merecer a costa de quienes han sido perjudicados sin razón. El hacerse cargo de esta responsabilidad permite construir la dignidad moral, cosa que no puede postularse sin más en los sujetos en el seno de una sociedad dividida en víctimas y verdugos, opresores y oprimidos[7].

Una vez rechazada la idea de la persona como poseedora de una dignidad absoluta y fundante de determinados derechos, Reyes Mate postula la dignidad humana "en sentido negativo", como el resultado de la incesante respuesta al sufrimiento de los otros[8].

Sostengo, en contra de estas dos tesis, que, dado su carácter asimétrico, la relación compasiva es insuficiente para resolver los problemas de justicia. Expondré mis observaciones por separado a cada una de las tesis reseñadas.

Tesis 1. La idea de un sujeto moralmente egoísta y solipsista es problemática

Por un lado, como hemos visto, se niega la autonomía moral del sujeto y se lo pone al servicio de un principio moral de responsabilidad. Esta negación de la autonomía pone en evidencia en la fundamentación de dicho principio, que no es llevada a cabo de modo racional ni argumentativo, por lo cual se dificulta la discusión y el disenso contra estas propuestas. Además, el juicio moral subyacente al mandato de hacerse cargo del otro, permanece supuesto pero nunca es explícitamente tratado en estas teorías.

En segundo lugar, el yo queda desarmado frente a situaciones en las que puede o debe reclamar algún derecho frente al otro y a los otros, porque no puede atribuírsele dignidad moral, toda vez que no puede ser autónomo. En palabras de Paul Ricoeur, "¿Y qué decir del Otro, cuando es el verdugo? ¿Y quién distinguirá, pues, al maestro del verdugo?, ¿al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige sólo un esclavo?"[9]. El mismo reconocimiento del Otro como una víctima supone una disposición activa por parte del Yo bastante alejada de la mera pasividad del ser-afectado por el Otro.

En relación a esto, creo que es importante destacar que la misma afirmación de que el sufrimiento del otro es injusto presupone que se le debe al otro algo que debería otorgársele porque tiene derecho a reclamarlo, y, en última instancia, porque tiene un valor en sí como persona, una dignidad entendida en sentido positivo y no meramente negativo. Esto es, la dignidad de la persona como portadora de derechos y un sujeto que pueda efectuar reclamos legales perentorios no es algo que se conquiste en la relación compasiva, sino que es un supuesto básico de la misma.

Tesis 2. La compasión es un criterio insuficiente para tratar problemas de justicia

Entiendo que la memoria y la reconstrucción de procesos históricos de victimación permiten delinear grados de responsabilidad frente a las injusticias presentes. En este sentido, creo que es un error cargar al sujeto con una responsabilidad difusa por todo lo ocurrido, como se desprende de estas teorías.

En el caso de Dussel, una vez que ha supuesto que los participantes del sistema no pueden hacer uso de la autonomía moral en su seno, su teoría deja abierta únicamente la alternativa de la lucha por el poder de las víctimas. La lucha, a su vez, tiene como objetivo fundamental el logro de la simetría real, lo que es decir la satisfacción de ciertas necesidades fundamentales para poder participar en los discursos públicos sin sufrir coacción[10]. Pero el contenido y el modo de arribar a la situación de simetría real queda excluido del debate, la consulta y el consenso de todos los ciudadanos, toda vez que es previo a la constitución del espacio público. Sólo las víctimas pueden determinarlo, desde el ejercicio de la racionalidad material y movidas por la mutua compasión.

Como resultado del planteo de Dussel, nos hemos quedado sin un criterio moral que permita dirigir las discusiones públicas en torno a la distribución de cargas y beneficios. Esta teoría no permitiría resolver situaciones sociales más complejas. Por ejemplo, podríamos pensar en situaciones en las que un grupo de víctimas excluya a otro[11], o que grupos que han sido beneficiados por la comunidad dominante pasen a ser víctimas y prolonguen la situación que intenta superar la teoría de Dussel. Tampoco permite resolver problemas tales como la distribución de recursos limitados para la salud o la educación, etc.[12]

Entonces, las teorías de Reyes Mate, Levinas y Dussel, presentan problemas de aplicación al espacio público, porque la compasión proporciona un criterio subjetivo y no intersubjetivamente compartible por todos los afectados.

A modo de conclusión, creo que podemos decir que el carácter asimétrico de la relación compasiva excluye la reciprocidad en los planteos de justicia y la posibilidad de tomar en cuenta los intereses de todos los sujetos por igual. Otra consecuencia asociada a esta es la imposibilidad de someter las normas que resulten de estos planteos a la discusión y el consenso de los ciudadanos, en condiciones de simetría.

Por las razones que he venido esgrimiendo, creo que estas propuestas elaboradas en la línea de una ética de la compasión dejan abierta la puerta para planteos políticos de tipo autoritario y excluyente. Esto es, el resultado que puede acarrear la puesta en práctica de estas teorías es la exclusión de grupos sociales y la postergación de sus fines y objetivos en pos de los de otro; la exclusión y no ya la inclusión del otro, objetivo central de las éticas de la compasión.

Bibliografía

Arteta, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona - Buenos Aires México, Paidós.
Dussel, E. (1994), "La razón del otro. La interpelación como acto de habla", en Dussel, E., (comp.), *Debates en torno a la Ética del Discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI.
Dussel, E. (1998), *Etica de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Madrid, Editorial Trotta - Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa - Universidad Nacional Autónoma de México.
Levinas, E. (1971), *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappy. Cito por la traducción española a cargo de Daniel E. Guillot en: (1997), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
Levinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff. Cito por la traducción

española a cargo de Antonio Pintor Ramos en: (1995), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
Llevelyn, J. (1995), *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*, New York, Routledge. Cito por la traducción española a cargo de Guillermo Solana Alonso en: (1999), Madrid, Encuentro.
Mate, R. (1991), *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos.
Mate, R. (1998), *Heidegger y el judaísmo y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona, Anthropos.
Mate, R. (1999), "La incidencia filosófica de la teología política de Johannes Baptist Metz" en: Metz, J. B., (1999), *Por una cultura de la memoria*, Barcelona Anthropos.
Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, París, Editions du Seuil. Cito por la traducción española en (1997), *Sí mismo como un otro*, México, Siglo XXI.

Notas

[1] Levinas, (1971), pp.130-131.
[2] Dussel, (1998), pp.418 y 374-377; Dussel (1994), pp.55-89.
[3] Mate, (1999), pp.159-160.
[4] Levinas, (1971), pp. 209, 228 y 300-302. Levinas, (1978), pp.72 y 101.
[5] Dussel, (1998), pp.97-104.
[6] Mate, (1991), pp.144-155.
[7] Mate, (1997), p.264.
[8] Mate, (1991), pp.144-145.
[9] Ricoeur, (1990), p.377.
[10] Dussel, (1998), pp.211-214.
[11] Mate, (1997), pp.274-281.
[12] Arteta ha mostrado las parcialidades en que puede caerse al plantear un reclamo de derechos en base a la compasión en (1996), pp. 285-287.

PRESENCIA Y FUNCIÓN DE LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Alcira B. Bonilla
UBA - CONICET

Desde su estreno en 442 a.C., *Antígona* se instalado en el imaginario y el lenguaje occidentales como fuente privilegiada de reflexión. Parece plausible atribuir el potencial ético de *Antígona* al rasgo que G. Steiner considera el más propio de la obra. Ella presenta la condición del ser humano, lo "más admirable" (*deinóteron*, v.333) de la Tierra, como esencialmente trágica. El conflicto necesario entre las "antinomias elementales" (vv. 441-581) en las que el hombre se debate pone en juego una humanidad siempre a prueba y siempre discutible. En la línea de G. W. F. Hegel, S. Kierkegaard, M. Heidegger y J. Lacan, el pensamiento contemporáneo renueva el desafío de investigar a la luz de *Antígona* la conflictividad de los asuntos vinculados con el bien, la norma y el sujeto moral.

Este trabajo plantea una comparación entre el capítulo 3 de *The Fragility of Goodness* (1986), de M. Nussbaum, y el "Interlude. Le tragique de l'action", de *Soi-même comme un autre* (1990). Si bien Ricoeur acepta varias tesis de Nussbaum, en esta ponencia se señalan los alcances que el recurso a la tragedia tiene en sus teorías éticas. Me limitaré a sintetizar las perspectivas desde las cuales estos autores convierten la tragedia y el lugar del personaje "Antígona" en objeto filosófico y a señalar los aspectos comparti-

dos y las rupturas que surgen de las presentaciones, evaluando su relevancia para el desarrollo de una reflexión crítica acerca de las acciones humanas en nuestro tiempo.

Se defenderá la hipótesis de que tales diferencias no sólo derivan de las diversas actitudes frente a Aristóteles, sino que dependen de la manera cómo se formula y aplica en cada caso una metodología narrativista apoyada en un empleo particular de las obras literarias y en concepciones antagónicas acerca del vínculo entre la palabra filosófica y la poética. Cada texto resulta también deudor de una teoría específica sobre el conocimiento práctico, los procedimientos adecuados para llegar a la formulación de juicios morales acertados y las relaciones entre razón y sensibilidad. Defenderé la idea de que la continuidad entre la interpretación de Nussbaum y la de Ricoeur es superficial y, si bien resulta más difusa la teoría sustentada por la primera, en ésta la posibilidad del recurso de la ética a las obras literarias se plantea con mayor radicalismo.

Nussbaum ubica su investigación sobre la fortuna y la ética en la tragedia y la filosofía griegas en el marco de la rehabilitación del tema de la "suerte moral", revisando las posiciones de H. Sidgwick y J. Rawls, en tanto intérpretes de Aristóteles, para plantear una teoría de base. Según ésta, el objetivo de una verdad no relativista y antropocéntrica acerca de los problemas éticos es metodológicamente posible "mediante un diálogo reflexivo entre las intuiciones y las creencias del interlocutor o lector y una serie de concepciones éticas complejas que se proponen para su estudio" (1995:38). La diferencia del intento de Nussbaum con respecto a estos pensadores reside en el valor de verdad y de iluminación sobre los problemas éticos acordado a los textos trágicos. Introducidos así en el núcleo de la investigación, éstos permiten añadir al contenido de la ética "un modo de ver los procedimientos y problemas de la razón difícil de trasmitir por cualquier otro medio" (1995:43). En *Love´s Knowledge*, se extiende esta "crítica filosófica" a las novelas, más afines con la sensibilidad moderna y contemporánea.

La crítica filosófica de Nussbaum lee *Antígona*, que versa sobre la razón práctica y las maneras como ésta ve el mundo y lo organiza, para poner de relieve su potencial teórico. Sófocles plantea y describe conflictos, pero también expone la necesidad humana de solucionarlos y algunas vías practicables. El descubrimiento las "extrañas aventuras que corre la razón práctica en el mundo" (92) se intenta con el hilo conductor de las apariciones de la ambigua palabra *deinón* ("que inspira temor", "terrible", "espantoso", "funesto", "peligroso", "asombroso", "extraordinario", "extraño", "maravilloso"), representativa del núcleo temático de la obra.

Nussbaum dirige sus mayores críticas contra la *Aufhebung* hegeliana, aunque acepta la idea de la unilateralidad de los protagonistas. Antígona, al igual que Creonte, simplifica el mundo de los valores e impide la posibilidad de aparición de obligaciones encontradas. El objetivo conducido hasta sus últimas consecuencias del servicio piadoso a los familiares muertos hace ella un ser extrañamente frío e inhumano, casi un *nekrós*. En la huella de Sófocles y de la tradición, puede considerársela como moralmente superior a su antagonista: la joven da muestras de una comprensión más profunda de la comunidad y sus valores, su búsqueda particular de la virtud no acarrea daños a terceros y muere desagarrada por su propio conflicto: de un lado, la ley de los dioses, que impone el deber de las honras fúnebres al hermano; del otro, la imposibilidad de realizarse como mujer, en el amor a Hemón y la prolongación de la familia. Antígona, agente moral pleno, muere con gesto heroico como consecuencia de sus propias decisiones y actos.

A partir de una reflexión sobre la lírica coral, Nussbaum profundiza la crítica a Hegel, en tanto éste no advirtió que los coros muestran un proceso deliberativo y de (auto) descubrimiento más complejo y lo suscitan en nosotros. Esta crítica se acentúa con la consideración de la oda al hombre (vv.332 - 375), la cual, apartándonos de la crítica hacia los protagonistas, sugiere otra de alcance amplio dirigida "contra la ambición de suprimir el conflicto práctico" (1995: 119). Esta supresión del conflicto y la carencia de sentimientos y de pasión van en detrimento de una conciencia clara acerca de la riqueza del mundo moral. Cuando Antígona es conducida a su tumba, la meditación del coro (vv. 944-987) acerca del destino que trunca las esperanzas y anula las opciones, pone en evidencia la fragilidad radical de la existencia heroica, ejemplo elevado de lo humano. La crítica a Hegel no retoma aquí la interpretación de Schopenhauer y su aceptación última de la resignación. La lección definitiva se contiene en la prédica de Tiresias (cercana a la de Hemón) sobre la necesidad de una buena deliberación y de la prudencia, relacionada con el abandono de la obstinación y la práctica de una actitud flexible. Entre la actividad rígida y dominadora y la pura resignación se solicita un movimiento más sutil, que permita los intercambios con

el otro. Así, la "crítica filosófica" de Nussbaum, "terapéutica sin cura" como la danza dionisíaca del final de la tragedia, da espacio teórico al misterio de la tensión insuperable planteada por la errancia de nuestras vidas entrelazadas y finitas de seres morales en el seno del tiempo ilimitado.

En la filosofía de Ricoeur las ficciones literarias ocupan un lugar diferente. Ricoeur defiende el carácter neutral de lo imaginario, pero esto no obsta su reconocimiento de la literatura en tanto fuente de conocimiento de lo humano y de formación del juicio moral. Desde esta perspectiva, no hay relato éticamente neutro, sea la trama de una obra de teatro o el de la novela. Un relato organiza acciones y éstas se elaboran de modo temáticamente expreso en el marco de una ética (1990: 139). La literatura se convierte en "un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, evaluaciones, juicios de aprobación y condena, a través de lo cual la narratividad sirve de propedéutica a la ética" (*Ibid.*).

En la obra citada, Ricoeur realiza una apropiación para la filosofía práctica de sus conclusiones acerca de la identidad narrativa, en vistas a comprender qué se pone en juego en la cuestión de la identidad, sobre todo entendida como *ipseidad*, cuando ésta es referida a personas y a comunidades concretas. La pregunta que preside del séptimo al noveno estudio "¿quién es el sujeto moral imputable?" pone el acento sobre las determinaciones éticas y morales de la acción y su relación con el agente. Se vuelve ineludible el recurso al relato de ficción.

Para comprender el lugar conferido por Ricoeur a *Antígona* y su tratamiento de la tragedia, se vuelve imprescindible una referencia a la distinción técnica entre ética (momento teleológico) y moral (momento deontológico) y a las situaciones particulares conflictivas suscitadas en el cumplimiento de las obligaciones, que imponen un ejercicio de la sabiduría práctica. En una síntesis peculiar de las perspectivas aristotélica y kantiana, Ricoeur denomina "ética" a la *finalidad* u objetivo de una vida realizada, destacando su prioridad, y "moral" a la articulación de este objetivo en *normas* que pretenden universalidad y un efecto de coacción. La constatación de las situaciones aporéticas a las que conduce la aplicación de las normas señala los límites de la moral y la necesidad de ir más allá de ella.

El *Interludio* plantea la necesidad de ser instruidos por la voz no filosófica de la tragedia, en tanto tiene por tema la acción y está realizada por agentes, los cuales, sin embargo, ven comprometida su agencia al estar sometidos a fuerzas que los exceden, manifiestas en los diversos conflictos. Necesitado de este recurso y siendo uno de los teóricos del narrativismo, Ricoeur otorga menor entidad a la obra trágica que Nussbaum. A su entender, lo trágico no puede ser repetido en el discurso de la ética y de la moral, como parte casi inherente. La función de la sabiduría trágica consiste en reenviar la prueba del juicio moral en situación a la sabiduría práctica. La elección de *Antígona* por Ricoeur es así en gran medida de carácter instrumental.

Siguiendo a Steiner, Ricoeur reconoce que *Antígona* tiene que ver con el fondo agonístico de la experiencia humana y con el aprendizaje del reconocimiento de sí. De manera narrativa, la tragedia nos pone ante experiencias límites, "generadoras de aporías" (284). Ricoeur elabora una estrategia para hacer compatibles las interpretaciones de Hegel y de Nussbaum, dado que en ambas se pone de manifiesto el carácter rígido y empobrecedor de las posturas de los protagonistas. Nuestras preferencias por Antígona le generan varias respuestas: nos conmueve la fragilidad de la mujer que hay en ella; se yergue como figura de la no-violencia frente al poder; la sororidad que manifiesta revela una cualidad de la *philía* que no altera el *éros*; el ritual fúnebre da testimonio de un lazo entre los vivientes y los muertos que revela el límite de lo político o el de la relación de dominación o, en definitiva, el carácter demasiado humano de toda institución.

Para Ricoeur, "la instrucción de la ética por lo trágico procede del reconocimiento de ese límite" (1990: 285). La poesía trágica no puede hacerlo a través de conceptos; trata de lograrlo a través de una sucesión de odas líricas que conllevan una conversión de la mirada, como la dedicada a la celebración del sol, la oda sobre el hombre y la oda a Eros, para terminar, en los versos finales con el elogio del *phronein* como fuente de la *eudaimonía*. La tragedia no proporciona soluciones, pero desorienta la mirada habitual y obliga a reorientar la acción. Como conclusión, se propone una máxima para sustraer a la convicción moral de la alternativa entre la univocidad o lo arbitrario: "del phronein trágico a la phrónesis práctica". Al final de la lectura de Ricoeur, subsiste la duda acerca de si efectivamente el filósofo se ha hecho "ilustrar" por la tragedia o si, por el contrario, hace de ella un pre-texto, en el sentido de un simple texto motivador, que no sólo no reemplaza la labor del filósofo sino que podría ser sustituido por ésta.

Después de haber trabajado estas dos muestras contemporáneas de la incidencia de *Antígona* en las discusiones de la filosofía práctica, me atrevo a arriesgar algunas conclusiones :

1. la vigencia del mito "*Antígona*" en las discusiones sobre las características de la agencia moral, la constitución de la identidad moral y la responsabilidad interpersonal, social e histórica;
2. el potencial reflexivo encerrado en la tragedia de Sófocles, cuyo ejemplo son estos trabajos que lo exploran en varias vertientes;
3. la necesidad de incluir en nuestras investigaciones éticas el enfoque narrativista crítico de determinadas obras literarias, sin el cual no saldría a luz la conflictividad que encierra el ámbito específico de las acciones e interacciones humanas.

Bibliografía

Aranzueque, G. (ed.) (1997), *Horizontes del relato.* Madrid, Universidad Autónoma, Cuaderno Gris.
Bailly, A. (1950), *Dictionnaire Grec Français.* Paris, Hachette.
Archipiélago 42. *La Ambigua Tensión de la Tragedia* (2000).
Bonilla, A., Grillo V. (2000), "*The Narrative Construction of Moral Identity*" (e/p).
Isegoría 11. *Filosofía y Literatura* (1995).
García Gual, C. (2000), "Sobre la muerte y lo trágico en el teatro griego", *Archipiélago,* 42.
Kemp, P. (1991), "Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflesion narrative chez Ricoeur", en **Greich, J., Kearney, R.**, *Paul Ricoeur et les métamorphoses de la raison herméneutique.*
Lacan, J. (1986), *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la Psychanalise,* Paris, Seuil.
López de la Vieja, M.T. (ed.) (1994) *Figuras del lógos. Entre la filosofía y la literatura,* México, FCE.
Merleau - Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard.
Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien,* Madrid, Visor.
_____ (1990), *Love's Knowledge,* Oxford, Oxford University Press.
_____ (1995), "La imaginación literaria en la vida pública", en *Isegoría 11,* pp. 42 - 80.
_____ (1996), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton University Press.
_____ (1997), *Justicia poética,* Barcelona, Andrés Bello.
Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil.
_____ (1995), *Tiempo y narración,* México, Siglo XXI, 3 vols.
_____ (1999), *Historia y narratividad,* Barcelona, Piados I.C.E. / U.A.B.
_____ (2001), *Del texto a la acción,* Buenos Aires, FCE.
Sofocle (1981), "Antigone", en Dain, A. ; Mazon, P. *Sophocle I,* 5 éd. Rev. par J. Irigoin. Paris, Les Belles Lettres.
Steiner, G. (1987), *Antígonas,* Barcelona, Gedisa.
Thiebaut, C. (1995), "Filosofía y Literatura: de la retórica a la poética", en *Isegoría 11,* pp. 81 - 107.
Zambrano, M. (1967), *La tumba de Antígona,* México, Siglo XXI.

EL PROBLEMA DEL MULTICULTURALISMO: LOS RIESGOS DE LA IGUALDAD

Nair Teresa Guiber
UBA

En *El pueblo inhallable* Rosanvallon reflexiona sobre la historia de la representación de la *demo*cracia en Francia, sobre su enigmaticidad pasada y sobre la incógnita de su legibilidad presente.

Su diagnóstico es que durante toda su historia -desde 1789 hasta la actualidad- la democracia sobrelleva el malestar con el que se inicia: la aporía de lo Uno que es Múltiple.

Los escritos de Habermas "Las luchas por el reconocimiento en los estados constitucionales" y de Taylor *Multiculturalismo. Diferencia y democracia* sobre la representación democrática de los grupos que reclaman el reconocimiento político de su identidad cultural, se inscriben en el interior de la misma aporía. El carácter aporético se muestra en los términos del debate: Habermas sostiene que el carácter definitorio de la democracia es la igualdad y Taylor reclama que el rasgo inalienable de la democracia es la identidad.

La igualdad determina la condición de inteligibilidad del ciudadano pero también el carácter de "inhallable" del pueblo, su ilegibilidad, dado que el pueblo sólo puede ser representado por la parte -las candidaturas obreras, los partidos, el sindicalismo- pero no por el todo que permanece formal, abstracto.

La igualdad hace inteligible al ciudadano porque apunta a la negación de las diferencias, a la carencia de determinaciones que caracterizan a un ser como diferente de otros pero, y este es el origen del problema de la representación, ello tiene como condición la ausencia de forma propia o, en términos de Aristóteles, es lo opuesto a la materialidad que individualiza, que sustancia, que hace sensible.

La categoría de igualdad con la que se entiende lo común a todos, no tiene representación sensible porque refiere a una abstracción. El problema de la representación es, entonces, cómo alcanzar la reunión de lo social con lo político.

Rosanvallon coincide con la propuesta de Taylor sobre el modelo que haría posible la representación del carácter complejo de la democracia que hoy se sintetiza en la noción de "multiculturalismo".

Habermas, en oposición, propone un modelo de liberalismo que Rosanvallon califica de "ilusión procedimental", de una representación sobreviviente de un pasado superado: la democracia de equilibrio en la que el tratamiento de la igualdad se sostiene en procedimientos meramente formales que sólo refieren al individuo y hacen "inhallable" la representación de los sujetos sociales colectivos.

Taylor y Habermas acuerdan que el problema del multiculturalismo requiere partir de las prácticas particulares en su historicidad y contexto y también coinciden en que se requieren estrategias conceptuales que articulen racionalmente el conocimiento tácito de las tradiciones culturales que hacen a las identidades colectivas.

Es necesario, por lo tanto, buscar el origen histórico del debate en un orden de cuestiones que están a la base del pensamiento social y político de estos pensadores.

Para Taylor el proceso para legitimar democráticamente el reconocimiento de las diversidades culturales dentro de un mismo espacio geográfico y en un mismo tiempo histórico, requiere, como tarea previa, revisar y reconsiderar la existencia de bienes colectivos y, consecuentemente, la "reinvención" de recursos y estrategias de la racionalidad política para su legitimación. Para Habermas el horizonte de ese planteo es la neutralidad ética que da a las constituciones de las democracias modernas los recursos necesarios para legitimar los bienes que, por neutralidad ética, sólo pueden ser individualmente considerados.

Esta situación con la que abre la "tercera edad de la democracia" - la nuestra - tiene distintos orígenes históricos que son, dentro del pensamiento liberal ilustrado, la revolución inglesa del siglo XVII y la revolución francesa del siglo XVIII.

Ambas tradiciones, retomadas por el debate entre liberales y comunitaristas, responden al proyecto moderno de la razón ilustrada pero difieren en la cuestión fundamental de la irreductibilidad o no irreductibilidad de los bienes sociales,

En la tradición liberal, los bienes públicos y sociales pueden descomponerse. Su descomponibilidad hace a la posibilidad de la distribución igualitaria de los bienes requeridos por el individuo. Esta teoría política se reforzó con la declinación del marxismo y con la pérdida de autonomía del conservadurismo y del socialismo que fueron incluidos en una perspectiva ampliada del liberalismo que incluye la tensión entre liberales y comunitaristas y en la que se polarizan dos concepciones de la representación democrática de lo social.

En ese debate, el problema del multiculturalismo se centra en cuál es la noción de bien que debería legitimar en las democracias occidentales los derechos a la supervivencia cultural de las minorías.

Lo que Taylor cuestiona del modelo liberal habermasiano es la neutralidad ética que lo inhabilita para funcionar como la interpretación universal y legitimadora de las identidades culturales. También éste es el núcleo de la crítica de Rosanvallon a Habermas al calificar de "ilusión procedural" a su propuesta de mediación entre lo contingente y lo universal.

La legalidad de la racionalidad comunicativa habermasiana no incluye bienes colectivos, diferencias colectivas. En el estudio de Rosanvallon, en cambio, los bienes colectivos, el problema de la diferencia y las estrategias apropiadas para su reconocimiento, deberían ser pensados simultáneamente en dos direcciones: la cognitiva y la ontológica. (Por ontológico Taylor entiende los términos últimos que se aceptan en el orden de la explicación)

En esta empresa de elucidación y de expresión hay acuerdo entre Habermas, Taylor y Rosanvallon en que es una imagen de racionalidad de carácter dialógica -comunicativa en la teoría de la acción de Habermas - y no instrumental la que debe hacerse cargo de articular las estrategias aptas para la universalización de lo particular colectivo en la contingencia histórica, esto es, en las luchas por el reconocimiento cultural.

Rosanvallon afirma que el trabajo a venir requiere de categorías que den razón de lo emergente -en el sentido de acontecimiento y situación- como proceso por oposición a estado. Según este análisis, Rosanvallon sostiene que el presente social solo puede encontrar sus principios de organización en lo político. Lo político debe asumir la complejidad de las contradicciones sociales desde prácticas que, en lo inmediato, responden a una única percepción política, esto es, la de la democracia liberal.

Rosanvallon entiende la crisis de representación de la democracia de equilibrio (Habermas) como resultado de las transformaciones de la sociedad y del agotamiento de las instituciones, crisis que se muestra en su imposibilidad de leer la relación entre las políticas públicas y las transformaciones de la estructura social.

Este es el fondo de la cuestión en la controversia entre Habermas y Taylor: saber si en el interior del liberalismo se pueden pensar prácticas políticas que respondan a necesidades e intereses culturales colectivos en tanto colectivos, tanto en el terreno social como político. Sus puntos de partida - la intersubjetividad como logro de la razón comunicativa en Habermas y la constitución dialógica del yo en Taylor, generan dentro de la perspectiva liberal dos modelos incompatibles.

Habermas plantea que qué sea una sociedad democrática no hace al problema puesto que surge de la caracterización del estado como estado constitucional. En relación con el estado constitucional, la sociedad democrática resulta, entonces de la recta aplicación de procedimientos que regulan los derechos "de base".

Esta lectura resuelve el problema de la identidad de sus miembros al estipular que la correcta aplicación de los procedimientos genera la identidad de los seres humanos en lo social como individuos y en lo político como ciudadanos, en otros términos, como libres e iguales. En esta lectura, de los tres términos que signaron el reconocimiento del pueblo en 1789, libertad, igualdad y fraternidad, queda 'desemantizado' el término "fraternidad" que, como el de "vertu" en el pasado de la tradición francesa, refiere a bienes colectivos.

La ley moderna, dice Habermas, proporciona las legitimaciones que conciernen a las condiciones de reconocimiento intersubjetivos sancionadas por el Estado. El sustento filosófico de esta posición es la concepción kantiana del agente humano como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresivo, sin

embargo, la fuerza de su arraigo obedece en mayor medida - como señala Sandel – a las prácticas liberales de revisión judicial que, en el contexto de las doctrinas constitucionales, satisfarán las nuevas necesidades y los nuevos intereses de los ciudadanos individualmente considerados.

Aquí se produce la separación entre lo social y lo jurídico. En el ámbito de lo político, los sujetos y sus reivindicaciones son colectivas pero al pasar a lo jurídico defienden sus derechos como sujetos legales individuales.

Sin embargo, para Habermas esto no dificulta la representación democrática porque la separación entre democracia – soberanía popular – y el constitucionalismo -ordenamiento de los derechos individuales – no es realizable dado que ambos son co-originales en el sentido de que derivan de un ideal implícito en la noción de razón comunicativa que prescribe que el derecho debe limitarse a normas a las que el individuo pueda dar su consentimiento racional sin necesidad de coerción.

El resultado del énfasis en la dimensión procedimental de la razón comunicativa es un modelo de política que se aparta del modelo de liberalismo restringido que sólo garantiza las competencias de elección y acción iguales para todos como derechos subjetivos. La crítica que hace Habermas a este modelo es que la igualdad de respeto para todos como derechos subjetivos sólo incluye la autonomía privada que hace a la vida personal sin tener en cuenta, desde ese "paternalismo", que los alocutorios de la ley solo son autónomos si pueden considerarse como origen de esa ley a la que se someten como personas legales privadas, esto es, que reconocen y se reconocen en la "equiprimordialidad" de la autonomía privada y de la autonomía cívica.

Este modelo procedimental, que se construye a partir de la relación inseparable entre las dos autonomías constitutivas de la persona, difiere del modelo de liberalismo ampliado o comunitarista que plantea Taylor.

Taylor incluye en su modelo el derecho legal de los sujetos colectivos y separa las dos autonomías – inescindibles para Habermas – reconociendo mediante el procedimiento de enmiendas (Canadá) la autonomía externa.

Para Habermas el reconocimiento es la justicia de reconocer la igualdad, cuyo carácter aporético –ya lo hemos visto en el análisis de Rosanvallon - reside en que sólo puede referir a una abstracción en tanto el individuo es lo carente de diferencias, pura forma.

Para Taylor el reconocimiento es reconocer la dignidad de la persona en la posesión de bienes que legitiman una identidad que se asume en la afirmación de la diferencia respecto de la identidad de otros grupos sociales y, por ello, es necesariamente sustantiva.

Lo que está en juego entre ambos es el conflicto entre sustancialización – identidad- y desustancialización – igualdad - respecto de las diferencias culturales.

Según Rosanvallon, es esta tensión entre la teoría y la práctica, el conflicto entre el momento jurídico y el momento socio-político, lo que hace fallida a la representación democrática contemporánea. Su propuesta es que las dos direcciones, la cognitiva y la ontológica, deben coadyuvar en esta "tercera edad de la democracia" en la que estamos inmersos, para una representación dinámica de la democracia occidental hoy.

Bibliografía

Habermas, Jürgen (1993), "Les luttes pour la reconnaissance dans les états constitutionnels" ps. 365-379 en Gaillard, **F., Poulain, J., Schusterman, R.** (eds) (1998), *La modernité en questions*, Paris, Les Éditions du Cerf.
Habermas, Jürgen (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999
Rosanvallon, Pierre (1998), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, . Éditions Gàllimard, París.
Taylor, Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, París.
Taylor, Charles (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona.
Taylor, Charles (1998), "Inwardness and the Culture of Modernity" en Gaillard, F., Poulain, J., Schusterman, R. (eds) *La modernité en questions*, Les Éditions du Cerf, Paris.

REALIDAD, VERDAD Y FUNDAMENTALISMO

Oscar Mauricio Ortín
UNSa

Introducción

La única verdad es la realidad", decía el General[1] parafraseando, de hecho, a Parménides, uno de los fundadores de Occidente. El griego, con menos pragmatismo, sostenía: *"que sólo se puede conocer lo que es"*.

Se trata de la primera afirmación extramítica (aunque todavía en lenguaje poético) en la que se admite, en forma tácita, que el hombre puede conocer por propia voluntad. Parménides, con herejía filosófica, reclama para el hombre un privilegio exclusivo de los dioses: la posibilidad de conocer por sí mismo la realidad. La verdad no depende ya de un acto generoso de revelación (a los afortunados que son poseídos por la divinidad). Por el contrario, la conquista de la verdad es ahora tarea de la voluntad e inteligencia humana. A partir del descubrimiento parmenídeo, la intervención o ayuda divina en el acto de conocer humano se convierte en nula, o casi nula, para los filósofos griegos. Platón, por ejemplo, la relega al mero papel de impulsor inicial (el que cumple Eros). Aristóteles, por su parte, paraliza a dios al caracterizarlo como "motor inmóvil". La condición de posibilidad de conocer del hombre griego parece estar ligada a cierta disminución del poder divino o, por lo menos, a la imposibilidad de alterar el orden cósmico de dicho poder.

Este irreverente desdén de filósofos y sofistas por la realeza olímpica y, por ende, por su verdad, ya había sido anticipado por Homero cuando, en el escenario mítico, instala, como protagonista, a un hombre y no a un dios. Y no a cualquier hombre, sino a un aventurero que se empeña en vivir a su manera: desafiando y humillando a los dioses. Ulises, como Parménides, tiene plena conciencia del poder iluminador del fuego prometeico.

En general, casi nadie se manifiesta en desacuerdo respecto a que "la única verdad es la realidad" o que "sólo se puede conocer lo que es". La discrepancia, en todo caso, pasa por ¿Cuál es la realidad? O, ¿Cuál es la verdad?.

Una respuesta que surge a la cuestión ¿Cuál es la verdad? es la que resulta de aceptar una realidad objetiva e independiente del sujeto; la cual, es asida como verdad por un acto voluntario de adecuación del intelecto a la misma. La pregunta ¿Cuál es la realidad? suele responderse siguiendo el camino inverso; sólo a través de la certeza (verdad) del sujeto en la proposición de conocimiento (originada en el intelecto o en la razón pura) se infiere la realidad.

Platón, influido en gran medida por Parménides y Heráclito, escinde la realidad en dos mundos: el sensible y el inteligible. Este último, el de las ideas constituye la realidad, en sentido estricto. Por ello, la verdad es la consecuencia del *acto humano* de dirigir el alma hacia él. La realidad del mundo inteligible es, entonces, independiente del sujeto que conoce. Mas, el acto de conocer, es una potencialidad natural del sujeto, también, independiente de dicho mundo. Es decir, su activación, deviene de un acto consciente de la voluntad subjetiva y no de una suerte de posesión divina (aquella por la cual, poetas y pitonisas, expresan verdades que no comprenden)[2]. El dios aristotélico, por ejemplo, se comporta como un motor inmóvil que aborrece la intervención posesiva o en cualquier sentido (salvo la puesta en marcha del mundo).

La propiedad esencial del mundo inteligible es su inmutabilidad. Por lo tanto, lo es también de la verdad pues, esta última, tanto para Platón como para Aristóteles, no es más que la forma descifrada de la realidad.

Conocer es poder. Tener la clave de la realidad (la verdad) es saber lo que se debe hacer en el orden moral y político. De allí que Platón reclame, para los filósofos, el poder de la polis. Dicha solución, el que "los filósofos sean los gobernantes o que los gobernantes sean los filósofos", como veremos, no difiere sustancialmente de la aplicada en la organización mítica y, en general, totalitaria, del poder.

Poder, verdad y fundamentalismo

En mi opinión, la cuestión central que explica al totalitarismo se funda en dos argumentos principales. El primero, sostiene que la verdad es una e inmutable. El segundo, dice que, no todos pueden alcanzar la verdad (el poder). Los excluidos, según las circunstancias, pueden ser discriminados por sexo, religión, raza e incluso por el solo hecho de ser distintos

Fundamentalismo mítico y verdad

En el ámbito social mítico el poder está reservado, exclusivamente, para los señalados por la divinidad. Moisés, por ejemplo, es un elegido del pueblo elegido. El poder que ejerce no es propio, sino prestado ya que la verdad que divulga tampoco es propia. Ello se evidencia, entre otros hechos, cuando Jehová le impide pisar la Tierra Prometida o cuando le concede el poder al revelarle la verdad (la ley) en el monte Sinaí. Revelación que no se hace en forma pública a todos y cada uno de los judíos. Por el contrario, tiene el imprescindible carácter, secreto y misterioso, para justificar la autoridad y la jefatura mística; pues la función de Moisés devendría ociosa si la verdad fuera hecha pública sin la necesidad de intermediarios.

Como la verdad es única, o se está con ella o se está contra ella. Blanco o negro, no hay lugar para los grises. La verdad, además, contiene al bien moral y, en algunos casos, a la belleza.

El fundamentalismo filosófico

Sin mengua de reconocer todo lo que le debemos considero que Platón, como ninguno, es el que mejor expresa al fundamentalismo filosófico. Este, al trocar dioses por ideas (el mundo inteligible por el Olimpo) intentó, justificar y restaurar en el poder la forma fundamentalista-oligárquica de gobierno que había sido temporalmente proscrita, entre otros, por Clístenes y Pericles.

En teoría, el platonismo, se diferencia del fundamentalismo mítico en que el hombre no necesita de la revelación externa de la verdad (por ende, de la justificación del poder). Por el contrario, esta se alcanza a través del esfuerzo intelectual que consiste en recordar a través del diálogo filosófico. Sin embargo, la posibilidad de tal esfuerzo está vedada, casi por naturaleza, a la mayoría de los individuos (comenzando por las mujeres). De hecho, para Platón, los *prisioneros de la caverna* se encuentran en las mismas condiciones (alienados) que los sordos a la palabra divina o los pueblos no elegidos. Luego, unos y otros, por su bien, deben ser gobernados por sacerdotes o filósofos, según el caso.

La sociedad platónica y la mítica se estructuran a partir de un Estado que interpreta o procede de la realidad en sí misma. Su unicidad, frente a la pluralidad de los individuos, expresa, inequívocamente, su carácter verdadero. Al respecto, dice Platón:

- *¿Y no es acaso el principio del acuerdo el siguiente: preguntarnos a nosotros mismos cuál es el más grande bien que podemos mencionar en cuanto a la organización del Estado, que el legislador tiene en vista al establecer sus leyes, y cuál es el más grande mal, y a continuación examinar si las cosas que ahora he descrito se nos adecuan a la huella del bien, y no se adecuan a la del mal?*
- *Más que cualquier cosa.*
- *¿Y puede haber para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno?*
- *No puede haber un mal mayor.* (República, 462 a)[3]

La república platónica es el orden social establecido, no por los hombres, sino por la realidad trascendente de las ideas. La realización individual, sólo es posible en su seno, como consecuencia del abandono de la propia individualidad a favor del estado. Este último, en función de cumplir acabadamente su fin, debe despersonalizar al individuo por intermedio de un rígido proceso educativo que comienza en la más temprana edad. Dice Platón:

"De todos los principios el más importante es que nadie, ya sea hombre o mujer, ha de carecer de un jefe. Tampoco debe acostumbrarse el espíritu de nadie a permitirse obrar siguiendo su propia iniciativa, ya sea en el trabajo o en el placer. Lejos de ello, así en la guerra como en la paz, todo ciudadano habrá de fijar la vista en su jefe,

siguiéndolo fielmente y aún en los asuntos más triviales deberá mantenerse bajo su mando. Así, por ejemplo, deberá levantarse, moverse, lavarse o comer sólo si se le ha ordenado hacerlo, en una palabra, deberá enseñarle a su alma, por medio del hábito largamente practicado, a no soñar nunca con actuar con independencia y a tornarse totalmente incapaz de ello (...)Es necesario extirpar la independencia de la vida toda de cualquier hombre y de cualquier animal sometido al hombre. (Las Leyes; 941 a- 942 c)[4]

Globalización y verdad

La revolución moderna subvierte el orden de los factores en la relación ***realidad-verdad***. El nuevo eje, ***verdad-realidad***, (si se me permite el término) *copernicaniza* a Occidente. La frase de Parménides y la del General, también se subvierten. Ahora, "sólo lo que se puede conocer, es" o, si se quiere, "La única realidad es la verdad del sujeto que conoce". Es decir, que cada uno de los sujetos tiene su verdad.

La verdad, por lo tanto, deviene relativa y provisoria. Pues, los sujetos y sus verdades cambian y se multiplican en el tiempo y en el espacio. La verdad metafísica y la verdad mítica, ambas compatibles con una realidad inmutable, han sido así demolidas por una verdad dinámica, propia de hombres libres.

Tener, no sólo acceso, sino participación en la confección de la verdad es tener poder sobre la realidad. No sólo para contemplarla, como quería Aristóteles, sino fundamentalmente para transformarla en mí mismo como individuo antes que como especie, nación o clase social.

La verdad de la ciencia adquiere, además, un fin utilitario. Se convierte en tecnología. Es decir, en poder humano sobre una realidad que ahora debe adecuarse a dicho poder. Con Descartes, los empiristas ingleses y Kant, los hombres desplazan a dios para convertirse en los únicos garantes de la verdad. La verdad moderna es el producto humano del intelecto con la experiencia sensible (Kant).

La verdad fundamental arcaica ha sido herida de muerte por la modernidad. Su reemplazante, la de los hombres, se encuentra siempre adelante. Por eso no es necesario acudir a libros sagrados que la revelan, ni a recordar el Topos Uranus para conocerla. Ella surge ahora de la discusión interminable de los nuevos dioses que la fabrican; los hombres. No existe nada por arriba de esa asamblea de individuos, en sesión permanente, que es la humanidad.

El fundamentalismo hegeliano-marxista constituye una reacción al antifundamentalismo filosófico de la modernidad. Marx pone por arriba de la voluntad del individuo al determinismo del materialismo histórico; además, diluye la acción individual en la conducta de la clase social. Hegel, por su parte, sostiene que la historia es el despliegue del espíritu absoluto y ni siquiera el héroe actúa por voluntad propia, sino engañado por la astucia del primero. Por su parte, el nazismo se opone al humanismo individualista desde el fundamentalismo racial.

Reflexión final

El proceso de globalización, acelerado por la debacle del fundamentalismo marxista soviético, encuentra hoy un escollo que se creía ya extinto: el fundamentalismo político-religioso. La causa por la que los asesinos, que atentaron contra las torres gemelas y los edificios de la AMIA y la embajada de Israel, no es la libertad o el bienestar material de su pueblo. La causa que anima al fundamentalismo terrorista es la victoria de la "verdad" inmutable y eterna (Dios) sobre el método humano para alcanzar la verdad de Occidente.

La occidental, ni siquiera se trata de una verdad en particular sino de una fórmula que permite la amplia, libre y simétrica discusión de los argumentos particulares que tengan pretensión de verdad. Sólo dos condiciones se exigen: coherencia lógica y corroboración empírica. Este último requisito, como afirmara Kant y Hume, es ajeno a proposición metafísica o político-religiosa, alguna.

Ahora bien, se afirma por ahí que lo que pretende Occidente es imponer el pensamiento único (el imperio logocentrista). Una suerte de fundamentalismo desfundamentalizador; pero, fundamentalismo al fin.

En mi opinión, los que así piensan se equivocan de medio a medio. Occidente y su globalización, lo que proponen es la extensión de la pluralidad del pensamiento hasta el máximo posible. Cada persona es

un pensamiento y palabra a respetar. Las mujeres, por ejemplo, al contrario del régimen de los talibanes, en Occidente tienen y pueden expresar su verdad.

Globalizar con Occidente es democratizar la verdad para que los discriminados por sexo, raza o condición económica tengan, también, poder.

Notas

[1] Frase atribuida al General Juan Domingo Perón
[3] Platón, *República;* GREDOS, Madrid; 2000.
[4] Platón; *Las Leyes;* Aguilar; Madrid; 1977.

VIOLENTOS: ¿JUSTICIEROS O VÍCTIMAS?

Luisa Ripa
UN de Quilmes

- Los afectados por la "herida psicoanalítica" asistimos al despliegue de la "simbólica del mal" y su carga violenta. .
- Ricoeur propone la "identidad narrativa" como forma de constituirnos como sujetos y como pueblos
- Los relatos violentos hablan de una "violencia justa" que la tragedia desmiente
- Es posible pensar en una ética de la solidaridad a partir de este "texto"
- Y reconocer posibilidades nuevas en la comunicación mediática, que no significa desconocer la problemática y conflictividad ética que entraña.

Narciso herido e imágenes del horror

Freud describe (*Una de las dificultades del psicoanálisis*) las heridas que nuestro yo narcisista ha sufrido a mano de las "espadas" cognitivas de algunos hallazgos científicos.

Así los descubrimientos de Copérnico cambiaron en sentido absoluto el punto de referencia cósmico, invierten las relaciones de *posición*[1] y lastiman nuestra conciencia de poder central, lanzándonos para siempre a orbitar en espacios indiferentes e inconmensurables con nuestra pequeñez, vuelta insignificante. Polvo imperceptible en el mundo estelar, la conciencia imperial se quiebra y sangra por la herida del "ubi" infinito.

El "rey de la creación", por su parte, pierde para siempre el trono por efecto de los estudios de Darwin y la confirmación de que no es sino el producto de una larga evolución que enlaza a todos los vivientes emparentándolos y refiriéndolos con un vínculo que rompe la pretendida ancestral *diferencia.*

Por fin, los desarrollos de la investigación y de la teoría psicoanalítica destruyen al sujeto autónomo y racional, dueño de su logos y de su ley para mostrarlo tristemente acicateado y determinado por un mundo de sueños y pulsiones que no *domina,* que no comprende y ni siquiera sabe nombrar: el inconsciente y sus poderes arrinconan a la razón y a la libertad.

Insistiendo en esta manera de entender nuestra historia como una herida, lastimadura en la posición, en la diferencia y en el dominio y que Freud denominara herida narcisista, creo que la generación de padres que hoy tienen entre sesenta y cuarenta años han sido víctimas de otra herida específica: *la herida psicoanalítica.*

No se trata del descubrimiento del inconsciente, sino del *lugar cultural* que el psicoanálisis ha logrado como práctica, como tesis científica, pero, sobre todo, como inserción en la cultura. La impregnación que ese lenguaje ha producido en el imaginario social y en los corazones de los contemporáneos ha sido de una eficacia que, sospecho, Freud jamás hubiera imaginado.

Pues, lo que el psicoanálisis ha venido a decir con éxito a esas generaciones de padres es que, pese a sus buenos deseos y al vigor de su amor, pueden dañar a sus hijos. Más aún: que los dañarán, que les producirán un mal inevitable aún con los más refinados esfuerzos de cuidado de esos psiquismos que aprendimos a reconocer como lábiles y expuestos. El gesto de la mano que se acerca a acariciar puede convertirse en la que produzca un golpe, *trauma*, de consecuencias imprevisibles y seguramente importantes. Es la herida que habla de la incapacidad del amor para prevenir suficientemente los sufrimientos del hijo, pero ahora no ya ni solamente por las desventuras de la vida, sino, increíblemente, por nuestra propia acción positiva y cariñosa.

Este conocimiento nos hirió de inseguridad y de prevenciones y nos volvió protagonistas de un sinfín de ritos y gestos que impidieran o, al menos, redujeran tal daño a nuestros hijos.

Uno de estos ritos ha sido el esfuerzo por hacer retroceder el imaginario del horror. Paciente y cuidadosamente nos dedicamos a limpiar los cuentos clásicos de crueldad y espanto y recontamos nuestros cuentos haciendo de brujas y ogros seres ocasionalmente equivocados y de muertes y tormentos, apenas circunstancias desfavorables... Las historias sagradas, también, fueron despojadas al máximo posible de sus misterios de mal y recontadas como exclusivas aventuras del amor positivo.

En este fin de milenio asistimos a una inversión de aquél movimiento: el imaginario del horror se ha desatado y consagra la liberación impulsiva. Lo que parece un traslado de objeto de la represión[2] nos enfrenta a la cotidiana costumbre de imágenes donde la violencia, hecha muerte y dolor, se alía con la sexualidad, hecha perversión e insatisfacción y se apoderan de nuestras pantallas, de nuestros espacios y de nuestras previsiones recreativas.

¿Qué sentido tiene todo este horror desatado? ¿Qué nos da que pensar todo este dolor presente y reiterado? ¿Qué consecuencias éticas tiene esta cultura violenta entre nosotros? ¿Quiénes somos los que hoy producimos y consumimos estos artículos de muerte y agresión?

La tesis del presente trabajo es la de que toda esta cultura puede plantear un principio ético de consecuencias positivas y la sostendrá mediando el pensamiento de Paul Ricoeur tanto en sus afirmaciones acerca de nuestra identidad narrativa como en sus planteos acerca de la hermenéutica conflictiva de los relatos trágicos[3].

Somos lo que relatamos

En su autobiografía (1997) Ricoeur nos refiere el decurso de su pensamiento hasta llegar a la teoría de la "identidad narrativa". Creciendo desde la atención a la narrativa y a las leyes y componentes de la ficción, haciendo pie, sobre todo, en las viejas tesis aristotélicas de la Poética y los modernos estudios de lingüistas, concluye reuniendo esos desarrollos con los que los que refieren a la identidad personal como un mismo y un ídem: en definitiva, como un "otro".

Los viejos temas lo inquietaron respecto de la especial "unidad" que produce el relato: poniendo en intriga y jugando con la configuración de acciones, sentidos y emociones. Supera la atención al sentido referencial para centrarse en esta *novedad* del producto narrativo (1985). De los modernos toma las distintas situaciones que se desprenden de los actos de habla y de los estilos del habla y de los hablantes.

Sus inquietudes respecto de la identidad son las de poder ver el juego entre el yo mismo en tanto que *ídem* y en tanto que *ipse* (1996). Esta diferencia que encuentra en el latín (y de la que carecen el francés y el castellano) le permiten mostrar la aventura de construir una identidad a lo largo del tiempo y mediante las diferencias. La recuperación se opera, sin embargo, cuando el enfrente del sí al sí no se hace en tanto que *sí mismo* sino en tanto que *otro*. Y con eso muestra la mediación inevitable por el otro y su lugar central. (esta descentración del sujeto tético cartesiano ya se operaba en los textos en los que otorgaba al

sujeto actuante y a la multiplicidad de las acciones, el poder de decir respecto del yo, dejando al sujeto "*quebrado*" en el doble sentido de *refractado*, multiplicado y en el de *herido*, despotenciado respecto del poder de la pura razón reflexionando sobre sí).

Desde el interés en el relato mismo y sus significaciones y formas, Ricoeur avanza hasta la descripción de la propia vida como un relato que nos necesita como narradores y de la propia identidad como una construcción personal y colectiva a partir de las narraciones. La *identidad narrativa* unifica la dispersión de los acontecimientos y de los afectos, *poniendo en intriga* y recogiendo temporalmente los hechos y su significación (1985).

Si entiendo bien la propuesta ricoeuriana, no sólo podríamos afirmar que nuestra identidad se configura en los relatos que desde cada comunidad se van refiriendo a nuestro origen y a nuestro destino, definiendo nuestro habitar, sino que toda experiencia se vuelve *tal* recién en el acto *narrante* ante otro. Cuando referimos lo que nos pasó, trátese de todo un período histórico como de las circunstancias cotidianas, recién en tal relato adquiere la unidad de *sentido*, se *configura*, en el decir de Ricoeur y, recién es apropiada plenamente en el lenguaje en primera persona: *yo, a mí*. La multiplicidad de las *vivencias* se vuelven *experiencia* por el efecto de la puesta en intriga configurante y por efecto de la propiedad del sujeto narrante.

Debimos matarlo

Los relatos trágicos, tanto los de la literatura clásica, como el paradigmático Edipo, cuanto los de nuestra experiencia cercana, como los que tienen que ver con dictadura, desaparecidos y represión, coinciden en una tesis inicial.

En ellos se refiere una violencia como "buena", o "justa", a veces como inevitable. Así el enojo de Edipo con quien lo molesta en su camino, la indignación de Rigolleto con el que ultrajara a su hija, la defensa del ser nacional en peligro y tantos otros se presentan como movimientos iracundos y acciones violentas que no sólo están justificadas sino que aparecen como necesarias para reparar el orden, la dignidad o la justicia.

En estos gestos la muerte parece la única alternativa de solución que se define, entonces, por la supresión del otro. La supresión del otro, por lo demás, promete la paz y la recuperación de la felicidad perdida.

La tragedia, como todo símbolo, puede interpretarse, según Ricoeur (1965, 1969), desde distintas hermenéuticas: la que Freud ofrece es la *arqueológica*: lo que sucedió en un principio explica lo que ahora se despliega ante nosotros cuyo sentido está, entonces, en el origen pulsional de complejos amores y odios a las figuras parentales, base de la estructuración del psiquismo.

La que él propone (haciendo uso de la hermenéutica cara a Hegel) es una interpretación *teleológica*, gracias a la cual el sentido se encuentra en el fin y cumplimiento del proceso. En el caso de Edipo, Ricoeur ofrece la perspectiva de la *verdad*, en el doble sentido de la realidad de los hechos y de la *veracidad* ante ellos. Se trata de una lucha para *aceptar ver* que se simboliza por el juego de la visión-ceguera, en el cual el que mejor vio (Edipo, que resolvió los enigmas de la Esfinge) en realidad es ciego y el sirviente Tiresias, el ciego, es quien conoce y revela la totalidad y el engarce de los hechos y de sus destinos. Por fin, cuando el rey acepta ver y sucumbe ante la verdad, se arranca los ojos completando la metáfora paradojal de la vista y la ceguera.

En su tesis sobre la conflictiva hermenéutica Ricoeur plantea una tercera posibilidad, la de la hermenéutica *escatológica*, que hace pie en el símbolo como tal y en su polisemia y de este modo se abre a sentidos diversos, múltiples y abiertos. Entiendo que el juego verdad-ceguera, más allá de la línea resolutiva que tuviera en el transcurrir del drama hasta resolver la pregunta sobre el asesino del rey y mostrar en el desenlace la verdad total, entiendo que ese juego pertenece a una hermenéutica simbólica que trasciende la teleológica.

En este trabajo intento insistir en la pregunta sobre el sentido de la tragedia, en el ejemplo del Edipo. Buscando ese elemento que la vuelva realmente trágica, que haga del destino de esos hombres y mujeres un destino trágico. Porque no es la muerte del padre la que resulta trágica, toda vez que es "natural" para los hijos. Tampoco lo es el asesinato en el cruce de caminos, ya que fuera descrito como resultado (y descarga) de una ira justa.

Lo que torna trágica a esta muerte presuntamente natural o justificada es precisamente la circunstancia de que el que resulta muerto es el padre. De lo que habla la tragedia es de la falta de la distancia suficiente como para que el odio pueda descargarse en paz y la violencia tener un marco de liberación legítima. Cuando se quiso matar al que merecía morir, al que se debía matar, resultamos asesinando al padre, al hermano; a la hija.

La tragedia consiste en que no hay un enfrente suficiente como para matar sin dolor.

Solidarios

Pero entonces podemos leer el texto trágico con sentido ético: lo que viene a decir es precisamente la trágica imposibilidad de la violencia justa. La norma de «no matarás» descansa en la afirmación «todos somos hermanos». No hay distancia, no hay alteridad suficiente como para enemistarnos acabadamente.

La *fraternidad*, el antiguo y quién sabe, el menos cumplido de los viejos ideales de la temprana modernidad, aparece ahora dicho con una voz nueva, una voz casi resignada: no ya en el discurso positivo de carácter moral o de exhortación religiosa, sino en un discurso crudamente descriptivo de historias de vida: «esto es lo que aconteció a quien quiso descargar su furia». Es en la voz de la imaginaria del mal o de la imaginaria del horror de donde puede oírse nuevamente esta vieja consigna que cumple la igualdad doblegando la libertad hacia el amor hacia el otro que es *fratrer*. Quizá, finalmente, no era el hombre lobo del hombre, con quien sólo contractualmente pudiéramos convivir.

La tragedia puede volvernos, en este fin de milenio, cabe el otro (Levinas) de una manera nueva y solidaria. Puede hacer nuevamente presente la urgencia de superar la mera tolerancia (Cragnolini y Cullen) para querer ser de veras solidario. Pero no con una solidaridad ética, por definición, programática, sino con una solidaridad casi ontológica: de reconocimiento simple de lo que aparece descrito como simplemente allí, quizá, según la hermosa fórmula de Guardini como una *solidaridad en la existencia* (1965) que nos permita de veras tomar al otro como *un yo tan yo como yo* (1963).

La solidaridad puede construir un nuevo modo de *habitar* (Mandrioni) que medie entre la *memoria* trágica de los crímenes contra la justicia y la *esperanza* gravada por la seriedad de lo posible.

Que ofrezca alternativas simbólicas de convivencia en medio de los conflictos y haciendo lugar a las problemáticas: a las que se resuelven y a las que permanecen tensas entre su conflictividad y su acontecimiento.

Medios y presencias (o a modo de conclusión)

Esta última afirmación nos abre a una nueva perspectiva de nuestra realidad mediática y globalizada y nos devuelven al inicio de este trabajo.

Los medios de comunicación, en especial, la televisión tienen hoy una indudable fuerza, doblada de una ambigüedad ética.

Antes que nada, son el lugar paradigmático de cumplimiento de la empresa de globalización económica: truecan toda realidad posible en espectáculo y todo espectáculo en mercancía. De este modo aparecen como los aliados privilegiados del poder económico que mediante las fusiones empresarias dibuja los nombres de los nuevos dueños del mundo, transnacionales y *transestatales*, y, por supuesto, impersonales.

Además, son el lugar privilegiado donde esa mercancía de venta masiva y global es precisamente el imaginario de la violencia con la ya mencionada alternativa de la muerte. Otorga imagen y palabra y, sobre todo, otorga "drama" a los relatos infinitos donde la crueldad y los impulsos nobles comparten la violencia hasta la muerte de un buen número de los sujetos implicados.

Por encima de esto, el poder ficcionante produce una especie de blanqueo moral a las historias reales de violentos y criminales: precisamente, cuanto más horrendas e inhumanas, mejor mercancía para el consumo televidente. Se borran las fronteras entre realidad y ficción y en ese borramiento la realidad se sanea de la malicia por la acción homicida o lesiva. Convertida en historia mediática obedece a los criterios de éxito mercantil o a los de resonancia psicológica. Pero pierde relevancia ética. Al contrario: cuanto más perversa mejor asegura su venta y rendimiento "positivo".

Sin embargo, junto con todas estas realidades negativas y condenables, los medios de comunicación ofrecen hoy un aporte plausible: el de poder *presentar* a los *otros*, otrora lejanos, extranjeros, extraños y diferentes y por eso claramente enemigos (Cragnolini, García Canclín), como próximos, como semejantes.

Como iguales, en la común aventura de intentar la vida, la vida recta, la buena vida y de intentarla con otros.

Como todos. Como yo. Un hermano.

La imaginaria del horror (Ricoeur, 1960) que se desatara pese a nuestros esfuerzos de heridos psicoanalíticos puede ser vehículo de la presencia de los otros como nosotros mismos: inversión perfecta del poder vernos a nosotros mismos "como a un otro" (Ricoeur, 1996). Los violentos que se piensan a sí mismos como "justicieros", como capaces de "violencia justa" se descubren como comunes víctimas de la violencia del hermano contra el hermano y convocados a bajar las armas.

Si esto es así, o al menos, si algo de esto es así, los que desde la docencia y el estudio nos interesamos por cuestiones éticas podemos salir de la queja y de ritualización enfática de la sospecha y la condena, para mirar y escuchar, junto con otros, lo que dolorosamente cuentan, una y otra vez, las tragedias de nuestra pantalla.

Bibliografía

Mónica Cragnolini (1999), *El igual y el diferente: ¿tolerancia o solidaridad?* XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, agosto
Carlos Cullen (1999), *Reconocimiento y pluralismo: el lugar del otro en el sujeto moral* XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, agosto.
Enrique Dussel (1998), *Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Trotta Madrid.
Néstor García Canclín (1999), *No sabemos cómo nombrar a los otros.* Conferencia en la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina, agosto.
Romano Guardini (1963), *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid.
_____(1965), *El fin de la edad moderna*, Guadarrama, Madrid.
Tomás Hobbes (1651), *Leviatán*,
Emmanuel Lévinas (1995), *Totalidad e infinito*, Sígueme Salamanca.
Héctor Mandrioni (1975), *Filosofía y Política*, Guadalupe, Buenos Aires.
Paul Ricoeur (1996), *"Sí mismo" como otro*, Siglo XXI, Madrid-México.
_____(1997), *Autobiografía intelectual*, Nueva Visión, Buenos Aires
_____ (1965), *De l'intérpretation. Essai sur Freud.*, Ediciones Du Seuil, París
_____ (1985), *Educación y Política*, Docencia Buenos Aires.
_____ (1960), *Finitude et culpabilité II, La simbolique du mal*, Aubier Montaig, París
_____(1969), *Le conflict des interprétations. Essai d'hermeneutique*, Du Seuil, Paris
Luisa Ripa (1980), *Memoria y esperanza*, Buenos Aires, V Congreso Nacional de Filosofía,
_____(1994), *La posmodernidad como un "acomodarse"*, Río Cuarto, VII Congreso Nacional de Filosofía,
_____(1997), *No renunciar a los saberes previos*, Seminario de Ética y Educación, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires,
_____(1999), *Ética pública: algunas cuestiones con el decir y el callar.* Segundo Encuentro Nacional por un Nuevo Pensamiento en la Argentina "Democracia, Estado y desigualdad", noviembre.
_____(1993), *«Pulsión y símbolo» de Néstor Corona*, presentación, UCA, junio de.
_____(1998), *Ética, tragedia y fraternidad*, Seminario de Teorías éticas contemporáneas, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
_____(1998), *¿Qué infierno son los otros?*, Taller sobre Sartre, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
_____(1999), *Medios, discursos y esperanzas*, Seminario de Problemas de las Sociedades contemporáneas, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
_____(1999), *Decir, escuchar y saber relevante*, Seminario de Problemas éticos vinculados a la circulación de saberes, Maestría en Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Jacques Rousseau (1762), *El contrato social*
Miguel de Unamuno (1976), *La dignidad humana*, Espasa Calpe, Madrid.

Notas

[1] Uso la palabra en el sentido fuerte con que los autores de la teoría de la negociación oponen la negociación basada en *posiciones* a aquella basada en principios. (Cfr. FISHER, Roger y URY, William 1991: *"Sí... ¡de acuerdo! Como negociar sin ceder*, Editorial Norma, Bogotá.

[2] Tesis de la psicoanalista argentina doctora Ángela Gorina: la represión, tal cual ha sido descrita por Freud, no ha cesado sino que ha cambiado de objeto. No reprime ya lo impulsivo, que en las formas de pulsión sexual y de violencia encuentran un permiso para expresarse insólito en tiempos del maestro vienés, sino que operan, al decir de esta terapeuta, sobre el *principio de realidad*: reprimiendo la conciencia de la realidad y sus límites y produciendo un nuevo tipo de enfermos: que no reconocen límites y pretenden vivir sin trabajar, sin sufrir y sin morir.
Desconozco si ha publicado esta tesis que desde la década del 70 viene defendiendo en diálogos terapéuticos.
[3] Reitera una tesis que vengo desarrollando hace algunos años y confiesa su carácter de provisorio, en tanto es parte de una investigación más honda sobre el pensamiento de este autor en estos temas.

CONFIANZA, PROSPERIDAD E INTEGRACIÓN SOCIAL

Lucía Solís Caro Figueroa
Salta

En su libro Confianza (Trust)[1], Francis Fukuyama afirma que "el bienestar de una nación, como su capacidad para competir, se halla condicionado por una única y penetrante característica cultural: el nivel de confianza inherente a esa sociedad"[2]. De modo que este elemento sería al menos tan importante como el capital financiero en vistas a alcanzar objetivos de desarrollo en el contexto capitalista. Su convicción está expresada en forma contundente: «todas las sociedades económicas de éxito están unidas por la confianza»[3].

Si durante las últimas décadas el pensamiento económico estuvo dominado por los teóricos neoliberales de libre mercado y su énfasis en los comportamientos humanos racionales y egoístas cuyo objetivo es el de maximizar su bienestar material, hay que reconocer que aciertan, dice Fukuyama, un ochenta por ciento de las veces. El otro veinte por ciento del comportamiento obedece a otras pautas. El comportamiento social, y por lo tanto moral, coexiste con el comportamiento egoísta. En la mayor parte de los casos, la mayor eficiencia económica no fue lograda por individuos aislados -muy racionales y egoístas- sino por conjuntos de individuos que, integrando una comunidad preexistente y afirmando valores comunes, trabajan juntos en la obtención de sus objetivos. La confianza mutua entre las personas es el elemento cultural más importante para generar fórmulas empresarias de éxito, para asegurar un desarrollo económico ventajoso y para sostenerlo en el tiempo.

El capital social es una parte del capital humano entendido éste como el conjunto de los conocimientos y habilidades de las personas. El capital social, en cuanto capacidad de los individuos de trabajar junto a otros en grupos y organizaciones, nace a partir del predominio de la confianza y es creado y transmitido mediante mecanismos culturales como la religión, la tradición o los hábitos históricos.

A diferencia de otras formas de capital humano, el capital social no se puede adquirir mediante decisiones racionales de inversión. Requiere la adecuación a los hábitos morales de la comunidad y la incorporación de virtudes sociales como lealtad, honestidad y confiabilidad, colaboración y sentido del deber para con el prójimo. Son sociales, a diferencia de otras virtudes individuales relacionadas con una ética del trabajo como el empeño, la austeridad, la racionalidad, el espíritu innovador y la disposición a correr riesgos, que pueden desarrollarse también dentro de grupos fuertes y cerrados como las familias. El capital social no puede ser adquirido por individuos que actúan por sí solos puesto que se basa en el predominio de virtudes sociales más que individuales. Es mucho más difícil de adquirir, pero también

más difícil de modificar o destruir. El capital social «debe ser considerado como parte integral de los recursos naturales con que cuenta una nación».

La sociabilidad espontánea es un subgrupo dentro del capital social. Consiste en la capacidad de formar nuevas asociaciones, más allá de las que están cobijadas en la comunidad tradicional, y está basado más en valores compartidos que en contratos. Cuando existe un déficit en la sociabilidad espontánea, los gobiernos suelen intervenir para promover el comunitarismo, pero tal intervención es muy riesgosa porque puede ocasionar el debilitamiento de las comunidades espontáneas. La sociabilidad espontánea es positiva, desde un punto de vista económico, sólo si se la utiliza para construir organizaciones económicas que generen riquezas; muchas asociaciones tradicionales no lo hacen.

Los beneficios económicos que puede generar un buen capital social serían: menores costos operativos de los negocios, mayor capacidad para innovar organizacionalmente, para crear grandes organizaciones comerciales privadas y para evolucionar hacia redes de empresas más pequeñas; mejores defensas contra los individuos parásitos. Un alto nivel de confianza puede permitir estructurar organizaciones en torno a modelos que incluyan mayor flexibilidad, trabajo en equipo y mayor delegación de responsabilidad hacia los niveles más bajos de la organización, con el efecto de un mayor grado de satisfacción para el trabajador que se siente tratado como adulto, y un mayor rendimiento cuando se confía plenamente en sus aportes positivos. Al contrario, las sociedades con bajo nivel confianza tienden a limitar rígidamente la acción de sus trabajadores, a aislarlos, a controlarlos.

La capacidad de asociación tendría una importancia crítica también para otros aspectos de la vida social, como la estabilidad democrática o la seguridad.

El punto de vista de Fukuyama es culturalista en sentido fuerte[4], aunque tiene cuidado de no mostrarse determinista al admitir que las culturas cambian lenta y difícilmente. Si bien algunos estudios de los factores culturales han mostrado que la correlación estadística entre el nivel de confianza entre los ciudadanos y la tasa media de crecimiento económico «se muestra positiva y sólida», a juicio del especialista J. Mohan Rao se imponen ciertas cautelas para fundamentar una concepción culturalista, más que económica, del crecimiento. En primer lugar, la cuantificación de variables tan delicadas como el grado de confianza, el nivel de ahorro o la valoración de la honestidad personal se ha realizado generalmente a partir de evaluaciones de los propios miembros de cada sociedad y puede, por tanto, reflejar criterios (aparte de subjetivos) variables de una sociedad a otra. En segundo lugar, las correlaciones establecidas no manifiestan una relación causal y son susceptibles de otras interpretaciones. Finalmente, existe el riesgo de que tales correlaciones sean «demasiado» probatorias: si la cultura condiciona el comportamiento económico, ¿qué les cabe esperar a los países cuyos valores no son favorables al crecimiento?[5].

La Encuesta Mundial sobre los Valores 1990-1993[6] nos permite leer que el grado de confianza de los chinos es de 60%, superior al 51% de Canadá, 49% de Estados Unidos, 38% de Japón, 21% de Francia, 31% de Alemania Occidental, 32% de España, y 23% de Argentina. Esto cuestionaría puntualmente a Fukuyama que coloca a China en la orilla contraria de sus países modelo: Japón, Alemania y los Estados Unidos. La misma encuesta informa que en la mayoría de los países ricos se percibe que no se está mejor que en el pasado o se ha mejorado poco, mientras que respecto al futuro no creen que pueda ser mejor que el presente.

El estudio de Fukuyama considera la confianza una virtud social, como se ha dicho. El filósofo Otto Fiedrich Bollnow la trata como una virtud personal[7]. Para él, la confianza es el ineludible supuesto de toda vida humana. Sobre un fondo de confianza es posible la vida. La desconfianza, en cambio, la seca y termina por matarla.

Según Bollnow, la confianza tiene un componente de don, de regalo, algo que le es dado a la persona; la virtud consiste en cuidar ese don, asirlo aceptando los riesgos que la confianza implica y no abandonarla a merced de los cambios de circunstancias. La confianza es verdaderamente una virtud, en el sentido original de ser una propiedad valiosa del hombre y expresión de su fuerza de espíritu. Es una fuerza que actúa en el estado de inestabilidad característico del mundo de las relaciones humanas; tiene que ser recuperada con incesantes esfuerzos y siempre seguirá estando amenazada. En el ejercicio de ese esfuerzo se fortalece la confianza regenerándose a sí misma. Crece en el reconocimiento de los riesgos sin ingenuidad, en afrontarlos y resolverlos, en tomar las decisiones que dependen de uno y dejar lo que no depende de uno en mano de los demás o a merced de las circunstancias; en actuar y recogerse; en valorar las experiencias positivas y corregir los errores; en proyectar y ejecutar.

Para Bollnow, la confianza es la forma en que la esperanza se vive en el presente. Respecto al pasado, la forma es la mirada agradecida hacia lo recibido y lo logrado, hacia la vida; y respecto al futuro, la esperanza propiamente dicha que no es igual a la espera objetivada en algo concreto, sino una expectativa indeterminada de que la vida estará sostenida, amparada.

¿Cómo articula la concepción de Bollnow con la de Fukuyama? Bollnow habla de una forma general y abstracta de la confianza que sostiene la vida de las personas en su intimidad más profunda. La confianza liga a la persona consigo misma y con los demás. La virtud social de Fukuyama sería la convergencia de voluntades abiertas y confiadas a otras voluntades que comparten, de algún modo, esa vivencia virtuosa personal de la confianza indeterminada. Sin personas confiadas y confiables no se puede construir la confianza social. Y esa convergencia operativa resulta de alto poder de transformación social y alto valor económico.

En esto podemos estar de acuerdo con Fukuyama. En la importancia social y económica de la confianza y en el peso del factor cultural en la transmisión de valores y hábitos favorables al desarrollo económico. Pero no podemos ir más allá en la coincidencia. Primero, porque nos apoyamos en la crítica especializada para poner en tela de juicio su visión fuertemente culturalista. Segundo, porque su caracterización de la confianza como virtud social está disociada de referencias a los aspectos personales y estos son relevantes incluso a los fines de comprender las actitudes económicas. Tercero, porque su exposición contiene afirmaciones puntuales discutibles, como por ejemplo, que la confianza social es «premoderna» o no tan moderna; podríamos demostrar, en cambio, que es eminentemente moderna y nada contraria a la racionalidad. Cuarto, porque al cruzar la confianza con otros factores de orden cultural, como por ejemplo el nivel de educación o el pasado colonial o de gobiernos autoritarios, la confianza pierde fuerza relativa para explicar el desarrollo de algunas economías o el no desarrollo de otras.

Por su parte, Samuel Huntington[8] percibe que lo que él llama «pluralismo social» es una de las características de la civilización occidental. Lo describe, con palabras de Deutsch como «el desarrollo y persistencia de diversos grupos autónomos no basados en lazos de sangre ni matrimonio»[9] que comienza en los siglos VI y VII. Señala que entre los rasgos que amenazan a Occidente, más que la economía y la demografía, están «la decadencia moral, suicidio cultural y desunión política», entre cuyos componentes identifica «el descenso del 'capital social', esto es, del número de miembros de asociaciones de voluntariado y de la confianza interpersonal asociada con tal colectivo». Independientemente del grado de acuerdo con otros puntos desarrollados en este mismo libro, esta visión es compartible en tanto la moderación del culturalismo, la diferenciación entre Occidente y modernización y la no adjudicación exclusiva de ciertos rasgos a la civilización occidental. Huntington deja de considerar otros factores advirtiendo, sin embargo, que no ha pretendido agotar la lista.

Michel Walzer, por su parte, sostiene que «los individuos son más fuertes, tienen más confianza en sí mismos y son más capaces de participar en la vida comunitaria, cuando son responsables ante y de otros individuos»[10]. Esta relación no se mantiene en cualquier tipo de vida comunitaria, pero aun los integrantes de grupos extraños (como algunas sectas religiosas) salen de ellas fortalecidos y más aptos para participar en una vida comunitaria menos exigente. «Solamente en el contexto de la actividad asociativa pueden aprender los individuos a deliberar, debatir, tomar decisiones y adquirir responsabilidades», dice Walzer, manifestando la estrecha relación entre una dimensión de la confianza y otra. Este filósofo propicia que se hagan esfuerzos positivos para mantener e intensificar los lazos asociativos a fin de hacer frente a los procesos disociativos que sufre la sociedad norteamericana que él observa.

Para Walzer, es preciso encontrar un equilibrio entre las fuerzas centrífugas de la cultura y de lo individual y sólo se lo conseguirá si se planifica adecuadamente esa corrección. Nunca seremos totalmente defensores de algún grupo cultural (o del multiculturalismo) y a la vez individualistas; no podremos ser sencillamente liberales o comunitaristas, ni modernos o posmodernos. Seremos a veces una cosa y otras veces, otra, según lo requiera el equilibrio. Y llama a ese equilibrio «democracia social», aunque no lo desarrolla en este libro. Compartimos ampliamente las propuestas de Walzer, sobre todo porque atienden a los dos términos importantes, los individuos y las comunidades. Y porque sólo atendiendo a ambos puede vislumbrarse la efectiva integración de una ciudadanía común en una democracia auténticamente igualitaria[11]. Y para esto, es muy importante crear y sostener los lazos de confianza mutua y operativa.

Notas

[1] Francis Fukuyama. Confianza (Trust). 2000 [1995]. Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad. Editorial Atlántida, Buenos Aires. Existe edición española.
[2] Idem. Pág. 25
[3] Idem. Pág. 28.
[4] Tomamos las categorías «no culturalista», «débilmente culturalista» y «fuertemente culturalista» del sociólogo Adam Przeworski. «Cultura y democracia». En Arizpe, Lourdes (dir.) 1999. Informe Mundial sobre la Cultura. Cultura, creatividad y mercados. UNESCO/ Acento/ Fundación Santa María, Madrid. Pág. 125.
[5] J. Mohan Rao. «Cultura y desarrollo económico». En Arizpe, Lourdes (dir.) Ob.cit. Pág. 37.
[6] Publicada en Arizpe, Lourdes (dir). Ob.cit. Leemos los resultados de esta encuesta atendiendo, sin embargo, a las prevenciones expresadas por J. Mohan Rao, artículo citado.
[7] Otto Friedrich Bollnow. 1960 [1958]. Esencia y cambio de las virtudes. Rev. de Occidente, Madrid, pág. 277 a 291.
_____ Filosofía de la esperanza. 1962 [1960, 2ª ed. en alemán]. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires. Pág. 17 a 59; y 117.
[8] Samuel Huntington. 2001 (3ª reimpresión) [1995]. El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Paidós, Buenos Aires. Pág. 82.
9 Karl Deutsch. 1981. "On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West", en Per Torsvik (comp.) Mobilization, Center-Periphery Structures, and Nation-building: A Volume in Commemoration of Stein Rokkan, Universitestesforlaget, Bergen, pág. 51-93. (Cit. por S. Huntington).
[10] Michel Walzer. 1998 [1997]. Tratado sobre la tolerancia. Paidós, Barcelona; pág. 116.
[11] Idem. Walzer estima que «En una sociedad democrática es mejor la acción en común que aislarse y retirarse; el tumulto es mejor que la pasividad y los propósitos compartidos (aunque no los aprobemos) son mejores que la apatía. Además, probablemente sea cierto que muchos de los individuos sin ningún tipo de vínculos son una buena base para cierto tipo de movilizaciones de ultraderecha, ultranacionalistas, fundamentalistas y xenofóbicas que las democracias deberían evitar si pudiesen» . Pág. 115.

MAURICE BLONDEL Y SU FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN *"LA DESPROPORCIÓN ESTRUCTURAL O 'DISOCIACIÓN INTERIOR': VOLONTÉ VOULANTE - VOLONTÉ VOULUE"*

María Belén Tell
U. Católica de Santa Fe

Tomando como referencia la obra de Maurice Blondel ***"La Acción (1893)"***, y enmarcados en una Filosofía de la Acción, nos hemos propuesto recuperar y reflexionar un aspecto dentro de su ensayo sobre "una crítica de la vida y una ciencia de la práctica": la cuestión radical de la inadecuación existencial de dos "voluntades", intrínsecas al sujeto humano.

La acción, entonces, se vislumbra, en este contexto, como núcleo esencial de la racionalidad filosófica y como categoría significativa específica de dicha tarea.

El fenómeno de la acción, comprendido como problema dialéctico, se revela en el tópico inagotable de la *"desproporción estructural"*, o bien en la contradicción y paradoja existencial de la dialéctica entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*, entre el deseo-de-ser y el ser-querido -encontrado y/o poseído-.

El problema que se plantea Blondel va más allá del citado anteriormente, le preocupaba otra cuestión más decisiva. No obstante nos parece primordial repensar estas nociones, que él establece para tratar de resolver su problema de fondo metafísico-ontológico, en orden al cual se despliega la acción.

Lo que se pretende es dar cuenta de esta desproporción estructural dada en el sujeto, y descubierta por un estricto análisis formal, puro y fenomenológico de la condición de la praxis humana. Con el fin de responder a una cuestión más profunda referida al destino y elección de fondo del hombre, el filósofo francés aporta un concepto fundamental que consideramos de vital importancia estudiar y describir, así como analizar y discutir en el ámbito filosófico contemporáneo: el fenómeno de la acción y su correlativo desarrollo en el conflicto interior de las dos "voluntades".

La *acción* aparece como una alternativa en la problemática del sentido, de la unidad y de la responsabilidad humana, puesto que está encargada de desempeñar una insoslayable misión: eliminar la bifurcación entre el conocer, el querer y el ser, o bien entre los fenómenos y su objetividad.

"Es en la acción en donde va a ser necesario poner el centro de la filosofía, porque en ella es donde se encuentra también el centro de la vida"[1].

La práctica será un medio para resolver, solucionar y dilucidar la controversia del destino. En el cual las relaciones del hombre con la realidad, que se efectivizan a través de la acción, acceden a su nivel propiamente humano en cuanto despiertan estas preguntas:

"¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino? Yo actúo, pero sin saber siquiera en qué consiste la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente ni quién soy, ni siquiera si soy. Oigo decir que esta apariencia de ser que se agita en mí, que estas acciones leves y fugaces como sombras llevan en sí un peso eterno de responsabilidad, y que no puedo comprar la nada ni siquiera a precio de sangre, porque para mí la nada ya no existe. ¡Estaría entonces condenado a la vida, condenado a la muerte, condenado a la eternidad! Pero ¿cómo y con qué derecho puede ser así, si yo ni lo he sabido ni lo he querido?"[2].

Entre lo que se sabe, lo que se quiere y lo que se hace existe una inadecuación inefable y desconcertante, de modo que el estudio de la acción se torna imperioso y necesario. Ya que mediante el mismo se logra la comprensión del movimiento y lógica constitutiva de la voluntad, y a través del cual se obtiene "aquella" condición de posibilidad verdadera, que brinda una solución o modesta respuesta a esta controversia, tanto ética como antropológico-ontológica.

La acción responde a una tensión dialéctica, y lo que Blondel realiza, en una primera instancia, es una descripción del desenvolvimiento completo del fenómeno dinámico de la voluntad, mediante una dialéctica fenomenológica.

En este contexto la persona humana resulta ser una cierta conciliación de todos los momentos o estadios en los que la voluntad se va desdoblando. Puesto que la "voluntad que quiere" o volente, tiende a la reunión superior de las unificaciones parciales de "la voluntad realizada" o querida, con el fin de lograr la conquista de nosotros mismos.

Esta exposición fenomenológica de la acción es, simultáneamente, una reflexión del despliegue de la persona con sus nexos intersubjetivos de sentido, en el mundo.

En el desenvolvimiento de la dialéctica de la voluntad el motor o impulso de la misma no es la contradicción, sino esa *"desproporción" existencial* entre la voluntad que quiere y su resultado efectivo, entre la aspiración infinita del querer y su realización.

La acción se *mueve* por esta inadecuación o contraste continuo, este es su resorte inevitable, permaneciendo la voluntad, así, perennemente insatisfecha. De este modo, el querer no se conforma sin razones radicales y totales, con la sola vida limitada o bien con fundamentos parciales.

Respecto de las etapas que la acción transita, la voluntad se despliega buscando satisfacer ese "deseo" o anhelo profundo de plenitud humana.

La libertad se explica por el hecho de que ninguna satisfacción parcial "cumple la promesa". La totalidad del sí-mismo es relativa a la invitación de completud que no se puede determinar a priori, pero que existe como posibilidad de la libertad y como atracción de la acción y de la razón. De esta forma, la conciencia de la acción, su determinismo y dinámica, implican la noción de infinito, y a su vez, la concepción de infinito explica la conciencia de la acción libre.

"(...) ¿Qué es lo que se quiere cuando se quiere verdaderamente todo lo que se quiere?; ¿cómo descubrir un fin adecuado a la integridad del movimiento original?; ¿cómo, a pesar de la parcialidad a la que parece condenada, la libertad conserva su total sinceridad?"[3].

La "sinceridad de la libertad" es su referencia a lo ilimitable, su enlace con una dimensión infinita, no quedando la voluntad totalizada por ninguna suma de referentes finitos.

La paradoja que se trata de dirimir es esta mezcla de la vida orgánica con la conciencia de la operación querida y realizada, así como la dependencia y soberanía de la libertad.

Las cuestiones que frente al pensamiento son contradictorias, en la acción son solidarias, siendo que el conocimiento especulativo es una instancia más en el desenvolvimiento de la acción, parte de ella para retornar a ella también.

La racionalidad filosófica de la acción opera como vínculo entre la vida y el pensamiento. Introduce, por una parte, la ley de la contradicción, y por otra, elabora una síntesis experimental de los contrarios abriéndolos a un horizonte mayor.

Sin embargo, ¿puede existir concordancia fundamental y activa entre la voluntad que quiere y la voluntad querida? Y la acción, reunión de este doble querer, ¿encontrará definitivamente en sí misma la razón de su definición y de su autosuficiencia? ¿Se limitará la vida del hombre a lo que es producto del hombre y de la naturaleza, sin acoger a nada trascendente, nada nuevo y posiblemente decisivo?

Blondel explicita la existencia humana, desde lo profundo del dinamismo de la voluntad. Su inadecuación constante la orienta, no obstante, a lograr encontrarse ella misma en una y otra realidad, en su proceso de desarrollo.

La voluntad no se halla a sí misma coherentemente, sin embargo transita de un momento a otro, porque cada uno de ellos le es imprescindible y necesario. En ellos, *"a lo que tiende cada vez más es al acuerdo entre lo voluntario y lo querido"*[4]. Exige una armonía entre la mente y la vida, entre la inteligencia y la existencia, entre la voluntad que quiere y la querida. El hombre es esta dualidad, aunque paradójica, de la voluntad.

La voluntad que quiere es equiparada a la "voluntas ut natura" de la escolástica y hace referencia a la aspiración infinita y estructural hacia la felicidad, implícita y presente en todas las voliciones. De este modo, las distintas formas de asunción y de afirmación, o no, de la realidad por parte de cada sujeto configuran su manera de estar predispuesto a esta completud y plenificación de su libertad, guiada por la razón inmanente a la acción.

Mientras que la otra *voluntad*, la *realizada*, es libre y elícita, siendo capaz, entonces, de abusar de su libre albedrío, y de parcializarse a través de los bienes finitos y transitorios. Pudiendo, del mismo modo, esta segunda voluntad desviar esa tendencia primera y fundamental hacia la felicidad, como pretensión ilimitable de satisfacción, y ponerse en lucha contra ella misma *"queriendo infinitamente lo finito"*, y realizando en forma invertida su pulsión a lo infinito, demostrando así la necesidad de esa referencia, pero poniéndose en contra de la posibilidad de alcanzar su fin.

Entonces, la estructura desproporcional y dual de la voluntad coloca a la acción ante una *alternativa necesaria*. La discordancia y contraste entre la voluntad natural y necesaria de querer infinitamente, y nuestra voluntad deliberada de lo particular, establece la dimensión de esa alternativa crítica de la acción. Es una alternativa ante lo que debe ser lógicamente categorizado como lo *único necesario*.

La necesidad destinal de la acción tiene como correlato, no una pluralidad diseminada, sino aquello que debe ser pensado bajo la categoría de lo único necesario.

La conciencia de la contradicción de la voluntad, demuestra que continuamos siendo, constitutivamente, una unidad. La reflexión sobre la acción manifiesta, por una parte, que se realiza cada vez una síntesis por la que se expresa, ante una nueva instancia de realidad, la unidad armónica del sujeto; y por otra, que renace una inevitable inadecuación en la síntesis lograda.

A este fundamental *dinamismo* Blondel lo denomina anhelo, inquietud, *deseo*. Desear es una constante que se expresa en la acción como la búsqueda de "lo" otro y de "un" otro: lo único necesario, què desde su alteridad alimenta, pero al mismo tiempo reconcilia, la desproporción del agente consigo mismo.

Las limitaciones constitutivas o accidentales de la conciencia recuerdan que la *síntesis humana* entre lo que se quiere y lo que se realiza es siempre *frágil*, y que la existencia del sujeto sólo sucede y se desarrolla dentro de ciertos *límites*.

Los parámetros de una *descripción Inmanente* de la voluntad no alcanzan a dar cuenta de la unidad del hombre consigo mismo y con el mundo. La *fenomenología* se encuentra metodológicamente reclamada a plantear una opción fundamental cuya alternativa positiva coloca ante un acontecimiento inmanente de lo trascendente y, así, reabre la posibilidad de una *metafísica "a la segunda potencia"* capaz de abrazar y

reconocer la consistencia ontológica de todo el proceso fenomenológico. Este sólo puede ser afirmado hasta el fondo si su movimiento tiene un concreto y positivo destino.

"La filosofía, entonces, es comprendida como una búsqueda crítica, acometida desde una perspectiva inmanente de la acción, por las condiciones necesarias de una perfecta conclusión de la misma -acción-; una búsqueda para conocer que -la- acción o -las- acciones serán efectivamente llevadas -conducidas- hacia esa perfecta identidad de sí, -hacia- ese perfecto equilibrio de -cada- una consigo misma, -hacia- esa adequatio realis mentis et vitae, *que implica el -propio- destino del hombre"*[5].

Ninguna instancia *finita* ha logrado saciar esta fuerza, este despliegue ascendente y cada vez más universal de la voluntad. Blondel entiende que la acción, surgida de la *infinita potencia* que el sujeto contenía en las profundidades de su vida, no puede encontrar acabamiento y apoyo más que en una *realidad infinita*, absolutamente *otra* y distinta de la suya[6].

La ecuación entre la voluntad que quiere y la querida, entre el comienzo y término de la acción, eleva la pregunta acerca de si: *¿podrá el hombre bastarse a sí mismo para llegar a ser él-mismo?*

La voluntad al no haberse agotado en ninguno de los objetos por los que ha transitado y que ha querido, permanece dividida: entre lo que hace sin quererlo y lo que quiere sin hacerlo. Así se encuentra, constantemente, como excluida de sí misma. ¿De qué manera se podría, entonces, *adecuar el sujeto a sí mismo*?

Lo que Blondel plantea, es que la única forma en la cual la volición concordará consigo misma, y se producirá la síntesis armónica del sujeto viviente, sin perder su dinamismo y su desproporción, pero reconciliándose con el sentido real que esta tiene, y por tanto haciendo que ella se torne más viva y generosa, consiste en abrirse a la explícita aceptación de la existencia y a la averiguación del contenido de esa infinitud real y alternativa que ha estado presente, supuesta e implícitamente afirmada, desde el comienzo del trayecto de la acción.

Notas

[1] BLONDEL, Maurice; La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica; trad. Juan M. Isasi - César Izquierdo; B.A.C.; Madrid; 1996; p. 15.
[2] BLONDEL, M.; Ob. Cit.; p. 3.
[3] IBIDEM; p. 169.
[4] IDEM.; p. 347.
[5] MCNEILL, John J.; "The blondelian synthesis"; t. I; E. J. Brill; Leiden; 1966; traducción propia; p. 74.
[6] *Cfr.* BLONDEL, M.; Ob. cit.; p. 354.

ETICA Y ACTUALIDAD: LA MODERNIDAD SEGÚN FOUCAULT

Hernán Ulm
S.R. Tartagal, UNSa.

Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan tal o tal tipo de conceptualización. Necesitamos tener un conocimiento histórico de la situación en la cual vivimos.
M. Foucault[1]

¿Es posible transformar lo que somos? ¿Es posible pensar de otra forma distinta a la que pensamos, pensar otra forma en la que constituir nuestro pensamiento al tiempo que nos constituimos por él? ¿es posible pensar (imaginar) otros modos de ser en el mundo? ¿es posible construir perspectivas, modos de inventarnos una visibilidad allí cuando todo ha sido visto, modos de inventarnos una forma de hablar allí donde todo ha sido dicho? Al fin y al cabo, no hay una perspectiva absoluta de la visibilidad: nuestros modos de ver, nuestras maneras de pensar, se encuentran inscriptas en prácticas históricamente analizables. Toda perspectiva es un modo de postular la invisibilidad, de pliegue y repliegue de lo que no puede ser dicho; una perspectiva no es sino un modo elaborado de la ceguera, una forma refinada de la mudez. Cuánto de artificial hay en todas las posiciones fatalistas que creen que las cosas sólo son como deben ser. Cuánto se esconde de fatalismo aun en los mitólogos del progreso que creen que más allá de lo que los hombres puedan hacer, la historia "hará su trabajo". Todas las perspectivas son invenciones, modos de perseguir un orden que se desborda a sí mismo en una nueva obsesión: "Cuando aprendemos a discernir que ayer las ciencias se han constituido, las experiencias se han reflexionado, las racionalidades se han formado en función de una 'a priori histórico' diferente del nuestro, (...) nosotros mismos hemos cambiado por este descubrimiento. La relación con el prójimo, modificada por la percepción de esta desigualación cultural, transforma nuestra relación con nosotros mismos. El suelo de nuestras seguridades tiembla a medida que se revela el hecho de no poder pensar más un pensamiento de ayer"[2]. El presente es la diferencia que nos habita como una íntima alteridad; el presente es lo que se nos aparece en la confrontación con ese pasado que fuimos; es ese nosotros mismos sido, que se modifica modificándonos, diferenciándonos, que no se actualiza sino actualizándonos, en el encuentro con ese otro que es nuestra posibilidad de ser, nuestro devenir-otro posible.

Debemos poner en cuestión nuestro presente, debemos revisar todas nuestras perspectivas, debemos cuestionar esto que somos a fin de inventar nuevos modos de ser, nuevos ethos, que den cuenta del presente que habitamos y en el que siempre estamos dejando de ser. "Pero el análisis crítico del mundo en el cual vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica. Sin duda el problema filosófico más infalible es aquel de la época presente, el de lo que somos en este momento preciso. Sin duda el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar esto que somos"[3].Problematizar tiene en la obra de Michel Foucault este sentido de búsqueda de nuevos espacios para crear modos de ser a partir del ejercicio del pensamiento. Problematizar es un optimismo que muestra que, como el pensamiento no es necesariamente así, es posible pensar de otro modo, como no somos necesariamente así, podemos ser de otro modo, como las cosas no deben ser necesariamente así, es posible hacerlas cambiar. Problematizar nuestro presente es postular una crítica radical: "En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Porque una transformación que quedara en el mismo modo de pensamiento, (...) no sería más que una transformación superficial. En compensación, a partir del momento donde se comienza a no poder pensar las cosas como se las piensa, la transformación deviene a la vez más urgente, más difícil y completamente posible" (...) "En efecto, creo que el trabajo de transformación profunda no puede hacerse más que en el aire libre y siempre agitado de una crítica permanente"[4]. El pensamiento es pensamiento de actualidad. Pensar lo que nos pasa es cuestionar esto que nos pasa; es poner a prueba las evidencias que constituyen los prejuicios en los que habitamos; es remover aquello que hacemos, intentando desentrañar el pensamiento que se afirma en esto que hace-

mos. Y en este sentido, toda problematización es ante todo una problematización del presente. El pensamiento, como pensamiento de lo actual, tiende una mirada problematizante sobre el presente.

Ahora bien, ¿cuál es la actualidad del planteo ético lanzado por Foucault?. La respuesta encierra el riesgo de un desafío todavía inconcluso, que tenemos la responsabilidad de continuar ante los acontecimientos intolerables con que se nos sacude cotidianamente ya que lo que nos resulta intolerable es lo que altera nuestros modos de ser. Y es que desde que no creemos ya en la coacción del código, desde que el conjunto de prohibiciones que regulan nuestras vidas comienza a debilitarse en su fuerza, lejos de indicar el triunfo de nuestra lucha, nos pone de frente a una nueva batalla: ¿cómo es posible, más allá de la codificación y la coacción, construir una ética? "Ahora bien, el levantamiento de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se ha hecho sin duda más fácilmente que lo que se había creído (...); y el problema de una ética como forma a dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo" (...) En suma, se engañaba cuando se creía que toda la moral estaba en las prohibiciones y que el levantamiento de éstas resolvía por sí sola la cuestión de la ética"[5].

Existe una doble fractura: aquella que se instala en el presente y que es la que el presente efectúa consigo mismo, diferenciándose de lo que él mismo es y, en los bordes mismos de esta fractura, la segunda, aquella en la que los códigos se revelan como el cadáver de un tiempo nuestro que ya no es, el memorial de una moral que a fuerza de imponerse en la insistencia de la ley, se muestra vacía mostrando su fondo ficticio y arbitrario: el ocaso del código es el síntoma del final de aquello que una vez fuimos y que estamos dejando de ser. En este doble quiebre, en este doblez que se requiebra es que se abre ante nosotros, entre lo que somos y lo que podemos ser, la problemática etico-moral con su antigua originalidad.

Es la minoridad de un texto, la que ofrece la clave de un posible ethos moderno para Foucault: "Texto menor, quizás. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una cuestión a la cual la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la cual no ha podido nunca liberarse" (...) "En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierna a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro. El busca una diferencia: ¿qué diferencia introduce hoy por relación a ayer?"[6]. Y este modo de ser de un presente que se impugna impugnándonos, este ethos que se vincula al presente que pasa interrogando por el presente que nos pasa, da lugar a la gestación de una estética de la invención. Si parece que no estamos sino condenados a ser lo que somos, es preciso imaginar modos distintos de ser, es necesario crear formas de existencia que instalándose en la fractura de lo que se impone, produzcan la novedad de lo que aparece como impensado en aquellas formas de lo que todavía pensamos. Es entonces que Baudelaire le ofrece a Foucault el modelo del hombre de la modernidad: "Pero, para él (Baudelaire) ser moderno, no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es al contrario tomar una cierta actitud con respecto de ese movimiento; y esta actitud voluntaria, difícil, consiste en recobrar algo de eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él" (...) No se trata de ningún modo, en la actitud de modernidad, de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. No se trata sobretodo de recogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante: eso sería lo que Baudelaire llama una actitud de 'flânerie'. Al hombre de flânerie Baudelaire opone el hombre de modernidad" [7]. Como sabemos, ese hombre opuesto al flâneur, ese hombre que es capaz de tomar distancia del presente que pasa, ese hombre que más allá de las modas y los snobismos del hombre de la multitud, ese hombre que se inventa a sí mismo es el dandy: "Constantín Guys no es un flâneur. Lo que lo hace, a los ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia, es que a la hora en que el mundo entero entra en sueño, él se pone, él, al trabajo, y lo transfigura. Transfiguración que no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad..." (...)La modernidad baudelairiana es un ejercicio donde la extrema atención a lo real está confrontada con la práctica de una libertad que a la vez respeta lo real y lo viola"[8].

Del recorrido por el mundo de la antigüedad, de la visita al mundo ético de los estoicos, extraíamos aquella enseñanza capital: nadie es sabio. El sabio estoico no existe. A lo más, nos encontramos en una tensión que no conduce de la ignorancia a la sabiduría. Pero el salto cualitativo que tal distancia impone, no es realizable por el filósofo. De la misma forma entonces que el sabio no existe, que el sabio no tiene lugar, el dandy no es algo dado, no tiene lugar sino que es una tensión una búsqueda, no se es Sabio, no se es Dandy (quizás algunos hombres del siglo XIX casi llegaron a serlo) sino en la medida en que se está en proceso de serlo, se está deviniendo dandy, se está deviniendo sabio, se está deviniendo otro; proceso

de formación inacabado e inacabable puesto que lo propio de esta ética es que no haya una norma trascendente que, como una meta fija, mida mi lugar con respecto a ella, sino la inmanencia de lo que se es mientras se deja ya de ser esto que se es: "La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno, no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el 'dandismo'" (...) "El hombre moderno, (...) es aquel que busca inventarse a sí mismo"[9]. No hay formas predeterminadas de ser. Si algo es la modernidad para Foucault es esta crítica radical de la autoridad de lo que se nos quiere imponer. La modernidad es este espíritu de intransigencia contra toda tendencia que quiere inmovilizar lo que se transforma, contra toda tendencia que quiere prefijar de antemano los destinos hacia los cuales nos dirigimos. Nada está hecho de antemano. La exigencia de la modernidad es afirmarse en la proteica aventura de transformación: allí donde el yo quiere ser la forma universal de un sujeto sujetado a lo que debe ser, la búsqueda del sí mismo quiere ser la transformadora aventura de lo que se puede ser: "Después de todo, me parece que la *Aufklärung*, a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo e instauración de formas de racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber, no es simplemente para nosotros un episodio en la historia de las ideas. Es una cuestión filosófica, inscrita, desde el siglo XVIII, en nuestro pensamiento. Dejemos a su piedad a aquellos que quieren que se guarde viva e intacta la herencia de la Aufklärung. Esta piedad es seguramente la más conmovedora de las traiciones. No son los restos de la *Aufklärung* que se trata de preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal) que es necesario mantener presente y guardar en el espíritu como lo que debe ser pensado"[10].

Notas

[1] "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et écrits* Vol. IV (306); Gallimard; pág.; 224.
[2] De Certeau, M.; *Historia y psicoanálisis*; Universidad Iberoamericana; 1998; pág. 17
[3] Foucault, M.; ***Le sujet et le pouvoir***; en Dits et ecrits Vol. IV (306); Gallimard; pág; 230/32.
[4] Foucault, M.; *Est-il donc important de penser?*; en Dits et ecrits Vol. IV (296); Gallimard; pág; 180-181.
[5] Foucault, M.; *Ibidem* pág; 674.
[6] Foucault, M.; *Qu'est-ce que les Lumières?*; en Dits et ecrits Vol. IV (339); Gallimard; pág; 562/64.
[7] Foucault, M.; *Ibidem*; pág; 569.
[8] Foucault, M.; *Ibidem*; pág; 570.
[9] Foucault, M.; *Ibidem* 570/71
[10] Foucault, M.; *Ibidem* pág.; 687.

Etica aplicada

ARGUMENTOS TERAPÉUTICOS EN EPICURO

Cristina Marta Ambrosini
Facultad de Filosofía y Letras - UBA

Introducción

La "Consejería Filosófica" -*Philosophical Couseling*- se presenta como un área nueva de trabajo, dentro de la filosofía. El iniciador de esta actividad es el filósofo G.Achenbach quien abrió, en 1981, la primera consejería en Bergisch-Gladbach, Alemania[1]. Para este autor, la filosofía hace mucho tiempo ha dejado de tener alguna relevancia para la sociedad y no pasa de ser una disciplina reducida a la actividad académica. En su propuesta, todos los hombres son filósofos y pueden reflexionar acerca de los problemas que los aquejan, problemas tales como crisis conyugales, esperanzas de autorealización frustradas, sensación de carencia de sentido de la vida, sobreexigencias provocadas por presiones externas o internas, sensación de fractura de la personalidad y otros malestares, normalmente tratados por la psicología. La terapia filosófica consistirá en dialogar con el paciente, dejándolo discurrir sobre una serie de tópicos que luego el filósofo irá sistematizando, jerarquizando, para obtener ciertas pautas de orientación en su conducta.

El experimento no es nuevo ya que podemos encontrarlo en los filósofos griegos. La teoría central griega sobre la *areté* del hombre abarca tanto las *aretai* del cuerpo como las del alma y el filósofo puede actuar, como el médico, sobre las causas de las perturbaciones y sobre el mantenimiento de la salud. La analogía entre filosofía y medicina no es una analogía entre otras, se trata de fundir toda la teoría médica sobre la terapéutica del cuerpo con la teoría socrática sobre el cuidado y la terapéutica del alma. La medicina, como ciencia, aporta un elemento decisivo para la comprensión filosófica de una más perfecta formación del hombre. Cabe destacar que, en la antigüedad, los médicos son médicos de gente sana más que de enfermos. Los cuidados de la "higiene" versan sobre la "dieta" que, en lo fundamental, depende del nivel de cultura del individuo, del grado de conciencia que alcanzara de sus necesidades. En última instancia, depende de una *paidéia* adecuada y, en tal sentido, impone al médico una gran misión educativa.

En este trabajo revisaremos los argumentos terapéuticos de Epicuro para mostrar su aporte innovador respecto a Aristóteles, propio de los cambios de la época, caracterizada como "helenismo", para señalar algunas analogías con nuestro tiempo.

Argumentos terapéuticos

A diferencia de Platón y Aristóteles que hacen de la *polis* el eje de interés y destacan las virtudes del ciudadano, Epicuro, a tono con los nuevos tiempos, centra su propuesta en el ejercicio de la *autarquía*, de la autosuficiencia, del dominio de sí mismo, ya que será ésta la auténtica medicina que libere al hombre de los placeres azarosos e inconstantes que, al fin y al cabo, son la raíz de todos los males. Para Epicuro, el objeto de la filosofía es señalar aquello que produce placer*(hedoné)* ya que encuentra en éste el principio *(arché)* y el fin *(télos)* de la vida feliz. La *ataraxia*, estado que permite alcanzar la *autárkeia*, se alcanza a partir de la erradicación de las pasiones, de allí su concepción negativa de los sentimientos profundos y el rechazo del dolor que podrían ocasionar.

Para Epicuro, la tarea propia del argumento filosófico es el tratamiento terapéutico del alma y, para ilustrar esta idea, recurre a varias analogías entre medicina y filosofía. Distingue entre los deseos naturales y los deseos vacíos. Mientras que los primeros se satisfacen fácilmente, los otros causan dolor y son producto de las vanas exigencias de las creencias erradas y de la educación tradicional.

"Lo insaciable no es el estómago, como piensa la mayoría, sino la falsa creencia de que el estómago necesita una cantidad ilimitada para satisfacerse" (Cartas a Meneceo, 130)

Si la creencia constituye la raíz de las enfermedades del alma, la cura deberá consistir en un tratamiento aplicado sobre las falsas creencias. En tal caso, el arte de usar los razonamientos, como instru-

mentos destinados a desenmascarar los deseos perturbadores, es un arte salvador que asegurará una vida feliz. Ese arte es la filosofía.

Epicuro, en su afán por combatir las enfermedades del alma, enuncia un *tetrafármaco.*

Si Epicuro habla de un tetrafármaco, de un remedio, es porque supone que la gente está enferma, que sufre dolores que pueden erradicarse con una adecuada filosofía *(phármakon tés psychés).* La felicidad *(eudaimonía)* está caracterizada como "salud del alma" y puede servir de ayuda tener en cuenta estas cuatro afirmaciones

1) *Los dioses no son temibles.* 2) *La muerte es insensible.* 3) *El bien es fácilmente accesible.* 4) *El mal es evitable.*

La analogía entre la filosofía y la medicina no es un invento de Epicuro, forma parte de una de las tradiciones más antiguas de la cultura griega. Desde Homero, encontramos la idea de que el *lógos* es un remedio poderoso para las enfermedades del alma. Cuando Platón compara la filosofía con la ciencia de los médicos, lo hace tomando en cuenta el carácter normativo de la misma. En Aristóteles la figura del médico es tomada en otro sentido ya que su problema consiste en determinar cómo la norma puede ser aplicada al caso individual. La propuesta aristotélica trata sobre la regulación del placer y el dolor a partir de la ubicación de un término medio que no es un punto fijo ni universal, sino, por el contrario, es propio en cada individuo. Según W.Jaeger, todos los términos usados por Aristóteles, el concepto de exceso y defecto, del término medio, de la medida justa, el repudio de una regla absoluta y la necesidad de adecuación al caso concreto, son términos y criterios tomados directamente de la obra *Sobre la medicina antigua,* obra de autor desconocido[2]. Epicuro, conocedor de la posición de Aristóteles respecto a la analogía médica, construye su posición en oposición a ésta. Sus ataques se dirigen contra la vacuidad del argumento aristotélico. Considera la concepción ética peripatética elitista e impotente ante las verdaderas enfermedades del alma. La *paidéia,* supuesta por Aristóteles como base del carácter del ciudadano, es selectiva y aristocrática ya que no llega a las mujeres ni a los pobres ni a los esclavos que, no casualmente, acuden al jardín de Epicuro y no al Liceo[3] mientras que, por otra parte, contribuye a los padecimientos del alma. La tarea propia de la filosofía debe ser la de aliviar el sufrimiento y la ética resultará vacía si no contribuye a esta tarea. Como la buena medicina, la terapia filosófica, debe apuntar al caso particular para lo que, el maestro, debe ser muy agudo en su diagnóstico y planear un tratamiento adecuado al caso. Los argumentos amargos, purgativos o abrasivos, dirigidos a remover las creencias dañinas, serán mezclados con algo reconfortante o dulce como, por ejemplo, palabras de elogio y de esperanza[4].

Si el punto central del epicureísmo consiste en concebir al placer como ausencia de dolor (placeres catastemáticos), dentro de este marco debemos ubicar la importancia especial que concede a la amistad *(philia),* una de las virtudes más preciadas ya desde los tiempos homéricos, pero que ahora será situada como la principal fuente de placer y de felicidad para el sabio. La palabra *philia,* desprovista ahora de las connotaciones políticas que tenía para Platón y las sociales que encuentra Aristóteles, adquiere un significado universal *la amistad va recorriendo el universo como un heraldo que nos conduce a la felicidad* (Sentencias Vaticanas, 78)

Su filosofía trata de recuperar para el individuo lo que está perdido para la ciudad: *la autosuficiencia y la autárkeia.* La política, ahora, quedará fuera de los muros del Jardín

El narcisismo contemporáneo

¿Qué tan lejos estamos de la concepción del mundo propia del helenismo?

Actualmente asistimos a una revalorización de un *yo* narcisista y hedonista, que rechaza los compromisos afectivos justamente por el peligro potencial de sufrimiento y de dolor que convocan tanto el vínculo amoroso como los compromisos de largo plazo[5].

La muerte del espacio público es, para Richard Sennett, la causa de la omnipresencia del narcisismo, no entendido con la idea vulgar de admiración de uno mismo, sino como búsqueda constante de la identidad del yo que se frustra en la misma medida en que se vuelve compulsiva[6].

Como en tiempos de Epicuro, la gente busca en la reclusión de la privacidad, en la vida personal, lo que se le niega en el ámbito público. Cuando las ciudades dejan de ser lugares de encuentro e identificación, los horizontes de la realización personal se desdibujan mientras se desvanecen los sentimientos de pertenencia política y de deber cívico. Al abandonar la expectativa de controlar el entorno social, las personas se repliegan en sus preocupaciones personales: la perfección de su cuerpo, la búsqueda de la

estabilidad emocional, la evitación del dolor. En este marco social, se multiplican los libros que, como el de Alain de Botton[7], encuentran en la filosofía una inagotable fuente de consuelo ante las perturbaciones del alma y donde Epicuro vuelve a ocupar el centro de la escena filosófica.

Notas

[1] Luego del experimento de G.Achenbach se amplió el interés por las Consejerías Filosóficas. Desde 1987 en el Congreso Alemán de Filosofía titulado "Unidad y Multiplicidad", en la ciudad de Giessen se discute el tema de las consejerías filosóficas. Una visión panorámica se puede ver en los libros de G.Witzany, *Zur Theorie der Philosophischen Praxis*, Essen, Die blaue Eule, 1991 y M.Berg, *Philosophische Praxen im deutschsprachigen Raum*, Essen, Die blaue Eule, 1992. En Internet se encuentra información en www.geocities.com/Athens/Academy/7124/consejeria.html. Otro sitio es www.appa.edu/etica.html

[2] JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Libro IV, *El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV*, capítulo I *La medicina como Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp.783-827.

[3] Hay testimonios de la presencia de *heteras*, mujeres inteligentes y probablemente hermosas, en la secta. La más citada es *Leontion* (leoncito) capaz de presidir las reuniones o escribir un libro. Plutarco escribe sobre los hijos que tuvo Epicuro con la hetera de Cícico y la presencia de otras nombradas *Mamarion*,(la Tetillas) *Hedia*,(la Dulce). *Erotion* (la Amorcito), *Nicidion* (la Victorita), *Boidion* (la Vaquita). También se registra la presencia de un mancebo, el bello Pitocles, quien es destinatario de unos razonables consejos eróticos y en dos fragmentos de carta Epicuro confiesa esperar la llegada del joven como la de un dios. Ver FERNANDEZ GALIANO, Manuel, *Epicuro y su Jardín*, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Etica*, tomo I, Barcelona, Crítica, 1988, p.256

[4] Ver NUSSBAUM, Martha, *Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles*, en M.Schofield y G.Striker (comps) *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Mananthial, 1993, pp.41-81

[5] "¿Qué quiere decir que el cuerpo ha pasado a formar parte de la reflexividad de la modernidad? Los regímenes corporales y la organización de la sensualidad en la modernidad reciente se abren a una atención refleja continua que aparece en el trasfondo de la pluralidad de elecciones. Tanto la planificación de la vida como la adopción de opciones de estilo de vida se integran -en principio- en los regímenes corporales. Sería muy miope ver estos fenómenos tan sólo como ideales cambiantes de la apariencia corporal (como en el caso de la delgadez o el aire juvenil) o considerar que han sido generados únicamente por la influencia mercantilista de la publicidad" El estudio de la anorexia nerviosa es considerada una nota relevante dentro de este enfoque. GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península, 1995, p.132

[6] SENNETT, Richard, *Fall of Public Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977

[7] BOTTON, Alain de, *Las consolaciones de la filosofía. Para tomarse la vida con filosofía*, Madrid, Taurus,2001.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LAS CONDICIONES, INTERNAS Y EXTERNAS, DE LA MEDICALIZACIÓN DE LA EPIDEMIOLOGÍA

Fernanda Bonet
Jorge Quesada Gauna
UBA

Introducción

En las conclusiones de su libro "O Risco"(1997) Ayres señalaba el vacío historiográfico existente en el estudio de la evolución histórica-epistemológica de la epidemiología. La situación se hace más delicada, dice, cuando el pretendido estudio se centra en el concepto de riesgo, ya que no hay ningún trabajo sistemático de recuperación histórica del proceso de emergencia del mismo. Su libro pretende salvar, por lo menos en parte, esta ausencia, presentando una posible reconstrucción de la evolución de dicho concepto a lo largo de casi una centuria y que culmina en su grado de formalización actual.

Esta es una evolución que lleva al concepto desde su primera aparición a fines del siglo XIX como simple adjetivo -estar en riesgo para un individuo o población equivale a estar en peligro- a su actual, más técnico y esotérico significado referido a una descarnada tasa estadística que mide la probabilidad de ocurrencia de un determinado daño o enfermedad en un individuo perteneciente a una población.

En su reconstrucción, Ayres considera central, en el análisis histórico-epistemológico que encara, la consideración de los sucesos tanto económicos y políticos generales como los propiamente profesionales y académicos que envolvieron a la Salud Pública y a la epidemiología de los Estados Unidos. Señala que arribó a esta conclusión al tratar de dar respuesta a un interrogante surgido, varios años antes, en una discusión sostenida por Milton Terris, Nájera, Llopis y Carol Buck (1989) acerca de por qué la epidemiología se había desarrollado mucho más en Estados Unidos e Inglaterra y no en países como Francia o Alemania con notables desarrollos en estadísticas y en el seguro social. El elemento explicativo clave, para este autor, radica en que el proceso que llevó a la consolidación del concepto de riesgo, y con él al de la epidemiología moderna, puede resumirse en una sola idea, el *tecnopragmatismo* que -según él- caracterizaría tanto a la sociedad norteamericana como al valor principal triunfante en la transformación disciplinar.

Lo que nos interesa destacar aquí es que, en lo que hace a la epidemiología, éste tecnopragmatismo se expresó de dos maneras, por una parte en la evolución que sufrió su propia concepción que partiendo desde una posición ontológica -la búsqueda de las causas naturales de las epidemias- alcanza finalmente una concepción puramente procesual. En segundo lugar, el tecnopragmatismo, se expresa también en los cambios ocurridos en las metas fijadas por la disciplina que de tener pretensiones teóricas generalizadoras pasó a tener una finalidad netamente pragmática.

Coincidimos con Ayres en que el tecnopragmatismo es el sello de la profesionalización de la epidemiología moderna, pero señalamos que lo que éste expresaría es el resultado de 50 años de desarrollo de un complejo entrecruzamiento de factores, a los que Kuhn denominaría externos e internos, que pasarían a fijar las condiciones posibles para dicha profesionalización. Una simple y no exhaustiva enumeración de estos factores debería incluir elementos tales como: una difusa identidad profesional, la existencia de una superposición, generalmente, conflictiva, de campos profesionales y científicos en torno a la teoría y la práctica de la epidemiología, un auge -impulsado por las políticas de corte neoliberal- de los valores de la eficiencia y de la eficacia relacionados con las políticas públicas en el campo de la salud. Este complejo de factores se concentra en un espacio y tiempo concretos que también coincidimos en situar -como lo hacen Ayres (1997), Terris (1980, 1989) y Susser (1987)- fundamentalmente en los ambientes académicos y de Salud Pública de EEUU e Inglaterra en los años contiguos a la gran depresión de 1929.

El objetivo de nuestro trabajo, se dirige a analizar con algún detalle algunos de estos factores, aquellos que consideramos más relevantes con relación a la comprensión de una de las consecuencias, para nosotros, más importantes de la profesionalización de la epidemiología, y que consiste en el abandono por parte de la mayoría de los epidemiólogos de toda pretensión de hallar una ley natural y propia de los fenómenos epidémicos. Como resultado de estos movimientos la perspectiva poblacional y social de la disciplina ha quedado relegada, en tanto y en cuanto las causas de las epidemias quedan fijadas en algún proceso patológico ocurrido a nivel del individuo. Su nexo con la población y, en consecuencia, la transformación del fenómeno de individual a colectivo, queda limitado a una mera probabilidad lo que, es de esperar, dificulta la búsqueda de causas sociales, económicas y políticas de la aparición y evolución de las epidemias.

El medio ambiente intelectual

Castel ha detectado que tanto en la medicina como en la psiquiatría, en el marco de las prácticas orientadas por lo que denomina neoliberalismo, se instala actualmente una forma de gestión de las poblaciones. La misma se basa en la detección sistemática de los expuestos al riesgo (médicos como sociales) previéndose una eventual intervención sobre los preseleccionados a partir de criterios individualizados y descontextualizados con relación al entorno, economizando así una acción preventiva general sobre el medio. No se trata ya de afrontar una situación peligrosa sino de anticipar todos los perfiles posibles de irrupción del peligro (Castel: 1981).

Desde nuestro punto de vista Castel logra una buena descripción de las consecuencias que, con relación a los métodos y a las prácticas actuales de la salud pública, tiene lo que Ayres denomina *tecnopragmatismo*. Lo interesante del análisis de Ayres es que rastrea en los orígenes filosóficos y normativos del conjunto de ideas y prácticas que caracterizaría a la epidemiología del riesgo, lo que le permite también acercar una respuesta al tema ya planteado de su localización en la sociedad anglosajona:

Este autor señala la presencia de tres factores iniciales, éstos son:

a. El alto grado de desarrollo que desde el origen de los EEUU tiene la noción y las prácticas asociadas al "espacio público", entendido éste como la disposición material, cultural e institucional del comportamiento social según el principio de conciliación consensual de los distintos intereses privados en interacción.
b. El enraizado individualismo que caracterizaría al proceso de emancipación política y que restringe en los EEUU la noción de lo público a las necesidades de conciliación y preservación de los intereses privados.
c. El puritanismo que asigna valor ético y espiritual a los logros materiales de los individuos y que atribuía a la razón humana el papel iluminador antes atribuido a los dogmas y a los ritos.

Es en la interacción de estos tres elementos: *noción de lo publico*, *individualismo* y *ascetismo laico*, en los que funda Ayres las condiciones en las que se ha de desarrollar en los EEUU la epidemiología moderna. Y que la distinguen de las condiciones reinantes en Europa y en particular del discurso politizado que proponía una amplia intervención del Estado sobre la vida social y privada y que se inspiraba en una propuesta utópica del tratamiento político de la salud pública.

El ultimo elemento que nos presenta este autor es el *darwinismo* que, según él, juega un papel legitimador del humanitarismo pragmatista. Y esto ocurre así porque presenta tres rasgos básicos: su carácter de conocimiento objetivo sobre la vida, su capacidad para conciliar la diversidad y la unidad, lo individual y lo colectivo, y porque aporta una base racional (científica) al precepto moral de valorización de la eficacia práctica, del mérito del poderoso, del más apto

Conforme avanza el siglo XIX y el proceso de industrialización, las condiciones sanitarias y sociales en los EEUU sufren un acelerado deterioro y, consecuentemente, la receptividad hacia las ideas del sanitarismo europeo aumenta. No obstante y en general los intentos de llevarlas a la práctica encuentran grandes resistencias. A pesar de esto, el movimiento sanitarista de los EEUU logra un primer y perdurable éxito con la fundación, en el año 1872, de la American Public Health Association (APHA) que aglutinó a autoridades, técnicos, y científicos vinculados a la salud pública y que promovió un notable desenvolvimiento del espacio de la salud dando a las ideas humanitarias, en este país, un cauce peculiar debido a la influencia, según Ayres, de la filosofía de John Dewey transformándolas en un humanitarismo antiespeculativo y vinculado a la acción. Es a este conjunto de ideas y valores a los que Ayres denomina *evolucionismo tecnopragmático*, un humanitarismo de corte pragmatista e individualista basado en la eficacia (objetividad) de la ciencia y que, según el autor, explica la dirección preferencial que tomará el desarrollo de la epidemiología moderna y que desemboca en el concepto de riesgo.

El medio académico e institucional

En los años inmediatamente anteriores y posteriores a la depresión económica comenzó a gestarse con fuerza una renovada concepción de la epidemiología surgida del renacer de algunas de las ideas de la Medicina Social. Sin embargo, dicha concepción no podía ya sostener que los fenómenos epidémicos estaban ligados a las condiciones socio-ambientales en general, sino que las explicaciones se limitaron a considerar sólo aquellas condiciones que se expresaban a través de la susceptibilidad individual (tanto biológica como social).

Los trabajos publicados comenzaron a girar no sólo en torno a la dinámica de la transmisión y exposición de los individuos a las infecciones sino también a ciertas características desfavorables del medio ambiente o a comportamientos individuales considerados riesgosos. Son de esta época también los procedimientos comparativos y analíticos que permitieron el examen de situaciones epidemiológicamente comparables, estudios de grupos y control, de diferentes familias, diferentes ciudades, diferentes épocas, etc. Si bien estos comienzos (aunque limitados) fueron auspiciosos en el sentido de recuperar, ciertamente filtrado, el enfoque de la Medicina Social, también y paradójicamente fue-

ron el paso inicial en un camino progresivo de abandono casi completo de cualquier pretensión de explicación integral y su reemplazo por una cada vez más radicalizada medicalización de la epidemiología.

Este fenómeno de la *medicalización*, en general, fue definido (Foucault: 1987, Illich: 1976, Conrad y Schneider: 1985; Freidson: 1978) como la expansión jurisdiccional de la medicina por sobre otros campos, pròducto *no sólo* de redefiniciones teóricas de determinados acontecimientos considerados hasta entonces sociales, sino también de un avance de esta disciplina en la reorganización de las prácticas, el establecimiento de nuevas normas y de nuevas relaciones institucionales. Estrechamente relacionado con las sociedades industrializadas, el fenómeno se refiere concretamente al hecho de que la medicina, como disciplina y profesión, se apropia (se hace cargo) de un conjunto de problemas, conductas y comportamientos considerados habitualmente fenómenos sociales, y los *redefine* como problemas médicos, asumiendo consecuentemente el tratamiento y control de los mismos. Algunos como Illich lo han relacionado con la "medicalización de la vida" en general, mientras que otros como Conrad lo han limitado a la "medicalización de la anormalidad o conducta desviada".

No obstante, la investigación de diversos autores (Terris: 1980, Susser: 1987, Buck: 1989, Nájera: 1989) nos muestra que, en el caso de la epidemiología, el camino hacia la medicalización distó de ser lineal y supuso cierta resistencia por parte de los epidemiólogos. Coinciden en que hubo inicialmente un intento de rescate e incorporación de lo social. Hubo en este sentido ciertos trabajos que fueron pioneros en el hecho de mostrar las complejas relaciones entre ciertas patologías, ciertos agentes, las características de los individuos y las de las poblaciones y el medio ambiente. Uno de los más citados es el *"Estudio sobre la Pelagra"* en el que Joseph Goldberger muestra los resultados de una investigación realizada en el año 1914, por expreso encargo del jefe de Sanidad del Servicio de Salud Pública de Estados Unidos. En dicho estudio se estableció por primera vez que *la Pelagra* estaría causada por deficiencias nutricionales. Terris (1989), por ejemplo, toma este trabajo como un caso del redescubrimiento, en los Estados Unidos, de la escuela sociológica de la epidemiología de Villermé o Virchow, para quienes y como sabemos, los problemas de salud estaban estrechamente relacionados con la pobreza.

En Inglaterra, por su parte, este renacer se hizo sobretodo evidente en los trabajos más tardíos del mayor Greenwood (*"Epidemiología del Cáncer"* de 1935) o de John Ryle. La escuela británica de los años 30 y 40 sostenía firmemente que debía haber *algo* en la sociedad que ocasionara las enfermedades no infecciosas, así como sucedía claramente con las infecciosas. Milton Terris (1989) expresa de forma explícita que el liderazgo del movimiento británico a favor de una Medicina Social influyó en la política laborista y socialista. A favor de su argumento señala que Greenwood fue socio fundador de la Asociación Médica Socialista en 1930, que Doll era socio activo, y que Ryle tenía fuerte lazos con la misma. Sin embargo, incluso para estos autores, no fue este último tipo de acontecimientos los más relevantes con respecto al hecho de que la epidemiología moderna se haya desarrollado fundamentalmente en Estados Unidos y en Inglaterra, y señalan que los cambios ocurridos al nivel académico son de mayor importancia.

En primer lugar mencionan la relativa independencia académica, que en estos dos países y en este período, tuvo la epidemiología moderna con respecto a la medicina, y señalan que, por el contrario, en los países europeos más relevantes (consideran, por distintos motivos, Suecia, Francia, Alemania y la URSS), a pesar de que tenían todos ellos tradición en Seguros de Salud o en el desarrollo de las estadísticas o en políticas de salud, sus Servicios de Salud Pública siempre tuvieron una marcada dependencia de la Clínica Médica. Incluso el desarrollo de la estadística en Francia tampoco estuvo ligado estrictamente a la epidemiología, sino que más bien se relacionó con problemas demográficos. Opinan, por una parte, que fue la fundación de las escuelas de Higiene de Londres junto con la Escuela de Higiene y Salud Pública John Hopkins en los EEUU, las que marcaron la diferencia en lo que hace a la independencia profesional de los epidemiólogos.

Por otra parte, en estas instituciones se formaron verdaderos equipos integrados tanto por epidemiólogos, como por médicos, especialistas en estadística e, incluso, economistas. Por ejemplo, en Londres, el mayor Greenwood fue profesor de epidemiología y de estadística demográfica precediendo a Bradford Hill (un estadístico puro) y en la John Hopkins, se reúnen Wade Hampton Frost (quien ya había fundado en 1921 un lugar académico para la epidemiología norteamericana) con Lowell Reed especialista en bioestadística, o también, en la JH, un economista, Edgard Sydenstricker trabajó con Goldberger en la investigación de la pelagra.

El campo de la epidemiología "independiente" fue cobrando también fuerza a partir de acontecimientos que bien podrían denominarse golpes de efecto o símbolos. Señala Terris que, en los años 40,

John Ryle marcó el inicio de un poderoso movimiento en apoyo de la epidemiología moderna cuando renunció al enorme prestigio de ser "Regius Professor" de Medicina en Cambridge para convertirse en el *primer* professor de Medicina Social en Oxford.

Entre los factores institucionales Susser (1987), remarca otros dos acontecimientos fundamentales, por un lado, señala el aumento sin precedentes de las investigaciones biomédicas financiadas por parte del Instituto Nacional de Salud de Estados Unidos. Y por otro, la creación del Communicable Disease Center, actualmente conocido como Centro del Control de las Enfermedades o CDC. Su Servicio de Inteligencia Epidémica reclutó, entrenó e incluyó dentro de la epidemiología a muchos médicos jóvenes, quienes posteriormente pasaron a formar parte del *staff* de los departamentos académicos de medicina de Estados Unidos.

Conclusiones

Hemos pretendido mostrar cómo a lo largo de lo que hemos denominado un camino de progresiva medicalización de la epidemiología y de la salud pública, una concepción pragmatista y procesual comenzó a dominar el proceso. Lo que no es menos importante, es que quizás, fue el hallar refugio en esta eficacia pragmática lo que les permitió a los epidemiólogos silenciar los aspectos más politizados de la medicina social que fueron, antes y ahora, fuentes seguras de conflictos con sectores sociales concretos, como, sólo por ejemplo, los intereses de la medicina privada.

Es posible ver también cómo esta transformación de la disciplina con respecto a sus propias metas originales, que, como vimos, queda fijada ahora casi con exclusión en el plano práctico, generó, entre otras cosas, el refuerzo de algunos aspectos ya presentes en la gestión de las poblaciones. En efecto, en la modernidad *prevenir* deja de significar actuar sobre las condiciones socio-ambientales que se cree son causas del evento, y pasa a ser ante todo *vigilar* ponerse en posición de anticipar en el seno de las poblaciones, estadísticamente detectadas como portadoras de riesgos, la emergencia de acontecimientos indeseables, sean éstas enfermedades, anomalías, conductas desviadas, actos delictivos, etc. Entre la compleja trama de factores que han intervenido en este desarrollo, hemos separado y analizado someramente dos de ellos - el ambiente intelectual y el académico- que nos parecieron particularmente importantes con relación al hecho de que las ideas que dominan hoy en la epidemiología moderna, no sólo se hayan generado y arraigado rápida y profundamente en el medio anglosajón, sino que también lo hayan hecho del modo peculiar en que lo hicieron.

Queda pendiente para otro trabajo mostrar cómo fue que la epidemiología moderna cedió terreno concretamente ante el avance de las disciplinas médicas mayores, de forma tal que hoy en día se encuentra en la situación de que los propios epidemiólogos son quienes ponen en cuestión la independencia teórica de su disciplina, la misma que según vimos fue uno de los factores más importantes que le dio origen.

Bibliografía

Ayres, José R. (1997), *Sobre o Risco, Para Compreender a Epidemiologia*, Editora Hucitec, São Paulo.
Buck, C., Llopis, A., Nájera, E., Terris, M. (1989), *El Desafío de la Epidemiología*, Publicaciones Científicas 505, OPS, Of. Regional de la OMS.
Castel, Robert (1984), *La gestión de los Riesgos. De la anti-psiquiatría a post-análisis*, Ed. Anagrama, Barcelona.
Conrad, Peter, Schneider, J.W. (1985), Deviance and Medicalization. From Badness to sickness. Merrill Publishing Company, Columbus, Ohio.
Foucault, Michel (1987), *El Nacimiento de la Clínica*, Siglo XXI, México.
Freidson, E. (1978) *La Profesión Médica. Un estudio de sociología del conocimiento aplicado.* Península Barcelona.
Illich, Ivan (1976), *Medical Nemesis*, Phantheon Books, Nueva York
Susser, M. (1987), Epidemiology in the United States after World War II, the evolution of technique. In: Susser, M., *Epidemiology, Health & Society - selected papers*. New York. Oxford University Press, p. 22-49.
Terris, Milton (1980), *La Revolución Epidemiológica y La Medicina Social*, Siglo XXI, México.

¿ES POSIBLE UNA RACIONALIDAD AMBIENTAL?

Raquel Cornejo
Marta L. de Viana
Marta Quintana
CIUNsa- INEAH

En el marco de la complejidad de los problemas ambientales que enfrentamos y la falta de acciones a nivel político, económico-social y científico acordes con la urgencia de los temas a abordar, nos proponemos examinar la concepción de racionalidad científica evaluada a través del éxito tecnológico, la que ha sido considerada como el modelo paradigmático de la racionalidad humana a pesar de ser, ya a la luz de la crítica, una concepción fragmentaria que recorta la realidad y no permite el análisis de la complejidad inherente a aquellos problemas.

En este trabajo nos preguntamos si es posible una racionalidad ambiental. Creemos necesario entonces explicitar los términos de esta pregunta. Como el concepto de racionalidad es multívoco y podemos encontrar distintos significados o sentidos según el momento histórico o desde qué perspectiva filosófica o científica se la define, hemos recurrido a distintos autores. Olivé (1995) define en una primera acepción racionalidad como la capacidad o habilidad de los seres humanos que les permite conocer su entorno natural y social, lo que supone interacciones con ambos entornos. El tipo de interacción social que interesa primordialmente es la dialógica entre los seres humanos y la humanidad y su entorno. La otra acepción -según este autor- es de racionalidad como fundamento, o sea la capacidad que permite a los seres humanos tener creencias y evaluar los fundamentos que tengan a favor o en contra de esas creencias.

Según Gómez (1995) los pensadores del "neopositivismo" definen a la racionalidad de la ciencia como instrumental "donde una acción, decisión etc., es racional en tanto es funcional para conseguir el objetivo de asignar un determinado grado de confirmación a las hipótesis científicas". Esto se logrará por medio del método inductivo a través de una lógica donde racionalidad es igual a justificación y logicalidad. Por otra parte, para Popper la racionalidad es igual a criticismo y logicalidad deductiva y, la ciencia es racional por el modo en que progresa, esto incluye hipótesis, conjeturas, que pueden ser refutadas, sometiéndolas a severas críticas que nos permitirán adoptar aquella teoría que signifique progreso científico.

Hacking (1983), refiriéndose a Carnap -neopositivista- y a Popper -criticista- considera que "estaban en desacuerdo en muchas cosas, pero concordaban en lo básico" porque ambos pensaban que las Ciencias Naturales eran sobresalientes y la Física, la que mejor ejemplifica a la racionalidad humana; así, aunque discrepan en cuanto el primero basa su filosofía de la ciencia en una teoría del lenguaje, favoreciendo a la verificación que permite distinguir entre lo que es ciencia y lo que no es. Por otro lado, Popper sostiene que la racionalidad consiste en el método, que nuestro conocimiento es falible y que la lógica es deductiva.

Ahora bien ¿es la ciencia tan racional como se suele pensar?

Fue Khun el que señaló una crisis de racionalidad y desde esta crisis de confianza en la razón, es que este tema fue uno de los preferidos de los filósofos y científicos pero, la reacción a esta crisis de racionalidad no fue homogénea. Khun, Lakatos, Feyerabend, Laudan..., cada uno dio una respuesta diferente a las posturas neopositivistas o crítica de Popper pero, para todos, la ciencia sigue siendo el modelo indiscutible de racionalidad y la racionalidad científica es el arquetipo privilegiado que concluye en una racionalidad instrumental relacionada al progreso científico y tecnológico donde no tiene lugar una nueva forma de responsabilidad ética. Esto fue discutido por Gómez cuando refiere que la racionalidad científica no es la única línea de partido y su reflexión crítica se encamina a señalar que la epistemología es necesaria pero no suficiente para lograr una "racionalidad ampliada" que involucre no sólo el éxito y progreso científico sino también el bienestar de la humanidad (Gómez, 2000).

Appel también considera que la racionalidad instrumental está en crisis y un ejemplo estaría dado por la intensificación científico-tecnológica que ha llevado a una crisis ecológica y, esto ha hecho prioritario una nueva forma de responsabilidad ética que es imposible pensarla desde una racionalidad a-histórica y a-valorativa (en Hacking 1983).

La racionalidad nunca ha desaparecido como problema filosófico pero, en nuestra época, trae como novedad cierta desconfianza porque en lugar de servir como instrumento para alcanzar mejores condiciones de vida, muchas experiencias históricas son desafortunadas: guerras, bomba atómica, guerra fría y, actualmente sigue una nueva guerra, más cruenta e imprevisible.

Paralelamente, y coherente con la crítica efectuada a la racionalidad científica, la concepción de ambiente también ha cambiado desde una concepción externa, instrumental y objetivada, a una más amplia e inclusiva. A modo de completar entonces el segundo término de la pregunta, debemos definir qué queremos significar cuando hablamos de ambiente. Sobreponiéndonos a esa caracterización superficial del ambiente como lo externo, natural o artificial, lo definimos como un entorno delimitado espacial y temporalmente en el que ocurren las interacciones de los seres vivos entre sí y con el mundo inanimado; esta definición permite trabajar tanto a nivel global como local, haciendo distinciones entre ambientes que pueden ser útiles en el momento de la demarcación. Esta consideración puede estar influida por el lugar que ocupa el que habla en su análisis.

Ahora es necesario explicitar qué es racionalidad ambiental; ya que pensamos que no debe confundirse con lo que dijimos al hablar de racionalidad. Debemos introducir un término más y es el de complejidad. Porque si no pensamos en la posibilidad de ampliar los límites de la pura racionalidad epistémica en todas sus variantes, no podremos explicar racionalmente toda la problemática ambiental que es compleja por definición e incluye a las acciones humanas, y por consiguiente abarca el ámbito de la ética.

Es en este modelo integrador donde la complejidad emerge como una nueva racionalidad y un nuevo pensamiento sobre la producción del mundo a partir del conocimiento, los valores, la ciencia y la tecnología, constituyéndose en el ámbito en el que se vinculan naturaleza y cultura.

La complejidad ambiental es un proceso de reconstrucción de identidades donde interaccionan lo material y lo simbólico. Es el campo donde se gestan nuevos actores sociales que se movilizan para redefinir los vínculos con la naturaleza. Es una nueva cultura en la que se construyen nuevas visiones y se despliegan nuevas estrategias de producción sustentable y democracia participativa.

Hasta aquí tratamos de definir términos y conceptos. Pero una vez explicitado lo que hemos dicho, tenemos que adentrarnos en el concepto de posibilidad, último término de la pregunta.

Según Leff (2000), la posibilidad del desarrollo de una cultura ecológica avanza hacia la construcción de una racionalidad ambiental mediante los siguientes procesos:

1.- el establecimiento de una ética ambiental donde se forjan los principios morales que legitiman la conducta individual y el comportamiento social frente a la naturaleza, el ambiente y los recursos naturales.

2.- la construcción de una teoría ambiental por medio de la transformación de conceptos, técnicas e instrumentos para producir los procesos socioeconómicos orientados a un desarrollo sustentable y

3.- la movilización de diferentes grupos sociales y la puesta en marcha de proyectos de gestión ambiental participativa fundados en los principios y objetivos del "ambientalismo" (Leff 2000)

El análisis de la racionalidad ambiental se construye a partir de la articulación de cuatro esferas de racionalidad: la esfera de la racionalidad sustantiva en la que opera un sistema de valores que guía las acciones y los procesos sociales hacia las metas de la gestión ambiental, ámbito en el que pueden generarse los cambios. Sistema axiológico que orienta las acciones hacia la sustentabilidad; la esfera de la racionalidad teórica o conceptual que sistematiza los valores de la racionalidad sustantiva y los articula con los conceptos y teorías que dan cuenta de los procesos naturales y sociales; otra esfera de racionalidad técnica o instrumental que produce los medios tecnológicos adecuados y los vínculos funcionales y operativos entre los objetivos sociales y sus bases materiales y una última esfera de racionalidad cultural, constituida por la diversidad de sistemas de significación. Esta cultura ecológica no comprende la racionalidad productiva ni los estilos de "desarrollo" de los que dependen los procesos de degradación ambiental.

Si convenimos que racionalidad es la capacidad humana que permite la relación y el conocimiento del entorno natural y social y las interacciones que de ella se derivan, y que ambiente constituye un complejo integrado por procesos naturales, técnicos y sociales, la racionalidad ambiental puede ser definida en la interacción conjunta. La crisis a la que ambos, racionalidad y ambiente están sometidas, cobra relevancia por las cuestiones vinculadas a la falta de responsabilidad y de límites del poder y la política,

habida cuenta que, estos agentes son los que inciden en la transformación de los procesos naturales, sociales y culturales, ya sea que hablemos de problemas a nivel global, regional o local. Resulta entonces, ineludible señalar los niveles de responsabilidad de todos los agentes pero, especialmente de los grupos de poder y decisión, pues sus acciones, omisiones y políticas impactan directa e indirectamente en la situación del ambiente y la humanidad.

La opción de centrarnos en la perspectiva de una "racionalidad ecológica" que incluye los ámbitos ya señalados (Leff, Funtowicz y otros), atiende a que consideramos que enriquece la noción de racionalidad de manera que permite analizar la problemática ambiental en su complejidad.

¿Cuál sería el aporte que nosotras podemos hacer con relación a esta cuestión, teniendo en cuenta todo lo antedicho? Desde la filosofía, la ética y la ecología sólo intentamos marcar ciertas líneas de trabajo que nos llevan a responder la pregunta inicial con otra pregunta:

¿Tenemos la fuerza moral para plantearnos la necesidad de aquella posibilidad de una racionalidad ambiental? La respuesta sería afirmativa pues la búsqueda ha desplegado nuevos ámbitos de discusión y trabajo cuya posibilidad depende de que los actores intervinientes participen de una democracia activa con exigencia de deberes, derechos y responsabilidades delimitadas.

Desde una perspectiva ambiental, se contempla la confluencia entre la razón teórica o epistémica que aporta los conocimientos para el logro de una mejor calidad de vida, con la razón práctica que proporciona los valores que modifiquen los vínculos entre los seres humanos y con los seres vivos no humanos. Esto debe traducirse en la posibilidad de un desarrollo sustentable que contemple la diversidad, equidad y libertad que nos permita transformar la realidad para lograr una vida digna.

Para terminar acordamos con el Dr. Roig (1997) "desde las morales filosóficas se lucha, en nuestros días por alcanzar una justificación y una fundamentación de ese conjunto de principios que se nuclean alrededor de la categoría moral de la dignidad humana. Dar razón es el objetivo de todo filosofar, puerta imprescindible para que lo que es simplemente buenas intenciones, alcance una fuerza que nos saque del mero marco de la enunciación jurídica y haga de los principios, como consecuencia de un convencimiento racional, principios encarnados en una praxis".

Bibliografía

Attfield, R. (1991), *The ethics of environmental concern.* The University of Georgia Press.
Brown, H. I. (1996), *La nueva Filosofía de la Ciencia,* Tecnos, Madrid.
Brown, L.R., C. Flavin, H. French (1999), *La situación del mundo.* Informe anual del Worldwatch Institute. Ed. Icaria. Barcelona.
Cornejo, R., M.L. de Viana y M. Quintana (2000), "Progreso y evolución". En: P. García, S. Menna y V. Rodríguez (Eds). *Epistemología e Historia de la Ciencia.* Selección de trabajos de las X Jornadas. Vol. 6: 92-96.
Cortina, A. (1993), *La ética aplicada y la democracia radical.* Ed Technos. Madrid.
de Viana, M., Cornejo, R. y Quintana, M. (2000), "Aspectos históricos y epistemológicos de la ecología". En: P. **García, S. Menna y V. Rodríguez** (Eds). *Epistemología e Historia de la Ciencia.* Selección de trabajos de las X Jornadas. Vol. 6: 111-116.
Gómez, R. (1995), "Racionalidad: epistemología y ontología". En: Olive, L. (compilador). *La racionalidad epistémica.* Ed. Trotta.
Hacking, Ian (1983), *Representing and intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science,* Cambridge Univ. Press
Leff, E. (1998), Saber Ambiental. Siglo XXI.
Leff, E. (2000), "Pensar la complejidad ambienta"l. 7-53. En: Leff, E. (Coordinador) 2000. *La complejidad ambiental.* Siglo XXI Editores.
Olive, L. (1995), *La racionalidad epistémica.* Ed. Totta
Popper, K. (1986), *Post Scriptum a la Lógica de la Investigación Científica* (3 Vol.) Tecnos, Madrid.
Roig, A. (1997), "Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones". En: Arpini, A. (Comp.): *América Latina y la moral de nuestro tiempo.* Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

UN POSIBLE CONSENSO INTERCULTURAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Jorge R. De Miguel
Universidad Nacional de Rosario

Dada la actual conformación del mundo, ¿es posible alcanzar un acuerdo universal sobre los derechos humanos? Este interrogante presupone que tales derechos -y acaso sólo ellos- constituyen una referencia ineludible para la comunidad del género humano. Por un lado, son una instancia operativa para lograr un consenso intercultural, ya que han sido incorporados al ordenamiento jurídico positivo internacional y reconocidos por la mayoría de los países. Por otro lado, representan una muy digna finalidad ética para la humanidad, una que aparece como la única compatible con las diferencias culturales y con el actual grado de avance de la conciencia de los hombres.

Para el logro de un tal consenso intercultural e internacional parece necesario aceptar previamente cuestiones tales como las siguientes: que el pluralismo de las diversas culturas es un hecho; que, en consecuencia, existen modos diversos de comprender *racionalmente* los problemas que afectan a la humanidad; que toda búsqueda de consenso en ese sentido conlleva un ejercicio de autocrítica de los presupuestos y del contenido de las propias creencias.

A pesar de las innegables dificultades prácticas, está en marcha un proceso de elaboración teórica de los principios ético-políticos que podrían regir un mundo multicultural y, por tanto, una posible comunidad cosmopolita. Entre los autores que más han aportado últimamente en ese sentido figuran John Rawls y Charles Taylor. Ambos creen que se deben operar algunas restricciones en el discurso occidental sobre los derechos humanos, ya sea en su alcance o en sus razones legitimantes, a fin de que no aparezcan como distintivos de un tipo de cultura y puedan así ganar un consenso universal. Rawls, al extender su teoría de la justicia al plano de un Derecho de los Pueblos razonable, se ha inclinado a considerar las condiciones *jurídico-políticas* de ese consenso. Por su parte, una visión que refiere más bien a las condiciones *culturales* que permitan el entendimiento es la base del pensamiento de Taylor en la materia.

Veamos en primer lugar la posición del filósofo canadiense. Coherente con su búsqueda de horizontes espirituales en la cultura moderna, plasmada en *Sources of the Self*, Taylor ha avanzado hacia otras direcciones, en las que se descubre una conexión con aquel propósito. En lo que interesa a estas reflexiones, ha sostenido recientemente que Occidente contribuirá al logro de una meta de entendimiento convergente para el mundo en la medida en que reinterprete su propia historia, mejorando la comprensión de las ideas espirituales que en ella se entrelazan. Corresponde también que esa misma tarea sea emprendida en los demás contextos culturales. Al contrario de lo que a veces se piensa, afirma que aquella convergencia "no provendrá de una pérdida o negación de las tradiciones, sino más bien, de creativas reinmersiones de los diferentes grupos en la herencia cultural propia, avanzando por diferentes rutas hacia el mismo objetivo"[1].

Para ello, la modernidad occidental no debe seguir siendo concebida en los términos de un proceso de *abandono* de las tradiciones, como una evolución que podría registrarse en cualquier régimen social y político, una vez que ciertas creencias y prácticas, en especial las religiosas, son desechadas y se inician transformaciones secularistas[2]. Esta visión "acultural" de la Edad Moderna tiene, a su juicio, efectos devastadores para la percepción de las culturas no occidentales, sus diferencias y el modo en que ellas pueden integrarse con las características "verdaderamente universales" de la modernidad[3]. Una perspectiva "cultural", en cambio, interpreta la transición a la modernidad como el despertar de una nueva civilización, en la que, sin embargo, se mantiene, en buena medida, la impronta anterior. Así, el ascenso del cristianismo tras la caída del Imperio Romano, o la conversión de Indonesia al Islam, marcaron puntos de inflexión hacia una era diferente, en la cual permanecieron rastros de la cultura precedente. De allí que se pueda pensar, según Taylor, en "modernidades alternativas" en las distintas civilizaciones, ya que proceden de contextos de "salida" divergentes. Como consecuencia, surgirán diversas concepciones de la persona, de la sociedad, de la virtud y el vicio, de lo sagrado y lo profano, que sostendrán los cambios institucionales y las nuevas prácticas[4]. Ello no sugiere, sin embargo, que la modernización es un

proceso enteramente original en cada cultura, sino que puede consistir en una "adaptación creativa" de ciertos estándares comunes. Determinados aspectos que hacen al crecimiento económico y a la organización del Estado tienden a promover la convergencia de las distintas civilizaciones, al tiempo que sus culturas encuentran nuevas formas innovadoras de diferenciación[5].

Ahora, ¿qué lugar deben tener en esas transformaciones principios referidos a la libertad, la igualdad y el respeto a los derechos humanos? Con los términos de Taylor: "¿podemos crear una modernidad alternativa normativamente superior?" Aunque esto último presente grandes dificultades de concreción, a su juicio, aquellos principios no deben estar sometidos a adaptaciones funcionales en los distintos regímenes, lo cual equivale a decir que no cualquier diferencia cultural debe considerarse justificada[6]. Por lo tanto, los derechos humanos integrarían, en principio, un catálogo normativo común intercultural. El problema se plantea a partir de las interpretaciones no occidentales que de ellos se hacen, que introducen significados distintos a nociones como "dignidad humana" o "bienestar", y rechazan lo que entienden como un individualismo disolvente de la comunidad en la tradición jurídica occidental[7].

Más que un acuerdo acerca de tales términos conceptuales, lo que cabría alcanzar es un consenso sobre ciertas normas de conducta, aplicables a todo comportamiento humano y, fundamentalmente, de cumplimiento obligatorio para los gobiernos. A tal fin, cree Taylor, es preciso separar dichas normas de su "justificación subyacente", de modo que lo que se obtenga sea un "consenso superpuesto" rawlsiano que recaiga sobre los derechos básicos, aún partiendo de visiones teológicas o metafísicas diferentes y hasta incompatibles[8]. Así, los derechos subjetivos modernos no podrían ser exigidos universalmente si no fueran desprendidos de la filosofía del derecho natural que otorga al individuo prioridad frente a la sociedad, o bien, lo concibe dotado de autonomía moral. Esto contrastaría con las perspectivas budistas y confucianas que, por ejemplo, enfatizan relaciones más cercanas entre las personas y con la sociedad, o demandan la no-violencia hacia los hombres y hacia el medio ambiente[9].

Es claro, no obstante, que una justificación diferente entrañaría ciertos cambios en los derechos que se reconocen, al menos respecto de las formas legales que ellos han adoptado en los ordenamientos jurídicos occidentales. Taylor refiere el caso de la instancia judicial como garantía de los derechos individuales en las democracias modernas: a través de ella se genera una "confianza política", necesaria en toda comunidad, que en algunos regímenes orientales podría ser alcanzada, según su parecer, por otros caminos, como el prestigio de la monarquía o de una cierta aristocracia, que fueran sostén de un orden respetuoso de los derechos humanos[10]. Vale decir que estos derechos no sólo pueden contar con fundamentos alternativos, sino también, su vigencia podría tener lugar dentro de formas de gobierno no democráticas. De allí concluye Taylor que, para que sea factible un consenso intercultural, no se debería pretender, *al principio*, un acuerdo sobre el tipo de régimen político, sino sólo sobre estándares comunes de derechos humanos[11].

Si bien es cierto que, como se ha visto hasta aquí, un tal entendimiento exigiría un previo reconocimiento de las diferencias culturales, de las bases a partir del cual aquél es alcanzado, Taylor cree que, para darle solidez futura, se requiere avanzar hacia la comprensión mutua, hacia una suerte de "fusión de horizontes" en sentido gadameriano. Es preciso que los diversos universos morales pasen de la mera separación al intercambio de principios, al aprendizaje recíproco e, inclusive, a la creación de "formas híbridas nuevas"[12]. En cualquier caso, lo que se necesita es admitir la "polivalencia" de las tradiciones, o sea, las posibilidades de reinterpretación y reapropiación que ellas contienen[13].

De la posición reseñada surge que los derechos humanos, logro innegable de Occidente, pueden ser aceptados por otras civilizaciones bajo ciertas condiciones, que incluyen una autocrítica de nuestras propias tradiciones democrático-liberales. Cabría decir que las ideas de Taylor sugieren que el conjunto de tales derechos no podría ser expresado por ninguna sociedad o civilización en particular y que, en ese sentido, un consenso intercultural es no sólo posible sino ineludible para su progresivo reconocimiento y más plena vigencia.

La perspectiva "culturalista" de Taylor parece tener su necesario complemento en la obra más reciente de Rawls, dedicada al Derecho internacional. En ella se muestra cómo es posible construir principios ético-políticos comunes que pueblos "razonables", liberales o no, aceptarían para regir su convivencia. Entre dichos preceptos figura el deber de honrar los derechos humanos, aunque con algunas restricciones en su amplitud que permitan adaptarlos a las exigencias de regímenes ajenos a la tradición democrática y a la cultura occidental. Estos últimos son considerados por Rawls de distinta manera. Aquellos

que no están dispuestos a respetar una carta básica de derechos fundamentales ni principios de justicia internacional, son denominados "proscriptos" e indignos de participar como miembros del Derecho de los Pueblos[14]. Pero, por otro lado, elabora un *tipo ideal* de sociedad doméstica no liberal: los llamados "pueblos decentes". Se trata de regímenes que se guían por una doctrina comprehensiva del bien, cuyo cumplimiento constituye una finalidad común del Estado. Si bien no son descriptos como autocracias, a diferencia de los pueblos liberales, sus ciudadanos son concebidos, en la esfera pública, como *miembros* de diferentes grupos, religiosos o seculares, los cuales pueden contar con una representación en un cuerpo jerárquico consultivo[15].

Además de carecer de objetivos agresivos hacia las demás naciones, estos pueblos estarían dispuestos a respetar, en el orden interno, en concordancia con su idea justicia, un conjunto básico de derechos humanos, más reducido que el catálogo completo consagrado normativamente en un régimen constitucional y en los documentos internacionales contemporáneos[16]. Según Rawls, ese conjunto mínimo son "las condiciones necesarias de cualquier sistema de cooperación social", e incluiría: el derecho a la vida (y a los medios de subsistencia y de seguridad); a la libertad, a la propiedad personal y a la igualdad formal ante la ley (similar tratamiento para casos similares). En el derecho a la vida se comprende la protección de los grupos étnicos frente al genocidio o los asesinatos masivos. En cuanto al derecho a la libertad, tendría un significado pleno con respecto a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación forzada, pero un significado más restringido al tratarse de la libertad de conciencia, ya que no estaría extendida a todos los miembros de la sociedad por igual, sino sólo remitida a una "medida suficiente" para asegurar las libertades de culto y de pensamiento. A pesar de ello, agrega Rawls, es esencial en una sociedad decente, aun si existe una "religión establecida" que detenta ciertos privilegios, que ningún credo sea perseguido ni imposibilitada su práctica, y hasta se asegure, en vista de la desigualdad, un amplio derecho de emigración[17]. Por lo demás, aun cuando estos pueblos presentan una estructura política comunitarista, deben reconocer a las distintas agrupaciones y estamentos el derecho a expresar el disenso y a influenciar las políticas gubernamentales, aunque no sea en un modo análogo al de las instituciones democráticas[18].

Para Rawls, tanto las sociedades liberales como las decentes, podrían aceptar este conjunto de "derechos urgentes" desde bases doctrinarias diferentes, puesto que ellos no dependen de ninguna creencia filosófica sobre la naturaleza humana ni de ninguna concepción religiosa comprehensiva particular. Así, pretender fundamentarlos en argumentos como que los seres humanos son personas morales de igual valor a los ojos de Dios, o que están dotados de autonomía moral, implicaría un obstáculo para lograr el consenso de pueblos decentes que sostengan otro tipo de razones[19]. El respeto a esta carta básica de derechos humanos tendría, entonces, efectos moralizadores globales, ya que, por un lado, define los motivos que legitiman la intervención de la comunidad internacional en los asuntos domésticos de un pueblo y, por otro, delimita un marco de tolerancia al pluralismo de culturas políticas, de modo de excluir a los Estados que promuevan una sistemática violación de tales derechos[20].

La virtud de esta posición rawlsiana radica, a mi juicio, en que al identificar una lista mínima de derechos humanos, capaces de alcanzar vigencia efectiva, indica un camino de acercamiento paulatino hacia su universalidad, en el cual las diferencias culturales, antes que un obstáculo, son una perspectiva siempre abierta para el enriquecimiento de aquellos. Este proyecto opera sobre el presente, al estilo de un ideal regulativo kantiano, y otorga nueva significación a lo que, de otro modo, aparecería únicamente como la declinación de las creencias particulares en aras de alcanzar un consenso transitorio, que así sólo podría aspirar a representar un equilibrio de fuerzas. Lo que propone Rawls, en cambio, es que los derechos humanos tengan una función dentro de un código global de principios, destinado a regir una sociedad internacional justa. Para ello, complejos culturales enteros, Occidente incluido, deberán revisar múltiples aspectos de sus doctrinas sustentadoras, vale decir, producir una transformación "reflexiva" de sus creencias[2].

Queda claro que, así como Taylor aporta más elementos conceptuales para un entendimiento intercultural, Rawls acentúa las posibilidades de un entendimiento internacional. Ambos planos se requieren mutuamente, pues de lo que se trata es de arribar, o al menos pretenderlo, a una unidad del mundo que, en la medida en que ha hecho patente su complejidad, no podrá ser pensada ya como exclusivo patrimonio de una tradición ni de un Estado o unión de Estados. Si sólo se pretendiera un consenso a nivel cultural, se soslayarían las condiciones políticas que abren a una convivencia respetuosa dentro de la conflictividad. Si el acuerdo que se busca quedara encerrado en el objetivo de acomodar las sobera-

nías estatales en un mundo global, se desconocería el necesario sostén que un diálogo intercultural aporta para que, efectivamente, pueda existir una comunidad política ética[22].

Pero para que ese diálogo genere un progreso para la humanidad, es preciso que el nivel cultural no sea apropiado por los Estados, en particular, cuando lo hacen para justificar ciertas violaciones a derechos fundamentales. Es éste el sesgo que advierte Habermas en la crítica a la idea "individualista" de los derechos humanos de Occidente por parte de algunos gobiernos del Asia Oriental, que, en su opinión, anteponen un "derecho al desarrollo económico", colectivamente interpretado, al respeto de derechos subjetivos y políticos de sus ciudadanos[23].

La lucha por un consenso intercultural ético-político sobre derechos fundamentales, a mi parecer, debe localizarse más en un espacio público global, no exclusivamente estatal, tendiente a fortalecer una hoy incipiente sociedad civil cosmopolita. Un espacio en el que los ciudadanos y sus asociaciones, a la vez que reclaman por sus derechos, puedan comprender que la defensa de sus intereses no puede pensarse fuera de la responsabilidad por el género humano y, por tanto, estén dispuestos a subordinarlos.

Notas

[1] Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", J.R. Bauer; D.A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge to Human Rights*, New York, Cambridge Univ. Press, 1999, pp. 143-144.
[2] Charles Taylor, "Two Theories of Modernity", *Public Culture*, 11: 1, 1999, pp. 153-54.
[3] *Ibídem*, pp. 160-61.
[4] *Ibídem*, pp. 161-63.
[5] *Ibídem*, pp. 163-64.
[6] *Ibídem*, p. 164, n. 7.
[7] V. por ejemplo, Joanne R. Bauer; Daniel A. Bell, (eds.) (1999), *The East Asian Challenge to Human Rights*, New York, Cambridge Univ. Press.
[8] Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", pp. 124-26.
[9] *Ibídem*, pp. 128-29 y 134-36.
[10] *Ibídem*, pp. 131-33.
[11] *Ibídem*, p. 133.
[12] *Ibídem*, pp. 136-38.
[13] *Ibídem*, pp. 140-42.
[14] John Rawls (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard Univ. Press, p. 90.
[15] *Ibídem*, pp. 63-64.
[16] *Ibídem*, pp. 67-68.
[17] *Ibídem*, pp. 65, 67-68, 74-75 y 79.
[18] *Ibídem*, p. 72.
[19] *Ibídem*, pp. 68 y 79.
[20] *Ibídem*, pp. 79-81.
[21] Jürgen Habermas (2000), *La constelación posnacional. Ensayos Políticos*, trad. P. Fabra Abat, D. Gamper Sachse, L. Pérez Díaz, Barcelona, Paidós, p. 165; Carlos Thiebaut (1998), *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, p. 262.
[22] Ver, no obstante, el interesante planteo de Albizu acerca de un consenso intercultural que tienda a reemplazar las pretensiones de un entendimiento entre naciones. (Edgardo Albizu, "Intersignos y entendimiento cultural", *Signos Universitarios*, XV: 30, 1996, pp. 15-27).
[23] Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 158-60.

MICHAEL WALZER, LA IGUALDAD COMPLEJA Y EL CASO DE LA ATENCIÓN MÉDICA

Cristian Dimitriu
UBA

M. Walzer, en *Las esferas de la justicia*, propone una teoría de la justicia distributiva que en muchos aspectos se opone a las posiciones universalistas y normativas tradicionales, típicamente representadas por John Rawls. El núcleo de su posición es el concepto de igualdad, aunque defiende aquí una variante novedosa de este concepto: la igualdad compleja. A diferencia de la igualdad simple, que consiste en postular el mismo principio general de justicia o criterio de distribución para diferentes bienes, la igualdad compleja propone diferentes criterios de distribución, según el bien que se considere. La idea es que los distintos bienes que existen en una comunidad (atención médica, dinero, cargos políticos, etc.) tienen criterios internos de distribución, que se derivan del significado social que tiene cada uno de ellos, en el seno de la comunidad. Así, frente a la posición según la cual existen principios de justicia universales, aplicables a bienes o a situaciones concretas, Walzer sostiene que los principios de justicia son particulares, es decir, acotados a una comunidad. En otras palabras, dentro de una comunidad, como por ejemplo la de los EEUU, la educación puede tener un significado social diferente al que tenga en la India y, por lo tanto, va a estar sujeta a un criterio de distribución diferente. El criterio de distribución de un bien se deriva, entonces, de su significado social.

Con respecto a la atención médica en particular, Walzer sostiene que, dado el significado crucial que se le ha dado en la sociedad norteamericana, su criterio de distribución no puede ser otro que el de la necesidad. Nadie que "necesite" atención médica debe ser privada de ella, aunque no tenga el dinero suficiente para proveérsela. Este criterio no se deriva de un principio abstracto universal (como puede ser un derecho humano), sino del acuerdo comunitario que existe con respecto a la importancia que tiene la atención médica. En épocas anteriores, dice Walzer, "la curación de las almas era pública, la de cuerpos, privada". Pero en la actualidad "hemos perdido confianza en la curación de las almas y hemos llegado a creer cada vez más, incluso con obsesión, en la curación de los cuerpos"[1].

EEUU es una de las sociedades más ricas del mundo y gasta alrededor del 15% de su PBI en servicios de salud. A pesar de esto, 41 millones de sus habitantes no tienen cobertura médica, o la cobertura que tienen es, al menos, inadecuada[2]. Estos datos nos muestran que existe una gran brecha (que deberá ser explicada) entre aquello que sucede de hecho y el criterio de "necesidad" que Walzer pretende aplicar.

La teoría de Walzer considera injusto que un grupo de personas, por el hecho de tener un dominio predominante de un bien X, pueda tener el dominio de otro bien Y. Es decir, el monopolio de un bien no debería dar mayores ventajas para acceder a algún otro bien.

Esta situación llevaría a una invasión de esferas -en donde "esferas" se entiende como el ámbito particular en donde debe ser aplicado el criterio de distribución-, en tanto cada bien responde a un criterio de distribución específico. Por ejemplo, ser millonario no debería otorgar mayores ventajas políticas, ya que el otorgamiento de cargos públicos obedece a una lógica distributiva diferente de aquella a la que responde el dinero.

Sería injusto, en consecuencia, que la atención médica fuera un bien intercambiable en el mercado; en ese caso, sólo aquéllos que tienen dinero podrían acceder a ella y no todos los que la necesitan.

El problema de la atención médica ha recibido especial atención en el contexto del debate acerca de la justicia distributiva, y muchas soluciones se han intentado brindar al respecto.

En este trabajo quiero defender la siguiente tesis:

Apelar a significados compartidos comunitariamente y pretender derivar de ellos un criterio justo para la distribución médica no es posible, al menos en la forma en que Walzer intenta hacerlo. El análisis de este caso particular pone de manifiesto un problema general en el esquema teórico de Walzer: los principios a los que apela no están suficientemente justificados.

Encuentro tres razones importantes para respaldar esta tesis. Las dos primeras se apoyan en argumentos que Ronald Dworkin expuso en contextos diferentes[3].

i. Al derivar principios de justicia, se parte del hecho de que los integrantes de la comunidad que otorgan significado a un bien determinado tienen independencia de criterio. Sin embargo, esta situación es sólo ideal, e inexistente en la práctica.

ii. Los significados sociales muchas veces son múltiples y entran en conflicto, lo cual exige apelar a criterios de justicia generales -los cuales, desde el comienzo, quisieron ser evitados.

iii. Por otra parte, prácticas injustas, como las de desestimar a las mujeres en la India, sólo pueden ser juzgadas como tales desde un punto de vista externo, es decir, si apelamos a un tipo de principios más generales.

(I) La independencia de criterio

Walzer nos propone un principio de justicia con respecto a la atención médica que no estaría suficientemente justificado, ya que no tiene en cuenta que los integrantes de la comunidad que otorgan significado a este bien no están exentos de coerción o distorsión en sus valoraciones, y que muchas veces se basan en información incompleta. De esta forma, se intenta defender un principio que estaría legitimado a partir del acuerdo comunitario acerca de este principio. Pero los miembros de la comunidad pueden estar bajo influencia en sus creencias o valores compartidos, o poseer información limitada. En otras palabras, el consenso comunitario al cual se apela (para poder derivar de allí el principio) puede estar dado como consecuencia de la aplicación de mecanismos de coerción o persuasión por parte de un grupo o sector determinado, que detenta el poder. En este sentido, es posible imaginar que la convicción ampliamente difundida según la cual la medicina es una práctica que debería ser desregulada (y que, por consiguiente, todos los beneficios impositivos y subsidios deberían ser removidos), no es más que el resultado de la influencia ejercida por parte de los sectores que terminan siendo beneficiados con este criterio, a saber, las compañías de seguros médicos y el mercado de la medicina en general. De esta forma, la postura de Walzer parece implicar que los principios de justicia, lejos de ser decididos por medio de argumentos racionales, terminan adquiriendo mayor legitimidad cuanto menor sea la oposición interna a ellos.

Otra posibilidad es que los integrantes de la comunidad no estén suficientemente informados acerca de la cuestión a decidir. Por lo tanto el criterio de justicia que se pretende derivar del consenso de la comunidad acerca de la importancia de determinado bien en el seno de la comunidad puede resultar insuficientemente justificado.

Como consecuencia del paso infundado que pretende establecer justos criterios de distribución a partir de la interpretación del significado de los bienes sociales por parte de los miembros de la comunidad, el autor termina estableciendo un criterio de distribución de la atención médica que, tal como muestra Dworkin, conduce a consecuencias inviables en la actualidad.

Dworkin y la crítica al principio de rescate en la atención médica

En un artículo del *NY Times*[4], Dworkin nos muestra que el principio de rescate, que ha guiado -y guía- a la comprensión contemporánea de la medicina, se basa en el criterio de necesidad y en la consideración de la salud como un bien supremo. El principio de rescate es, por lo tanto, equivalente al criterio que Walzer defiende. Pero Dworkin no suscribe a este principio y propone, en cambio, lo que él llama el "principio de prudencia", que tiene la ventaja de que parte de una situación hipotética en la cual las limitaciones descritas en el párrafo anterior (relacionadas a la falta de información, distorsión, persuasión, etc.) son deliberadamente dejadas de lado.

El principio de rescate o de necesidad presenta, en la actualidad, según Dworkin, los siguientes problemas: frente a la pregunta de *cuánto* debe gastar una comunidad en la atención médica de sus integrantes, el principio de rescate responde: "todo lo posible, a fin de defender lo más valioso, que es la vida". Sin embargo, el desarrollo tecnológico avanzado de la actualidad permite mantener con vida casi ilimitadamente a una persona en estado vegetativo, a un costo monetario elevadísimo. En consecuencia, una comunidad que aplica el "intuitivo y evidente" principio de rescate, tendrá que afrontar una situación

doblemente conflictiva: mantener con vida a un paciente en situación terminal durante mucho tiempo, aún en contra de su voluntad, y hacerlo a un altísimo costo, impidiendo así la utilización de esos fondos en, por ejemplo, prevención. Por otra parte, frente a la pregunta de *cómo* debe ser distribuida la atención médica, el principio de rescate responde, tal como hace Walzer, 'de acuerdo a la necesidad'. Pero el problema que nos muestra Dworkin es que el criterio de necesidad es difícil de medir: "*¿necesita* alguien una operación que pueda salvar su vida, aun si casi no existen posibilidades de que esto suceda?"[5].

En oposición al principio de rescate, Dworkin defiende el principio de prudencia. La idea básica que guía a este principio es que podemos decidir cómo deberían ser distribuidos los recursos médicos partiendo de una situación hipotética, en la cual se le consulta a los ciudadanos cómo gastarían su dinero bajo condiciones más justas (ideales) que las que existen de hecho.

El principio de prudencia en oposición al principio de rescate

El principio se puede reconstruir de la siguiente manera: la propuesta de crear un libre mercado para la atención médica es considerada inaceptable por Dworkin[6] por tres razones: (i) La riqueza está injustamente distribuida en Norteamérica, por lo tanto muchos ciudadanos quedarían excluidos de la posibilidad de acceso a la salud. (ii) La información que tiene la gente sobre riesgos de salud, tecnología y otras cuestiones relacionadas con la salud es limitada (iii) Los ciudadanos serían susceptibles de discriminación por parte de las compañías de seguros, que aumentarían la tarifa en forma proporcional al riesgo de salud del cliente. Ahora bien, podemos imaginar una comunidad hipotética, en la cual estas tres deficiencias se corrigieran, y especular con respecto a qué tipo de cobertura médica sería más prudente elegir, en estas condiciones. La respuesta, más allá de cuál sea, sería justa por el simple hecho de que partió de gente bien informada y con recursos suficientes. Siguiendo el análisis, Dworkin sugiere que seguramente la mayoría de la gente se inclinaría por distribuir los recursos equitativamente entre la atención médica y otros bienes -como la prevención y la educación, entre otros- y que normalmente no se inclinaría por gastar inmensas cantidades de dinero en situaciones improbables -desde el punto de vista de quien toma las decisiones-, exigiendo estar cubierto para ser mantenido en estado vegetativo persistente por mucho tiempo o afrontar una operación muy costosa cuando las posibilidades de éxito fueran escasas. De esta manera, uno de los problemas del principio de rescate -a saber, que implica gastar excesivos recursos de la comunidad en situaciones extremas-, estaría solucionado: no se debe gastar en bienes en los cuales la gente, prudentemente y en situaciones ideales, no gastaría.

Una de las características de este principio, entonces, es que otorga legitimidad al criterio distributivo una vez que las limitaciones descritas anteriormente (distorsiones, influencias, mala información, por una parte, y los tres puntos de Dworkin, por la otra) son omitidas. Y, en este sentido, es completamente distinto del principio defendido por Walzer. La diferencia que existe entre el principio de rescate que defiende Walzer y el principio de prudencia que defiende Dworkin puede expresarse, en resumen, de la siguiente manera: mientras que el primero está basado en una situación concreta y particular -y por lo tanto no está exento de las limitaciones mencionadas anteriormente- el segundo parte de condiciones ideales que precisamente evitan estas limitaciones. El resultado de derivar un principio de justicia de una sociedad como la norteamericana o la de la India, por ejemplo, va a ser diferente al resultado de hacerlo partiendo de una comunidad ideal, imaginaria y universal.

Hasta aquí, la argumentación nos ha mostrado que el criterio de distribución de la atención médica que propone Walzer nos conduce a justificar situaciones que, comúnmente, son consideradas injustas dentro de una comunidad. De manera que nos enfrentamos aquí con un problema: si suponemos una sociedad como la norteamericana -en la cual la salud es considerada como un bien fundamental-, el criterio de distribución que se derivaría del significado social de la atención médica sería el de necesidad. Pero este criterio implica situaciones que, a su vez, todos reconocerían como injustas. Los significados sociales, aun si se acepta el hecho de que sean genuinos y compartidos, parecen implicar consecuencias inaceptables -como, por ejemplo, la de tratar a un paciente terminal en contra de su voluntad.

(II) Significados superpuestos

El segundo punto, relacionado con el primero, muestra un problema general del esquema de igualdad compleja al que adhiere Walzer y es que, respecto de muchos bienes, los significados sociales son

múltiples y, muchas veces, entran en conflicto. Dentro de una comunidad puede existir desacuerdo con respecto al significado que tiene un bien, lo que nos lleva a consideraciones morales que exceden la búsqueda del significado real del bien en cuestión. Si se pretende interpretar el significado común de un bien, pero éste se encuentra en permanente disputa, ¿cuál puede ser el criterio justo a deducir?.

En este mismo sentido, Dworkin sostuvo que la forma correcta de distribuir los bienes sociales sólo puede resolverse apelando a un criterio de justicia más general. Así es cómo una instancia que originalmente se quería evitar -la de apelar a principios universales- termina siendo inevitable. Con respecto a la atención médica, específicamente, la polémica acerca de su verdadera importancia y de cómo y quiénes deben tener acceso a ella ha tenido y tiene muchos puntos de vista diferentes y, en muchos casos, antagónicos. Ahora bien, aún así, Walzer pretender derivar un solo criterio de distribución justo, el de la necesidad. De esta forma, presupone que el consenso respecto de valores y significados comunitarios no sólo es posible sino, además, es real. Pero, tal como habíamos mostrado en el punto anterior, aun si el consenso existiera, ¿no sería peligroso decidir cuestiones de justicia en base a un consenso que pueda depender en gran medida de la fuerza o la ignorancia? En otros términos, las creencias compartidas pueden ser producto de la influencia de aquellos que defienden el *status quo*. De esta manera, los significados sociales, lejos de ser críticos de las prácticas institucionales establecidas, terminan acompañándolas.

Por otra parte, el punto de vista según el cual la atención médica no puede depender del mercado para su distribución es generalmente aceptado pero, a su vez, entra en colisión con otra creencia ampliamente compartida en la actualidad, a saber, que el Estado debería tener un papel mínimo en la vida social. De manera que no es fácil compatibilizar ambas posiciones.

Es así que, al parecer, las discusiones en torno al criterio adecuado de distribución de la atención médica que sólo pueden resolverse apelando a principios de justicia más abstractos y generales.

La siguiente cita hace hincapié en esta situación: (Rustin): "Paradójicamente, los criterios "internalistas" de Walzer, en sociedades "modernas" como las nuestras, legitiman la invocación de los criterios universalistas o "externalistas" que aquél procura excluir en general, dado que éstos son los términos abstractos en que se realizan típicamente los debates morales y políticos modernos"[7].

(III) Externalismo e internalismo: consecuencias de una postura particularista

Otra de las objeciones que se le pueden hacer a la postura de Walzer, relacionada al punto (ii), es que parece implicar que, al basarse en principios exclusivamente internalistas, puede terminar legitimando situaciones injustas como, por ejemplo, la discriminación de la mujer en la India. Si los principios de justicia están únicamente basados en los valores y creencias compartidas de una comunidad concreta -es decir, si son internos y particulares- y existe una cultura que avala el maltrato a las mujeres, resulta imposible catalogar como injusto a ese maltrato desde otra cultura, es decir desde un punto de vista externalista y basado en principios universales. En otras palabras, las cuestiones de justicia sólo podrían dirimirse en el interior de la comunidad y las críticas externas, en el caso de que dicha comunidad no considerara injustas las desigualdades de género, no serían legítimas. El argumento de que no hay que involucrarse en cuestiones históricas y culturales de otras comunidades que no son la nuestra, porque significaría caer en una actitud imperialista, no excluye -creo yo- el hecho de que el daño permanente a las mujeres esté injustificado.

Conclusión

A lo largo de este trabajo he mostrado los riesgos de proponer el criterio de necesidad -en el marco de una posición internalista- como criterio de distribución justo para la atención médica. Esto nos remite a un problema general de la teoría de Walzer, relacionado con la imposibilidad de justificar un criterio de distribución basándose exclusivamente en el consenso de la comunidad acerca del significado social de un bien.

Su teoría de la justicia distributiva nos muestra un hecho muy valioso: los criterios de distribución de recursos deben tener en cuenta las situaciones particulares e históricas de cada comunidad, ya que el valor que se le da a ciertos bienes puede ser muy diferente según la comunidad que se considere. El

ejemplo que él mismo nos muestra es que el pan, en ciertos lugares, es sagrado y jamás puede ser comercializado si se lo considera de esta manera.

Sin embargo, su intento de prescindir de principios universales nos lleva a dejar sin justificación los criterios establecidos. La situación de consenso superpuesto de significados a la que él apela constantemente en muchos casos es sólo imaginaria. Los antagonismos y contradicciones están siempre presentes y sólo pueden resolverse a través de principios abstractos de justicia.

Tal como dice D. Miller: "nos vemos frente al mandato de pensar no con principios generales como la igualdad o el merecimiento sino con bienes específicos como el dinero o la educación, y avanzar gradualmente desde allí. La lectura que he propuesto, sin embargo, nos obliga efectivamente a enfrentar una cuestión que plantearon varios de los críticos de Walzer, a saber cómo vamos a intentar establecer el principio distributivo distintivo de un bien en particular, cuando parece haber opiniones antagónicas sobre este tema en la sociedad a la que nos referimos"[8].

Notas

[1] M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pág. 97.
[2] Parte de esta información está basada en R. Dworkin, "Will Clinton's plan be fair?", *The New York Review*, January 13, 1994.
[3] Ver D. Miller y M. Walzer, *Pluralismo, justicia e igualdad*, FCE, 1997 y R. Dworkin, "Will Clinton's Plan be fair?", *The New York Review*, January 13, 1994.
[4] Dworkin, "Will Clinton's plan be fair?", ob cit.
[5] *Ibid*, pág. 22
[6] En este punto coincide con Walzer.
[7] Ver D. Miller y M. Walzer, *Pluralismo, justicia e igualdad*, FCE, 1997, pág. 55
[8] *Ibid*, pág. 16

ARGUMENTOS AUTONOMISTAS Y CONSECUENCIALISTAS EN TORNO AL ETIQUETADO DE LOS ALIMENTOS

María Teresa La Valle
FFyL -UBA

Este trabajo se inserta dentro de un estudio más amplio sobre ética ambiental y su relación con los ideales de vida que apuntan a la concepción de la buena vida. Sostengo que, a fin de concebir y llevar a cabo esos ideales, las personas deben poder elaborar una opinión bien informada cuyo requisito previo es el acceso a una información completa, veraz y relevante que permita tomar decisiones autónomas.

Tomo como ejemplo el caso de la producción de carne en la Argentina, los cambios en los hábitos de consumo, algunas de las razones de dichos cambios y sus consecuencias sobre la salud. Postulo la conveniencia de proporcionar información al consumidor e incluir el etiquetado como una forma de posibilitar una elección informada y autónoma. Quienes se resisten al etiquetado suelen utilizar una argumentación consecuencialista que trataré de refutar a partir de la noción de autonomía.

La Argentina se ubica en el quinto lugar en la producción de carne mundial así como en la exportación. De hecho, exporta el 15-20% de su producción, lo cual representa un 10% del total de exportaciones del sector alimenticio. El 60% de las hectáreas productivas del país se dedican a la ganadería; en su mayor parte (86%) se trata de pasturas naturales.

En los últimos años, ha proliferado la información sobre la relación entre la salud y los hábitos alimenticios. Se difundieron con mayor detalle las necesidades nutricionales de las personas y algunas empresas comenzaron a comercializar sus productos acentuando los componentes que servían para distintos fines beneficiosos para la salud.

La carne vacuna no escapó a estas tendencias. Fundamentalmente, se empezó a temer el efecto negativo de la grasa de la carne en el nivel de colesterol en la sangre y sus consecuencias en las afecciones cardíacas.

Se suele aceptar que los lípidos en la alimentación, y las grasas animales entran dentro de esta categoría, serían responsables de distintas enfermedades. No es prudente, sin embargo, limitarse a analizar la cantidad de grasa de los alimentos; interesa también analizar su composición en ácidos grasos. Ciertas grasas elevan el nivel de colesterol, mientras que otras lo bajan.

El contenido en lípidos intramusculares o veteado de la carne no sólo es importante desde el punto de vista nutricional sino también desde una perspectiva económica. La proporción de grasa intramuscular se relaciona con el sabor, el aroma y la jugosidad, así como con la terneza pues influye en el proceso posterior a la faena. Todo esto pesa a la hora de colocar la carne en los distintos mercados.

Ahora bien, el sistema de producción de cualquier tipo de carne determina en gran medida la calidad y cantidad de lípidos presentes en la misma. La producción en grandes llanuras con pasturas, mayoritaria en la Argentina, permite que el ganado camine para encontrar pasto en llanuras con escasa contaminación debido a la lejanía de poblaciones y fábricas. Las pasturas naturales dificultan el uso de agroquímicos, aditivos o sustancias extrañas a diferencia de lo que sucede con los animales criados a corral. Las combinaciones de cultivos usados en las pasturas garantizan una dieta balanceada. Su rotación permite aumentar la fertilidad de los suelos. Por otra parte, el consumo de pastos proporciona a los animales elementos que aportan a la carne sustancias beneficiosas para la salud humana. Algunas de ellas, de hecho, ofrecen protección contra las enfermedades cardiovasculares y convierten a la carne en una fuente casi exclusiva de determinados elementos imprescindibles y otros favorables para distintos aspectos de la salud

La carne de animales criados con el sistema pastoril resulta muy homogénea en cuanto a sus distintos componentes y palatabilidad. Dato importante a la hora del etiquetado y la venta a consumidores que valoran estos aspectos. La cría intensiva, muy común en los Estados Unidos, por ejemplo, se traduce en un producto con niveles mucho más altos de grasa intramuscular, una notoria disminución de ácidos beneficiosos y un incremento de ácidos perjudiciales. A esto hay que agregar el elevado consumo de hamburguesas, con porcentajes muy altos de grasa.

Ahora bien, la opinión sobre los efectos negativos del consumo de carne se origina en los Estados Unidos cuyos investigadores no parecerían consultar trabajos realizados fuera de su propio país, si hemos de guiarnos por las citas que incluyen en sus artículos.

Considero que cuando se difunde el concepto de la carne como un alimento rico en grasas saturadas y colesterol sin aclaración acerca del origen de esa carne y su sistema de cría, se pueden generar hábitos y/o rechazo de un alimento que proporciona sustancias importantes para la dieta humana. No se mencionan los aportes que sí hace la carne y que necesariamente deben buscarse en otras fuentes si se decide rechazar este alimento. El desconocimiento de estos datos puede afectar la salud de las personas, lo cual lleva a una calidad de vida menor de la esperable y, en consecuencia, perjudica la posibilidad de elegir opciones de vida sobre la base de la autonomía.

Aquí quiero hacer una salvedad que puede resultar obvia pero prefiero hacerla explícita. El segmento de la población de países como el nuestro que puede ejercer de la autonomía no es mayoritario. Y ello independientemente de que cuente con la información pertinente y necesaria. En una situación de carencia, se elige por precio y rendimiento. Sin duda, como sostiene Elster, por razones de autonomía es mejor desear las cosas porque son deseables que porque están disponibles. Cuando la gente se ve obligada a elegir un alimento porque es más barato, su autonomía, y no sólo ella, se ve resentida. Al referirme a una elección en función de ideales de vida, apunto al sector que tiene sus necesidades básicas satisfechas y puede hacer opciones. Ideal que no se puede sino aspirar que se extienda a la totalidad de la población.

Toda decisión sobre etiquetado requiere, necesariamente, una decisión previa sobre los requisitos que debe reunir cada producto y el consiguiente control de los distintos pasos desde la producción hasta

la comercialización. Habría que establecer claramente las condiciones necesarias y excluyentes para caracterizar los distintos sistemas de producción y la mercadería que producen. Y ello teniendo en cuenta las exigencias de los distintos mercados, interno y externo; este último presenta una amplia gama de variaciones según la región ya que los hábitos de consumo cambian según las culturas.

Sintetizaré las líneas generales de los argumentos de quienes se resisten al etiquetado y haré una crítica interna a su argumentación. Luego presentaré una crítica externa sobre la base de la noción de autonomía.

Los que se resisten al etiquetado utilizan los siguientes argumentos:

1. Por un lado, temen que provoque un aumento de los costos por el trabajo que implica cumplir con estos pasos y que ello no se vea compensado por mayores ganancias.
2. Por el otro, consideran que hay un cierto prejuicio en la población a favor de los productos llamados 'naturales' y en contra de los que no incluyen esa calificación. Esto podría causar una disminución de las ventas de cualquier producto que no reciba la denominación que indique la "cría a campo" o clasificación equivalente. El consumidor, según esta línea de razonamiento, privilegiaría los productos con esa denominación y pondría en el mismo saco a los productos de todos los demás sistemas. Y ello a pesar de las diferencias relevantes entre ellos pues se basaría sobre información que se aplica solamente a algunos de los sistemas de cría pero no a todos. Las campañas públicas contra los productos provenientes de organismos genéticamente modificados habrían sensibilizado a la población y pesarían en sus elecciones.

No estoy diciendo que se debe asegurar el ejercicio de la autonomía independientemente de las consecuencias. Trataré de demostrar, sin embargo, que el análisis consecuencial que hacen quienes se resisten al etiquetado son, por lo menos, cuestionables. Considero que su argumentación falla en la evaluación de las consecuencias.

- La disminución de las ventas no parece ser una consecuencia necesaria del aporte de información al consumidor. De hecho, los mercados de los países ricos han demostrado que están dispuestos a pagar un sobreprecio por productos que reúnen condiciones como las señaladas más arriba. Hay segmentos del mercado interno dispuestos a hacer otro tanto, lo cual ha quedado en evidencia con el lanzamiento de carnes certificadas. Es decir que el productor que elige este sistema se vería beneficiado al colocar su producción. Esto refuta, entonces, el primer punto mencionado más arriba. Los costos de realizar el etiquetado también se verían compensados por el sobreprecio obtenido.

La crítica externa se basa en la consideración de que las condiciones de vida en una sociedad democrática suponen el ejercicio de la autonomía por parte de sus ciudadanos. La información parcial o sesgada impide tal ejercicio. Tomo la concepción de G. Dworkin (1991) sobre esta noción, "las decisiones y acciones son propias de quien las ejecuta. La autonomía es la capacidad de reflexionar sobre la propia estructura motivacional y de efectuar cambios en esa estructura, es una capacidad de segundo orden para reflexionar críticamente sobre las propias preferencias y deseos de primer orden y la posibilidad de identificarse con ellos o cambiarlos a partir de preferencias y valores de orden superior."

Sostengo que al no proporcionar al consumidor información completa sobre el producto que se le ofrece, se ejerce control sobre los datos que recibe. Esto le impide hacer sus propias opciones sobre la base de toda la información que resulte relevante para la calidad de vida que eligió. La opinión informada no se limita, según mi opinión, a los datos sobre el sistema de producción. El ciudadano tiene derecho a conocer los requisitos básicos de la dieta que garanticen su salud. e lo contrario, la presencia o ausencia de determinadas sustancias, no significará nada para él.

Mi objeción, entonces, sostiene que:

1. Esta argumentación no parece tener en cuenta los derechos de los demás como factor limitante. No permite al consumidor hacer sus propias opciones sobre la base de datos completos; hay un cierto grado de manipulación de la información por parte de un grupo en desmedro de la autonomía de los demás. Las consecuencias del etiquetado serían beneficiosas para los consumidores.
2. Hay otro punto que no se menciona en esta argumentación. El efecto de los distintos sistemas de cría sobre el ambiente no es irrelevante. Sistemas como la cría a corral producen un impacto negativo fundamentalmente en los suelos y el agua. Estas son externalidades que algunos análi-

sis económicos pasan por alto. Y esto tiene que ver con el ambiente actual y con el que se legará a las generaciones futuras, lo cual no es un punto trivial.

3. Relacionado con lo anterior, está el hecho concreto de que también hay mercados que están dispuestos a pagar un sobreprecio si el producto ejerce un impacto menor sobre el ambiente.
4. Por último, la ausencia de etiquetado produce una medida de desconfianza o falta de credibilidad en los mercados que resulta muy costosa a mediano plazo. Las pérdidas millonarias provocadas por el ocultamiento de los brotes de aftosa en nuestro país el año pasado es un ejemplo prístino.

Espero haber demostrado que los argumentos en contra del etiquetado son cuestionables y que se los puede refutar desde distintos puntos de vista.

DECISIONES REPRODUCTIVAS Y GENÉTICA

Florencia Luna
CONICET - UBA

¿Qué sucede si los padres de un futuro niño saben, con anterioridad o posterioridad a su concepción, que su hijo, si llegara a existir, sufriría una terrible enfermedad? Una primera cuestión es que los padres pueden *perjudicar* o *dañar* a sus hijos al hacerlos nacer. Un punto a dilucidar, entonces, es qué quiere decir dañar a otros y cómo se aplica el concepto de daño a estos casos.

Uno de los problemas que se debe abordar es que la noción tradicional de daño parece presuponer que hay *un mismo individuo* en condiciones diferentes. Compara la condición del mismo individuo antes y después de producido el daño. Se daña a un individuo sólo si en la situación posterior se encuentra peor (*worse off*) como resultado de un efecto adverso de una acción o evento. Sin embargo, en la literatura sobre decisiones reproductivas éste es uno de los problemas. ¿Qué pasa cuando se difiere temporalmente la concepción? O cuando se busca un donante o se seleccionan embriones, ¿Se trata del mismo individuo? Aquel que iba a existir iba a tener componentes genéticos, temporales o aún gametos diferentes. ¿Pueden continuar aplicándose los análisis tradicionales de daño? ¿Se debe identificar con mayor claridad cuál es el sujeto en cuestión? ¿Cómo se evalúa el sufrimiento implicado?

En este trabajo analizaré la posición de John Harris. Mostraré ciertos aspectos problemáticos de su posición y cuestionaré la importancia de la identificación del agente en casos que involucran problemas de no-identidad.

I

En *Supermán y la mujer maravillosa,* John Harris discute con Derek Parfit acerca de quiénes podrían ser perjudicados al ser concebidos.

La discusión gira en torno al ya clásico ejemplo de la mujer embarazada de un mes a la cual su médico le dice que, a menos que se someta a un tratamiento sencillo, el hijo que lleva desarrollará determinada discapacidad. Parfit aclara que tal niño probablemente tendrá una vida que merezca la pena vivir, a pesar del impedimento, pero que sería preferible para el niño una vida normal. El segundo caso

es el de otra mujer que está a punto de dejar de tomar píldoras anticonceptivas para tener otro hijo. A esta segunda mujer se le dice que sufre una condición temporaria y que todo hijo que conciba ahora tendrá la misma discapacidad, pero que si espera tres meses concebirá un hijo normal[1].

Para Parfit, estas acciones son moralmente equivalentes. En el primer caso, es injusto no hacer el tratamiento; en el segundo, no esperar es igual de injusto. Con estos dos ejemplos Parfit sugiere que se puede perjudicar a las personas al darles existencia en condiciones adversas.

Sin embargo, las acciones de ambas mujeres son muy diferentes. Las de la primera mujer pueden describirse como *realizadas en el interés de su hijo*, lo que haga evitará que ese niño llegue a estar impedido. Pero no sucede lo mismo con el segundo caso, dado que *no hay niño alguno que se beneficie mediante su acción*. Aquí, surge el denominado "problema de la no identidad"[2]. Al someterse al tratamiento no existe ningún niño al que la mujer pueda beneficiar con ello y, si pospone el embarazo y se somete al tratamiento, daña los intereses de ese niño - el que supuestamente iba a concebir- ya que elimina su única posibilidad de existencia. Hay quienes sugieren que ésta lesiona a su hijo o lesiona sus intereses o actúa malévolamente contra el mismo, al hacer que el niño no exista. A esta última objeción se responde señalando que dado que *el niño hasta ahora no ha sido concebido*, de todas formas no existe y, lo que tiene mayor importancia: *nunca existirá*. Por ende no podría ser perjudicado[3].

Parfit señala que comenzar a existir como dejar de existir les ocurren a las *personas reales*, por eso puede ser bueno o malo para las personas. Lo cual lleva a Harris al espinoso problema de la definición de persona y del comienzo de la vida en un intento de brindar un seguimiento de estas etapas para evaluar si se beneficia o daña a la persona.

II

Harris critica la posición de Parfit con relación a su manejo ambiguo de la noción de "comienzo de la vida". Ésta le resulta insuficiente cuando quiere aplicarla a la moralidad o no de ciertas intervenciones en los gametos o en los embriones a raíz de problemas genéticos. Y señala:

«Su exposición [la de Parfit] parece impelernos a fechar el *comienzo de la vida* de un individuo como el primer punto en el que puede *beneficiarse* en *persona* de cosas que se le hayan hecho o dejado de hacer. En ocasiones cruciales, Parfit parece que no cuestiona la sugerencia de Nagel de que este punto se halla en el *nacimiento o inmediatamente antes del nacimiento*, aunque en otros lugares parece aceptar que la vida de un individuo comienza en el momento en que la configuración genética exclusiva del individuo emergente está presente por primera vez. Esto es, cuando se forma por primera vez el *cigoto* [cuando habla de políticas de población]. Pero Parfit también sugiere, de forma persuasiva, que la obligación moral de hacer cosas o dejar de hacer cosas a los individuos debe justificarse desde el punto de vista de lo que afecta a las personas. Es decir, su moralidad [la moralidad de las acciones y omisiones] depende en gran medida del efecto que tienen sobre las personas»[4].

Para solucionar estos problemas, Harris, introduce la noción de prepersona y señala una *asimetría entre los beneficios y perjuicios. Los perjuicios a la prepersona que dan como resultado la muerte*, son perjuicios hechos a la prepersona pero *no a la persona*. En cambio, *los beneficios a la prepersona para salvar su vida, son beneficios* hechos a la *persona real*. La ventaja que señala Harris, acerca de considerar las cosas de este modo, es que él explica por qué comenzar a existir beneficia a una persona y no comenzar a existir no la perjudica y explica además las reacciones diferentes ante el aborto, el infanticidio y el asesinato.

Para evaluar otro tipo de situación, Harris presenta el caso de la tercera mujer, aquella que al hacerse un test prenatal y encontrar que el feto padece de espina bífida decide interrumpir su embarazo y buscar un bebé sano. En este caso se elige afectar adversamente a una prepersona por el bien de una persona futura.

Aquí Harris introduce una nueva respuesta. Para explicar por qué estas tres mujeres han actuado de manera justa introduce un elemento de "indeterminación" ya que señala que la injusticia que las tres mujeres han tratado de evitar es la de traer sufrimiento innecesario al mundo. (Aquí ya no se considera la situación específica del individuo en sus diferentes estadios (pre-personas, personas) y los beneficios y daños que obtendría sino que se evalúa el estado o situación del mundo y el impacto que tendría introducir nuevo sufrimiento al mismo.

Cada una de estas mujeres ha elegido intentar traer al mundo un hijo sano en lugar de uno impedido cuando les pareció que podían elegir. La injusticia que todas intentan evitar es entonces la de traer sufrimiento innecesario.

En esta discusión, el alcance de la noción de *sufrimiento innecesario* se vuelve problemático cuando Harris trata el caso de la cuarta mujer. "La cuarta mujer está embarazada y le dicen que el hijo que lleva nacerá con una discapacidad; es más, desgraciadamente cualquier otro hijo que tenga nacerá con la misma discapacidad. Cualquier hijo que vaya a tener tendrá discapacidades y no hay tratamientos prenatales o postnatales disponibles para paliar esa discapacidad"[5].

Respecto de este último caso Harris sorprende con su respuesta. Argumenta que esta mujer no puede afirmar que un aborto serviría a los intereses del hijo que está gestando ni tampoco a los de cualquier hijo que tenga en el futuro. Porque, en tanto que la discapacidad no sea tan grande o tan terrible que fuera mejor para esa persona potencial -o para cualquiera que tuviera esa discapacidad- no haber nacido nunca, al hijo que gesta le interesa nacer... Todo sufrimiento que su hijo experimente debido a su discapacidad es inevitable precisamente en el sentido de que no puede tener ningún hijo que no esté sujeto a dicha discapacidad ... Y aunque ese hijo inevitablemente sufrirá, tendrá una vida que merezca la pena vivir y el sufrimiento que experimentará es inevitable. Al igual que las tres primeras mujeres, no perjudica a nadie y beneficia a alguien.

Harris reconoce que es un caso abstruso porque el hijo nace con una lesión. Al traer al mundo a sabiendas un niño con una lesión que podía haber sido evitada, esta mujer ha lesionado a su hijo. Pero con ello no le hizo una injusticia porque, *ex hypothesi*, valía la pena tener la lesión a cambio de la existencia[6]. Harris juega con dos nociones diferentes para transmitir estas diferencias: la noción de cometer una injusticia (to wrong) y la de lesionar (to harm)[7].

De todas formas, no queda claro por qué, en el tercer caso, Harris considera que el sufrimiento del niño potencial es innecesario y evitable y, en el cuarto caso, sin embargo, se considera que el sufrimiento es necesario y, por lo tanto, inevitable. La noción de sufrimiento innecesario no parece ser muy clara e introduce cierta incoherencia en el planteo teórico del autor. En algún sentido, el sufrimiento del hijo de la cuarta mujer es evitable, ya que esta mujer puede decidir no tener ningún hijo y adoptar o someterse a una técnica de reproducción asistida con donante. Este rápido análisis del "sufrimiento innecesario" pareciera que depende principalmente del juicio de los padres decidir cuándo un sufrimiento es innecesario o inevitable[8].

El análisis que propone este autor hace descansar la decisión en la evaluación subjetiva que realicen los padres. Ellos parecen decidir cuándo es válido lesionar a su futuro hijo. Si bien Harris acepta un límite a tal subjetividad en "aquellos casos en los cuales la vida no vale la pena vivirse", queda todavía un margen muy amplio[9].

III

Para Buchanan, Brock, Daniels y Wikler en *From Chance to Choice*, sólo hay dificultades aparentes para aplicar los enfoques del daño y la prevención del daño convencionales, de sentido común y filosóficos a los casos en los cuales la única manera de evitar el daño es que el individuo afectado no exista. Estos autores retoman algunos de los análisis de Harris y Parfit. Para ellos, la teoría moral y el enfoque "estándar" de daño bastan para los casos más graves (*wrongful life*) y pueden ser adecuadamente extendidos en los casos dudosos (*wrongful disability*).

Las *"wrongful disabilities"* corresponde a enfermedades compatibles con "tener una vida que vale la pena vivir"[10] y con los casos discutidos por Harris y Parfit.

Para analizarlos estos autores vuelven a tomar el caso de Parfit de la segunda mujer. Buchanan, Brock, Daniels y Wikler señalan que los principios de las teorías éticas tradicionales no pueden sostener el juicio de sentido común por el cual se argumenta que la mujer actuó incorrectamente. Para dar cuenta de la incorrección moral de la mujer del caso se debe abandonar un rasgo específico de los principios de beneficencia y no maleficencia. Y este es rasgo es la *propiedad de afectar a las personas de tales principios*. Esto es, en lugar de considerar a la "misma persona" (la misma persona que existe en cada uno de los cursos de acción), se debe tener en cuenta "el mismo número de personas" que existen en cada una de las alternativas de acción que elige el agente, aun si las identidades de algunas de las personas son afectadas por la decisión.

El concepto de daño es necesariamente comparativo y la prevención de daño parece afectar a las personas necesariamente, pero según estos autores, es un error pensar que los principios que no afectan a personas -incluso los que previenen daño- sean incoherentes. Lo que proponen entonces, es que una teoría moral adecuada debe incluir principios que no afecten personas[11].

Este enfoque, entonces, no analiza la noción de persona o identidad personal, o cuando comienza la existencia. La estrategia consiste en quitar el elemento "individualizante" del agente, esto es, evita identificar al individuo en cuestión que sufriría estos daños o beneficios. Vuelve el principio neutral. Así estos autores proponen un principio que no sea afectado por la identidad de las personas o los cambios de identidad de los mismos y que en cambio considere "la situación del mundo". Aquí lo relevante es el número de personas que existen o pueden existir.

Para concluir, Buchanan, Brock. Daniels y Wikler establecen más claramente la estrategia de la neutralidad. En el caso de Harris no se entiende la discusión con Parfit y el recurso a situar el comienzo de la existencia. Para estos casos este recurso parece no tener importancia, aunque si podría tenerlo para identificar acciones positivas que los padres estén moralmente obligados a realizar si deciden llevar a término un embarazo, pero justamente este capítulo está evaluando lo opuesto: en qué situaciones se dañaría a una persona. Finalmente el concepto de sufrimiento inevitable en Harris aparece demasiado teñido de subjetividad y quizás sería más coherente, reemplazarlo por "sufrimiento aceptable para los padres", descartando así "pseudo- pretensiones" de objetividad.

Notas

[1] Derek Parfit, «Rights, Interests and Possible People» en S. Gorovitz (ed.), 1976, *Moral Problems in Medicine*, Prentice hall, Engelwood Cliffs, New Jersey.

[2] Derek Parfit, 1987, *Reasons and Persons, Oxford* University Press, Oxford, cap. 16.

[3] John Harris, 1998, *Superrnán y la mujer maravillosa: Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*, Tecnos, Madrid, p. 84: "Cuando afirmamos que fue bueno para alguien que se le hiciera existir, no implicamos que si no se le hubiera hecho existir eso habría sido malo para él. Y nuestras afirmaciones se aplican solamente a personas que son o serían reales. Nada afirmamos de personas que siempre seguirían siendo meramente posibles. No estamos afirmando que sea malo para personas posibles que no lleguen a ser reales."

[4] John Harris, op.cit., p.92 (el subrayado es de la autora de este artículo).

[5] John Harris, op. Cit., pp. 104-105.

[6] John Harris, op. cit., pp. 105-106.

[7] Con este argumento Harris pareciera tener en cuenta implícitamente la distinción que mencionamos entre diferentes tipos de enfermedad. Su planteo toma como criterio la propuesta de Feinberg que descarta los casos más extremos, "aquellos en los cuales la vida no vale la pena vivirse". Para Joel Feinberg, alguien tendría *interés en no nacer* si su existencia tiene inexorablemente e irreparablemente unas características tales que no vale la pena vivirla. Para Feinberg, «hablar de un 'derecho a no nacer' es una manera sumaria de referirse a la plausible exigencia moral de que no se traiga ningún niño al mundo a menos que estén aseguradas ciertas condiciones muy mínimas de bienestar».[7] Tales condiciones mínimas equivalen a la exigencia de que no condenemos a un fracaso total los futuros intereses del niño.[7] No es fácil interpretar este planteo, ¿qué significa el "fracaso total de futuros intereses"? Un niño anencefálico pareciera cumplir esta condición ya que carece de cerebro y vivirá horas o días. Pero no queda claro cómo se podría juzgar a otras enfermedades altamente discapacitantes de acuerdo con la exigencia de fracaso total que pide Feinberg. ¿Cómo se decide si vale la pena vivir con tales enfermedades? ¿Qué sucede con el Tay Sachs o con enfermedades que implican un gran dolor y sufrimiento, tal como la fibrosis quística?

[8] Por ejemplo, Harris señala que ha dado por supuesto que la posibilidad de reemplazar un embarazo por otro no es problemática, esto es, que tendrá éxito quien retrasa la concepción o interrumpe el embarazo para intentar tener otro hijo sano. Pero si, por buenas razones, a una mujer concreta le parece, tal vez porque está llegando al final de sus años fértiles, que es poco probable que pueda volver a quedar embarazada, tiene derecho a considerar inevitable esa discapacidad. Ver John Harris, op. Cit., p. 107.

[9] Finalmente, la conclusión provisional de Harris es que si se desean hijos, es mejor tener hijos sanos que discapacitados cuando éstas sean las alternativas, y es mejor tener hijos con discapacidades que no tener hijos en absoluto.

[10] Por ejemplo ciertos tipos de Síndrome de Down, discapacidades significativas, vidas significativamente más cortas o con manifestación de terribles síntomas pero tardíamente (Huntington Disease).

[11] El Principio N recogería este rasgo del mismo número: "Se requiere que los individuos no permitan que ningún niño u otra persona dependiente de cuyo bienestar sean responsables experimenten sufrimientos serios u oportunidades limitadas o una seria pérdida de felicidad o bien; si pueden actuar de tal modo que no afecten el número de personas que van a existir, y sin imponer cargas, costos o pérdidas de beneficios sustanciales en ellos u otros. Ningún niño u otra persona dependiente de cuyo bienestar sean responsables experimentará sufrimientos serios u oportunidades limitadas o una seria pérdida de felicidad o bien. Ver A. Buchanan, D. Brock, N. Daniels, D. Wikler, 2000, *From Chance to Choice*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 249.

EL CONCEPTO DE ABORTO Y SU DEFENSA

Julieta Manterola
UBA

Mi intención es tratar de revisar y discutir dos textos considerados como "clásicos" dentro de la literatura sobre el aborto. Uno de ellos es el texto de Judith Jarvis Thomson y el otro el de Mary Anne Warren. Sucede que estas autoras, a pesar de defender el derecho al aborto, hacen, a mi juicio, una defensa incompleta del mismo. Y esto se debe, según sostengo, a que ambas autoras trabajan con una definición inadecuada del concepto de aborto.

Mi ponencia se dividirá en dos etapas. En una primera etapa trataré de exponer el concepto de aborto con el cual estas autoras trabajan. Y, en una segunda etapa, trataré de esbozar una forma diferente de entenderlo y trataré de hacer una defensa más completa del derecho al aborto.

Comenzaré comentando el texto de Warren. Warren define el aborto como "el acto que practica una mujer al terminar voluntariamente [...] con su embarazo"[1]. Y, de acuerdo con Warren, no se puede defender adecuadamente la permisibilidad del aborto si no se resuelve primero el problema de si el feto es o no una persona. Warren señala entonces cinco características del concepto de persona. Una persona es una entidad que: 1) tiene conciencia y es capaz de sentir dolor, 2) razona, 3) tiene la capacidad de iniciar cursos de acción, 4) puede comunicar una cantidad indefinida de mensajes, 5) tiene autoconciencia. Warren considera que las dos primeras características son necesarias para el concepto de persona y que las tres primeras son suficientes. De todas formas, una entidad que no posea ninguna de estas características no puede ser considerada una persona. Y Warren sostiene que un feto, tal como yo también lo sostengo, no posee ninguna de estas características, cualquiera sea el estado de su desarrollo. Por lo tanto, para Warren, el aborto es permisible en cualquier etapa del embarazo, sin importar las razones por las cuales una mujer quiera abortar y sin importar qué tan responsable sea ella de su condición actual. Y el aborto es permisible porque el feto no es una persona y, por lo tanto, no es una entidad a la cual se le puedan imputar derechos y obligaciones, por lo que un feto no tiene ningún derecho a la vida.

Por supuesto, la crítica que Warren reconoce que se le puede hacer a su defensa del aborto es que no sólo hace que el aborto sea permisible, sino que también hace que el infanticidio lo sea, ya que un niño recién nacido tampoco tiene ninguna de las características mencionadas en el concepto de persona. Warren reconoce entonces que sus argumentos hacen que el infanticidio, efectivamente, no pueda ser considerado como un crimen, pero, sin embargo, da dos razones por las cuales no sería permisible. La primera razón es que si bien los padres de un niño podrían no sufrir con su destrucción, otras personas, dispuestas a adoptar a ese niño, sí sufrirían. Y la segunda razón es que, aun cuando no se disponga inmediatamente de padres adoptivos, la mayoría de las personas preferiría pagar impuestos para mantener orfanatos que cuiden a esos niños no queridos, en vez de destruirlos.

El problema, tal como observa Warren, es que estos argumentos en contra del infanticidio también pueden ser utilizados en contra del aborto. Acerca de un feto también puede decirse que hay gente que sufriría con su destrucción y que, sin duda, pagaría impuestos para conservarlos. Para salvarse entonces de que sus propios argumentos sean utilizados en su contra, Warren introduce lo que ella llama una "diferencia crucial" entre el caso del infanticidio y el del aborto. De acuerdo con Warren, en el caso del aborto, la preservación del feto viola los derechos de la mujer a la libertad, a la felicidad y a la autonomía. Mientras que, una vez que el niño ha nacido, su preservación ya no viola ninguno de estos derechos y, por lo tanto, la mujer ya no puede decidir el destino del niño. Warren extrae entonces de su argumento lo que yo llamo una "consecuencia indeseable". Dice Warren: "En realidad, si el aborto pudiera realizarse sin matar al feto, ella [la mujer] nunca tendría derecho a destruirlo, por la misma razón por la que no tiene derecho a destruir a un niño"[2].

Se ve entonces que, para Warren, lo único que viola los derechos de la mujer a la libertad, a la felicidad y a la autonomía es el hecho de estar embarazada, puesto que la existencia separada del feto ya no viola ninguno de estos derechos. Pero el hecho de que una mujer vaya a tener un hijo a pesar de no

querer hacerlo no parece violar, para Warren, ninguno de sus derechos a la libertad, a la felicidad y a la autonomía. Esto, por supuesto, se condice muy bien con su definición del aborto, la cual sostiene que el aborto consiste solamente en la interrupción del embarazo.

Pasaré ahora a examinar el texto de Judith Jarvis Thomson. Esta autora también hace una defensa del aborto basada, en su caso, en el derecho de una mujer a usar y disponer de su propio cuerpo. Su defensa del aborto, sin embargo, es más limitada, ya que para Thomson sí importan las razones por las cuales una mujer quiera abortar (sobre todo en los últimos meses del embarazo).

Thomson, para los fines de su defensa del aborto, acepta la premisa antiabortista de que el feto es una persona. Pero sostiene que, aunque el feto sea una persona, el aborto es todavía permisible, ya que ninguna persona, incluso una no nacida, tiene derecho a usar y disponer del cuerpo de otra persona, a menos que esa persona le otorgue tal derecho. Y una mujer que está embarazada sin quererlo no le ha otorgado al feto el derecho a usar su cuerpo. Por lo tanto, aunque el feto sea una persona, la mujer puede obtener un aborto.

Sin embargo, Thomson hace dos comentarios finales. En primer lugar, aclara que, aunque su argumento sostiene que el aborto es permisible, no sostiene que sea permisible siempre. Como dije, para Thomson, importan las razones por las cuales una mujer quiera abortar. Una mujer embarazada de siete meses puede hacerse un aborto si su vida corre peligro. Pero no podría obtener un aborto si sólo lo quisiera para evitar posponer un viaje a Europa. Para Thomson, sería "indecente" que una mujer realizara un aborto por una razón tan trivial en una etapa tan avanzada de su embarazo. Tal vez, la razón por la cual Thomson piensa esto es que una mujer que ha llegado a su séptimo mes de embarazo ha asumido alguna responsabilidad hacia el feto. Responsabilidad de la cual no puede ahora liberarse para viajar a Europa y que le otorga al feto algunos derechos.

En segundo lugar, Thomson aclara que el derecho a abortar que ella defiende consiste solamente en el derecho de la mujer a separarse del feto, es decir, consiste en el derecho a no estar embarazada sin quererlo. Pero no implica el derecho de la mujer a matar al feto. Dice Thomson: "Es fácil confundir estas dos cosas [el aborto con la muerte del feto], porque antes de un mínimo de tiempo el feto no puede sobrevivir fuera del cuerpo de la madre y, por lo tanto, el sacarlo de ahí garantiza su muerte. Pero son muy diferentes"[3]. Por lo tanto, de acuerdo con Thomson, el derecho al aborto solamente le da a la mujer un derecho a separarse del feto, ya que el derecho al aborto se basa en el derecho de la mujer a usar y disponer de su cuerpo. Pero una vez separados, la existencia separada del feto no viola este derecho de la mujer.

Sin embargo, creo que cuando una mujer desea hacerse un aborto lo que desea, en realidad, es no tener un hijo, no no estar embarazada. Y el hecho de que el feto exista separado de la mujer, aun si no viola el derecho de la mujer a usar y disponer de su cuerpo o su derecho a la libertad, a la felicidad y a la autonomía, sigue violando el derecho de la mujer a no tener un hijo si ella no quiere tenerlo. Por supuesto, la mujer puede dar el feto en adopción. Pero, sin duda, el saber que se tiene un hijo del cual una no está haciéndose cargo constituye, como Thomson misma reconoce, una "fuente de desesperación"[4]. Y la alternativa no es hacerse cargo de ese hijo, sino más bien no llegar a tenerlo. Por lo tanto, creo que el aborto debería ser entendido no como la interrupción del embarazo sino más bien como la interrupción de la vida del feto. Y el derecho al aborto, entendido como el derecho de la mujer a interrumpir la vida del feto, se fundamenta en el derecho de toda mujer a decidir cuándo ser madre, es decir, el derecho de toda mujer a decidir cuándo tener un hijo. Dicho con palabras de Dworkin, existe un "derecho a la autonomía procreativa"[5], el cual implica el derecho de toda mujer a controlar su papel en la procreación. De esta forma, entonces, por más que un feto pueda tener una existencia separada, el derecho de la mujer a decidir cuándo ser madre le da el derecho a determinar el destino del feto.

Por supuesto, creo que hay un límite para el ejercicio de este derecho por parte de la mujer. Y este límite está dado por el momento en el que el feto se vuelve viable, lo cual ocurre alrededor de los seis meses y medio. A los seis meses y medio, según Dworkin, sucede que el feto adquiere un desarrollo cerebral suficiente como para permitirnos decir que es posible que posea una "forma primitiva de sensibilidad"[6]. Esto, sin embargo, no quiere decir que el feto, a los seis meses y medio, se convierta en una persona, sino simplemente que el Estado puede tener algún interés en proteger la sensibilidad de un feto de seis meses y medio o más, de la misma forma en que protege a otras criaturas que no son personas. Por lo tanto, habría que diferenciar entre la vida independiente del feto y su viabilidad. Si la ciencia y la

medicina avanzaran lo suficiente, la independencia del feto con respecto a la mujer podría producirse en cualquier etapa del embarazo, pero la viabilidad fetal, es decir, el momento en el que el feto adquiere esa "forma primitiva de sensibilidad", seguiría ocurriendo a los seis meses y medio.

Sostengo entonces que mientras el feto no sea viable, es decir, mientras no posea esa "forma primitiva de sensibilidad", una mujer tiene derecho a determinar el destino del feto basada en su derecho a decidir cuándo ser madre, sin que importe si el feto es o no dependiente de ella. Por lo tanto, no hay por qué lamentar, como lo hacen Warren y Thomson, la muerte del feto al realizar un aborto, porque, en los casos más comunes de aborto, lo que una mujer quiere es precisamente interrumpir la vida de eso que va a convertirse en su hijo, es decir, lo que desea es no llegar a ser madre.

Creo entonces que el derecho al aborto debe fundamentarse en el derecho de la mujer a decidir su papel en el proceso reproductivo. Y este derecho le permite dos cosas. En primer lugar, le permite a la mujer decidir cuándo concebir, es decir, le permite decidir cuándo quedar embarazada. Y, en segundo lugar, si la concepción ya se produjo, le permite determinar el destino del embrión y del feto hasta los seis meses y medio, por lo menos, es decir, le permite decidir cuándo llegar a ser madre. Hablar de un derecho al aborto entendiendo al aborto como el deseo de la mujer de interrumpir su embarazo y no como el deseo de la mujer de interrumpir la vida de eso que va a convertirse en su hijo, me parece absurdo y falto de toda realidad. Como dije, las opciones no pueden ser dar a su hijo en adopción o hacerse cargo de él en contra de su voluntad, sino no llegar a tener ese hijo que no desea tener. Y este deseo de no tener ese hijo puede satisfacerse, a mi juicio, hasta los seis meses y medio, tenga o no el embrión o el feto vida independiente.

Notas

[1] Mary Anne Warren, 1995, "Sobre el status moral y legal del aborto", Decisiones de vida y de muerte, Sudamericana, Buenos Aires, pág. 186.
[2] Mary Anne Warren, 1995, "Sobre el status moral y legal del aborto", Decisiones de vida y de muerte, Sudamericana, Buenos Aires, pág. 203.
[3] Judith Jarvis Thomson, 1983, "Una defensa del aborto", Debate sobre el aborto, Cátedra, Madrid, pág. 32.
[4] Judith Jarvis Thomson, 1983, "Una defensa del aborto", Debate sobre el aborto, Cátedra, Madrid, pág. 32.
[5] Ronald Dworkin, 1998, El dominio de la vida, Editorial Ariel, Barcelona, pág. 194.
[6] Ronald Dworkin, 1998, El dominio de la vida, Editorial Ariel, Barcelona, pág. 220.

EL BINOMIO MÉDICO - PACIENTE: UNA RELACIÓN ASIMÉTRICA LA ÉTICA DIALÓGICA COMO ALTERNATIVA PARA REDUCIR EL DESEQUILIBRIO

Margarita Pilar Pérez De Nucci de Apás
UNT

Introducción

Las sociedades modernas se caracterizan por la coexistencia de pluralidad de puntos de vista ideológicos, convicciones privadas, confesiones religiosas; una acelerada evolución sociocultural y ligada a ella una permanente modificación de los objetivos sociales, culturales y económicos. Esta heterogeneidad hace que el consenso en lo moral sea con frecuencia difícil de alcanzar, debido a la oposición de intereses y necesidades. De acá la necesidad de acuerdos racionales y de una indagación crítica de la legitimidad de las pretensiones. Acuerdos de este tipo presuponen el reconocimiento que los conflictos no se dirimen mediante la violencia sino a través de la razón.

La ética no es un sustitutivo de la acción moral, proporciona patrones críticos para el cumplimiento de la práxis en general. La ética **discursiva** es una reflexión formal sobre las condiciones de posibilidad para una vida buena; condiciones que deben ser establecidas por **consenso**, para luego traducirse en el establecimiento de instituciones, habiendo sido oídas todas las voces concernidas. Por lo tanto constituye una alternativa válida para analizar los conflictos que plantea el ejercicio de la profesión médica en nuestros días. Desde esta perspectiva, analizaremos la asimetría que supone la relación médico paciente, como situación de conflicto y la posibilidad de su compensación mediante la búsqueda de consenso.

Una relación asimétrica

La ciencia y la técnica han logrado que los fenómenos biológicos y naturales no sean los únicos árbitros que determinen los acontecimientos de la vida. El hombre actual se encuentra desconcertado por una parte, entre la admiración por el progreso y las conquistas de la humanidad y por otra parte, entre la incertidumbre de no saber en muchos casos que decisiones son las mejores y más aceptables con relación a la utilización de las variables que el progreso le ofrece.

Valores como la dignidad de la persona, el respeto por la vida, la búsqueda del mayor bien resultan formulaciones en la que todos coincidimos, pero al momento de aplicarlas y confrontarlas con la realidad, la diferencia de matices convierte su aplicabilidad en virtuales conflictos. Frente a la gravedad de los problemas y la falta de consenso que caracteriza esta discusión, la reflexión ética aporta elementos para una clarificación teórica y criterios para resolverlos. La ética cumple su cometido crítico cuando pone en marcha un proceso de esclarecimiento entre las distintas pretensiones logrando así, disminuir actitudes dogmáticas, prejuicios e imposiciones forzosas.

La bioética es una manifestación particular de la ética aplicada, porque ofrece recursos válidos para solucionar problemas concretos en el área de la salud. Cuando las premisas de una determinada interpretación de la vida moral resultan insuficientes ante los dilemas bioéticos, hombres y mujeres no disponen de otro medio que buscar conciliar el mutuo acuerdo. *"La bioética actúa como filosofía comprometida en una de sus tareas fundamentales: ayudar a la cultura a clarificar sus visiones de la realidad y de los valores. La bioética representa un papel primordial en el proceso de autocomprensión de una cultura"*[1].

Los principios de la bioética: beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia son obligatorios y deben ser respetados, excepto cuando entran en conflictos entre sí. Las diferentes concepciones morales convierten su aplicación con frecuencia, en situaciones conflictivas. Por ejemplo, un médico ateo ajeno al mundo de su paciente creyente considera extraño el soportar la enfermedad como castigo de Dios; o un

médico conservador puede no aceptar la posibilidad de facilitar modos alternativos de procreación y formato de familia distintos (pareja de homosexuales). Tristram Engelhardt llama a estas situaciones *"extraños morales"*[2].

Los conflictos en bioética tienen como protagonistas al binomio médico paciente: vínculo que se establece entre dos personas por el hecho de haberse encontrado uno como enfermo y otro como médico. La relación médico paciente es una forma peculiar de interacción, objetivante e interpersonal simultáneamente; objetivante porque el médico no puede, sino convertir en objeto de estudio y contemplación el cuerpo del enfermo; interpersonal porque es el vínculo entre dos personas que se reconocen a sí mismas y entre sí como personas. Pero para ser eficaz en su cometido, debe existir entre ellos *"preeminencia funcional"*[3], diferencia dada por la situación de menesterocidad y desvalimiento que supone la enfermedad y la capacidad de ayuda técnica que puede brindar el médico.

Cuando el paciente acude a un profesional de la medicina entra a un territorio que no le es familiar, en el que no sabe bien que puede esperar o como controlar su entorno; en ocasiones tiene dificultad para orientarse en el lenguaje médico y para ejercer su autonomía; debe adaptarse a pautas y expectativas que le son desconocidas; sabe que tan pronto ingresa en el mundo del curador habrá cambios en su mundo vital. Estas naturales expectativas se complican cuando entre el médico y su paciente existen discrepancias por ejemplo, para valorar la salud y la enfermedad, apreciar la calidad de vida, elección de tratamientos médicos, situaciones que no sólo potencian la virtual conflictividad sino que destacan el desequilibrio funcional.

Nacida en la década del 70 la ética del discurso resalta el diálogo, como procedimiento capaz de respetar la individualidad de las personas, de asegurar la intersubjetividad y hacer posible el respeto por la diversidad.

Las personas con frecuencia argumentamos sobre normas y nos interesamos por averiguar cuáles son moralmente correctas. Argumentamos sobre corrupción, educación, inequidad social, sobre las diferencias de oportunidad para la salud y sobre muchas otras situaciones concretas, pero de repercusión moral. Así también el médico y su paciente tratan de justificar sus decisiones ante los demás o de persuadir a otros para que actúen en determinado sentido. La justificación de estas elecciones no es sólo conceptual, es también valorativa

Cuando argumentamos podemos discutir por discutir sin reales intenciones de entendernos o discutir utilizando el diálogo como instrumento de construir un camino de entendimiento. En el primer caso, esa discusión es un absurdo, en el segundo, es una búsqueda cooperativa al estilo socrática. Este diálogo presupone que todas las personas capaces de comunicarse son interlocutores válidos y que dialogan sobre situaciones (principios o normas) que los afectan y que sus intereses pueden ser defendidos por ellos. No siempre nuestras acciones y opiniones son racionales, pero el decir que somos racionales significa aceptar que podemos entendernos y llegar a acordar, consensuar, converger por medio de argumentaciones.

La ética discursiva reconstruye en la perspectiva dialógica, dos conceptos clásicos de la ética occidental: el concepto de persona y el concepto de igualdad. La persona es un interlocutor válido, que como tal debe ser reconocido por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes y ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido de la argumentación cuando ésta versa sobre normas que le afecten. El concepto de persona adquiere la categoría de reconocimiento recíproco y supone la aceptación de competencia comunicativa, de autonomía para defender y justificar sus pretensiones y la legitimación para la intervención en todos los diálogos que le afecten, sin que exista ninguna justificación para limitar su participación en comparación con otra persona. *"Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados..."*[4].

El auténtico diálogo supone dos dimensiones: una crítica que tiene que ver con los límites y la otra hermeneútica que considera la posibilidad que el otro tenga razón. El diálogo crítico requiere simetría. Las asimetrías no siempre imposibilitan el diálogo crítico, ya que estas pueden ser tematizadas para disminuir las diferencias y analizar en qué medida pueden afectar los posibles acuerdos. El acuerdo no debe ser un pacto o un compromiso, donde los interlocutores se contemplen como medios para los propios fines, sino un consenso en el que se respete al otro como una persona en sí valiosa, como un fin en sí misma, con la que se busquen intereses universalizables de racionalidad comunicativa.

Es importante advertir la dificultad de reducir la situación de asimetría o supremacía, que caracteriza y fundamenta la relación médico paciente, ya que garantiza el correcto funcionamiento de los roles reconocidos por ambas partes. El paciente otorga un cierto poder al médico; se encuentra en una situación desventajosa por el sentimiento de su enfermedad; desconoce la realidad que de él, el médico conoce y por lo tanto no se siente su semejante. El médico, por su condición de sano y su saber profesional se reconoce en superioridad respecto del enfermo. *"Si el médico consigue o debe conseguir la mirada neutra y empapada de comprensión, el enfermo ejecuta cada vez ante esa mirada un acto de desnudamiento, de entrega y de súplica". "Siendo así es natural que el hombre herido por el desorden natural tenga la posibilidad de elegir la persona a la que forzosamente tendrá que confesarse, delante de la cual de buen o mal grado deberá mostrarse más o menos débil, desposeído, miserable o ridículo..."*[5]. Esta asimetría es muy difícil de equilibrar porque, por un lado podría convertir la relación médica en una relación defectuosa y por otro lado, no es posible anular el sentimiento del enfermo, porque sólo desde su condición de enfermo podrá actuar como colaborador del médico para alcanzar esa vida nueva en que consiste la curación. Reconocerse enfermo es admitir una pérdida, es asignarse un punto menos porque es la aceptación de una situación que nos afecta y que no podemos superarla por nosotros mismos, sino que implica la búsqueda de algún otro con el conocimiento y la capacidad de curar, es asentir a la posición de dependencia.

La comunicación que se establece entre el profesional y el hombre doliente durante la entrevista, es lo que distingue a la medicina de la veterinaria; constituye la piedra angular de la práctica médica ya que determina la forma y el contenido de las relaciones posteriores; pero en muchos casos el lenguaje opera como obstáculo que impide el necesario acercamiento. Parte de las tareas del médico deberá ser acercarse a las categorías manejadas por sus pacientes, a fin de evitar la disociación cognoscitiva en la interpretación de la enfermedad, que se convierte en una de las causas más frecuentes del fracaso de la relación médico paciente o del abandono del tratamiento. La disconformidad con el médico sigue siendo la principal queja y uno de los motivos más comunes en la búsqueda de medicinas alternativas, que se caracterizan por una comunicación menos académica pero más tranquilizadora y por lo tanto, más contenedora

La única herramienta que visualizamos como instrumento para disminuir esa esencial asimetría es la información. La información es lo único que impide que se reduzca al enfermo a un nivel donde se le mantiene engañado, en un clima artificial donde todos conocen lo que le acontece menos el enfermo, único protagonista y actor de su enfermedad e historia. Con la intención de protegerlo se anula su dignidad de adulto y se reduce su autonomía a lo que los otros quieran otorgarle. La libertad de elección del paciente dependerá de la información que reciba.

La autonomía que supone libertad, no es tal si no existe la debida información. El paciente no puede funcionar como ser autónomo, no puede evaluar sus posibilidades, no puede ejercer el derecho de elección si no cuenta primero con toda la información que le es necesaria. El médico no sólo debe informar a su paciente, sino que debe asegurarse que éste le ha comprendido. ¿De qué le sirve al paciente todo un bagaje de datos técnicos, que él no puede decodificar?. Toda enfermedad provoca miedo. El médico es el único capacitado para reducir esta natural ansiedad. Hay enfermedades en particular, que recrean en el imaginario social toda suerte de fobias y prejuicios, como el cáncer, la tuberculosis, el sida, la sífilis. La información correcta es el medio apropiado para desvanecer la etiqueta condenatoria que estas enfermedades y sus tratamientos provocan. Una enfermedad mejor comprendida será más tratable. El paciente será un colaborador eficiente cuando comprenda no solamente lo biológico de su enfermedad, sino en que medida ésta afecta su existencia en totalidad y esto se logra cuando la asimila y se apropia de ella.

Para Tristram Engelhardt, el principio de permiso que es el consentimiento, es la condición necesaria para la posibilidad de una comunidad moral, porque es el origen de la autoridad y el respeto hacia el derecho de los participantes. Reconocer la validez de este principio significa actuar de una manera justificable para las personas pacíficas en general y no admitir el uso de la fuerza defensiva o punitiva contra la propia persona.

La capacidad del enfermo para elegir con libertad efectiva depende de hasta qué punto conoce los riesgos y beneficios del tratamiento y sus posibles alternativas.

Conclusión

El discurso racional es la condición esencial de la información y del permiso, alcanzable después de una discusión crítica de todos los aspectos que involucran a los afectados. Sería una solución consensuada,

acordada. Discurso que reúne condiciones de autonomía (posibilidad de aceptar o rechazar) y simetría (en la participación y las posibilidades). La ética discursiva no señala una forma de vida que defina bienes concretos, horizontes de felicidad, sino una actitud, un modo universalizable de entender dialógicamente la realidad, porque sólo desde el reconocimiento recíproco, pueden los individuos reconocerse como personas autónomas, apuntando de esa manera a una afirmación de la justicia y la solidaridad.

A pesar de toda la información que se le podría brindar al paciente, no se elimina esa asimetría en que se sustenta la relación médico paciente, pero es la única vía posible de equilibrar esta natural desemejanza. El principio de permiso condensa el derecho a la debida información y el principio de autonomía.

Los derechos humanos tienen un aspecto crítico, de baremo o paradigma y éste consiste en mantener el derecho a ser hombre. La condición humana no es un hecho sino un derecho porque implica un compromiso sostenido con los otros. Este derecho es individual porque sólo el individuo sufre y muere, pero es también universal porque se mantiene en el reconocimiento colectivo de lo humano por lo humano, este derecho es también derecho a lo diferente, a lo irrepetible.

"En un aspecto esencial confluyen la medicina y la ética: ambas tienen como objetivo potenciar y preservar la vida humana. Pero mientras el papel de la medicina es salvaguardar la vida de lo humano, el de la moral es afirmar lo humano de la vida"[6].

Resumen

El binomio médico paciente se sustenta en una relación en la que los miembros que la conforman, denotan una natural desemejanza; el desequilibrio constitutivo no puede ser anulado sin alterar el fundamento de este particular encuentro humano. La alternativa que proponemos, como instrumento para equilibrar la esencial asimetría y los probables conflictos que de ella se derivan, es el consenso. El consenso sólo puede ser alcanzado a partir de una correcta información.

La ética discursiva aporta un invalorable marco teórico resaltando el papel del diálogo en el que tanto, el hablante por un lado y el oyente por el otro, asumen una pretensión de validez. La posibilidad del diálogo revaloriza dos conceptos fundamentales en el horizonte de la ética: el concepto de persona y el concepto de igualdad.

Bibliografía

Berlinguer, Giovanni (1996), *Etica de la Salud*. Lugar Editorial, Buenos Aires.
Camps, Victoria (1989), *Historia de la Etica(III)*, Crítica, Barcelona.
Engelhadt, H.Tristam (1995), *Los fundamentos de la bioética*; Paidós, Barcelona.
Entralgo, Pedro Laín (1985), *Antropología Médica*, Salvat, Barcelona.
Entralgo, Pedro Laín (1961), *Teoría y realidad del otro*; Revista de Occidente, Madrid.
Escardo, F. (1948), *El médico y las gentes*, Edición Productos Roche, Buenos Aires.
Gadamer, Hans Georg (1996), *El estado oculto de la salud*; Gedisa, España.
Habermas, J. (1991), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península Barcelona.
Savater, F. (1994), *El contenido de la felicidad*, El País S.A. Aguilar, Madrid, Segunda Edición.
Scheler, Max (1958), *Esencia y formas de la simpatía*; Losada, S.A. Buenos Aires.
Sontag, Susan (1998), *La enfermedad y sus metáforas*; Taurus, Buenos Aires.
Testa, Mario (1993), *Pensar en salud*, Lugar Editorial, Buenos Aires.

Notas

[1] Engelhardt, T. H.: *Los Fundamentos de la Bioética*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 37.
[2] Engelhardt, T. H.: Ob. cit., p. 106.
[3] Entralgo, Pedro Laín, *Antropología Médica*,Salvat,Barcelona,1984, p. 366.
[4] Habermas, J.:Conciencia moral y acción comunicativa, Península Barcelona, 1991,pags 85 y 86
[5] Escardo, F.: *El médico y las gentes*, Edición Productos Roche, Buenos Aires, 1948, p. 20.
[6] Savater, F.: *El contenido de la felicidad*, El Pais S.A. Aguilar, Madrid, Segunda Edición, 1994.

NOTAS PARA UN DEBATE RACIONAL EN BIOÉTICA

Cecilia Pourrieux

Introducción

Los avances en Biotecnología, ponen al descubierto la desproporción que existe entre el ritmo en el que transcurren los descubrimientos científicos y la presteza con que la sociedad puede asimilarlos y adaptarse a ellos. A la reflexión, dada la importancia de los acontecimientos, le resulta difícil realizar la pausa necesaria para elaborar pautas ordenadoras. La Bioética, en tanto es una disciplina más que nace del asombro y la perplejidad encuentra un campo de acción en donde lo normal es lo problemático y en donde la dinámica principal es el debate.

A partir de esto, la propuesta será entonces, utilizar el pensamiento filosófico como un medio para analizar cómo podría constituirse un debate racional en torno a los conflictos bioéticos. Quizá desde la filosofía se pueda proponer algunos elementos orientadores de orden teórico.

En este caso, no se tomarán como referencia los conflictos surgidos en la práctica médica sino aquellas investigaciones científicas que entran en crisis con ciertas pautas o valores preestablecidos en una sociedad. Por ejemplo, como consecuencia de las investigaciones referidas a la clonación, surge la discusión en torno a la posibilidad de experimentar con embriones ya sea con fines terapéuticos o como posible método de fertilización. Este es un caso más en donde se debate la cuestión de si se debe considerar persona a un embrión y a la vez es también un caso más en el cual una proposición: - el embrión es una persona- y su contradictoria: - el embrión no es una persona -, exigen ser tomadas como verdaderas[1]. Esto, entre otras cosas, parece indicar la necesidad de estudiar, previa a la cuestión misma, los términos con los cuales se discute.

Así planteadas las cosas, se observa que es imposible hablar de una doctrina bioética. Más bien existen tantas interpretaciones como perspectivas distintas hay de un mismo problema. La pregunta es: ¿Pueden establecerse en bioética, criterios previos a la discusión de un problema determinado? En otras palabras: ¿podemos establecer ciertos fundamentos teóricos que sirvan de apoyo para cualquier tipo de discusión?. En este contexto, hay una diferencia con proponer principios procedimentales o morales. Más bien la propuesta se dirige a la posibilidad de elaborar fundamentos teóricos anteriores al debate, para poder usarlos como un punto de apoyo sobre el cual puedan ser tratados estos conflictos.

Ciencia y sociedad

La concepción del conocimiento científico en una sociedad y a la vez el alcance del mismo son elementos que gravitan sobre los debates en Bioética. En estos, los términos 'ciencia' y 'sociedad' casi siempre, funcionan como supuestos y en cuanto tales, no son definidos o problematizados antes de iniciar el debate. Si en un conflicto en el cual participan diferentes argumentos con diferentes puntos de vista, cada uno asume o supone una visión de estos dos elementos distinta o hasta antagónica, es natural que sea difícil llegar a un acuerdo.

La relación entre ciencia y sociedad, por otra parte, es justamente, tema de la *Sociología de la ciencia.* A lo largo de su desarrollo, desfilaron múltiples y variadas reflexiones acerca de dicha relación. Unas apuntando a la relación entre lo social y el conocimiento científico, pero sin poner en tela de juicio la validez y objetividad de éste y otras que redujeron las ciencias a una construcción social más, dando lugar al relativismo u otras consideraciones análogas en donde la verdad de las proposiciones científicas es producto de una mera convención. Esta última perspectiva, será dejada de lado en este trabajo. Se abordará el problema de la relación entre ciencia y sociedad, asumiendo algunas consideraciones de Robert Merton, cuyo pensamiento puede proporcionar algunas herramientas útiles para el tema que nos ocupa. Se puede tomar como eje la siguiente proposición: "*La ciencia tiene consecuencias sociales*"[2]. Existe de hecho, un vínculo dinámico entre los contenidos científicos y el entramado social. El reconocimiento de este vínculo no es algo fácil de aceptar y su sola afirmación puede generar cierta desconfianza. La

misma quizá se origina en ciertas descripciones de la ciencia que han terminado de desvirtuarla completamente. Con el fin de zanjar esta desconfianza, es útil establecer que una cosa es el contenido específico, técnico y exclusivo de la ciencia y otra distinta su institucionalización, la cual puede ser legítimamente tematizada. Por otra parte, es necesario destacar que un análisis del proceso de institucionalización de la ciencia para ser completo debe reconocer la importancia de variables tales como los intereses sociales o políticos.

En una primera aproximación, la determinación social de la ciencia supone la tensión entre dos movimientos contrarios: la aceptación y el rechazo social de la misma. Su institucionalización responde a dos fuerzas que corren paralelas: por un lado la hostilidad y por el otro la confianza en el progreso científico. De modo que cualquier análisis social de la ciencia debe tener en cuenta esta dinamicidad.

Quedó ya establecido que este análisis no abordará cuestiones metodológicas o de la naturaleza del conocimiento científico. A través de Merton se examinará el ethos de la ciencia en tanto institución social. Su descripción puede aportar datos que muestren el aspecto normativo presente en la práctica científica. Ésta misma, como se verá, supone ya una especie de autorregulación que se cristaliza en la aceptación generalizada de ciertas prescripciones o por lo menos en una cierta aspiración a cumplirlas. Esto último queda claro en la forma en la cual se establecen estas consignas: a través de imperativos, que sin estar necesariamente codificados son legitimados en la medida en que se acepta la visión de *cómo deberían ser las cosas*. Se puede inferir su existencia, entre otras cosas, por la sanción que recibe de parte de una comunidad quien no los respeta. Merton por ejemplo, propone como primer imperativo de índole funcional y moral el *Universalismo*. A través de él se afirma que una verdad científicamente aceptada no debe depender de un criterio particular de validez, como puede serlo la pertenencia a un estado, raza o religión determinada. Este imperativo se fundamenta en la idea de que la ciencia incluye, entre otros elementos, un cuerpo de verdades que son del todo impersonales y que solamente tienen como requisito la coherencia con los criterios de objetividad y verificabilidad que la misma ciencia establece como válidos. Estos criterios son independientes de ciertas circunstancias particulares, como las enunciadas anteriormente.

Otra idea institucionalmente aceptada es la del carácter público del conocimiento científico. Esto significa que los avances más importantes de la ciencia son propiedad de la humanidad entera y en cuanto tal deben poder destinarse a ella. Este concepto se denomina *Comunismo*. Puede ser entendido como el deber de comunicar los resultados de una teoría científica dejando de lado los derechos de propiedad individual. Esto implica por un lado el reconocimiento de una herencia cultural y por el otro la necesidad de alejar de intereses privados la aplicación de los avances tecnológicos resultantes de las nuevas teorías.

Del carácter público y la necesidad de someter a prueba cada una de las afirmaciones de la ciencia se desprende la exigencia de *desinterés*, otro de los componentes del ethos científico. Este término supone la ausencia de motivos contrarios o ajenos, como puede serlo una motivación política, a la investigación científica considerada en sí misma. También puede ser entendido como el control interno que la ciencia como institución ejerce sobre sus mismos miembros por encima de otras fuentes motivacionales. La exigencia de desinterés se asienta por un lado en la naturaleza misma de la ciencia de demostrar y justificar sus teorías. La actividad del científico, entonces supone la confrontación permanente con colegas calificados, quienes ejercen un fuerte condicionamiento.

El último de los mandatos institucionales es el *Escepticismo organizado* que se vincula con el aspecto metodológico de la ciencia. La misma, si bien es cierto que cuenta con principios o axiomas establecidos, tiene a su vez como mandato, la revisión o puesta en duda de cualquier tipo de creencias. Las afirmaciones científicas resultan de un cuidadoso examen que puede estar basado en criterios lógicos y/o empíricos. Los parámetros en los que se basa la investigación dependen de cada práctica científica y su desarrollo depende de los criterios técnicos que cada disciplina reconozca como válidos. Esto significa que no existe una línea de separación que marque hasta donde puede llegar la investigación. Existe más bien un interrogante que un científico trata de responder a través del cuerpo de conocimiento al que pertenece. Esta actitud tiene consecuencias en el orden social, pues puede entrar en conflicto con otras afirmaciones que derivan de un valor aceptado institucionalmente. Así, puede ocurrir que algunas afirmaciones científicas irrumpan en un cuerpo de verdades que pertenecen a otra esfera institucional, poniendo en duda ya sea algunos puntos doctrinales de la misma o valores establecidos por ella. Cuando esto sucede, es natural que se produzca una resistencia de parte de estas a aceptar las verdades que la ciencia propone.

Conclusiones

En términos generales, la propuesta de un ethos científico puede resultar interesante. Especialmente porque se destaca el aspecto social y normativo de la ciencia pero sin cuestionar el cuerpo de verdades que la constituyen. Una posible crítica a este ethos es que en muchos párrafos de la historia de la humanidad queda claramente delineado el vínculo entre los descubrimientos científicos e intereses privados, ya sea económicos o políticos. De modo que postular la actividad desinteresada de la ciencia o en todo caso afirmar que la práctica científica no está condicionada a factores externos a ella es casi una expresión de deseo. Y esta afirmación tiene hoy más fuerza que nunca. Pero, por otra parte para el objetivo de este trabajo puede resultar sumamente útil afirmar que las verdades establecidas por la ciencia son independientes de las creencias de otros sectores que conforman el entramado social. El énfasis puesto en lo impersonal de la investigación y en la neutralidad de sus conclusiones es un elemento que puede introducir un muy buen criterio de objetividad en un debate que tenga pretensiones de racionalidad. En términos generales, la racionalidad es entendida en este contexto como la capacidad de disponer de los medios para fundamentar (dentro de los límites del conocimiento que se dispone) aquello que se afirma.

Ahora bien, cuando se pone en cuestión ciertos descubrimientos científicos, el papel que se le otorga a la ciencia en el debate, parece ser solamente el de brindar ciertos datos técnicos sobre los cuales debatirán posteriormente teólogos, juristas, filósofos etc. Pero, aparte de la información que ésta pueda brindar, conviene rescatar dos aspectos importantes: a diferencia de los otros argumentos que integran la discusión, el argumento científico se basa en criterios que se pueden verificar o refutar y además tiene herramientas teóricas para demostrar sus afirmaciones. También es necesario subrayar que si se acepta el carácter impersonal de las afirmaciones científicas significa que éstas no están sujetas a ningún dogma o cuerpo de creencias pertenecientes a otras instituciones. Se puede objetar que esto equivale a reemplazar un viejo principio de autoridad por otro nuevo: la voz de la ciencia.

La respuesta es que en la pretensión de inscribir el diálogo dentro de cánones racionales, ya está implícita la exigencia de cierta flexibilidad de la racionalidad en tanto ésta es considerada como lo opuesto a la rigidez dogmática. Toda investigación científica supone la posibilidad de revisar o dudar y eventualmente transformar cualquiera de sus afirmaciones. Y esta flexibilidad es también útil cuando se piensa en un debate porque se traduce en el rechazo a aceptar como absolutamente verdadera cualquier solución. Esto no significa que deba considerarse a la ciencia como la única respuesta, sino más bien como aquello que hasta ahora aparece como la mejor posibilidad de discutir racionalmente ciertos temas bioéticos.

Otra posible objeción es que la cuestión en bioética no es saber más sobre el avance de las investigaciones científicas sino resolver qué se hace con ellas. Y esto es cierto. Pero en el entramado social no es tan clara la línea divisoria entre los descubrimientos científicos con los elementos configuradores de la realidad y la legitimación de ciertos valores. La historia muestra que a la par que se fueron institucionalizando ciertas verdades científicas tuvieron que ser reemplazadas estructuras tradicionales sobre las cuales se asentaban antiguos valores o creencias socialmente aceptados. En consecuencia, pareciera que en la sociedad, los avances científicos trascienden las fronteras de lo meramente conceptual y conmueven los cimientos más sólidos que sostenían aquellas creencias hasta ahora inamovibles. Y quizá, en los debates bioéticos es en donde aparece con mayor fuerza la necesidad de ir reemplazando ciertos términos que traducen todo un sistema de valores que configuran la realidad.

Por todo esto, parece posible afirmar que el papel que aparentemente desarrolló el pensamiento científico en este tipo de discusiones es muy pobre en comparación a lo que puede aportar. Es necesario aclarar que esto no significa considerar al criterio científico como el único válido, sino como aquella variable capaz de aportar la objetividad necesaria para un debate racional. Reiterando las afirmaciones anteriores, se hace hincapié en la objetividad de la ciencia en el sentido de la aceptación de cierto cuerpo de verdades que tienen la propiedad de trascender las creencias y los sistemas de valores de los individuos que las formulan. Para ilustrar esto, se puede retomar el ejemplo de las consideraciones formuladas alrededor del tema del embrión. En una polémica de este tipo, un genetista tendrá mayores elementos para argumentar sobre la conveniencia o no de aplicar el término 'persona' a una determinada etapa del proceso biológico.

Ya para finalizar, conviene resaltar que asumir las consecuencias sociales de la investigación científica supone el riesgo de abandonar el cobijo seguro de antiguas certidumbres. Esto no es ni cómodo ni seguro, pero es toda una apuesta.

Bibliografía

Bunge, Mario (1998), *Sociología de la Ciencia*, Ed. Sudamericana, Bs.As.
Chalmers, Alan: *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Argentina.
Merton, Robert (1964), *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.
Olivé, León (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Notas

[1] La formulación de este ejemplo fue proporcionada por el Dr. Schkolnik en una charla a propósito de este trabajo.
[2] Robert Merton, 1964, *Teoría y Estructura Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.

ÉTICA Y ALCOHOLISMO

Claudia Sanese
UBA

El *alcoholismo* es una enfermedad crónica, progresiva y frecuentemente mortal[1]; es un trastorno primario y no un síntoma de otras enfermedades o problemas emocionales. La química del alcohol afecta a casi todo tipo de célula, incluyendo las del sistema nervioso central, ocasionando cardiopatías, trastornos mentales y neurológicos, problemas gastrointestinales, de piel, musculares y óseos, infecciones, disfunciones sexuales, diabetes, malnutrición, dificultades respiratorias, efectos dañinos en embarazadas y desarrollo infantil, accidentes de tránsito, suicidio, violencia familiar y callejera, pérdidas económicas... Diariamente mueren más personas por alcoholismo que por sida o por cáncer[2].

Sin embargo, como problema filosófico ha caído en el *olvido*. Y a pesar de ser la ética aplicada su lugar más propicio, son escasos los autores que se ocupan de este tema. ¿Qué cuestiones plantea esta enfermedad que requieren un abordaje desde la ética aplicada?

Un primer problema es cercar el campo profesional: ¿Quién debe ocuparse del alcoholismo[3]: médicos, psicólogos, asistentes sociales? ¿Es un ámbito interdisciplinario?

Segundo: las políticas sanitarias: "¿Qué merece el que abusa del alcohol en el contexto de los recursos y servicios en el cuidado de la salud?"[4]. Aquí se incluyen desintoxicaciones, transplantes de hígado, terapia farmacológica, cobertura médica, seguros, hospitalización, así como otros puntos de justicia distributiva. Podemos mencionar en este punto los códigos de ética[5] de las profesiones involucradas.

También merecen la atención de la ética aplicada la publicidad y venta de bebidas alcohólicas, las iniciativas de las ligas antialcohólicas, la responsabilidad legal del alcohólico, la confidencialidad por parte de los profesionales del campo, etc.

Por otra parte, el tratamiento está determinado por la definición que se dé de alcoholismo. Para empezar, hay quienes cuestionan que el alcoholismo sea una enfermedad, como, por ejemplo, Jeffrey Schaler[6], quien afirma que el alcoholismo es un tipo de conducta y las conductas no son enfermedades. Aunque no la gran mayoría. Lawrie Reznik[7], entre éstos, defiende el *status* de enfermedad para el alcoholismo, definiéndolo como un proceso sin una causa obvia y que daña al individuo.

Se han propuesto diversos modelos de alcoholismo: el *modelo moral*, el *del deterioro*, el *psicoanalítico*, *de interacción familiar*, *de Alcohólicos Anónimos*, el modelo *médico*[8], el modelo *bio-psico-social*[9], el modelo

económico[10], entre otros. Algunos ponen de manifiesto los tres aspectos que caracterizan esta enfermedad: el biológico (o físico o fisiológico), el psíquico (o psicológico o mental) y el moral (o espiritual o social). Otros, sin embargo, o bien reducen la enfermedad a algunos de sus síntomas o consecuencias, o bien la confunden con otras enfermedades asociadas[11]. Así, un modelo que sólo atienda a los aspectos físicos basará su tratamiento exclusivamente en cuidados clínicos tales como transplantes de hígado, desintoxicaciones o aun terapias farmacológicas[12]. De igual manera, un modelo psicoanalítico deriva la problemática, mediante un diagnóstico doble, a otra patología, atribuyendo el alcoholismo, por ejemplo, a un cuadro de angustia o depresión.

Los modelos integrales, en cambio, consideran no sólo el deterioro físico o mental del enfermo, sino también un aspecto señalado por John Locke, quien había planteando el problema del alcoholismo en términos de *identidad: "¿Pero no es un hombre ebrio la misma persona que cuando sobrio?"*[13].

Para Locke se trata, sin duda, del *mismo hombre*. ¿Es además la *misma persona*? Lo que hace que un hombre continúe siendo el mismo, es decir, la *identidad del hombre*, consiste en "la participación de una misma vida continuada, a través de partículas de materia constantemente cambiante"[14], unidad que articula cuerpo y forma (o alma). La persona, "el propio yo", es un ser pensante y reflexivo, un ser dotado de conciencia. Ahora bien, esta conciencia posee una cierta continuidad (la continuidad de la memoria) que puede verse interrumpida por el *olvido*, como en el caso del ebrio que recupera la sobriedad: Entonces, ¿es responsable o acaso culpable de los actos que ha realizado en estado de ebriedad si ni siquiera los recuerda una vez sobrio? Locke no propone una solución para este problema dados los límites que traza la identidad personal en su planteo. Simplemente admite que los jueces humanos juzgan al *hombre* en vez de la *persona*.

Aceptando que el alcoholismo encierra un problema de identidad, podría intentarse una solución por otro camino, revisando, por ejemplo, la *identidad narrativa*, concepto estudiado por autores como Paul Ricoeur y Martha Nussbaum, quienes remiten, en última instancia, al concepto aristotélico de *trama (mythos)* como disposición unitaria o síntesis de los hechos[15].

La identidad personal es para Ricoeur sólo un aspecto de la identidad humana, la cual consiste en una dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. La *mismidad* o identidad *ídem* se corresponde con la continuidad en el tiempo, aproximadamente lo que Locke entendía por identidad del hombre. En cambio, la *ipseidad* o identidad *ipse* envuelve una "alteridad en un grado tan íntimo"[16] como cuando el *yo* toma conciencia de sí. La identidad humana se entiende como una dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. Esta dialéctica articula, o mejor, expresa la temporalidad propia del ser del hombre, que se pone de manifiesto en la trama de la acción narrada. La trama imbrica los acontecimientos en el transcurrir del relato engendrando una dialéctica entre identidad del pensamiento y diversidad de la acción. Los *acontecimientos*[17] (a diferencia de las meras *ocurrencias* del modelo causal de la identidad personal) invierten la contingencia, adoptando así la forma de la necesidad y son implicados por "la totalidad temporal llevada a su término"[18]. De esto resulta una identidad del personaje correlativa a la historia narrada misma.

La identidad narrativa da cuenta de un aspecto señalado por Aristóteles y que Nussbaum rescata: la *fortuna* (*tyché*): "la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad"[19]. La fortuna es el reverso de la razón autosuficiente (de corte kantiano), pues expresa precisamente lo contingente, lo mudable, lo que sucede (en oposición a lo que se hace). Deja ver lo vulnerable, lo frágil que es el ser humano. Las pasiones constriñen al ser humano hacia el riesgo y el conflicto.

Existen entre las pasiones dos llamadas "trágicas" por Aristóteles: la *compasión* y el *temor*, que tienen relevancia en la narración pues, por un lado, nos permiten percibir la vulnerabilidad de quien sufre (el personaje de la trama); y por el otro, en virtud de "una especie de identificación con los personajes sufrientes"[20] nos permiten percibir la propia fragilidad. Si el alcoholismo es una enfermedad, entonces pertenece en algún sentido a la esfera de la fortuna: las enfermedades no se eligen.

Ahora bien: estas pasiones trágicas son las fuentes para la "limpieza y clarificación" (*kátharsis*)[21] de los sufrimientos y contratiempos de la vida.

Como ya se ha dicho, el alcoholismo pone de manifiesto un conflicto de identidad. Con un apropiado enfoque, esto es, a partir de la identidad entendida narrativamente, sería posible un tratamiento o terapia narrativa[22].

Algunos modelos señalados al comienzo son susceptibles de aplicar esta técnica narrativa; por ejemplo, el modelo de Alcohólicos Anónimos. Esta institución sentó sus bases cuando dos alcohólicos logra-

ron dejar de beber precisamente narrándose el uno al otro sus experiencias como bebedores. El programa[23] está basado en la abstinencia de alcohol y la concurrencia a los grupos en los cuales *acontecen* las reuniones; en dichas reuniones, los participantes propician la identificación narrando sus *experiencias terapéuticas*.

Concluyendo: ha sido la pretensión de este trabajo reclamar para el alcoholismo un lugar en el ámbito de la ética aplicada, como asimismo señalar una vía para su estudio retomando el planteo de Locke, pero reconduciéndolo a través de la identidad narrativa.

Notas

[1] Organización Mundial de la Salud (1952), Resolución N° 303.
[2] www.geocities.com/Eureka/2551/, act. 15/10/00.
[3] LeClair Bissell - James Royce (1994), *Ethics for addiction professionals*, ed. Hazelden, Minnesota, Prólogo, pp. VII-X, Gary Schoener plantea esta cuestión sobre las adicciones en general y el alcoholismo en particular.
[4] Wayne Shelton, "Justice and Alcoholism", en: E. Edward Bittar, comp. (1997), *Advances in bioethics*, Jai Press Inc., Greenwich, Vol. 3: "Values, Ethics and Alcoholism", p. 132.
[5] Bissell, op. cit., pp. 71-75.
[6] J. Schaler, *"The Case Against Alcoholism as a Disease"*, en: Bittar, op. cit., p. 22.
[7] L. Reznik, *"Alcoholism and the Medical Model of Disease"*, en: Bittar, op. cit., p. 3.
[8] Gregory La Vigne - Irwin Hassenfeld, *"The Ethics of Alcoholism Treatment and Rehabilitation"*, en: Bittar, op. cit.: Para el modelo *moral* versión *"seca"* beber siempre es malo; en la versión *"húmeda"* beber es malo si se rompen las reglas de la sociedad. En ambas versiones, cualquier miembro *moral* de la sociedad está calificado para intentar *reformar* al alcohólico, quien no es propiamente un enfermo, sino alguien con una voluntad débil.
El modelo del *deterioro* afirma que el alcohólico tiene un defecto incorregible, de causa desconocida. La medicina puede ayudarlo a resistir la tentación de beber mediante ciertos medicamentos.
Para el modelo *psicoanalítico*, el alcoholismo es un síntoma de un problema intrapsíquico subyacente profundo y no un trastorno primario.
En el modelo de *interacción familiar*, el alcoholismo es el producto de una interacción familiar disfuncional.
Según el modelo de *Alcohólicos Anónimos*, el alcoholismo es una enfermedad progresiva, frecuentemente fatal, que involucra un problema espiritual, incurable, pero que puede detenerse.
El *modelo médico viejo* sostiene que el alcoholismo es una enfermedad seria, progresiva, muchas veces fatal, de etiología desconocida. El clínico debe recurrir a la familia del alcohólico y a la comunidad para mejorar su fuerza de voluntad.
Para el *modelo médico nuevo*, el alcoholismo es una enfermedad progresiva, a menudo fatal, posiblemente hereditaria, de etiología multifactorial (bio-psico-socio-cultural).
[9] Barry Loneck, *"How Particular Social Environments affect Alcoholics"*, en: Bittar, op. cit., p. 180: Combina una predisposición genética con estresantes ambientales y sociales.
[10] James Lambrinos, *"Economic Issues of Alcoholism*, en: Bittar, op. cit., pp. 207 y ss. Muestra el impacto económico de dicha enfermedad desde distintas variables.
[11] Bissell, op. cit., p. 50: Pacientes que sufren de cirrosis, gastroenteritis, falta de coagulación, ansiedad severa, síndrome cerebral orgánica o depresión, etc., podrían presentar cualesquiera de estos síntomas como el problema primario para tener cubiertos los costos del tratamiento. En algunos casos, inclusive, estas complicaciones son inventadas.
[12] Andrea King - Phillippe Batel - Mary Kreek, "Recent Alcoholism Treatment Research: Ethical Issues of Implementation into Clinical Practice", en: Bittar, op. cit., pp. 259 y 269: Las terapias farmacológicas en el tratamiento del alcoholismo y de otras adicciones no son duraderas, pues aunque pueden resultar de utilidad para las desintoxicaciones, no logran mantener una abstinencia prolongada... a menos que se las combine con programas familiares o comunitarios.
[13] John Locke (1999), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, Libro II, Cap. XXVII: "De la identidad y la diversidad", p. 264.
[14] Locke, op. cit., p. 253.
[15] Aristóteles, *POÉTICA*1450 a.
[16] Paul Ricoeur (1996), *El sí mismo como otro*, S. XXI ed., México, p. XIV.
[17] Martin Heidegger (1990), *Identidad y diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona, "El principio de identidad", p. 91: El acontecimiento es la transpropiación recíproca entre el hombre y el ser. La identidad resulta así "la propiedad del acontecimiento de transpropiación".
[18] Ricoeur, op. cit. p.141.
[19] Martha Nussbaum (1995), *La fragilidad del bien*, ed. Visor, Madrid, p. 30.
[20] Nussbaum, op. cit., p. 478
[21] Me parece acertada Nussbaum, op. cit., p. 483, al interpretar la *kátharsis* aristotélica en un sentido no necesaria ni excluyentemente intelectual (platonizante, entonces), sino como incluyendo reacciones emocionales o pasionales. Para Aristóteles, las pasiones forman una parte valiosa del carácter y contribuyen al buen juicio.
[22] Alfredo Ruiz, "La Narrativa en la Terapia Cognitiva Post-Racionalista", Instituto de Terapia Cognitiva, *INTECO*, Santiago de Chile, act. 29/9/01: La terapia narrativa también es reclamada por algunas terapias psicoanalíticas. Este movimiento desarrolló una psicología no empirista, constructivista o postmodernista, basada en la identidad como auto-organizadora del sistema humano y la trama narrativa como facilitadora de la reconstrucción de la historia de vida, excluyendo el tratamiento farmacológico, precisamente por no aportar nada a dicha organización.
[23] Bissell, op. cit., p. 3.

Filosofía de la ciencia I

EN TORNO A LA CIENCIA DE MANUEL TREVIJANO ETCHEVERRÍA: UN EJEMPLO DE LA INJERENCIA DE VALORES EN LA CIENCIA

Ricardo Alonso
Rosario Sosa
CIUNSa

Este trabajo es producto de fructíferas conversaciones entre personas formadas -originariamente- en distintos campos pero que en el afán de conocer y profundizar en nuestras disciplinas hemos encontrado puntos en común. En una de esas conversaciones el Dr. Ricardo Alonso comentó el impacto que le había causado -tanto a nivel académico como personal- un curso que había tomado con Manuel Trevijano Etcheverría, que había sido invitado por la Facultad de Ciencias Naturales de esta Universidad para dictar Metodología de la Ciencia a mediados del 2000, y se nos presentó la posibilidad de realizar un trabajo sobre la obra de este filósofo español, al mismo tiempo que un homenaje a quien con una edad avanzada y enfermo viajó a Salta en una última contribución a la enseñanza, en el año de su fallecimiento.

En este trabajo nos proponemos, primero, presentar rápidamente quién era Manuel Trevijano Etcheverría para conocer su formación y vida académica, luego construir brevemente un marco teórico para legitimar la importancia de los valores en la ciencia y, finalmente, reflexionar sobre las implicancias epistemológicas del *En torno a la ciencia* de Trevijano Etcheverría.

Semblanza del filósofo Trevijano

Manuel Trevijano Etcheverría, nació en Logroño (España) en 1930. Estudió el primario y el bachillerato en el colegio de los Hermanos Maristas, continuó sus estudios universitarios en la Universidad de Comillas en Madrid, donde obtuvo su licenciatura en Filosofía en 1952. Su vocación religiosa, lo llevó a estudiar teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, donde obtuvo la licenciatura en 1956. De regreso en España estudió nuevamente Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid, graduándose en 1958. Decidido a profundizar sus estudios filosóficos, partió a la Universidad de Münich, donde se doctoró en Filosofía en 1960. Llegó a Bs. As. en 1965, para enseñar en el Seminario, luego pasó a Córdoba(1967) donde dictó Lógica y Epistemología en la Universidad Católica. De regreso a Bs. As. fue Profesor en la Universidad del Salvador y estudió Matemáticas en la Universidad de Bs.As. En 1975 dictaba Lógica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bs.As., pero con el golpe militar de 1976, fue cesanteado y expulsado. En 1985 volvió a esta Facultad para enseñar Introducción al Pensamiento Científico en el C.B.C.(1985-1995) y Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Economía(1990-1999) hasta su jubilación. La obra escrita del padre Trevijano, además de innumerables artículos de índole filosófica y teológica en revistas españolas y argentinas, incluye, entre otras: *Historia de la Filosofía y de las Ciencias* (1965); *Fe y ciencia: Antropología* (1996), donde analiza los problemas cosmológicos, biológicos, evolutivos, genéticos, paleoantropológicos e incluso religiosos para buscar un puente entre la ciencia y la religión. En *¿Qué es la Bioética?*, realiza un importante aporte con respecto a la clonación de mamíferos y el transplante de órganos. Pero su obra más relevante es *En torno a la ciencia* (Tecnos, 1994), que reúne cuestiones epistemológicas fundamentales de las ciencias formales, naturales y humanas, explicadas tanto para el lego como para el perito en la disciplina.

Marco teórico y epistemológico para leer *En torno a la ciencia*

Para abordar el tema de los valores, dentro del marco epistemológico, es necesario comenzar marcando la aséptica posición de los Positivistas Lógicos, con Carnap a la cabeza, para comprender por qué es difícil y existe cierta renuencia a aceptar la injerencia de valores en la actividad científica en los distintos contextos. Carnap en su *Autobiografía intelectual* (1992) toma la distinción de Reichenbach de los contextos y sostiene la primacía y neutralidad valorativa del contexto de justificación.

Al plantear la cuestión en términos de contextos, debemos remontarnos a la distinción de Reichenbach (1938) entre contextos de descubrimiento y de justificación y comprometerse con el modelo de ciencia de los positivistas lógicos que sólo consideraban relevante el contexto de justificación, equiparándolo a racionalidad y a logicalidad.

Por otra parte, nos parece interesante revisar, con Jonas (1997), dos convicciones, con respecto a la ciencia tradicional:

(1) la carencia de **valores** de la ciencia (a excepción del valor de verdad y su búsqueda),

(2) el derecho a la **libertad** incondicional de esta búsqueda y de la investigación.

La tesis de la carencia de valores de la ciencia puede ser entendida, según Jonas, en un doble sentido:

(1) es una obligación dirigida al científico, un imperativo, de mantener las propias inclinaciones o valores personales al margen de la investigación del objeto. Se debe ser un observador imparcial y neutral.

(2) Es una afirmación sobre el objeto del conocimiento mismo, que es neutral frente a los valores, está «libre de valores».

La reflexión dentro de la Filosofía de la Ciencia, con la aparición de *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn(1962), comenzó a romper «naturalmente» la imagen de la ciencia, como un actividad neutra, ahistórica, de héroes individuales y, por supuesto, aséptica de todo valor foráneo.

En Ciencia lo primero a destacar es que su actividad, su proceso, sus agentes, sus instituciones, las aplicaciones, la justificación, etc. están cargados de **valores**: epistémicos, axiológicos, metafísicos, antropológicos, históricos, sociales, etc. Valores a los que la mayoría de los filósofos de la ciencia huyen o reducen sólo a valores epistemológicos (racionalidad, verdad, simplicidad, etc.), y omiten la reflexión ética, para evitar introducir elementos *contaminantes* que acercarían - para muchos- la ciencia a ámbitos demasiado cercanos a los de la Sociología del Conocimiento.

Algunas pistas de *En torno a la ciencia* para reflexionar sobre los valores del autor

Para analizar algunos valores explícitos de Manuel Trevijano Etcheverría, vamos a tomar los conceptos de Javier Echeverría en el capítulo «Ciencia y valores» de su libro *Filosofía de la Ciencia* (1998):»...una filosofía de la ciencia que se haya liberado del prurito cientificista debe de partir de un estudio previo de la axiología de la ciencia, [...], implica aceptar que existen valores muy generales que priman sobre casi toda la *praxis* científica,[...] (Echeverría, 1998, 73). Y luego enumera los siguientes criterios:

1. Los resultados de la actividad científica deben ser públicos, [...], y no sólo privados.
2. Los resultados de la actividad científica deben ser comunicables y enseñables.
3. El saber científico debe ser accesible a cualquier ser humano, previa educación.
4. La objetividad prima sobre la subjetividad. O si se prefiere la ciencia debe ser objetiva.
5. En la medida de sus posibilidades, los científicos deben tratar de mejorar lo logrado por sus antecesores. (Echeverría, 1998, 73).

Este autor marca el hecho de que estos criterios axiológicos no están fundados en la naturaleza, sino que son valores sociales, puesto que existen culturas o formas de conocer en los que no están presentes estos valores.

Enunciaremos algunos valores que postula Trevijano Etcheverría:

- Interés en dar a conocer qué es la Epistemología y romper el círculo de una minoría de especialistas.
- Difundir qué es la ciencia y cuáles son sus problemas.
- Comunicar - con claridad y sencillez- qué es la Epistemología en un lenguaje accesible para que entiendan las personas que no conocen la Lógica y la Matemática.
- Reivindica la reflexión y la docencia en estos temas.

Para ejemplificar algunos valores metafísicos y antropológicos hemos escogido algunos fragmentos de su libro. En el Introito de las «Ciencias Formales» dice textualmente:

> Naturalmente el ser humano necesita saber o conocer para sobrevivir y, cuando el conocimiento alcanza un grado de madurez, descubrimos que sabemos que sabemos. [...]Un

> dogmatismo ingenuo sólo es posible en quien carezca de un mínimo de apertura para mirar a su alrededor, [...] (Trevijano Etcheverría, 1994, 13).

En el capítulo «El ascenso es arduo» de la sección «Ciencias Naturales» nos encontramos con la siguiente explicación:

> [...]no hay que olvidar los *prejuicios* de cualquier tipo, que deforman nuestra postura frente a las cosas, la *ideología* y los supuestos básicos subyacentes, («s.b.s.»), que ya están de entrada deformando nuestra visión de la realidad y no nos permiten captar las cosas como realmente son. (idem, 147).

En la cita anterior, el autor, habla de «prejuicios» que producen una «deformación» en nuestro acceso a la «realidad». Sería interesante poder aclarar qué entendía por «prejuicio», «ideología» y «realidad», pero parece que respecto al mundo lo concibe como algo independiente de los hombres y que es muy difícil conocer por todos los obstáculos enumerados anteriormente. Pero en el capítulo «Hechos puros» parece confirmar el realismo que vislumbramos:

> Hechos puros significa que se mantienen apartados e independientes de todo influjo en ellos por parte de los hombres o de la sociedad[...] Hoy en día casi todos,[...] los epistemólogos opinan lo contrario. Analicemos algunas de las razones subyacentes a nuestras afirmaciones: a) no se pueden conocer los hechos puros, y b) no se pueden conocer todos los hechos[...] El ser humano puede ciertamente conocer y dominar muchas cosas de la naturaleza, pero esa ilusión que el Génesis describe[...] es en este mundo una utopía inalcanzable.(idem, 166).

Y más adelante agrega:» No creemos en un cientificismo omnipotente, pero sí en la misión de la humanidad de construir un mundo mejor, que nunca llegará a ser perfecto.» (idem, 169).

De este modo Trevijano Etcheverría toma posición, explicita sus ideas y sus creencias, muestra honestidad intelectual para que el lector sepa cuáles son los supuestos básicos subyacentes del autor: el valor del hombre, del mundo, de la ciencia, del conocimiento en general...No impone su metafísica desde afuera, dogmáticamente, sino que desde un conocimiento racional y crítico de las ciencias, explicita sus propios presupuestos ontológicos y metafísicos. Desde una posición modesta pareciera querer mostrar a los científicos, a los investigadores, al hombre común que ciencia, epistemología y religión no son incompatibles...

En la última parte del libro, en las «Ciencias Humanas», el autor expresa respecto a esta los siguientes conceptos:

> Nos referimos a los que son influidos y modificados por la actuación y la libertad de los hombres. De hecho todas las ciencias están modificadas por el enfoque que les da el sujeto cognoscente,[...] El mismo objeto de la ciencia se modifica y cambia por la libertad humana, [...](idem, 201).

En esta cita encontramos un claro ejemplo de su concepto de hombre, si bien habla de sujeto, manifiesta como su característica propia: la libertad. De este modo deja en claro que su visión de las Ciencias Humanas será incompatible con cualquier postura determinista. En palabras del autor: «Son algo indomable, como lo es la libertad y la persona humana»(idem, 205).

Para finalizar nos parece pertinente citar las palabras que con humildad y sencillez pronunció al finalizar el curso en la Facultad de Ciencias Naturales y que reflejan su visión de la ciencia y de la religión, planos que él sabía separar muy bien:

> En el orden de la naturaleza el mayor misterio que se le presenta al hombre es el conocimiento del hombre mismo. La ciencia pura queda incompleta si humanamente no hay una metaciencia, que no sólo es epistemología sino también metafísica, que la guíe e ilumine.

Bibliografía

Carnap, R. (1992), *Autobiografía intelectual.* Barcelona: Ediciones Paidós.
Echeverría, J. (1998), Filosofía de la Ciencia. Madrid: Akal.
Gómez, R. (1995), "Racionalidad: epistemología y ontología" en Olivé, L.(editor). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: racionalidad epistémica.* Madrid: Ed. Trotta

Jonas, H. (1997), *Técnica, medicina y ética.* Barcelona: Paidós.
Kuhn,T. (1982), *La estructura de las revoluciones científicas.* Bs.As.: F.C.E.
_____ (1996), *La tensión esencial.* México: F.C.E.
_____ (1998), *La revolución copernicana.* Barcelona: Planeta -Agostini.
Sosa, R. (1999), "Racionalidad y realismo: un debate abierto en la racionalidad epistémica". Salta: C.E.F.I.Sa.
Trevijano Etcheverría, M. (1994), *En torno a la ciencia.* Madrid:Tecnos.

EL DEBATE EPISTEMOLÓGICO ENTRE INVESTIGACIÓN CUANTITATIVA Y CUALITATIVA A PARTIR DE LA OPOSICIÓN PARADIGMÁTICA ENTRE MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

Fernando Aranda Fraga
U. Adventista del Plata

En el trasfondo de esta comunicación laten cuatro preguntas cardinales, las cuales se constituyen en ejes organizadores del tema que se pretende exponer. Estas preguntas, que anidan en la filosofía desde su mismísimo nacimiento, ya que constituyen y han constituido la razón de su existencia, son las siguientes: 1) ¿qué es la realidad?; 2) ¿qué es la verdad?; 3) ¿qué es conocer?; 4) ¿qué es investigar? Según la concepción filosófica que se adopte acerca de estas cuatro grandes cuestiones, se enfocará el estudio de la realidad, el objeto a definir, desde una determinada metodología, lo cual significa, en otras palabras, la asunción de una óptica determinada.

A partir del auge adquirido por la ciencia desde los comienzos de la Modernidad en adelante, el concepto vigente de "ciencia" permaneció identificado con una metodología específica. Durante los siglos XVII hasta después de mediados del XX, cabe afirmar que sólo hacía ciencia quien empleaba la metodología marcada por un modelo único, absolutamente consolidado y que aparecía como un bloque monolítico en el cual no se evidenciaban fisuras. Éste era el modelo físico - matemático, impuesto como modo unificado de abordaje de la realidad a partir del éxito que, hasta entonces, habían tenido la empresa científica y la revolución tecnológica modernas. Se sabe, así mismo, que dicho modelo se basaba en una cosmovisión [Weltanchauung], que de la mano de la ciencia moderna y una experimentación racionalmente orientada, fue también exclusiva en cuanto a la manera de ver las cosas, su interrelación y su lugar en el mundo. El auge de la ciencia moderna estuvo ligado, pues, desde sus comienzos, a una cosmovisión mecanicista de la realidad, dentro de la cual ésta era leída siempre bajo los cristales de la matemática y la geometría, que todo lo pueden medir y cuantificar, como así también, en términos físicos, bajo la dictadura de las relaciones de causa - efecto y de la interpretación lineal del espacio y del tiempo. Descartes fue quien impuso el modelo en el continente europeo, junto a Francis Bacon, desde el otro lado del Canal de la Mancha.

Lo cierto es que la ciencia moderna, a pesar de sus pequeñas diferencias de matiz habidas entre la Europa continental e insular, fue entretejiéndose bajo las consignas de que para alcanzar la verdad, o, lo que es igual, leer la realidad, era necesario, de antemano, disponer de un método seguro, luego analizarla, primeramente, dentro del necesario esquema de una relación causal y luego dentro de unas coordenadas fijas e invariables, como lo fueron el espacio y el tiempo absolutos. Desde la corriente empirista, el aporte de Bacon consistió en el desarrollo de la inducción. Bajo la bandera racionalista, Descartes aportó

con la deducción, el análisis y la síntesis. Todo esto confluyó para que durante la Modernidad se impusiera, definitivamente, el método hipotético - deductivo, que habría de sobrevivirla.

Sobre fines del siglo XVIII, con la filosofía de Kant, la física newtoniana, y la filosofía social contractualista, específicamente de Thomas Hobbes, fundador de un nuevo paradigma político, la ciencia moderna y la cosmovisión mecanicista del mundo están en pleno apogeo. Esto llevó a Kant, Hume de por medio, a deslindar entre lo que podía o no ser llamado "ciencia". Así, la metafísica, la teología y la ética quedaron del lado de lo no científico, conformando un tipo de conocimiento que si bien en Kant aún siguió teniendo cabida, aunque devaluado en categoría, poco después, con el auge del positivismo comtiano pasó a quedar desterrado del campo de la existencia, y lo que en el transcurso de la historia se había dado de tales formas devaluadas del saber, pasó a ser interpretado como momentos primitivos y etapas oscuras en la evolución de la humanidad, que ahora, en el momento más álgido del mecanicismo y el liberalismo decimonónicos, había logrado ingresar en la "época de oro" de su historia, donde todo podía llegar a ser medido y lo que no, entonces no existía, no era parte integrante de la realidad, puesto que la realidad misma debía ser positiva. El progreso científico del hombre era a todas luces evidente y ello gracias a la manera pretendidamente neutral de abordar la realidad, una metodología científica unificada, ingenuamente aséptica, que aún no había revelado sus pequeñeces, reduccionismos y debilidades.

Varias décadas después del triunfalismo que impuso el positivismo, primero, y más tarde el conductismo, aparecen en la escena del mundo, ya bien entrados en pleno siglo XX, los efectos no deseados, pero tampoco previstos, de la ciencia moderna y la concepción tecnológica del mundo. La técnica logró desarrollos impensados, con lo cual el mundo se vio abrasado por las más grandes matanzas de su historia, campos de concentración, desequilibrios en la naturaleza; en suma, la ciencia y la tecnología modernas, extraordinariamente fecundas en sus logros, fueron miopes en cuanto a su propia esencia, pues bajo la consigna de ser el instrumento del hombre para que éste domine al mundo, no percibieron que podría írsele de sus manos, transformando al mundo mismo tan profundamente que lo llevó a deshumanizarlas, llegando a ser un instrumento de muerte amenazante para su creador mismo. La ciencia, en lugar de unir a los hombres, los volvió contra sí mismos y lo tornó en el más implacable enemigo y destructor de su propia casa: el mundo.

Tales fueron los hechos y la interpretación que hacemos de la historia, que llevaron a la modificación de la cosmovisión vigente, en primera instancia, y luego, como producto del fermento de las nuevas ideas, de un cambio en el modo de abordar la realidad; nace, así, una nueva metodología científica. Surge, entonces, la idea de estudiar la realidad en el entramado de sus más notorias y relevantes interrelaciones, junto a la comprensión de que no todo en el mundo es susceptible de un análisis puntual, causal, atomista y positivo. Y además, la noción, de raigambre fenomenológica, de que el sentido del mundo no radica en el objeto mismo, sino en la relación entre objeto y sujeto cognoscente, quien es el portador de significados. Éste, en definidas cuentas, es finalmente comprendido como un proceso que logra una comunidad de sujetos, cuyos integrantes adquieren su visión del mundo en tanto y en cuanto traban interrelaciones entre sí, conformando un sentido societario y comunitario de la realidad. Es éste el concepto del saber y de la ciencia que se intenta plasmar en el corazón de las reformas curriculares de los actuales sistemas educativos.

El cambio paradigmático en la ciencia postmoderna

El investigador cuantitativista tiene por finalidad establecer relaciones entre los componentes de los fenómenos estudiados para obtener principios y leyes capaces de explicarlos y predecirlos en términos de causa y efecto. Por tanto, como hemos visto al comienzo, adherir u oponerse a la metodología cuantitativa supone adoptar o cuestionar un enfoque mecanicista y atomista de la realidad. Aquí, ésta es comprendida como simple, puntual, objetiva y aprehendida de modo inmediato y sin intermediarios. La técnica más eficaz consiste en el análisis estadístico, el cual se apoya en determinados supuestos respecto de la estructura de la realidad, supuestos a partir de los cuales se efectúan inferencias que suponen homogeneidad, independencia y normalidad. Tal es el fundamento de las pruebas de hipótesis. Al surgir inicialmente como estudio de probabilidades, el análisis estadístico se desarrolló con la finalidad de responder a las necesidades impuestas por el positivismo.

A partir del cambio en la cosmovisión que anteriormente hemos descripto, se produce un movimiento pendular en la concepción de la ciencia, el cual arrastra, por lógica consecuencia, también a la metodología científica. A la ciencia moderna, se opone una concepción postmoderna de la misma. Esta manera de enfocar el estudio de la realidad trata de ver al mundo como una realidad harto compleja, en que la naturaleza no es ya más un objeto que está ahí, situado al exterior del ser de los hombres, sino que forma un contínuum hombre - naturaleza - universo - materia - energía. Tanto Einstein como Planck, en el período que divide aguas entre la ciencia moderna y la postmoderna, habían hecho su aporte a la comprensión de un objeto que se modifica por la intervención misma del sujeto que intenta conocerlo. El conocimiento pierde su carácter de objetividad esencial adquiriendo, a partir de la comprensión del mundo como algo complejo, ambiguo, inestable y paradójico, características esenciales de subjetividad, transubjetividad e intersubjetividad. El mundo ha perdido su carácter sustancialmente atomista y, con ello, la verdad del ser se ha tornado casi absolutamente inabarcable. Si la pieza clave del enfoque cuantitativista del mundo había sido el movimiento de la Ilustración, para el enfoque cualitativista, la pieza central será el movimiento de deconstrucción, cuyas figuras intelectuales paradigmáticas son Kant y Derrida, respectivamente.

Caracterización de los enfoques cualitativo y cuantitativo

Definiendo con algo más de precisión al cualitativista, diremos que éste entiende que la mejor manera de entender cualquier fenómeno es verlo en su contexto. Se sumerge en el fenómeno, cultura u organización que está estudiando y vive la experiencia de ser una parte integral de la misma. Cuando selecciona una muestra para su estudio, el cualitativista es flexible al interrogar a la gente que compone el contexto y opera, siempre, bajo el supuesto ontológico y epistemológico de que no existe una realidad simple y unitaria independiente de nuestra percepción. Se opone a métodos que pretenden conclusiones o integraciones entre individuos, porque cada individuo es único e irrepetible. Así mismo, reconoce la realidad de que cada investigador es único como individuo y que toda investigación está esencialmente sesgada por la percepción individual. Evitando por un momento los análisis de índole histórico y filosófico de ambas metodologías, y concentrándonos en las técnicas mismas, a fin de percibir sus ventajas y desventajas, una comparación relativamente simplista y poco profunda entre ambas nos muestra el siguiente paralelismo: 1) El conocimiento cualitativo es: blando, flexible, subjetivo, político, se basa en el estudio de casos, especulativo y fundamentado. 2) El conocimiento cuantitativo, en cambio, es: duro, fijo, objetivo, está libre de valoraciones, medible, se basa en prueba de hipótesis y abstracto.

Cabe agregar, sin embargo, que la tabla anterior es un tanto imprecisa y depende, pues, del punto de vista adoptado. Pareciera desprenderse de aquí que la investigación cuantitativa es superior, porque, por ejemplo, está exenta de valoraciones. La implicación aquí es que la investigación cuantitativa reporta la realidad simple y objetivamente, mientras la investigación cualitativa es influenciada por los valores políticos del investigador. Inversamente, otra gente podría argumentar que estar exento de valoraciones en ciencias sociales es tan indeseable como imposible.

El mismo tipo de argumento puede surgir acerca de la flexibilidad. Para muchos, esta flexibilidad promete a los investigadores cualitativos ser innovadores. Para otros, la flexibilidad podría ser cuestionada como significados carente de estructura. Inversamente, el ser fija le brinda a la investigación una estructura, pero a costa de la flexibilidad. De todos modos, no existe un argumento balanceado. Fuera de la comunidad científica hay una pequeña duda de que los datos cuantitativos puedan dirigir la batuta. Los gobiernos favorecen la investigación cuantitativa porque ésta imita la investigación de sus propias agencias. Ellos quieren respuestas rápidas basadas en variables fidedignas. Similarmente, muchas agencias de fondos para investigación tildan a los investigadores cualitativos de "periodistas o científicos livianos". Sus trabajos son tomados como no científicos, o solamente exploratorios, o íntegramente personales y colmados de parcialidad.

Los cualitativistas, por su parte, critican a los cuantitativistas por las siguientes razones: 1) porque pueden medir rápido y de un modo fijo, variables, empleando escaso o ningún contacto con gente o con el campo; 2) las correlaciones estadísticas pueden estar basadas en variables que interaccionan en el contexto natural, y que son definidas arbitrariamente; 3) así como es importante probar las hipótesis, una estadística puramente lógica puede hacer del desarrollo de las hipótesis una cuestión trivial y fallar en el auxilio para generalizar hipótesis a partir de los datos.

Las principales ventajas proclamadas por los cultores de la investigación cualitativa son: 1) una predilección por los datos cualitativos -comprendidos simplemente como el análisis de palabras e imágenes más que de números-; 2) una preferencia por los datos que acontecen naturalmente -por la observación en lugar de la experimentación y por la entrevista no estructurada en lugar de la estructurada-; 3) una preferencia por significados, más que por las conductas -intentando documentar el mundo desde el punto de vista de la gente analizada; 4) rechazo de la ciencia natural como modelo; 5) preferencia por la inducción, por la investigación a partir de una hipótesis generadora en lugar de la prueba de hipótesis.

Conclusión

En el mundo de hoy, en función de la complejidad y diversidad de la enorme cantidad de problemas que requieren solución, se torna necesario e imprescindible asumir un espíritu indagador, que favorezca la búsqueda de la verdad, aunque de antemano se sepa que nunca se alcanzará -al menos humanamente hablando- La VERDAD con mayúsculas, sino pequeñas y parciales verdades. Para quienes nos desempeñamos en el ámbito educativo, este tipo de conductas se torna más que relevante y sin lugar a dudas será lo que hará de nuestro oficio una actividad profesional. Tamaña responsabilidad que le cabe al docente hoy, deberá conducirlo a una toma de conciencia de que las diferencias entre ambos enfoques, cuantitativista y cualitativista, se basan en el objeto de estudio y en lo apropiado o no que pueda resultar cada metodología y cada técnica para abordarlo satisfactoriamente.

Si bien el análisis estadístico de datos se desarrolló durante décadas a la sombra de su filosofía madre, el positivismo, se percibe en las últimas décadas, respondiendo a un creciente interés por el enfoque cualitativo, el surgimiento y la consolidación de múltiples técnicas que facilitan el manejo de gran cantidad de variables y de datos, sean éstos cuantitativos o cualitativos, simultáneamente. La polaridad, y a veces hasta esquizofrenia, en la utilización o no de uno u otro enfoque investigativo, podría llegar a una feliz resolución si se tienen en cuenta las siguientes sugerencias, sin pretender hacer una lista exhaustiva, sino apenas enunciar algunos elementos a ser contemplados:

1) No adherir inflexiblemente a una metodología específica, sino utilizarla según su adecuación al sector de la realidad que se desea investigar, como así también al conocimiento que posee el investigador respecto de una u otra metodología. En suma, estamos a favor de un "pluralismo metodológico", puesto que el carácter complejo -y en múltiples ocasiones hasta ambiguo- que presenta la realidad, lo impone como una saludable conducta científica.

2) Ser consciente de los supuestos que hay detrás de cada opción metodológica y de cada técnica empleada, percibiendo el trasfondo filosófico, social y cultural en que se asienta cada enfoque.

3) Reconocer las limitaciones que posee la metodología científica, a fin de no producir imágenes o modelos de la realidad que puedan estar desfasados en relación con el original, debido a las descontextualizaciones padecidas durante el momento en que se los aísla de su entorno natural para estudiarlos.

4) Reconocer el papel de la subjetividad en la investigación y asumirlo como un hecho innegable, que incide e influye sobre el objeto analizado y la acción misma de investigar.

5) Recordar que el propósito esencial de la investigación ha de ser el de mejorar las condiciones de vida, sociales, económicas y culturales de la sociedad toda, sin descuidar el buen funcionamiento de nuestra casa —el mundo, y el universo—, teniendo presente que la actividad científica ha de ser una empresa que debe realizarse en forma cooperativa y mancomunada, intercambiando conocimientos, nuevas técnicas y descubrimientos con otros investigadores, sin distinciones de raza, credo, nacionalidad ni clase social. Sólo así la educación y el producto que ésta persigue dejarán de ser utópicos, y pasarán a formar parte del estilo cotidiano de vida de los hombres.

DEL DETERMINISMO AL CAOS. ¿UN MODO DE VER LA NATURALEZA?

Daniela Bargardi
Valentín Trejo
UNSa

Cuando Jaques Monod decía en *Azar y Necesidad* (1970) que la ciencia moderna había producido la separación entre verdad objetiva y valores, y que el hombre, separado de la naturaleza producía desconfianza, expresaba la evidencia de un hombre enfrentado a la naturaleza, de un científico que lograría lo que ya en su momento Bacon afirmaba: conocer la realidad para poder con ella. Expresión que deja una preocupación en tanto su sentido sólo puede ser enriquecido dentro de un contexto histórico - social.

La discusión que ponemos a consideración tiene la intención de elucidar algunas concepciones de ciencia tomando momentos de la historia, especialmente contemporánea, y procurando explicar la relación hombre naturaleza, relación que a nuestro entender es la base de una concepción de ciencia, y que nos permitirá aproximarnos al paradigma de la complejidad.

La historia de la ciencia y de la filosofía en tanto sistemas de conocimiento nos aportan concepciones, creencias, supuestos que podrán ayudar a suturar el desajuste que desde la visión epistemológica se produce, al tratar con teorías o sistemas de teorías, descuidando el contexto apropiado que da razones de la relación científico - naturaleza.

Conscientes de la imposibilidad de abarcar toda la historia de la ciencia trataremos de centrar nuestra propuesta en aquellos momentos que permitan explicar el cambio de paradigma que nos lleva del determinismo al caos.

Nuestro supuesto sugiere que los distintos modos en que los científicos se perciben a sí mismos dentro del mundo, perciben la naturaleza, y se relacionan con ella, condicionan la concepción de ciencia, la que no escapa por otro lado al contexto en el que se desarrolla.

Para dar cuenta de ello proponemos un análisis gradual, a partir de un mundo considerado simple y lineal, para llegar al mundo complejo que presenta el pensamiento actual, haciendo hincapié en aspectos que consideramos relevantes, tales como determinismo, probabilidad, azar, orden, desorden, caos, racionalidad.

Resulta casi imposible hablar desde la filosofía sin mencionar a Aristóteles quien simboliza en cierta forma la interacción del hombre con el mundo a partir de una cosmovisión regida por principios finalistas. La magia del Primer Motor hizo posible la explicación no sólo de la esencia de las cosas, sino también del movimiento y del cambio, de la percepción de un mundo al que sólo se accedía por la razón y se explicaba teleológicamente en términos de "potencias, "propiedades", "facultades", asociadas a esencias, lo cual llevó a posicionarnos en un mundo cerrado, en un mundo de sustancias ordenadas metafísicamente.

Durante el renacimiento las condiciones sociales y culturales eran propicias para que aconteciera lo que Kant llamó el "giro Copernicano." Se deja de mirar el universo como un conjunto de sustancias, para verlo como un flujo de sucesos que acontecen según leyes. Las nuevas condiciones económicas, el surgimiento de la clase social burguesa, impone al hombre un mundo conformado por hechos positivos y un orden vinculado a lo práctico. Se instaura una nueva forma de ver la naturaleza, el hombre frente a ella busca explicar fenómenos de ácuerdo a leyes y con una actitud distinta, la de dominarla. Un mundo abierto a un porvenir promisorio a pesar del determinismo que esta vez ya no viene desde la metafísica sino desde la razón del hombre.

La fractura histórica en el campo del pensamiento se profundiza con Descartes y Newton, "res cogitans" y "res extensa" en el primero, escinde al hombre instaurando un modo nuevo de conocer. La duda metódica buscó la certeza, la verdad, a partir de "ideas claras y distintas" que posibilitaran la percepción de un comportamiento de la naturaleza tan preciso como una máquina. Postura que se refuerza

con la ciencia física así, filósofos, y científicos como Newton comparten un mundo mecanicista ordenado por leyes que fundamentaron el pensamiento moderno al punto que el mismo Kant encontró en el gran físico, los cimientos donde se levantan sus ideas filosóficas.

Ver cómo un móvil se desplaza de un punto a otro o cómo los fenómenos se repiten con cierta regularidad, hizo posible hablar de una realidad cruzada por leyes y proyectada hacia el futuro con escasas irregularidades porque predecir era posible, si a ellas se les unían condiciones iniciales. Así pasado y futuro, predicción y retrodicción, causa y efecto daban cuenta de una naturaleza cuyas fluctuaciones mostraban cierto equilibrio fruto de la regularidad con que ocurrían los procesos. Esto fue un atributo fundamental de la mecánica que caracterizará el universo mecánico de Newton, universo fuertemente determinista que muestra cómo el hombre ante situaciones que no puede explicar busca afanosamente las propiedades que necesita para sostener la hipótesis de un comportamiento regular de la naturaleza que en principio puede parecer esquiva.

Se trata de la antigua alianza que Prigogine busca superar como él mismo lo propone con una nueva alianza entre la historia de los hombres, de la sociedad y la aventura exploradora de la naturaleza.

¿Frente a qué naturaleza se impone esta nueva alianza? Por un lado, a la fuerza de la tradición determinista y reversible, cuyas variables como el tiempo, el movimiento, las causas, las leyes y la predicción son funciones preponderantes del mundo de Galileo y Newton y de la filosofía que allí subyace. Y por otro, una nueva alianza marcada por la complejidad, donde los fenómenos sociales se entrelazan con los físicos, mostrando una relación compleja entre observador y observado, lo que hizo posible no sólo pensar, sino también mostrar cómo los problemas no siempre se resuelven a partir de una doctrina o teoría, haciendo necesaria la concurrencia de otras.

Desde la epistemología encontramos distintas concepciones de ciencia, que surgen del modo cómo el hombre se relaciona y concibe la naturaleza: empiristas, positivistas, neopositivistas, racionalistas, convencionalistas, procuran alcanzar un modelo ideal de teorías. Asimismo, se reconocen periodos en donde es posible referir a concepciones de ciencia estática, dinámica, evolutiva, individualistas y holistas que ponen en evidencia no sólo las distintas relaciones hombre - naturaleza, sino también la diversidad de cosmologías, que sustentan los modos cómo se constituye la ciencia.

El paradigma de la causalidad cuyo eje se centra en la búsqueda de las causas, propias de un mundo lineal, simplista, representado en las leyes newtonianas, fue cediendo lugar al avance de los resultados estadísticos que, muestran la inconveniencia de aceptar la certeza de las leyes deterministas. Esa simplificación había nutrido al pensamiento científico desde el siglo XVII hasta fines del XIX, donde la estadística y la probabilidad permitieron tomar en cuenta por lado la necesidad de trabajar con la variancia aunque siempre dentro de una óptica reduccionista que ignoraba la complejidad de la realidad como sistema. Y por otro, la probabilidad vino a demostrar que la inadecuación que presentan las leyes respecto de las experiencias no siempre obedecía a fallas metodológicas como pensaban los mecanicistas, sino también a los hechos no previstos y que ocurren dentro de ciertos márgenes establecidos.

Los trabajos de Boltzmann representan el estado de la cuestión en el siglo XIX con la introducción de conceptos nuevos como el de entropía, con el que se hacía referencia "al desorden estadístico" que se observa cuando se quieren explicar fenómenos "desordenados". Se puede decir que hasta finales de 1950 los métodos estadísticos parecían los únicos adecuados para hacer frente a los fenómenos que por "azar" se daban en física, meteorología y mecánica.

Las reflexiones contemporáneas acerca de la ciencia señalan tendencias que muestran la inexistencia de límites entre orden y desorden entre determinismo e indeterminismo, entre lo simple y lo complejo hasta llegar a la difuminación de las fronteras, denotando de ese modo la nueva alianza entre hombre y naturaleza.

Prigogine -Stengers (1979) presentan un cambio radical en la visión que el hombre tiene de la naturaleza y que va desde lo único a lo múltiple, de lo estático a lo evolutivo, de lo simple a lo complejo. Un cambio en la concepción de ciencia que se afirmaba en la existencia de leyes independientes del tiempo y cuyo mensaje indicaba que el mundo es inteligible para la mente del hombre quien encontró así, el modo de superar el "horror al vacío", o a lo desconocido, porque las respuestas estaban determinadas.

El nuevo paradigma presenta un mundo nuevo a la vista del hombre, un mundo escurridizo que escapa a su percepción, dejando aspectos inexplorables con leyes deterministas.

No obstante, el paso de una visión de la naturaleza a otra, no fue un cambio brusco; en el último siglo las concepciones estáticas fueron lentamente dejando espacio para que las evolutivas pudieran desarrollarse de acuerdo al modelo de la biología y con grandes aportes de la termodinámica. La naturaleza cambia, y todo cambio ocurre en el tiempo, lo que pasó deja de ser, por lo menos en el mismo sentido, y Heráclito, al parecer, tenía razón. Entonces ¿por qué el hombre piensa que es posible atrapar el sentido de la naturaleza con moldes estáticos y dentro del ámbito de lo ya previsto?

La historia de la ciencia y de la filosofía indican momentos en los cuales la relación hombre - naturaleza refleja un modelo de ciencia donde emergen fenómenos cuya razón se desconocía; situaciones consideradas azarosas en sentido de excepcionales en el seno del paradigma de la regularidad, de procesos reversibles propios del determinismo y que se asienta según Prigogine en la concepción de tiempo puesto por el hombre.

Hoy se habla de un nuevo modelo de ciencia que procura reintegrar al hombre al seno de la naturaleza, no para reducirlo a otros seres, sino para distinguirlo mostrando a la vez la interdependencia hombre - naturaleza y en donde el diálogo adquiere una forma especial porque las categorías no vienen exclusivamente del hombre. Con esto se podría superar la primera alianza donde la racionalidad, al decir de Prigogine aisló al hombre.

Todos esos aportes llevan a reconsiderar los problemas epistemológicos en tanto ahora el hombre interactúa con la naturaleza y parece estar lejos de imponer leyes haciendo abstracción del mundo, en tanto se encuentra formando parte de la nueva alianza, incluido en la naturaleza que pretende explicar.

Estamos frente a un proceso de cambio que nos lleva, quizás a un nuevo paradigma, del determinismo al caos, en donde hombre - naturaleza conforman una relación mediatizada por una nueva concepción de tiempo, y la consideración del azar, la incertidumbre en los procesos naturales y sociales.

El pensamiento dialéctico que ofrece la nueva ciencia es quizás, producto de la propia investigación científica, que al lidiar con problemas ya sean de orden físico o social, encuentra un universo abierto a la novedad, a lo imprevisible, al azar.

Las ciencias de la naturaleza describen un mundo fragmentario rico en diferencias cualitativas y sorpresas potenciales. Una naturaleza compleja y polifacética donde la ciencia actual está ligada a una profunda conmoción de los modelos ideales de explicación como son los reversibles - deterministas (Prigogine - Stengers. 1979, p.17).

No hay más materia firme, la materia no es mas la realidad masiva elemental y simple a cual se pudiera reducir la phisis. El espacio y el tiempo no son mas entidades absolutas e independientes. No hay más, una base empírica simple, ni tampoco una base lógica simple (nociones claras y distintas) que pueda constituir el sustrato físico (Morin, E..2001, p.41).

La ciencia, proceso natural dentro de la naturaleza es hoy, un camino abierto lleno de producción e invención que dejó atrás el mundo cerrado de los griegos y que convive quizás con el determinismo a cierta escala de la naturaleza física. Nos preguntamos, el caos que se presenta en la complejidad, ¿excluye el orden tal como éste descartaba aquello que escapaba del orden legal?

La relación hombre naturaleza, expresa en un movimiento dialéctico que supera la mutilación del orden, es un nuevo orden, dentro de la complejidad.

El cambio de paradigma pone en evidencia las limitaciones que tiene el científico frente a la complejidad de la naturaleza que no siempre puede ser observada en su plenitud. El advenimiento de la mecánica cuántica reveló la interdependencia de sujeto objeto, la inserción del azar en el conocimiento y sus interpretaciones en términos probabilísticos.

La predicción sin márgenes de error ya no es sólo un problema práctico, subyacen conceptos teóricos que impiden al científico "interpretar" la naturaleza en su dimensión total. La teoría de la probabilidad ya indicaba que en la percepción de la naturaleza había "algo" desconocido que indicaba por un lado, las limitaciones del científico, en tanto todo proceso de conocimiento es parcializado, y por otro el dinamismo de la naturaleza que impide penetrar en su complejidad.

El nuevo paradigma, es un sistema abierto donde las leyes de organización no son de equilibrio, sino de desequilibrio compensado, estabilizado. Sistema que impone formas complejas de conocer que tienden a superar concepciones del paradigma de la simplicidad, promoviendo para algunos, cierto irracionalismo que propio del caos. Sin embargo, es importante remarcar que el caos representa un nuevo orden basado en un diálogo con la naturaleza, que nos lleva a un modo de hacer ciencia en el marco de un concepto de racionalidad distinto:

La racionalidad es el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga en ese mundo real. Cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no se encuentra más que con una parte de lo real (Morin, E..2001, p. 102).

Podríamos concluir señalando que en el nuevo paradigma se afianza un movimiento dialéctico, que subyace en todo acto de conocer abriendo nuevas perspectivas que instalan al hombre en la complejidad de la naturaleza de la que él mismo participa. Un diálogo que revela a un sujeto sin conciencia *"frente a una naturaleza muerta y pasiva, una naturaleza que se comportaba como un autómata, que una vez programada funcionaba eternamente siguiendo las reglas inscriptas en su programa" (Prigogine- Stenger, 1979, p.18).*

Un nuevo paradigma que implica una refutación de aquella lúgubre idea que enunciara Jacques Monod, *"La antigua alianza se ha roto; el hombre sabe por fin que él está solo en la inmensidad indiferente del Universo en donde él emergió por azar".*

Bibliografía

Prigogine I., I. Stengers (1983), *La nueva alianza,* Alianza: Madrid.
Prigogine, I. (1997), *El fin de las certidumbres,* Ed. Andrés Bello: Santiago de Chile.
Morin, E. (2001), *Introducción al pensamiento complejo,* Gedisa: Barcelona.
Monod, J. (1970), *Azar y necesidad,* Tusquet: Barcelona

ACERCA DE NEWTON Y LA INFLUENCIA DE SU OBRA

Alfredo Bass
UNSa

Introducción

La obra de Newton, *Principios matemáticos de filosofía natural,* publicada en 1687, inaugura de manera formal y orgánica la física moderna. Ella resume un siglo y medio de búsqueda y tanteo - en el que hay que incluir figuras del calibre de Copérnico, Galileo, Giordano Bruno, Tycho Brahe, Kepler y Descartes - , unifica de golpe la mecánica del mundo, estableciendo leyes que describen el movimiento de todos los cuerpos. Los *Principios* fundan una metodología, derrumban para siempre la concepción aristotélica y fabrican un nuevo universo, limpio y vacío donde las leyes de la física se cumplen con geométrica pulcritud.

En los más de trescientos años que nos separan de aquella publicación, los homenajes y las expresiones de asombro ante Newton y su obra principal se han ido acumulando, desde el muy solemne de Laplace, que calificó a los *Principios* como "obra cumbre del pensamiento humano", a la encendida admiración de Einstein en el artículo conmemorando el bicentenario de la muerte del gran físico.

Los *Principios* exponen la física como un conjunto de proposiciones, axiomas y definiciones, con riguroso estilo matemático. En el primer libro enuncia la ley de inercia, la proporcionalidad entre la fuerza y la aceleración y el principio de acción y reacción. Con estas herramientas, Newton desarrolla la dinámica de la masa puntual. En este libro, y el segundo, establece sobre bases firmes la cinemática y la dinámica. En el tercero enuncia su Ley de Gravitación Universal.

Su obra creó un escenario nuevo. Su sistema tiene lugar en el espacio absoluto y vacío, sobre el que fluye el tiempo, uniforme y matemático. Es el espacio de Euclides, el mundo de la geometría. Allí los cuerpos interactúan según leyes deducidas matemáticamente de algunos principios generalizados por inducción.

Una síntesis prodigiosa

Los *Principios* exponen la física como un conjunto de proposiciones, axiomas y definiciones, con riguroso estilo matemático. Ya en el primer libro enuncia la ley de inercia, la proporcionalidad entre la fuerza y la aceleración y el principio de acción y reacción. El primero había sido utilizado por Galileo y enunciado por Descartes, el segundo había sido empleado con éxito por Huygens. Pero es en los *Principios* donde se elevan a la categoría de cimientos, de leyes fundadoras de toda la mecánica y válidas para toda la materia. Con estas tres herramientas, Newton desarrolla la dinámica de la masa puntual demostrando, entre otras cosas, la ley kepleriana de las áreas como un teorema e, inversamente, demuestra también que un cuerpo que cumpla las leyes de Kepler se mueve según una fuerza central inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. En este primer libro, y en el segundo, establece sobre bases firmes la cinemática y la dinámica, como preludio al tercero, promisoriamente titulado "Sistema del mundo matemáticamente tratado".

Y es allí donde enuncia su Ley de Gravitación Universal. Dos cuerpos cualesquiera, en lugares cualesquiera, se atraen con una fuerza que es directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa. Dos cuerpos cualesquiera, en dos lugares cualesquiera... es muy difícil transmitir la fuerza prodigiosa de esta síntesis. Dos cuerpos cualesquiera... La manzana que cae del árbol y la luna que no cae, la gota de lluvia que se abre paso en la atmósfera y los satélites de Júpiter descubiertos por Galileo responden a la misma ley. La fuerza que nos mantiene a nosotros, los hombres, sujetos a la Tierra mantiene los planetas en sus órbitas, es causa de las mareas y actúa entre el Sol y las estrellas más lejanas, con matemático rigor. Las esferas celestes tolemaicas -y aún las copernicanas-, los torbellinos de Descartes, la separación entre cielos y Tierra, entre mundo sublunar y supralunar, desaparecían. Después de ciento cincuenta años de lucha y tanteos, especulación, avances y retrocesos el mundo estaba explicado. Con razón dijo Newton: "Si yo vi más lejos fue porque pude montarme sobre los hombros de tres gigantes: Copérnico, Galileo y Kepler".

Pero, en realidad, el mundo no sólo estaba explicado. En verdad, el mundo había sido reconstruido: se había fabricado un escenario nuevo. Porque, ¿dónde ocurrían todas estas cosas? ¿En qué lugar se cumplen las leyes de la física? ¿Y cuándo? El Cosmos aristotélico era un lugar cerrado por la esfera exterior de las estrellas fijas, fuera de la cual no había nada, y dentro de la cual el espacio estaba rigurosamente jerarquizado: espacio perfecto y supralunar, espacio imperfecto y mudable sublunar, donde cada cuerpo se movía según un sistema de lugares previamente asignado, y donde no existía el vacío. Cuando Copérnico alteró la visión geocéntrica, mantuvo las esferas y la finitud del universo -o por lo menos no se metió mucho con ellas-. Kepler argumentó en favor de la finitud del Cosmos y la existencia de la esfera de las estrellas fijas. Galileo no incursionó demasiado profundamente en el problema de la unicidad del mundo. En el año 1600, Giordano Bruno había sido quemado -entre otras cosas- por postular un espacio infinito, con infinidad de sistemas solares, y en el que todos los lugares eran equivalentes, uniformemente llenos de materia sutil. El sistema de Descartes es, probablemente, el primero que presupone un espacio indeterminado, también lleno de materia sutil (con lo cual Descartes afirma la imposibilidad lógica de la existencia del vacío), cuyos torbellinos aportaban la cantidad de movimiento constante para el funcionamiento del mundo. Indeterminado, no infinito, palabra que reserva sólo para Dios. ¿Y el sistema de Newton? ¿Dónde y cuándo ocurre?

El sistema de Newton

El sistema de Newton tiene lugar en el marco del espacio absoluto y vacío, sobre el que fluye el tiempo, uniforme y matemático. Es el espacio y tiempo de Euclides, el mundo de la geometría, donde los cuerpos interactúan según leyes deducidas matemáticamente de algunos principios generalizados por inducción. No hay lugares ni momentos privilegiados: el espacio se extiende infinitamente hacia todos lados y en el tiempo, hacia atrás y hacia el futuro. Esta geometrización no es una simple especulación, sino que es necesaria para que las leyes que descubren los *Principios* puedan funcionar.

Lo que preocupaba a muchos contemporáneos de Newton (entre los que se encontraban Locke, Berkeley, Huygens y Leibnitz) eran algunas ambigüedades y confusiones conceptuales en sus supuestos fundamentales. ¿Qué era el espacio absoluto y porqué se necesitaba de él para hacer física? ¿De qué modo concebible podían los cuerpos actuar entre sí a distancia?

Para Newton, si un móvil sobre el que no actúa ninguna fuerza se mueve siempre sobre una línea recta, debe encontrar siempre regiones donde moverse. Y si el sistema estelar no se colapsa sobre sí mismo por acción de la gravedad, siempre y a toda distancia, se deberán encontrar estrellas, en número infinito, entre las que la fuerza de gravitación actúa en forma instantánea y a distancia, a través del espacio vacío.

Y si se quiere encontrar que los fenómenos cumplen las leyes y propiedades deducidos geométricamente, el espacio-tiempo debe también ser geométrico, euclidiano, infinito y único. El espacio de Newton es un espacio profano, sin lugares distintos o especiales, y sin jerarquías sacralizadoras, es un espacio laico. Es un espacio ideal para que actúen los científicos del Iluminismo, es el mejor sitio imaginable para creer en la razón.

Notablemente, Newton no compartía para nada esta postura más bien voltereana. Muy por el contrario, tanto él como los teólogos ingleses creyeron ver en los *Principios* una base perfecta para la fundación de una teología natural de cuño newtoniano y una imagen del mundo donde la Providencia estaba presente según las exigencias del anglicanismo. Incluso pensaban que el sistema newtoniano evitaba el mecanicismo y ateísmo supuestamente implícitos en el sistema cartesiano, defectos que se agregaban al no despreciable de ser falso. Newton mismo contribuyó activamente a sustentar esta postura y en sus últimos años llegó casi a identificar a Dios con el espacio absoluto, algo así como un éter invisible y omnipresente en el espacio absoluto y vacío y cuya divina y continua intervención permitía el funcionamiento de las leyes físicas y la acción a distancia de la gravitación universal.

Polémica y aceptación

Buena parte de estas cuestiones ocuparon la polémica siguiente a la aparición de los *Principios*. La mecánica newtoniana, aunque rápidamente aceptada en Inglaterra, encontró más resistencias en Europa, donde debió luchar con paciencia contra los torbellinos y la física del plenum de Descartes.

El problema de la fuerza de atracción gravitacional y de su acción a distancia no fue el menor de los escollos y la polémica entre Newton y Leibnitz sobre la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal erizó la resistencia. Muchos pensadores (como Leibnitz, Huygens y Wolff) estaban seriamente dispuestos a rechazar la física newtoniana porque su ontología era incompatible con la metafísica aceptada en esa época. El problema era la naturaleza de la fuerza de atracción que actuaba a distancia. Críticos como Leibnitz y Huygens preguntaban cómo los cuerpos pueden ejercer una fuerza sobre puntos muy alejados de ellos. Resolver esta cuestión llegó a ser uno de los problemas científicos y filosóficos centrales de la Ilustración. Filósofos y científicos de toda Europa comenzaron a reconsiderar cuestiones tales como la naturaleza de la sustancia, las relaciones de las propiedades con las sustancias y en particular la naturaleza de nuestro conocimiento de la sustancia. Veremos, luego, a que condujo esto en manos de Kant y otros filósofos.

A pesar de las observaciones apuntada, sin embargo, a mediados del siglo XVIII, el nuevo sistema del mundo estaba firmemente asentado, y aún los cartesianos más recalcitrantes se batían en retirada. La predicción del regreso del cometa Halley aportó una prueba formidable y Newton y la física de Newton se convirtieron en el paradigma de la física y de toda ciencia. No hubo disciplina que no aspirara al rigor newtoniano.

La concepción de Newton se impuso como visión del Cosmos. Influyó sobre Kant conduciéndolo a una nueva ontología que afirmaba la prioridad de la fuerza sobre la materia, haciendo de las potencias activas los bloques básicos que componían el mundo físico, y no las potencias pasivas, como la masa y la inercia.

Hacia 1720, por la influencia de los éxitos de la teoría newtoniana la metodología dominante, aceptada tanto por científicos como por filósofos, era inductivista. Siguiendo los dictados de Bacon, Locke y el mismo Newton, los investigadores estaban convencidos de que las únicas teorías legítimas eran aquellas que podían ser inferidas inductivamente por simple generalización a partir de los datos observables. Sin

embargo, después de 1740, la dirección de la teoría física parecía ajustarse muy poco a esta metodología inductivista explícita. Aparecieron teorías newtonianas en electricidad, en teoría del calor, pneumática y química, que postulaban la existencia de partículas y fluidos imperceptibles, entidades que no podían en modo alguno concebible ser inferidas inductivamente de datos observados. La incompatibilidad de estas nuevas teorías con la metodología explícita en la tradición newtoniana de investigación produjo graves problemas conceptuales. Algunos newtonianos (los de la llamada escuela escocesa) optaron por rechazar las teorías que violaban las normas metodológicas aceptadas. Otros newtonianos (por ejemplo, Lasage, Hartley y Lambert) insistían en que las normas mismas debían ser cambiadas para ponerlas en consonancia con las mejores teorías físicas disponibles. Este último grupo se impuso la tarea de forjar una nueva metodología para la ciencia que permitiría teorizar acerca de entidades no observadas. La metodología que produjeron fue el embrión de lo que hoy se conoce como hipotético-deductiva (que Popper perfeccionó), que incluso en nuestros días sigue siendo la dominante. Esta nueva metodología, al proporcionar una base racional para teorizar, eliminó lo que había sido un gran obstáculo conceptual para la aceptación de una amplia gama de teorías newtonianas durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Lo interesante es que el sistema de Newton triunfó y se asentó como un sistema puramente mecánico, libre de las desafortunadas especulaciones de su propio autor sobre la intervención de la Providencia para garantizar a cada instante el cumplimiento de la ley de gravitación universal. El espacio absoluto, infinito, vacío, profano, geométrico y euclideano de Newton, sobre el que fluye el tiempo continuo y matemático, se impuso como visión del Cosmos. Y así se quedaría durante más de dos siglos, hasta el advenimiento de Einstein.

El problema de la acción a distancia fue discretamente obviado, y la naturaleza de la fuerza de atracción, sobre la que Newton afirmó al principio "que el no forjaba hipótesis" y que la trataba como una fuerza matemática, fue asimilada como una propiedad más de la materia. El problema quedó pendiente y hubo que esperar a que Einstein, en 1915, explicara su naturaleza con su Teoría General de la Relatividad, donde el espacio se curva sometido al rigor de nuevas geometrías.

Bibliografía

Papp, Desiderio (1951), *Filosofía de las leyes naturales*, Espasa Calpe, Bs. As.
Burtt, Edwin (1960), *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Sudamericana.
Nagel, Ernest (1974), *La estructura de la ciencia*, Paidós, Bs. Aires.
Laudan, Larry (1986), *El progreso y sus problemas*, Ediciones Encuentro, Madrid.
Christianson, Gale (1987), *Newton*, tomos I y II, Salvat, Barcelona.
Prigogine, I. y Stengers, I. (1990), *La nueva alianza*, Alianza, Madrid.

LA ECONOMÍA Y EL MODELO GALILEANO DE CIENCIA

Eduardo Luis Bianchini
UBA - UBACYT E 004

En este artículo voy a referirme a los siguientes temas:

1. La comprensión de la Economía dentro de la tradición galileana.
2. Concepto amplio de ciencia galileana. Confrontación con la tradición aristotélica.
3. Recuperación del conflicto entre ciencia aristotélica y ciencia galileana dentro de la teoría de la acción contemporánea.
4. Algunas observaciones acerca de la teoría comprensivista de la acción.

1. La comprensión de la economía dentro de la tradición galileana

En un artículo aparecido en The Journal of Economicic Methodology, Titulado Abstratraction and unrealistic assumptions in economics, Steven Rappaport afirma que uno de los motivos que genera escepticismo acerca la validez del conocimiento que proporciona la economía es el supuesto de que esta disciplina debe ajustarse al modelo de ciencia galileano. Según este autor un modelo de este tipo está constituido por un cuerpo de conocimientos consistente, en su mayor parte, en teorías o hipótesis ideales hipotéticamente verdaderas. Estas son teorías o hipótesis que sólo son válidas para situaciones ideales, que no pueden darse nunca en el mundo real, pero cuya verdad o falsedad podemos confirmar o refutar empíricamente. Un ejemplo de tales hipótesis es la ley de caída libre de los cuerpos que formula Galileo. Tal ley puede enunciarse como:

Los cuerpos caen a la tierra con aceleración constante

Esta ley, en tanto excluye la resistencia del aire, como si fuese un factor insignificante, es falsa en todas las situaciones reales en que arrojemos un cuerpo desde cierta altura. Lo que afirma es verdadero sólo para la situación ideal en que este factor esté suprimido o sea al menos insignificante. Sin embargo, afirma Rappaport, la ley es hipotéticamente verdadera, en tanto podemos comprobar empíricamente que en situaciones en que la resistencia del aire es muy pequeña los valores de las variables se acercan a los resultados que se infieren de la hipótesis. Asimismo si tomamos casos en los que la resistencia del aire sea gradualmente cada vez menor, los valores se acercaran cada más al valor que se infiere de la hipótesis ideal.

Los supuestos de la Economía, según Rappaport han sido concebidos como hipótesis ideales del mismo tipo, como por ejemplo:

Los agentes racionales actúan movidos exclusivamente por el interés de maximizar sus beneficios relativos a sus costos

Los compradores y vendedores tienen información perfecta

O predicciones del tipo:

Los países se especializarán completamente en producir los bienes que exportan y no producirán en su totalidad los bienes que importan.

Todas estas hipótesis así como las teorías de las que forman parte son ideales, ya que excluyen siempre algún factor cuya presencia en el mundo real no puede suprimirse ni considerarse insignificante. Sin embargo, a diferencia de la hipótesis de caída libre de Galileo Rappaport afirma que ninguna de estas hipótesis se ha demostrado que sean hipotéticamente verdaderas, ya que no han podido ser confirmadas nunca por ninguno de los métodos indicados. Rappaport, sin embargo, no concluye, sobre la base de este análisis que estos conocimientos que proporciona la Economía sean falsos, sino que lo que es equivocada es la pretensión de los economistas de que su disciplina se ciña al modelo galileano.

2. Concepto amplio de ciencia galileana. Confrontación con la tradición aristotélica:

Creo compartir esta posición de Rappaport, con respecto a que el tipo de conocimientos que proporciona o puede proporcionar en el futuro la Economía no pueden ceñirse al modelo galileano. Sin embargo me parece excesivamente estrecha su caracterización de este modelo. Una característica esencial del mismo, no indicada por Rappaport, es por ejemplo que una buena teoría científica estará constituida por un conjunto de leyes causales matemáticamente formuladas. Asimismo rechazará toda apelación a explicaciones teleológicas o finalistas e intentará explicar el mundo como un sistema mecánico gobernado por leyes objetivas y neutro desde el punto de vista valorativo. Históricamente este estilo de ciencia surgió en el renacimiento imponiéndose al estilo Aristotélico representado entonces por la astronomía Ptolemaica. La ciencia aristotélica suponía un universo jerárquicamente ordenado de formas (eidé) que implicaba una teleología, que podía ser entendida en términos de alguna noción de bien o de lo que debería ser. En este tipo de ciencia la actividad de explicar las cosas estaba estrechamente vinculada a la determinación de lo que es el bien y, en particular, de cómo debemos vivir los hombres para estar en armonía con ese orden racional (Ch.Taylor, 1997). Era incomprensible, en consecuencia, proponer una explicación del mundo que no incluyese una razón práctica. Debemos al propio Aristóteles, sin embargo, un primer esbozo de ruptura con este modelo clásico que lleva su nombre. Esta ruptura (incompleta) se da sin embargo en la dirección opuesta a la tomada por Galileo, mientras éste busca independizar a la razón teórica de la razón práctica, Aristóteles busca concebir a la razón práctica desde sus propios principios. Este es el giro que toma en su Etica a Nicómaco cuando establece los principios epistemólogicos de una teoría de la práxis, desde los que por primera vez se intenta comprender la acción por sí misma en su variación y contingencia y sin subordinarla a ningún orden necesario e inmutable, como el proporcionado por la matemática. En este particular giro de la tradición aristotélica (que se continúa en Hegel, en parte en Marx y en la escuela comprensivista y hermenéutica), es en el que según Von Wright, deben inscribirse las ciencias sociales contemporáneas. La tradición galileana constituye, en cambio, un modelo equivocado para estas disciplinas.

¿Debe entonces la Economía, extremando tal vez lo afirmado por Rappaport, adoptar también este estilo científico? A mi parecer la respuesta es sí, pero para evitar tomar una posición dogmática, consideraremos algunos de los supuestos de la Economía indicados anteriormente desde el punto de vista de las teorías de la acción contemporáneas.

3. Recuperación del conflicto entre ciencia aristotélica y ciencia galileana dentro de la teoría de la acción contemporánea:

Existen dos teorías contrapuestas acerca de cómo analizar la acción del agente: la teoría causalista y la teoría comprensivista. La versión más sofisticada de la teoría causalista de la acción intencional es la de Donald Davidson. Para Davidson los actos son particulares concretos que pueden ser intencionales "a tenor de una descripción", según la expresión de Ascombe y no intencionales a tenor de otras descripciones. Por ejemplo un agente toca el timbre, levantado la mano y al hacerlo si querer golpea al vecino. Davidson dirá que no se trata de tres actos sino de tres descripciones diferentes del mismo acto, que es intencional a tenor de las dos primeras descripciones pero no intencional a tenor de la tercera. A fin de evitar la confusión entre acto intencional y acto voluntario, implícito en términos como querer, desear, etc., introduce la expresión "actitud pro" que cubre no sólo los deseos sino todas los tipos de actitudes que el agente puede adoptar hacia las acciones en tanto constituyan razones para actuar. Mediante sus creencias y "actitudes pro" el agente da una razón de sus acciones, es decir, racionaliza la acción. Federick Stoutland propone una versión simplificada de un modelo de explicación de la acción davidsoniano dentro del cual podemos reformular la hipótesis económica de la maximización del siguiente modo:

S tiene una actitud pro hacia el acto B (maximizar sus beneficios)

S considera que la conducta que da lugar al resultado A (invertir en bonos del Estado) es necesaria para B

La actitud pro y esta creencia causan la conducta de S (invertir en los bonos)

S hace A intencionalmente (invierte en bonos del Estado)

La relación causal postulada en la tercera premisa como vemos no es una ley. En esto se aparta Davidson del "convering law model" popperiano-hempeliano, con ello evita la mayor parte de las críticas a la postulación de leyes generales en ciencias sociales. Si las razones (actitud pro y creencias) del agente para actuar efectivamente causan sus actos debe haber una ley que relacione estas razones con la acción intencional correspondiente. Pero los conceptos que figuren en esas leyes no serán razones ni acciones, pueden ser conceptos físicos, químicos o neurológicos, con tal que las razones y acciones del caso dado puedan describirse en términos de esos conceptos. La explicación de la acción de los agentes económicos presupondrá por consiguiente leyes físicas, químicas o biológicas que fundamenten la relación causal postulada. Una dificultad obvia de este planteo es que no se han descubierto aún tales leyes[1]. Como se habrá advertido desde la propuesta davidsoniana, la Economía es y debería continuar siendo una ciencia galileana en el sentido amplio que he presentado al principio.

Veamos ahora el modelo opuesto, el comprensivista. Nos centraremos para ello en la versión del mismo que proporciona Von Wright en su libro Explicación y Comprensión. Si bien este autor amplió posteriormente su teoría de la acción mantuvo sin embargo la tesis central de que la acción intencional no es un acontecimiento que deba ser explicado causalmente a través de otro acontecimiento que ocurre en la mente o "en el fuero interno del agente", sino un acontecimiento cuyo significado debemos comprender. Como afirma en un ensayo posterior comprender una conducta como intencional es encajarla en un "relato histórico (story) acerca del agente". La investigación de la intencionalidad del agente consistirá entonces en la búsqueda un contexto más amplio dentro del cual podamos situar significativamente la acción. MacIntyre hace en parte referencia a esto cuando afirma que "un relato no es una secuencia de acciones, sino que el concepto de acción es el de un momento en una historia real o posible, abstraído de la historia por algún propósito..." (MacIntire, 1984). Esta comprensión de la intencionalidad en tanto significado de la acción puede expresarse mediante el silogismo práctico, que es el modelo explicativo de la acción que proponía Von Wright en la obra mencionada. De las tres premisas que tenía el razonamiento práctico de Davidson se conservan solamente dos dado que la relación causal ya no es necesaria. El modelo es el siguiente:

A tiene intención de p (maximizar sus ganancias relativas a sus costos)

A juzga que q (invertir en bonos del Estado) es necesario o conveniente para p

---

A hace p (invierte en bonos del Estado)

Von Wright califica de teleológico a este tipo de explicación ya que los distintos aspectos y secuencias que comprende la acción (que implican una cierta cantidad de leyes causales) son subsumidas a la finalidad a la que están dirigidas. Lo que interesa no son las relaciones causales implicadas en la acción sino la intención del agente que le da a esa conducta el significado de hacer tal o cual cosa. Las premisas del silogismo práctico establecen las condiciones bajo las cuales se comprende la intencionalidad del agente o significado de su acción. En consecuencia, el economista al postular sus "leyes" y supuestos, no estaría haciendo otra cosa que construir una estructura conceptual más amplia dentro de la cual podamos situar la acción de los agentes económicos a fin de explicarla (en tanto acción intencional). Estas "leyes" no son reglas implicadas en las causas de la acción sino conceptos acerca de ciertos tipos de intención que obedecen a prácticas sociales institucionalizadas, las cuales junto con las creencias del agente, nos permiten comprender el significado de sus actos. O como lo dice Von Wright "instrumentos conceptuales" para la interpretación del comportamiento económico y no generalizaciones hechas a partir de la experiencia" (Von Wright, 1980). A partir de estos "instrumentos conceptuales" podemos obtener reglas que permiten asimismo lograr predicciones mas o menos confiables, aunque no sean válidas semper et ubique como las leyes naturales.

Por todos los elementos que hemos ido mencionado (teleología, ausencia de leyes causales, explicación conceptual) la teoría de la acción de Von Wright nos proporciona un modelo alternativo, dentro del cual los economistas pueden comprender su actividad, evitando el escepticismo acerca de su teoría a que nos conduce el modelo galileano.

Bibliografía

Fusfeld, Daniel R., "Racionality and economic behavior, en Journal of Enonomic", Methodology, Número 2, Volumen 3 Diciembre de 1996

MacIntyre, Alasdair (2001), Tras la virtud. Crítica, Barcelona.
Rappaport, Steven, "Abstraction un unrealistic assumptions in economics", en Journal of Enonomic Methodology, Número 2, Volumen 3, Diciembre de 1996
Searle, John R. (1980), Mentes cerebros y ciencias, Cátedra, Barcelona,
Stoutland, Frederick (1980), La teoría causal de la acción, en Ensayos sobre explicación y comprensión, Alianza Universidad, Madrid,
Taylor, Charles (1997), Argumentos filosóficos, Paidós, Barcelona.
von Wright, Georg Henrik (1980), El determinismo y el estudio del hombre, en Ensayos sobre explicación y comprensión, Alianza Universidad, Madrid
von Wright, Georg Henrik, (1980), Explicación y Comprensión, Alianza Universidad, Madrid.

Notas

[1] En opinión de J. Searle no pueden existir tales leyes, debido al carácter físicamente abierto de los conceptos involucrados (Searle, 1980).

LA ESTABILIDAD DEL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS DE LABORATORIO

María Luján Christiansen

Desde los '60 en adelante han comenzado a prosperar interesantes trabajos concentrados en los aspectos materiales de la ciencia, dando relevancia así a una dimensión «práxica» poco destacada en los modelos historiográficos tradicionales. Tales trabajos procedentes de la sociología de la ciencia y la tecnología, como los de Collins, Pickering, y Pinch, han contribuido a forjar, con autores como Galison, Gooding, Shapin y Schaffer, una «teoría de la práctica».

Lo realmente novedoso en la reciente literatura de la ciencia no es tanto que la ciencia sea vista en términos de actividades prácticas sino que estas actividades prácticas hayan devenido per se un objeto de estudio. Aunque hay múltiples enfoques acerca de cómo caracterizar una práctica científica, se podría indicar que un rasgo compartido por los «epistemólogos» de las prácticas es la idea de que el análisis de la ciencia ha de tener en cuenta el conjunto de actividades heterogéneas que constituyen tal empresa y que dicha heterogeneidad es clave para resaltar la localidad y temporalidad de las prácticas concretas de los científicos.

Desde una perspectiva del interaccionismo simbólico y pragmatista sobre el estudio de la ciencia, Clarke y Fujimura expresan una idea similar manteniendo que todo trabajo científico está situado en espacios, tiempos y localizaciones particulares, con prácticas materiales que son también particulares. Añaden que nada está predeterminado ya que las prácticas materiales son construidas diferentemente por los diversos participantes en situaciones específicas.

El estudio de las prácticas científicas sobredimensiona diversos aspectos del trabajo científico que durante mucho tiempo habían sido dejados de lado: el papel de las habilidades adquiridas durante la formación profesional, la fuerte presencia de conocimiento tácito que se emplea durante las experimentaciones y la incorporación empírica de ciertas destrezas para la manipulación y calibración de los aparatos e instrumentos del momento (sería injusto pasar por alto el hecho de que hay antecedentes importantísimos de pensadores preocupados por esta temática: Ludwick Fleck -1935-, Michael Polanyi

-1958- y Thomas Kuhn -1962. Sin embargo, se presentaron como reflexiones muy aisladas, sin llegar a constituir un nuevo enfoque).

Como consecuencia del interés despertado por las prácticas sobre todo a partir de la mitad de los años '70, el estudio de la vida y el trabajo del laboratorio pasó a ser de suma relevancia para el abordaje de investigadores procedentes del campo de la sociología y la antropología. El análisis de la ciencia se vio cada vez más enriquecido por formas de pensar acerca de la relación entre los instrumentos y la cultura. El laboratorio como campo de estudio se alimentó con la aparición en 1979 de un estudio etnográfico realizado por Latour y Woolgar, seguido por los trabajos de Knorr Cetina, Lynch, Traweek y Livingstone. Dichos estudios contribuyen de manera directa al estudio de las prácticas. Quizás el mayor avance al respecto reside en la valoración epistémica de los que los científicos realmente hacen en su labor cotidiana y el movimiento asociado al estudio de la cultura científica, concebida esta última como el campo de recursos en el que la práctica opera (en contraposición a la noción lógico-empirista de cultura científica como una campo de conocimiento y pretensión de conocimiento).

En su Science as Practice and Culture, Pickering reúne una serie de artículos que intentan representar perspectivas individuales sobre las prácticas. Entre ellos se destaca el de Ian Hacking, «The Self Vindication of Laboratory Sciences», al cual Pickering señala como fundamental en virtud de la nueva visión que ofrece acerca de la práctica científica. En su opinión, la visión de Hacking logra apartarse de las corrientes que siguen pensando la ciencia en términos de conocimiento (incluida la sociología de la ciencia). El reconocimiento a Hacking tiene como punto de partida su obra de 1983,

«Representing and Intervening» (1983), en la que Hacking sostiene la tesis de que la intervención es tan constitutiva del quehacer científico como lo es la representación. Su frase «representamos para intervenir e intervenimos a la luz de nuestras representaciones» se ha convertido ya casi en un eslogan. Hacking abre una nueva dimensión que tanto la historiografía como la filosofía de la ciencia tradicionales habían relegado a un segundo plano: él busca mostrarnos cómo ciertos problemas eminentemente epistemológicos que se tratan en términos de representación, pensamiento y teorías, podrían dirimirse muy plausiblemente sobre las bases de la intervención, la acción y el experimento. Su tesis más fuerte al respecto es que «el experimento tiene vida propia», es decir, el experimento no siempre está necesariamente precedido por una teoría, ni es en todos los casos una aplicación de la teoría que tenga un papel secundario. Hacking, que es además historiador de la ciencia, apoya esta idea con una densa evidencia histórica que muestra que muchos experimentos comenzaron realizándose por mera curiosidad.

Lo que me interesa retomar de este influyente escrito de Hacking, al que se ha considerado frecuentemente como uno de los principales precursores de la epistemología de las prácticas, es su visión acerca del pragmatismo rortyano y apoyar su temprana crítica a Rorty en el '83 con su trabajo de '92 sobre las ciencias de laboratorio. Dicho más claramente, el trabajo de Hacking sobre la estabilidad del conocimiento en las ciencias de laboratorio refuerza y agrava su oposición a los dichos de Rorty sobre la racionalidad del conocimiento.

En Representar e Intervenir Hacking dedica un capítulo bastante breve al pragmatismo de Charles Peirce, William James y John Dewey. Reconoce deudas para con ellos, pero les atribuye a cada uno un grado diferente de importancia. Hacking hace una separación de estos pragmatistas en dos direcciones: de un lado pone a Peirce y del otro lado pone a James y a Dewey. ¿Por qué dice Hacking que el pragmatismo se bifurca? Se bifurca en razón de que James y Dewey tenían instintos muy diferentes a los de Peirce. A Peirce le interesaban las creencias que establecemos a la larga, el proceso por el cual se llega a fijar una creencia, y cómo se llegan a desarrollar los cánones de racionalidad. Peirce hacía hincapié en el método racional y en la comunidad de investigadores que gradualmente llegaría a estabilizar una forma de creencia. En cambio, James y Dewey no tenían este interés, les parecía que la fijación final de la creencia es una quimera. Y lo que dice Hacking es que este mismo desacuerdo tiene lugar actualmente. Putnam es el Peirce del presente y Rorty ocupa el lugar de James y de Dewey. A Rorty no le interesa lo que sucede a la larga, ni el desarrollo de los cánones de racionalidad: a largo plazo no hay una cosa más razonable que otra. La razón es algo que está en las conversaciones de nuestro tiempo, y esto es suficiente. Puede ser sublime por lo que inspira en nosotros y entre nosotros. Pero no hay nada que haga una conversación intrínsecamente más racional que otra. La racionalidad es algo extrínseco: es cualquier cosa en la que estemos de acuerdo. Si hay menos persistencia entre teorías literarias de moda que entre teorías químicas de moda, es asunto para la sociología. Pero no es un signo de que la química tenga un mejor método, ni de que esté más cerca de la verdad.

Mi objetivo a partir de esto es presentar la respuesta de Hacking a esta famosa idea rortyana de que la hegemonía de la ciencia es tema del sociólogo y de que la ciencia es, en última instancia, parte de una gran conversación indiferenciada. El propósito de Hacking será el de mostrarle a Rorty que tal estabilidad y hegemonía no tiene tanto que ver con condiciones sociales como él cree. No todas las ciencias son estables y hegemónicas por razones exclusivamente sociales. ¿En qué se basa Hacking para asumir tal afirmación? Se basa en las ciencias de laboratorio. Él partirá del hecho de que no hay en el presente conocimiento más estable que el que resulta de las prácticas en los laboratorios y para entender esta estabilidad es necesario tener en cuenta la dimensión material de estas prácticas (cosa que Rorty no hace), o sea, concentrarse en todo lo que forma parte de la experimentación: aparatos, instrumentos, equipamientos, procesadores de datos, etc. Para decirlo de otra manera, hay algo que hace estable a las ciencias de laboratorio y Rorty no puede ver cuál es ese algo porque no se detuvo a examinar qué sucede realmente en el quehacer cotidiano del científico que trabaja en el laboratorio. Y no se detuvo a examinar cómo se desarrolla la vida en el laboratorio justamente porque Rorty es de los filósofos que siguen pensando que la ciencia es sólo un conjunto de teorías. Es preciso señalar dos cuestiones acerca de la posición que asumirá Hacking: en primer lugar, Hacking no está diciendo que la estabilidad de la ciencia sea una virtud. Simplemente está diciendo que es un hecho, y que, nos guste o no, vivimos en una tradición en la cual diversas disciplinas científicas son hegemónicas. Lo que él intentará es explicar en qué reside dicha estabilidad. En segundo lugar, Hacking sostiene que la estabilidad de la que estamos hablando es contingente: podríamos haber vivido en un medio donde la ciencia de laboratorio fuera impracticable, o podría suceder también que mañana todos nuestros aparatos dejaran de funcionar.

Ahora bien, si para Hacking no son meramente cuestiones sociales las responsables de la estabilidad de las ciencias de laboratorio, ¿qué es entonces lo que las mantiene estables?

Hacking no sostiene de ninguna manera que estas ciencias sean estables por ser intrínsecamente racionales. Si en algo coincide con Rorty es en que no hay cánones externos de racionalidad: los cánones de racionalidad son históricos: nacen, se desarrollan y mueren. Si miramos nuestra tradición científica occidental se pueden distinguir diferentes modos de razonar a los que Hacking llama «estilos de razonamiento científico». Estos modos o estilos de razonar comparten la misma condición histórica, todos tienen un surgimiento eventual. Lo que Hacking señala es que, si bien todos son contingentes, no todos son igualmente persistentes: algunos modos de razonar, y por lo tanto, algunos cánones de racionalidad mueren en lapsos breves, otros sobreviven períodos muy largos, otros se unen, se fusionan a algún modo co-existente de razonar, o a algún modo nuevo que en vez de desplazarlo lo absorbe. En la historia científica de la tradición occidental se distinguen modos o estilos de razonamiento tales como el estilo geométrico, el estilo postulacional (relativo a la construcción de modelos), el estilo estadístico, e incluso el estilo historicista. En las prácticas de laboratorio se atrinchera un modo o estilo de razonamiento al que Hacking denomina «estilo de laboratorio». Lo peculiar es que este modo de razonar científicamente acerca del mundo no sólo trae consigo nuevos cánones de racionalidad y objetividad, sino también nuevas maneras de interferir en el curso de la naturaleza, nuevas formas de practicar la ciencia, nuevas leyes, nueva clase de conocimiento, nuevas entidades, nuevos instrumentos y, sobre todo, nuevas técnicas que lo auto-estabilizan. El estilo de laboratorio comenzó en la época en que Boyle construyó la bomba de aire para investigar la elasticidad del aire. Como todos los estilos de razonamiento, el estilo de laboratorio se engendró a partir de negociaciones e interacciones microsociales. Sin embargo cada estilo se independiza de su propia historia y deviene lo que pensamos como un eterno canon de objetividad, un modelo o estándar de lo que ha de ser razonable acerca de este o aquel tipo de cuestión. No constatamos si la prueba matemática o la investigación de laboratorio o los estudios estadísticos constituyen el modo correcto de razonar: ellos han devenido lo que es razonar correctamente, ser razonable en este o aquel dominio. Cuando un modo de razonar engendra técnicas que funcionan, dichas técnicas tienden a estabilizar el estilo que las engendró. En 1992, haciendo del laboratorio un objeto de estudio científico, Hacking pretende demostrar porqué las ciencias de laboratorio son un ejemplo típico de cómo un estilo de razonamiento se auto-estabiliza. Al preguntarse qué es lo que hace estable y persistente al conocimiento allí producido, Hacking encuentra que en el laboratorio tiene lugar un interjuego mutuo de teorías, aparatos e instituciones que tiende a producir una clase de estructura auto-vindicante que tiende a estabilizar las creencias. A medida que una ciencia de laboratorio va madurando, desarrolla un cuerpo de tipos de teoría, tipos de aparatos y tipos de análisis que se ajustan mutuamente, deviniendo un «sistema cerrado» esencialmente irrefutable. La teoría es puesta a prueba mediante los aparatos, pero los aparatos evolu-

cionaron en conjunción con la teoría y con los modos de analizar los datos. Inversamente, para determinar si un aparato funciona o no correctamente, y para decidir si el análisis de datos es o no correcto el criterio es precisamente que encaje con la teoría. Hacking piensa que ésta es como una extensión de la tesis de Duhem, la cual, en su versión original le parece extremadamente intelectualista. Duhem decía que si un experimento o una observación era persistentemente inconsistente con la teoría; uno podría modificar la teoría de dos modos: o revisando la teoría sistemática o revisando las hipótesis auxiliares. Hacking extiende esta tesis sosteniendo que no sólo podríamos modificar la teoría sino también los aparatos. Y eso es lo que de hecho sucede en el laboratorio. El ejemplo clásico de Duhem era, en cambio, la astronomía: si una teoría de los cielos era inconsistente con los datos, podríamos revisar la astronomía, o modificar la teoría de la transmisión de la luz en el espacio o modificar la teoría del telescopio. Pero, dice Hacking, también podríamos tratar de modificar el telescopio, o construir una clase diferente de telescopio. No sólo las teorías son maleables. Todos los elementos que integran la situación experimental lo son. Pues constituyen lo que Hacking denomina recursos plásticos. En el laboratorio se generan datos que confirman las teorías y se juzgan los aparatos por su habilidad para producir datos que encajen. Casi no se generan datos que no sean interpretables por la teoría en cuestión. Las teorías de las ciencias de laboratorio no son directamente comparadas con «el mundo»: ellas persisten en razón de que son verdaderas respecto a fenómenos producidos o incluso creados en el laboratorio y son medidas por instrumentos ingeniados por los mismos participantes. Estudian fenómenos que muy raramente (o incluso nunca) habrían ocurrido en un estado puro (por ejemplo, el láser). La verdad entendida de esta manera no es una cuestión de comparación directa entre teoría y fenómeno, sino que descansa sobre teorías acerca del funcionamiento de los aparatos y sobre un número de técnicas diferentes que nada tienen que ver con la «verdad» en el sentido de correspondencia con la realidad. Una red de teorías, modelos y aproximaciones quedan enlazados con cierta manera de entender la operación de los instrumentos y aparatos utilizados. La estabilidad no es cuestión exclusiva de la dimensión conceptual o teórica, ni de la dimensión social, ni de la dimensión material. La estabilidad es cuestión de la plasticidad que hay entre todas estas dimensiones, la manera como se articulan. Por la forma en la que interactuan, estas tres dimensiones son prácticamente inseparables en el trabajo de laboratorio. Este caso demuestra que la ciencia no es tan homogénea como se pensaba. Para dar cuenta de su estabilidad no es suficiente examinar sus teorías o el contexto social en el que perduran: los aspectos materiales del experimento también son centrales para la actividad cotidiana del científico y para el análisis del filósofo. Por lo tanto, no es cierto que sea exclusivamente el sociólogo (como pretende Rorty) quien deba explicar por qué las teorías químicas de moda son más perdurables que las teorías literarias de moda. Esta es una cuestión que también atañe al filósofo de la ciencia (siempre y cuando no se aboque a estudiar sólo las teorías sino también las prácticas). Y también es un tema para el historiador de la ciencia, pues cada técnica, cada aparato, cada instrumento, así como cada teoría y cada estilo de razonamiento tiene su propia historia, su propia trayectoria.

La ausencia de cánones externos de racionalidad no nos conduce necesariamente en la dirección de atribuir toda estabilidad a las condiciones sociales. Hacking piensa que completamente desafortunado por alto que la práctica real del científico de laboratorio consiste en moldear y ajustar las teorías, los aparatos y las instituciones de la ciencia. La hegemonía y la estabilidad de cierto tipo de conocimiento científico no son un monopolio de la racionalidad intrínseca de las teorías ni de la omnipresencia de intereses sociales, económicos y políticos. Son más bien un producto de la articulación que se da entre todos los componentes que forman esta actividad tan múltiple y heterogénea que es la ciencia.

En consecuencia, un estudio de la ciencia que tienda a excluir o jerarquizar algunos de estos aspectos está fracasado desde el principio. Este pensamiento de Hacking acerca de las ciencias de laboratorio representa un ataque no sólo a los filósofos que han creado el mito de la inestabilidad de la ciencia sino también a los filósofos de la ciencia que se han acostumbrado más al escritorio que al banco de los artesanos. Lo que hay detrás de esta escena, dice Hacking, es en realidad cierta diferencia de casta o de clase entre el teórico y el experimentador, y esta diferencia en sí tiene poco que ver con la filosofía: desde que surgió la ciencia institucionalizada hay prejuicios a favor de la teoría. Platón y Aristóteles frecuentaban la Academia de Artes, que estaba en la «zona privilegiada» de Atenas, lo más alejada posible del Templo de la Diosa del Fuego, patrona de los metalúrgicos. Fieles a esta distinción de clase, todos sabemos algo acerca de la geometría griega pero ¿quién de nosotros sabe algo de la metalúrgica griega? Incluso la nueva ciencia del siglo XVII, tan dedicada al experimento, privilegiaba en cierta forma a la teoría: Robert Boyle, el teórico que experimentaba, es más familiar en la historia de la ciencia que Robert Hooke, el

experimentador que teorizaba, pero Boyle era noble y ocupaba importantes cargos en la Royal Society, mientras que Hooke era pobre y autodidacta. Hacking muestra que la diferencia de categoría entre la teoría y el experimento se ha venido modelando mediante el rango social. Agrega que a Dewey nunca le hubiera complacido ser uno de los favoritos de Rorty. Dewey, que escribió tan críticamente en contra de la concepción del conocimiento y la realidad como una cuestión de pensamiento y de representación, debería haber conducido a sus seguidores hacia la ciencia experimental, pero en lugar de eso sus seguidores (entre ellos los rortyanos) alaban la conversación. Hacking piensa que Dewey estaba en lo correcto al despreciar la teoría del conocimiento del espectador y se pregunta qué hubiera pensado Dewey de la ciencia como conversación.

EL CONCEPTO DE PREDICCIÓN «NOVEDOSA» EN LEPLIN

Manuel Comesaña
UN de Mar del Plata

El éxito observacional de algunas teorías científicas da lugar al argumento más importante (y tal vez el único) a favor del realismo científico, a saber, que dicho éxito sería inexplicable si no se admitiera que las teorías exitosas son verdaderas -parcial o aproximadamente verdaderas, ya que la verdad total es improbable en grado sumo-. Una fuente de dificultades para este «argumento del milagro» (denominación debida a una frase de Putnam) es la tesis de que todas las teorías tienen, o al menos pueden tener, rivales empíricamente equivalentes. Un caso particular de equivalencia empírica es la que se da entre una teoría más o menos verdadera y otra totalmente falsa, ejemplificado por la relación entre la teoría de Copérnico y una versión mejorada del sistema tolemaico. Si una teoría totalmente falsa puede tener las mismas consecuencias observacionales verdaderas que una teoría rival parcial o aproximadamente verdadera, parecería *prima facie* que no se necesita verdad teórica para explicar el éxito de la ciencia.

Una manera de defender el argumento del milagro, y por lo tanto al realismo, frente a la tesis de la equivalencia empírica -muy probablemente la única manera- consiste en elaborar la siguiente intuición: las teorías falsas que tienen consecuencias verdaderas, o bien son parcialmente verdaderas, o bien contienen hipótesis *ad hoc*; en este último caso su promesa de éxito observacional futuro es inferior a la de una teoría verdadera. La eficacia de esta estrategia depende de cuál sea el concepto de novedad predictiva que se esté manejando; si «El Sol va a salir mañana» se considera una predicción nueva -lo que seguramente estaría mal-, el realista está perdido: Tolomeo formula esa predicción tan bien como Copérnico.

Elaborar satisfactoriamente la intuición mencionada es una tarea difícil, a la que Jarrett Leplin ha dedicado un libro[1] de doscientas páginas en el que desarrolla un complejo análisis del concepto de predicción «novedosa». El punto de partida es la idea de que algunas teorías proceden de razonamientos (seguramente no todas; a las que no lo hacen no se aplica el análisis de Leplin). Para que un fenómeno explicado por alguna de esas teorías sea un resultado novedoso, se deben satisfacer dos condiciones, que -formuladas de manera vaga pero suficientemente precisa para nuestros fines- son las siguientes: *a) independencia*: el resultado no debe desempeñar un papel esencial en una reconstrucción adecuada de la argumentación que condujo a la teoría -no importa si ya era conocido en el momento de formular la teoría: Leplin aspira a una reconstrucción que no adjudique ningún papel a factores históricos contingentes-; *b) unicidad*: ninguna teoría rival debe ser capaz de explicarlo.

La argumentación que produce una teoría es, según Leplin, una sucesión inferencial de pasos que conectan la teoría con el estado precedente del conocimiento de fondo. Una reconstrucción de la argumentación que produce una teoría *T* es adecuada si proporciona una deducción válida de las hipótesis básicas de *T* a partir de premisas pertenecientes a dicho conocimiento de fondo y que tienen algún apoyo independiente. Esas premisas son de tres tipos: generalizaciones de resultados experimentales, apelaciones a la sencillez o economía y prescripciones metodológicas respecto de qué tipos de hipótesis invocar o evitar. Otro requisito que debe satisfacer la reconstrucción es que ninguna de sus premisas empíricas pueda ser eliminada o reemplazada por una proposición lógicamente más débil sin arruinar su validez (pp. 68-72).

Leplin ilustra su análisis con varios ejemplos, uno de los cuales se relaciona con la teoría de la difracción de Fresnel (pp. 83-84). Según Leplin, Fresnel desarrolló una teoría matemática de la difracción completamente general, basada exclusivamente en ciertos principios de la teoría ondulatoria de la luz, que explicaba todos los fenómenos de difracción conocidos pero no debía nada al conocimiento experimental de los patrones de difracción. De acuerdo con esto, los fenómenos de difracción satisfacen la condición de independencia respecto de la teoría de Fresnel (en su mayoría estos resultados no son, sin embargo, «novedosos» en el sentido de Leplin porque no satisfacen la otra condición, la de unicidad, pero esto no nos interesa en el presente contexto).

El caso mencionado es especialmente favorable al análisis de Leplin, ya que la deducción que produce la teoría no tiene aparentemente premisas empíricas; si las tuviera -como ocurre en otros casos-, sería posible sostener que podrían haber sido otras, que habrían dado lugar a un conjunto distinto de resultados novedosos: el propio Leplin reconoce que «la misma argumentación es reconstruible de diversas maneras, que destaquen puntos diferentes de acuerdo con la evaluación de cómo se logró el progreso» (p. 68) Aun así -aun considerando un caso especialmente favorable-, el análisis me deja alguna duda. De lo que se trata es de elaborar un concepto de predicción novedosa que salve al realismo científico de la amenaza representada por la tesis de la equivalencia empírica; dicho de otro modo, se trata de conseguir que el éxito predictivo novedoso sea un indicador de que estamos frente a una teoría parcialmente verdadera, y no frente a una totalmente falsa que logra salvar los fenómenos mediante hipótesis *ad hoc*. Ahora bien, supongamos que, en efecto, la teoría de la difracción de Fresnel se deduce de ciertos principios ondulatorios sin que aparezca en la deducción ninguna premisa empírica. ¿Por qué desarrolló Fresnel *esa* versión de la teoría ondulatoria, en vez de, por ejemplo, la de Young? Porque esta última era incapaz de explicar muchos fenómenos conocidos de difracción. Quiere decir, entonces, que Fresnel desarrolló su teoría *para* explicar ciertos datos, con respecto a los cuales la teoría corre entonces el riesgo de ser *ad hoc*, por más que se pueda construir una deducción que produce la teoría y entre cuyas premisas no figuran esos datos.

Consideremos un caso análogo en el cual los elementos del análisis se presentaron en un orden distinto. En 1885 Balmer propuso una fórmula de la que se derivaban las longitudes de onda de las cuatro líneas medidas hasta entonces en el espectro de emisión del hidrógeno. Hasta ahora se han descubierto 35 líneas consecutivas en la llamada serie de Balmer del hidrógeno, y todas ellas tienen longitudes de onda que concuerdan con los valores predichos por la fórmula. En 1913, Bohr mostró que la fórmula de Balmer era un corolario de su teoría del átomo de hidrógeno. Una reconstrucción deductiva del desarrollo de la fórmula por parte de Balmer tendrá que incluir entre sus premisas los resultados conocidos por él, debido a que la teoría de Bohr no estaba disponible en ese momento; en consecuencia, los resultados de las cuatro primeras mediciones no serán novedosos respecto de la fórmula de Balmer, mientras que todos los fenómenos de difracción conocidos alrededor de 1815 se consideran novedosos en relación con la teoría de Fresnel. ¿A qué se debe la diferencia? A que Fresnel tenía otras razones -razones teóricas-, además de las proporcionadas por los datos empíricos, para preferir la teoría que desarrolló. Pero sin duda el propósito de explicar los datos conocidos tuvo una influencia decisiva en su elección de *esas* razones teóricas en vez de otras que también estaban disponibles. ¿Basta que además tuviera razones teóricas para que esos datos se consideren novedosos? Dicho de otro modo, ¿puede el apoyo teórico reemplazar al éxito predictivo -en el sentido habitual e intuitivo del término- en la función de garantizar en la medida de lo posible que una teoría no contiene hipótesis *ad hoc*? Parecería que la respuesta tiene que ser negativa: el apoyo teórico no es más que apoyo empírico indirecto, y apoyo empírico que consiste

en datos conocidos de antemano, de modo que, si se aceptara tal reemplazo, en realidad se estaría prescindiendo del éxito predictivo novedoso.

Por otra parte, es dudoso que todas las hipótesis básicas de la teoría de la difracción de Fresnel se deduzcan de principios ondulatorios generales. Young, guiado por una analogía de la luz con el sonido, había supuesto una vibración longitudinal de las ondas. Fresnel optó por una teoría transversal, y eso le permitió explicar la falta de interferencia en el caso de los rayos de luz opuestamente polarizados. No se sigue del relato de Leplin que esta preferencia por la vibración transversal se deduzca de principios ondulatorios generales.

Todo parece indicar que los resultados ya conocidos en el momento de formular la teoría tienen todos la misma posibilidad de influir en su diseño, ya sea de modo directo, o bien indirectamente, inclinando la balanza a favor de determinado marco teórico más amplio; cualquiera de ellos puede ser lo que se pretendía explicar mediante la teoría. Parecería, entonces, que, para clasificar a un resultado como novedoso con respecto a una teoría, no hay más remedio que exigir que no fuera conocido en el momento de formular la teoría -al menos, por el autor de la teoría-, por más que esto sea una circunstancia histórica contingente.

Notas

[1] *A Novel Defense of Scientific Realism*, Nueva York, Oxford University Press, 1997. Las páginas que en el texto se mencionan entre paréntesis pertenecen a este libro.

HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA FÍSICA CUÁNTICA

Andrea Costa, Graciela Domenech,
Hernán Bruno Pringe, Christian de Ronde
IAFE - CONICET- UBA

Introducción

Con el desarrollo del neokantismo en la Alemania de fines del sigo XIX y principios del XX se afianzó la idea de que la doctrina kantiana constituía la sistematización filosófica de la ciencia natural newtoniana. Sin embargo, simultáneamente se tuvo conciencia de que la suerte de la filosofía trascendental no se encontraba necesariamente ligada al destino de la física clásica, cuya estructura era conmovida hasta sus cimientos mismos con la aparición de la teoría de la relatividad y con el nacimiento de la física cuántica. Más bien, tal como sostuvo Cassirer, si deseamos brindar una fundamentación filosófica de la nueva física no sólo no debemos abandonar el camino trazado por Kant sino que tenemos que seguirlo más allá del estadio que el filósofo de Königsberg alcanzó[1]. En esta línea de pensamiento se inscribe la investigación de diversos autores que han adoptado una perspectiva trascendental a la hora de brindar una interpretación filosófica de las cuestiones suscitadas por el desarrollo de la física moderna[2]. En este trabajo nos proponemos, en primer lugar, exponer la pertinencia y la utilidad de una perspectiva tal en el caso de la física cuántica y, en segundo lugar, señalar la tarea esencial que una fundamentación trascendental de dicha teoría debe cumplir.

El debate filosófico acerca de la física cuántica

En el debate actual en el ámbito de las interpretaciones filosóficas de la física cuántica es posible distinguir dos grandes líneas de pensamiento opuestas que se enfrentan sin que ninguna de ellas pueda imponerse de manera hegemónica: los realistas y los empiristas o instrumentalistas. La mayoría de los físicos acepta elementos de ambas tendencias en diversas proporciones[3].

Según los instrumentalistas, la teoría se ocupa de vincular predictivamente las instancias medibles sin expedirse acerca de lo que sucede con la naturaleza cuando ella no es observada. La teoría no pretende describir lo que la naturaleza es, más bien resulta un mero instrumento de predicción y sólo en ese sentido resulta un instrumento de conocimiento. Este énfasis en la predicción a costa de la descripción es sin embargo cuestionado. La objeción que se les plantea a los instrumentalistas es la de que no pueden dar cuenta del éxito de la teoría, pues no explican cómo y por qué la física cuántica es en general capaz de realizar predicciones (¡y en particular con tal fantástica exactitud!). Claro que un empirista duro simplemente rehusaría buscar una explicación tal, ya que es *precisamente* la *mera* eficacia de una teoría la que la justifica, de modo que él no estaría interesado en avanzar hacia, a su vez, una justificación de dicha instancia justificatoria. Sin embargo, la laguna argumentativa perdura y ella ha sido casi naturalmente llenada con argumentos realistas que suponen una realidad subyacente descripta de algún modo por la teoría.

Ahora bien, la misma estructura matemática de la mecánica cuántica impone, de acuerdo con los teoremas de Bell y de Kochen-Specker severas restricciones a cualquier teoría que pretenda versar sobre "variables ocultas", es decir sobre magnitudes físicas que posean un valor definido aun cuando no sean observadas. Sin embargo, la existencia de estos teoremas no refuta de manera definitiva las pretensiones de los realistas. De modo muy llamativo, el mismo Bell sostiene, refiriéndose a sus propios trabajos, que una prueba de imposibilidad ¡sólo es prueba de falta de imaginación![4] Así, existen diversas teorías realistas[5], la más desarrollada de las cuales es quizá la de Bohm[6], que insisten en que la física cuántica se refiere a una realidad en sí, que subsiste aun cuando no es observada, es decir de manera independiente de toda relación con una subjetividad. Desde esta perspectiva, una de las lecturas propuestas es la de no ver entre la física clásica y la cuántica más que una diferencia de orden lógico-algebraico. Tanto los sistemas clásicos como los sistemas cuánticos poseerían propiedades que les pertenecerían *en sí*. Su diferencia radicaría en que las propiedades de un sistema clásico formarían un álgebra booleana, mientras que las de un sistema cuántico se inscribirían en un álgebra más débil, no booleana: la de los *retículos* ortocomplementados[7].

Claro que las teorías realistas también tienen sus problemas. En primer lugar, no hay por el momento ninguna manera empírica, que a modo de experimento crucial, permita decidir a favor o en contra de estas teorías. La teoría de Bohm, por ejemplo, reproduce los resultados de la física cuántica "canónica" sin ser capaz de disentir con ella en alguna instancia experimental. Pero, por sobre todo, los realistas no disponen de una justificación válida de su pretensión de referir a una realidad *en sí*, mediante una teoría, propiedades que sólo se pueden revelar *empíricamente*. En efecto, si los datos empíricos dependen esencialmente de la interacción de un observador con la naturaleza, ¿cómo pretender que ese dato brinde conocimiento de un objeto que se supone totalmente independiente de dicha relación?

En síntesis, tanto los intentos instrumentalistas como los realistas resultan infructuosos a la hora de brindar una interpretación filosófica satisfactoria de la física cuántica. Ninguno de los dos oponentes responde a la cuestión de los límites y la justificación de la teoría. La pregunta acerca de qué se sabe si se sabe física cuántica tiene una respuesta demasiado pobre en un caso y demasiado pretensiosa en el otro. Resulta insuficiente pensar que la teoría es simplemente adecuada de manera *instrumental*. No alcanza con meramente afirmar que *funciona*, ya que el por qué de que funcione permanecería misterioso. La respuesta más natural sería entonces la de aceptar que la teoría versa sobre lo real que subsiste más allá de su ser percibido, de modo que la eficacia predictiva de la teoría encontrara su justificación en la suposición de que dicha teoría estaría de algún modo describiendo estados reales de cosas. Pero en este punto nos damos cuenta de que es ahora la suposición misma de que la teoría se refiere a una realidad trascendente la que no se sostiene, ya que la adscripción de propiedades *esencialmente dependientes de una subjetividad cognoscente*, como lo son los datos empíricos, a una realidad *totalmente independiente de dicha subjetividad*, es, si no injustificable, al menos siempre deudora de muy pesados compromisos metafísicos[8].

Kant y la metafísica de su tiempo

Hasta aquí nos hemos referido al estado actual del debate entre las distintas interpretaciones filosóficas de la física cuántica. Consideraremos ahora la doctrina trascendental en los términos que Kant mismo utiliza para presentarla en los Prefacio de la *Crítica de la Razón Pura*, de modo de exponer la semejanza estructural entre el problema que la filosofía trascendental pretende resolver y la discusión recién planteada acerca del fundamento de la física moderna.

Kant describe la situación de la metafísica de su tiempo como la de una guerra sin término en la que ninguno de los oponentes logra doblegar definitivamente al otro. Los enemigos en cuestión son, por un lado, el bando dogmático o racionalista y por el otro, el empirista o escéptico. Los dogmáticos pretenden alcanzar mediante meros conceptos el conocimiento de una realidad en sí, es decir independiente de cualquier relación con una subjetividad cognoscente. Mientras tanto, los empiristas rechazan esa posición arguyendo que, en tanto todo nuestro conocimiento encuentra su fundamento en la experiencia, no nos es posible mantener la pretensión de conocer una realidad que no se reduzca a lo dado por los sentidos. Esta posición, en su variante extrema, afirma la imposibilidad de tener acceso a algo más que al mero curso de las percepciones, que por carecer de enlace necesario, no puede ser referido a objeto ni ser adscripto a un yo cognoscente.

La posición kantiana intenta superar esta disputa desde una perspectiva que contiene elementos propios de ambos bandos. Kant acepta con los empiristas que nuestro conocimiento *comienza* por la experiencia, pero entiende que no todo *proviene* de ella. Más bien, sostiene que existe un conocimiento independiente de la experiencia o *a priori*. En este conocimiento *a priori* están contenidos como elementos aquellos mismos conceptos (substancia, causa y efecto, etc.) que los racionalistas utilizan de manera dogmática, pero se encuentran ahora restringidos en su uso a los datos espacio-temporales, de modo que sólo se refieran a lo dado en una experiencia posible. Este uso crítico de tales conceptos garantiza que los datos empíricos se refieran con sentido a objetos, de manera de superar la mera ilusión subjetiva escéptica y alcanzar un verdadero conocimiento. Sin embargo, el objeto así referido dependerá esencialmente de su relación con la subjetividad cognoscente, de modo que será siempre mero fenómeno y nunca una realidad en sí.

Resulta entonces claro, en primer lugar, que es altamente probable que en la doctrina kantiana se encuentren elementos esenciales para la solución de las disputas entre realistas y empiristas en el ámbito de la epistemología de la física cuántica, dado que, como hemos visto, Kant mismo entiende que es *precisamente* su doctrina la que supera una batalla análoga en el campo de la metafísica. En este punto, alguien podría oponerse argumentando que Kant intenta fundar la posibilidad de una *metafísica*, es decir de un cierto conocimiento *a priori*, mientras que la física (y en particular la física cuántica) es un conocimiento *a posteriori*, cuya fundamentación no resulta, por lo tanto, equiparable a la de la metafísica. Sin embargo, tal como Kant mismo señala en *Prolegómenos*, la respuesta acerca de la posibilidad de una ciencia pura de la naturaleza es una instancia necesaria e ineludible de la fundamentación de la metafísica como ciencia, de modo tal que la solución kantiana de la problemática de la metafísica lleva en su seno la fundamentación de la física misma mediante la determinación de sus elementos *a priori*.

Conclusiones: hacia una epistemología trascendental de la física cuántica

A la luz de estas consideraciones nuestra propuesta es aceptar la fenomenalidad del objeto cuántico como la manera más adecuada de superar la dicotomía realismo-empirismo, dado que a partir de esta aceptación es posible proveer a la física cuántica de una justificación mucho más fuerte que su mera eficacia funcional sin por eso comprometerse con afirmaciones acerca de ningún isomorfismo entre la teoría y elusivas realidades en sí. Desde esta perspectiva, la teoría se refiere con verdad a los objetos de la experiencia (posee realidad empírica), pero nada dice acerca de cosas completamente independientes de la subjetividad (o sea es trascendentalmente ideal).

Ahora bien, Kant entiende que la física de su época se encontraba ya en el camino seguro de la ciencia porque había adoptado una perspectiva particular sobre el modo en que un conocimiento se relaciona con su objeto. Ella había aceptado que no es el conocimiento el que se rige por el objeto sino que por el contrario, es el objeto el que es regido por el conocimiento. Sólo la comprensión de la necesidad de esta inversión pudo poner también a la metafísica en el camino seguro del ciencia. De tal modo, parece en

principio redundante afirmar la necesidad de la reducción crítica del objeto de la física pues esta reducción se habría verificado ya en la física clásica. ¿No estamos reclamando para la física moderna un fenomenismo presente en la ciencia natural desde los tiempos de Galileo? ¿Por qué es necesario "ir más allá de Kant", si el fenomenismo buscado está ya fundamentado por la *Crítica de la Razón Pura*?

Para responder esta cuestión debemos aclarar que el fenomenismo propuesto para el objeto cuántico es más fuerte que el que Kant estableció para el objeto de la física newtoniana. Si bien es cierto que el físico clásico invierte la relación entre el conocimiento y su objeto, siendo instruído por la naturaleza no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en calidad de juez, que obliga a los testigos a responder las preguntas que les hace[9], sin embargo, la *conciencia* de esta inversión no es imprescindible para el físico newtoniano. En efecto, él puede en su actividad científica considerar a su objeto como una *cosa en sí en sentido empírico*[10], es decir, la física clásica se desarrolla *como si* su objeto fuera una realidad en sí. Frente a esta situación, el principio de complementariedad de Bohr nos muestra que la determinación que el objeto cuántico recibe de la subjetividad que lo conoce es más profunda que la del objeto clásico. El hecho de que un electrón se comporte ya como onda, ya como partícula de acuerdo con las características del dispositivo experimental que se utilice para detectarlo implica que no sólo la objetividad del objeto cuántico, en tanto *objeto de una experiencia posible*, tiene como correlato una subjetividad trascendental constituyente, sino que posteriores determinaciones del mismo como objeto *empíricamente dado* encuentran su fundamento en el aparato de medición utilizado.

En otras palabras, si bien el filósofo descubre la reducción crítica que el físico newtoniano realiza, la conciencia de esta reducción no es necesaria para la actividad del científico: él la puede ignorar totalmente. Por el contrario, la física cuántica se construye de forma *explícitamente* fenoménica, sin lugar para una cosa en sí en sentido empírico, reclamando de este modo una justificación filosófica que *acentúe* la perspectiva trascendental. Hoy es la física misma la que *conscientemente* incorpora la fenomenalidad de su objeto, por lo que una metafísica de la experiencia que haga del objeto de la física mero fenómeno, pero que permita que dicho objeto pueda ser considerado desde la experiencia misma como en sí, es insuficiente. Por el contrario, la física cuántica exige una fundamentación más radical aún que haga del objeto de la experiencia *fenómeno* no sólo a los ojos del filósofo sino *esencialmente* a los del físico. Esta será la tarea esencial que una fundamentación trascendental de dicha teoría deberá cumplir. De este modo se avanzará según la senda que Kant inició, más allá de él.

Notas

[1] E. Cassirer, *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*, Dover, 1953, p. 355.

[2] E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Elander, 1937; C. Von Weisäcker, *Aufbau der Physik*, Hanser, 1985; P. Mittelstaedt, *Philosophical problems of modern physics*, Reidel, 1976; J. Petitot, *La philosophie transcendentale et le problème de l'objectivité*, Osiris, 1991; B. Falkenburg, *Teilchenmetaphysik*, Spektrum Akademische Verlag, 1995; S. Y. Auyang, *How is Quantum Field Theory Possible?*, Oxford University Press, 1995; M. Bitbol, *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, Champs-Flammarion, 1997.

[3] Véase, por el ejemplo, M. Tegmark y J. A. Wheeler, *100 Years of Quantum*, quant-ph/0101077 (una versión abreviada de este trabajo se encuentra en *Scientific American*, Febrero 2001, p. 68-75)

[4] J. S. Bell, "On the impossible pilot wave", *Found. Phys.*, 12, 1982, 989-999.

[5] Por ejemplo la de Dieks (D. Dieks, "Modal interpretation of quantum mechanics, measurements, and macroscopic behaviour", *Physical Review*, A49, 2290-2300, 1994); la de Ghirardi, Rimini y Weber (véase J.S. Bell, *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*, Cambridge University Press, 1987), y la de Pérez-Bergliaffa, Romero y Vucetich (S.E. Perez-Bergliaffa, G. E. Romero y H. Vucetich, "Axiomatic Foundation of Quantum Mechanics Revisited: The case for systems", *International Journal of Theoretical Physics*, 35, 9, 1996.)

[6] D. Bohm, *Quantum Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1953.

[7] Véase, por ejemplo, C. Piron, *Foundations of Quantum Physics*, Benjamin, London, Amsterdam, Don Mills-Ontario, Sydney, Tokyo, 1976.

[8] Como, por ejemplo, la aceptación de una armonía preestablecida entre nuestras representaciones y sus objetos (a la manera de Leibniz), la creencia en la existencia de un Dios cartesiano que garantiza la adecuación de nuestro conocimiento o la postulación de un fundamento común a las representaciones y a los objetos materiales, de raigambre spinocista. En este último sentido, creemos que resultan paradigmáticas las afirmaciones de Bohm en D. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, 3ra edición Kairós, 1987.

[9] I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, BXIII.

[10] Véase, por ejemplo, CRP: A45 - A46 = B62 - B63.

MECÁNICA: PRELUDIO AL MECANICISMO

Eduardo H. Flichman
UN de Gral. Sarmiento

1. Introducción

Los ámbitos de la historia y la filosofía de la ciencia son terreno fértil para el desarrollo de discusiones acerca de las características que delimitan el contenido significativo de diversas tradiciones filosóficas. Por lo general, tales características nunca terminan de clarificar con la precisión buscada el contenido expresado por la tradición del caso; aquí se trata, en última instancia, de la tradición filosófica denominada, por lo general, indistintamente "mecanicismo" o "filosofía mecánica". Pero en este trabajo solo se intenta elucidar una de varias nociones que resultan fundamentales para la comprensión de la tradición mencionada. Sin una clara comprensión del concepto *mecánica* es imposible plantearse la tarea de analizar la noción de *mecanicismo*. Por supuesto, ambas nociones, *mecánica* y *mecanicismo*, han sufrido modificaciones enormes a lo largo de la historia. Y nos referimos a las nociones, no a los nombres de dichas nociones, que en muchos casos no existían en otras épocas o eran diferentes a los que usamos actualmente.

2. La mecánica

En un sentido amplio, que permita abarcar diferentes períodos históricos e independientemente de que en algunos de ellos se usase o no el correspondiente término, denominaremos "mecánica" a la disciplina destinada a investigar *qué les ocurre a los cuerpos cuando otros cuerpos ejercen acciones sobre ellos:* cómo se mueven, cómo cambia su movimiento, cómo se deforman, cómo se rompen, cómo se disgregan, cómo se recomponen, cómo se equilibran y, en general, cómo evolucionan espaciotemporalmente. Se utiliza a menudo el término "dinámica" como sinónimo de "mecánica"; pero preferimos no hacerlo, porque también se suele usar "dinámica" solo para los casos de *no-equilibrio*, mientras que para los casos de equilibrio se utiliza el término "estática". Con este segundo uso, la dinámica junto con la estática conforman la mecánica. Antes de proseguir, intentaremos aclarar sucintamente lo que pretendemos decir cuando usamos los términos "cuerpo", "acción" u otros derivados de estos.

2.1. Cuerpo

El término "cuerpo" se aplicará a determinadas entidades espaciotemporales, postuladas en diversos períodos históricos:

(i) Las partículas elementales, que solían denominarse "átomos"[1], por parte de los filósofos-científicos atomistas. Los átomos se concebían como extremadamente pequeños, no accesibles a la observación, componentes de entidades de mayor tamaño. Si bien por lo general su volumen no se consideraba nulo, eran postulados como físicamente indivisibles, aunque geométricamente indefinidamente divisibles (salvo el caso de volumen nulo).

(ii) Por otra parte, están los corpúsculos, postulados por muchos filósofos-científicos denominados "corpuscularistas". Los corpúsculos podían o no coincidir con los átomos. En los casos de no coincidencia, los corpúsculos eran aceptados como físicamente divisibles, y dicha divisibilidad física podía terminar en átomos o continuar indefinidamente. También los corpúsculos se concebían como extremadamente pequeños, no accesibles a la observación y como componentes de entidades de mayor tamaño.

(iii) Finalmente, consideraremos *cuerpo* a cualquier entidad espaciotemporal que ocupe un volumen limitado y conexo, que sea divisible física o al menos geométricamente y que, de ser divisible físicamente, esté compuesta por corpúsculos o simplemente por partículas elementales, o que sea físicamente divisible de manera indefinida.

Por ejemplo, una piedra es un cuerpo, independientemente de que esté o no compuesta por corpúsculos y que éstos estén o no compuestos por partículas elementales indivisibles. En cualquiera de esos casos es un cuerpo. También es un cuerpo el contenido de un vaso lleno de agua (su volumen está limitado y es conexo).

En cambio, en una teoría de campos, el campo no es un cuerpo, porque no ocupa volumen en el sentido recién explicitado para cuerpos, a pesar de ser una entidad espaciotemporal. No es una magnitud extensiva. Un campo no está compuesto de "campitos"; no tiene sentido hablar de la posibilidad de dividir un campo, si consideramos la división con respecto al volumen que ocupa.

Como se puede ver, preferimos no usar el concepto de *masa* ni el de *materia* ni el de *cantidad de materia* para elucidar la noción de *cuerpo*, porque, en el caso de la masa, su elucidación es (lógicamente) posterior a la de *corporeidad*, ya que la masa es una propiedad del cuerpo. En cuanto al concepto de *materia*, su elucidación es (lógicamente) previa y necesaria para comprender la corporeidad, junto con las nociones de *espacio* y *tiempo*.

En la física cuántica, la noción de *cuerpo* cambia en lo que se refiere a niveles ultramicroscópicos. Las partículas elementales pasan a tener una distribución de propensiones o probabilidades de posición espacial. Estas partículas resultan de lo que se denomina "primera cuantificación" y la ley natural según la cual evolucionan (ecuación de Schrödinger, por ejemplo) es la ley mecánica por excelencia. No así las entidades cuánticas resultantes de la denominada "segunda cuantificación": fotones, etc.), cuyo estudio corresponde a la teoría cuántica de campos, a pesar de que también suelen ser denominadas "partículas". Pero nuestra definición original de mecánica sigue en pie.

También las teorías especial y general de la relatividad obligan a una versión más sofisticada de la noción de *cuerpo* en lo que se refiere a niveles cosmológicos. Sin embargo, tales modificaciones tampoco inciden sobre idea de *mecánica* que hemos introducido aquí.

2.2 Acción

Usamos los términos "acción", "interacción", "interactuar" y derivados con un sentido muy general e intuitivo, dados los cambios sufridos por los conceptos relacionados con ellos a lo largo de la historia. "Fuerza", "impulso", "presión", "energía", etc., son todos términos que fueron elucidados poco a poco, especialmente durante la Revolución Científica. Aquí solo nos interesa que unos cuerpos actúan sobre otros, sin precisar más lo que deseamos decir con "actúan", pues ello variará con la historia de la mecánica, aunque manteniendo el "parecido de familia", que es, en el fondo, lo que interesa aquí, y que coincide con su significado en el lenguaje cotidiano[2]. Aparece aquí, pues, como un término primitivo (lo cual no implica pretensión axiomática alguna). Lo que es indudable es que todos esos términos se relacionan de un modo más o menos fuerte con lo que en la física clásica se denomina "fuerza", término usado sistemáticamente por primera vez por Newton. En las teorías contemporáneas la noción de *fuerza* ha sido reemplazada por otras más sofisticadas, que mantienen, si bien de modo bastante indirecto, el "parecido de familia" ya mencionado.

2.3. Nuevamente, la mecánica

Una vez que hemos intentado aclarar dentro de lo históricamente posible cómo usamos términos como "cuerpo", "acción" y derivados, volvemos a recordar lo que entendemos por "mecánica".

Es la disciplina destinada a investigar qué les ocurre a los cuerpos cuando otros cuerpos ejercen acciones sobre ellos: cómo se mueven, cómo cambia su movimiento, cómo se deforman, cómo se rompen, cómo se disgregan, cómo se recomponen, cómo se equilibran y, en general, cómo evolucionan espaciotemporalmente.

Obsérvese que, en primer lugar, en esta sencilla definición no intervienen para nada los tipos de interacción con que actúan unos cuerpos sobre otros, sea esta gravitatoria, elástica, electrostática, etc. En segundo lugar, la finalidad de la disciplina mecánica es la de elaborar una teoría general, que se aplique tanto a cuerpos de tamaño macroscópico a nivel humano, como a cuerpos astronómicos y también a cuerpos no observables por su pequeñez. Por supuesto, a medida que transcurre el tiempo histórico, la teoría varía, tanto cualitativamente como con relación a precisión cuantitativa. En cuanto a las interacciones

químicas, termodinámicas y ópticas, debemos separar los casos. Los cambios químicos corresponden a un tipo de cambio mecánico en la medida en que los estudiemos como interacciones electromagnéticas entre partículas tales como electrones, protones y neutrones. Lógicamente, la mecánica no se ocupa del origen de tales interacciones, pero sí de sus resultados, como en el caso de la gravitación, de las acciones de contacto, de la elasticidad, etc. En lo que respecta a los cambios de tipo termodinámico, éstos corresponden a la interacción entre partículas componentes de gases o de otros fluidos o sólidos, de modo que también la mecánica tiene su parte en dicha disciplina (mecánica estadística). Finalmente, en cuanto a la óptica, ésta forma parte de la mecánica newtoniana (según la cual la luz está compuesta por partículas) y también de la mecánica de ondas (de partículas) previa a las teorías ondulatorias de campos, especialmente la teoría electromagnética de campos. Para ésta última, una vez vista como teoría de campo, la óptica es totalmente independiente de la mecánica.

2.4. Las explicaciones "más profundas"

La disciplina mecánica, desde la interpretación que aquí se está dando, y con la finalidad de abarcar el período histórico más amplio posible, pretende investigar los hechos a que nos hemos referido más arriba (resultados de la interacción entre cuerpos) independientemente de cualquier tipo de búsqueda de explicaciones "más profundas" de dichos hechos. Especialmente desde el Renacimiento hasta el siglo XVII, muchos científicos-filósofos daban o buscaban explicaciones de los hechos mecánicos a partir de niveles más fundamentales[3].

Tales explicaciones "más profundas" de la mecánica planteaban, por ejemplo, la existencia de acciones creativas y/o de acción permanente de tipo divino. Es decir, sostenían que tanto el universo natural con sus condiciones iniciales en el momento de la creación, así como las condiciones de contorno y las leyes de la naturaleza habían sido creadas por la divinidad. Y muchos otros agregaban que hacía falta la presencia permanente de la acción divina para mantener en funcionamiento dicho sistema mecánico universal.

Otros científicos-filósofos sostenían la existencia de principios activos o "espíritus" inmanentes o inherentes a los cuerpos mismos, a partir de los cuales intentaban explicar que los cuerpos se moviesen por sí mismos. No se trataba solo de principios activos que produjeran la acción de un cuerpo sobre otro, sino de principios activos que produjesen la acción de un cuerpo sobre sí mismo, es decir, que produjesen el movimiento o la falta de movimiento o el cambio de movimiento de un cuerpo, de manera espontánea.

Nada de eso, ni las explicaciones divinas ni las de los principios activos inmanentes, modifica la noción de *mecánica* que hemos intentado elucidar, que es independiente de cualquier pretensión "más profunda" de explicación. Si no lo entendiésemos así, no podríamos, probablemente, hablar de *mecanicismo* antes del siglo XVIII. Es claro que podríamos elucidar la noción de *mecánica* a partir de los cánones del siglo XVIII. Pero en ese caso sería presentista anacrónico hablar de *mecánica* y de *mecanicismo* antes de esa época, aun cuando en realidad, dichas nociones eran usadas (en sentido amplio) normalmente en el siglo XVII. Del modo amplio en que intentamos hablar de *mecánica,* podemos extender el uso hacia el pasado, incluso hacia épocas en las que no se usaba ese término, pero en las que la noción claramente existía, como en la época de los atomistas griegos. La amplitud de la elucidación evita los anacronismos.

Debemos tener en cuenta que hasta la aparición de la ley de gravitación universal de Newton, se consideraba (aunque esto es independiente de la noción de *mecánica* que hemos intentado elucidar) que las interacciones entre cuerpos lo eran por contacto[4]. No mucho después se comenzó a hablar de manera sistemática de acciones a distancia, independientemente de las explicaciones "más profundas" que diversos filósofos-científicos intentaran o no realizar. Dichas explicaciones podían referirse a una reducción a acciones por contacto o, como vimos antes, a influencias divinas. Con el paso del tiempo, el término "mecánica" absorbió las acciones a distancia, fuesen cuales fueran sus explicaciones profundas, y desde entonces se habló de mecánica newtoniana o mecánica clásica. Más aún, también se habla de mecánica relativista y de mecánica cuántica u ondulatoria. Además, la noción newtoniana de *fuerza* se usa indistintamente para fuerzas de contacto o para fuerzas gravitatorias u otros tipos de interacciones, al aplicar sus tres principios. Sin embargo, y esto es lo interesante de observar, en la época de Newton se retenía el nombre "mecánica", por obvias razones de inercia lingüística, solo para las acciones por contacto. Con lo cual, cuando se requería una explicación mecánica de un fenómeno, se estaba pidiendo una reducción a la mecánica de contacto[5]. Ya los primeros mecanicistas habían introducido las acciones de

contacto, impenetrabilidad mediante, sin por ello dar (por lo general) explicaciones (profundas) de tales "fuerzas" de impenetrabilidad.

3. Conclusión

Creemos que ha quedado claro que no se puede abordar el estudio de la tradición mecanicista sin tener una noción lo más amplia y flexible posible acerca de la disciplina mecánica y las teorías mecánicas que ésta desarrolla. El concepto debe ser lo más amplio posible para que se pueda aplicar en diversos períodos históricos en los que podemos hablar de *mecanicismo*. Sería imposible mencionar el *mecanicismo* para una época en la que no se pudiese hablar de *mecánica* y, por otra parte, sería una grave amputación del concepto de *mecanicismo*, reducirlo a períodos históricos que solo comenzaran en el siglo XVIII.

Notas

[1] El término "átomo" en la actualidad ya no involucra la indivisibilidad indicada incluso por su etimología. Por eso se habla de "partículas elementales".
[2] El término "acción" tiene en la física moderna y contemporánea un significado técnico perfectamente definido, que no coincide con el significado cotidiano.
[3] Ver: Keith Hutchison, "The Mechanical Philosophy", *History of Science* 21 (1983).
[4] No negamos los antecedentes previos acerca de la interacción gravitatoria, pero la primera sistematización fue sin duda la newtoniana.
[5] Esto es aplicable al mismo Newton.

EVIDENCIA Y EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA

Rodolfo Gaeta
Nélida Gentile
UBA-UNLP

Desde el ya clásico artículo "Naturalized Epistemology" hasta *From Stimulus to Science*, Quine ha destacado la importancia de los enunciados de observación como el receptáculo de la evidencia de las hipótesis científicas. Sin embargo, en contra de esta aseveración, Susan Haack atribuye a Quine haber abandonado el concepto de evidencia y, de este modo, haber girado desde lo que llama un naturalismo reformista hacia un naturalismo revolucionario. En este trabajo argumentaremos en contra de la interpretación sostenida por Haack.

1. En *Evidence and Inquiry*, Susan Haack distingue varios sentidos de la expresión "epistemología naturalizada" (Haack 1993, pp. 118-119). Entre ellos introduce la denominación "naturalismo reformista" para referirse a la posición según la cual se admite la legitimidad de los problemas epistemológicos tradicionales pero se propone su abordaje desde una perspectiva naturalista. En naturalismo revolucionario, en cambio, propugna el abandono de los viejos problemas filosóficos y su reemplazo por proyectos naturalistas.

A partir de esta distinción, Haack le atribuye a Quine un desplazamiento desde el naturalismo reformista al naturalismo revolucionario. Este desplazamiento se manifiesta, entonces, como la decisión

de reemplazar el tratamiento de los problemas epistemológicos tradicionales por la adopción de un punto de vista científico-natural. Haack considera, además, que la adopción del naturalismo revolucionario por parte de Quine se hace patente en el abandono del concepto de evidencia, que constituia un tópico clave en la epistemología clásica.

2. La noción de evidencia ha ocupado, por cierto, un lugar privilegiado entre las cuestiones fundamentales de la epistemología tradicional. Así, en su intento de encontrar una base firme, un fundamento para el conocimiento, Descartes apeló a la evidencia intelectual como criterio de verdad. Toda la ciencia debía construirse a partir de aquellas verdades más simples que se presentan a la mente con claridad y distinción. Intuición y deducción son, pues, los dos componentes básicos del modelo cartesiano. Este modelo, en alguna medida, tal como lo señala Jaegwon Kim[1], ha sido heredado por los cultores de Círculo de Viena. Si bien dejaron de lado el concepto cartesiano de intuición intelectual, en la búsqueda de un fundamento para el conocimiento de las ciencias fácticas apelaron a la lógica y a las experiencias sensoriales inmediatas. Tal fue, de hecho, la preocupación de Carnap en los tiempos en que escribía *La construcción lógica del mundo*: edificar la ciencia natural sobre los cimientos de las experiencias inmediatas. Claro está que el programa de construir la ciencia sobre fundamentos fenomenalistas pareció estar condenado al fracaso y ello habilitó el cambio hacia el fisicalismo. La nueva tarea de la epistemología se apoyó en la consideración de los enunciados de observación como enunciados acerca de *objetos* y *eventos físicos* —las llamadas oraciones protocolares—que pasaron a ser el soporte evidencial de la ciencia.

Pero las corrientes epistemológicas surgidas como reacción a los patrones tradicionales pusieron en tela de juicio la propia noción de enunciado observacional: toda observación está cargada de teoría. De este modo, el relativismo característico de concepciones como las de Hanson, Kuhn y el último Feyerabend, dejaron la ciencia sin un sustento genuino. La vieja idea de evidencia quedó absolutamente desterrada.

¿Cuál es en este escenario, el punto de vista de Quine? Tal como lo expresa en "In Praise of Observation Sentences", su concepción se ubica en un punto intermedio (Quine 1993, p. 107). Rechaza la idea de un esquema fenomenalista en favor de un mundo de objetos físicos. Pero sostiene, por otra parte, que la postulación de objetos y eventos físicos no es más que una conceptualización que nos permite ordenar y sistematizar la experiencia. Esto no significa, de ningún modo, que Quine simpatice con las tesis características del relativismo cultural. Más aun, en "Epistemology Naturalized" se refiere a esa tendencia en términos que sugieren la intención de tomar distancia de ella:

> The dislodging of epistemology from its old status of first philosophy loosed a wave, we saw, of epistemological nihilism. This mood is reflected somewhat in the tndency of Polanyi, Kuhn, and the late Russell Hanson to belitte the rol of evidence and to accentuate cultural relativism. Hanson ventured even to discredit the idea of observation, arguing that so-called observations vary from observer to observer with the amount of knowledge that the observers bring with them (Quine 1969, pp. 86-87).

Confirma este acerto la concepción quineana acerca de las oraciones de observación. De acuerdo con Quine, lo que cuenta como una oración observacional varía con la amplitud de la comunidad considerada; sin embargo, "siempre es posible obtener un patrón absoluto tomando a todos los hablantes de la lengua" (Ibid., pp. 88). Las oraciones de observación son, precisamente, "el receptáculo de la evidencia para las hipótesis científicas" (*Ibid.*). Esta última afirmación expresa, sin duda, el sesgo empirista que conserva la posición de Quine. Pero su empirismo asume características peculiares:

> [...] observation sentences are sentences which, as we learn languaje, are most strongly conditioned to concurrent sensory stimulation rather than to stored collateral information (Ibid., pp. 85).
>
> [...] a sentence is an observation sentence if all verdicts on it depend on present sensory stimulation and on no stored information beyond what goes into understanding the sentence (Ibid, pp.86).
>
> [...] an observation sentence is one on which all speakers of the language give the same verdict when given the same concurrent stimulation (Ibid., pp. 86-87).

De este modo, si por "todos los hablantes de una lengua" entendemos "los miembros de una comunidad científica", entonces, por ejemplo, el enunciado "Hay una pérdida de sulfuro de hidrógeno" será un enunciado observacional que figurará entre aquellos que describen los datos registrados por el científico. Así, la noción práctica de observación está limitada a una u otra comunidad, más bien que a la comunidad general de hablantes de una lengua:

> An observation sentence for a community is an occasion sentence on which members of the community can agree outright on witnessing the occasion (Quine 1990, pp. 6).

En cuanto al papel que cumplen los enunciados de observación en relación con las teorías científicas, Quine sostiene:

> What brought us to an examination of observation sentences was our quest of the link between observation and theory. The observation sentence is the means of verbalizing the prediction that checks a theory. The requirement that it command a verdict outright is what makes it a final checkpoint (Quine 1992, pp. 4-5)

Ahora bien, de acuerdo con Quine, si se adscribe a la epistemología —como de hecho ocurrió— la tarea de correlacionar nuestras especulaciones teóricas con la evidencia disponible, si lo que se espera es una reconstrucción que vincule la ciencia con la experiencia por medio de procedimientos explícitos, entonces parece sumamente sensato recurrir a la psicología. La epistemología, pues, es concebida como un capítulo de la psicología y por ende de la ciencia natural (Quine 1969, pp. 83).

En opinión de Quine, la naturalización de la epistemología invierte la relación de la prioridad de la epistemología sobre la ciencia natural. En su intento de fundamentar el conocimiento acerca del mundo externo la epistemología tradicional se ciñó a la idea de una reconstrucción racional y por tanto debió apelar a las experiencias sensoriales concientes. Pero otra es la cuestión si se abandona el proyecto de dar una justificación última de nuestro conocimiento y sólo interesa la manera en que se relaciona la observación con la teoría. La epistemología, en este último sentido, queda contenida en la ciencia natural[2].

> In the old epistemological context the concious form had priority, for we werw out to justify our knowledge of the external world by rational reconstruction, and that demands awareness. Awareness ceased to be demanded whwn we gave up trying to justify our knowledge of the external world by rational reconstruction. What to count as observation now can be settled in terms of the stimulation of sensory receptors, *let consciousness fall where it may* (Ibid., pp. 84) [Cursiva is my].

Es cierto que el párrafo que acabamos de transcribir parece dar razón a Susan Haack. De acuerdo con la autora, este abandono de la conciencia en relación con el concepto de evidencia manifiesta que Quine ha desplazado su atención desde la noción misma de evidencia hacia los procesos de formación de las creencias. Y es este interés en los procesos de formación de las creencias —tópico privilegiado de las ciencias de la cognición— lo que expresa, al mismo tiempo, la adopción de un naturalismo revolucionario "en el cual los antiguos problemas epistemológicos se transmutan en nuevos proyectos que son suceptibles de ser resueltos por las ciencias" (Haack 1993, pp. 127). Pues al dejar de lado la conciencia junto a ello desaparece la noción misma de evidencia, ya que como lo sugiere la etimología de la palabra "la *evidencia* que tiene un sujeto en favor de una creencia es concebida como algo accesible al sujeto" (Ibid., pp. 130). Pero si la cuestión puede resolverse en términos de estimulación de los receptores sensoriales, entonces la epistemología cede su lugar a la ciencia natural.

Sin embargo, el análisis de Susan Haack respecto de la noción de evidencia en la doctrina de Quine se apoya, en nuestra opinión, en una interpretación demasiado literal y restringida de algunos de los pasajes de "Naturalized Epistemology". Es necesario, tomar en consideración el contexto epistemológico de esta afirmación. Quine está argumentando, específicamente, en contra del programa reduccionista, ya sea en la forma adoptada en la doctrina cartesiana o en la versión carnapiana ejemplificada en *La construcción lógica del mundo*. Es relevante, al respecto, comprender el sentido exacto de la crítica formulada por Quine al modelo reduccionista propuesto por Carnap.

Quine orienta su discusión en dos direcciones que si bien son diferenciables están íntimamente conectadas: su oposición al reduccionismo conceptual, por un lado, y consecuentemente, su desacuerdo con el reduccionismo doctrinal, por el otro. La llamada reducción conceptual está relacionada con el significado de los términos y supone que todos los términos de la ciencia, y en especial los términos teóricos, pueden ser definidos a través de conceptos que refieran a propiedades fenoménicas de la experiencia sensorial. Por otra parte, y éste es el aspecto doctrinal, todas las proposiciones verdaderas acerca del mundo quedarán entonces justificadas a partir de otras proposiciones más simples, indubitables, que describen aspectos de la experiencia sensorial inmediata. Ambos aspectos, el conceptual y el doctrinal, quedan claramente expresados en el llamado criterio verificacionista del significado.

Naturalmente, en la base de los argumentos de Quine se halla el componente holista de su concepción. Pero de aquí no se sigue, en absoluto, que Quine haya abandonado la noción de evidencia. Más aun, dos décadas después de la publicación de "Naturalized Epistemology", en un artículo titulado "El soporte sensorial de la ciencia", Quine retoma la cuestión casi en los mismos términos:

La cuestión gana mucho en claridad si se deja a un lado el proyecto de justificar nuestro conocimiento del mundo externo, aunque se continúe investigando la relación de ese conocimiento con su *evidencia sensorial*. Al hablar directamente de que las terminaciones nerviosas se activan, se disipa la oscuridad que afecta a lo dado y a la prioridad epistémica. De un lado están todos estos impactos de moléculas y rayos de luz en nuestros receptores sensoriales y, por nuestra parte, tenemos todo este "educto" científico relativo a bastones, piedras, planetas, números, moléculas, rayos de luz e incluso receptores sensoriales; y entonces planteamos el problema de vincular causal y lógicamente esa entrada a esa salida. Huele a psicología, sí; pero abarca también la lógica de la ciencia y todo el problema de la evidencia científica, es decir, la relación de la observación con la teoría (Quine 1987, p. 12) [La cursiva es nuestra]

Y en "In Praise of Observation Sentences"(1993) vuelve sobre el tema y destaca el papel de los enunciados de observación —caracterizados como nuestras respuestas verbales inmediatas al impacto de las moléculas y rayos de luz sobre nuestros receptores sensoriales— como *los vehículos de la evidencia* en nuestro conocimiento del mundo externo.

3. En relación con la permanencia de Quine en el campo del empirismo, es interesante notar que ya en la década de los '30 Moritz Schlick —uno de los representantes de la epistemología tradicional— mantuvo una posición que guarda importantes similitudes con las ideas de Quine. En "The Foundation of Knowledge", Schlick expresó su rechazo a aceptar los enunciados protocolarios como el fundamento de la ciencia. Considera que estos enunciados no son menos hipotéticos que el resto de los enunciados de la ciencia.

> [The statements concerning what is "immediately perceived"] are not identical with those written down or memorized, with what can correctly be called "protocol statements", but they are the occasions of their formation. The protocol statement observed in a book or memory are, are we acknowledged long ago, so far as their validity goes, doubtless to be compared to hypotheses. For, when we have such a statement before us, it is a mere assumption that it is true, that it agrees with the observation statements that give rise to it [...] What I call an observation statement cannot be identical with a genuine protocol statement, if only because in a certain sense it cannot be written down at all (Schlick 1959, pp. 220-221).

Así, de acuerdo con Schlick, el punto de partida del conocimiento científico, lo mismo que la corroboración o verificación ulterior de las hipótesis, está representado por lo que llama, simplemente, *enunciados de observación* o *constataciones* [*confirmations*], los cuales dan cuenta de lo inmediatamente percibido. Pero a diferencia de los enunciados protocolares, las constataciones descansan en un presente inmediato, instantáneo, y por lo tanto ni siquiera pueden ser escritos. Tienen la forma "Aquí, ahora, de tal o cual manera", esto es, presentan términos *demostrativos* cuyas reglas de uso hacen que al formularlos se tenga cierta experiencia que orienta la atención hacia algo observado. Pero lo que designan tales demostrativos no puede indicarse mediante palabras sino sólo acompañadas por medio de ostensiones:

> If I make the confirmation "Here now blue", this is not the same as the protocol statement "M.S. perceived blue on the nth of April 1934 at such and such a time and such and such a place". The latter statement is a hypothesis and as such always characterized by uncertainty. The latter statement is equivalent to "M.S. made ... (here time and place are to be given) the confirmation "here now blue". And that this assertion is not identical with the confirmation occurring in it is clear. In protocol statements there is always a mention of perceptions (or they are to be added in thought -the identity of the perceiving observer is important for a scientific protocol), while they are never mentioned in confirmations. A genuine confirmation cannot be written down, for as soon as I inscribe the demostratives "here", "now", they lose their meaning. Neither can they be replaced by indiction of time and place, for as soon as one attemps to do it, the result, as we saw, is that one unavoidably substitutes for the observation statement a protocol statement which as such has a wholly different nature (Ibid., pp. 226).

En resumidas cuentas, entonces, el problema del fundamento de la ciencia se convierte en la cuestión acerca de cuáles son los puntos de contacto entre el conocimiento y la realidad y se agota, como hemos visto, en la *inmediatez* de las constataciones. No puede construirse una estructura lógica sobre ellas, porque en el momento en que se inicia la reconstrucción ya han desaparecido. La ciencia no consiste en una reconstrucción lógica a partir de los enunciados de observación. La función de estos últimos reside más bien en la contrastación —positiva o negativa— de la hipótesis científicas. No dejemos de prestar atención a un punto en el que la coincidencia de Quine con Schlick es absoluta: los enunciados de observación se hallan al final y no al comienzo del proceso de cognición.

> If they stand at the beginning of the process of cognition they are logically of no use. Quite other wise however if they stand at the end; they bring verification (or also falsification) to completion, and in the moment of their occurrence they have already fulfilled their duty. Logically nothing more depends on them, no conclusions are drawn from them. They constitute an absolute end (Ibid., pp. 222).

Recuérdese que para Quine los enunciados de observación son "el veredicto para juzgar las hipótesis científicas". En el caso de Schlick, el problema de las "bases" se transforma automáticamente en el problema de los puntos de contacto entre el conocimiento y la realidad (Schlick 1934, pp. 226), mientras que la propuesta de Quine consiste en dejar a un lado el proyecto de justificar nuestro conocimiento del mundo externo y continuar investigando, en su lugar, la relación del conocimiento con la experiencia sensorial, esto es, indagar la relación de la observación con la teoría (Quine, 1987, pp. 12). Lo que Quine rechaza, al igual que Schlick, es el intento de construir una estructura lógica a partir de los llamados enunciados protocolares. Pero de ningún modo ello significa que anule el rol de los enunciados de observación y, consecuentemente, abandone el concepto de evidencia.

Pero, por otra parte, podría arguirse que el holismo de Quine marca fuertes diferencias con la posición de Schlick. La postura de Quine parece más cercana, en este respecto, al punto de vista sustentado por otro de los representantes de la epistemología tradicional, Otto Neurath. En efecto, en "Protocol Sentences" Neurath sostiene:

> Every law and every physicalistic sentence of unified-science or of one its sub-sciences is subject to such change. And the same holds for protocol sentences.
>
> In unified science we try to construct a non-contradictory system of protocol sentences and non-protocol sentences (incluing laws). When a new sentence is presented to us we compare it with the system at our disposal, and determine whether or not it conflicts with that system. If the sentence does conflict with the system, *we may discard it as useless (or false) [...] One may, ou the other hand, accept the sentence and so change the system that it remains consistent even after the adjunction of the new sentence.*

Las palabras que hemos subrayado en esta cita ponen de manifiesto, sin duda, un antecedente de las ideas sustentadas por Quine en torno de la llamada tesis de la subdeterminación de la teoría por los datos. Podría pensarse que Quine navega, entonces, entre el fenomenalismo latente en la concepción de Schlick y el fisicalismo holista de Neurath. Pero esto no significa, automáticamente, que la posición de Quine resulte incoherente. Pensamos que, en rigor de verdad, las ideas de Schlick no necesariamente son incompatibles con las de Neurath. Al menos en los fragmentos que hemos citado, Schlick reconoce que los enunciados de observación, en sentido estricto, no son los que constituyen los informes científicos. Ellos representan, eso sí, "la ocasión" apropiada para dar lugar a los enunciados protocolares. Parecen encontrarse, por así decirlo, en el límite mismo entre la experiencia y el uso efectivo del lenguaje. Los enunciados protocolares, en cambio, se hallan, definitivamente, en el terreno lingüístico. Pero, con todo, debe haber alguna relación entre ellos. En caso contrario, la experiencia parecería haberse perdido irremediablemente. Y esta pérdida no significaría otra cosa que el colapso de toda pretensión empirista.

Ese parece ser el motivo por el cual Quine señala, como hemos visto, que la relación entre los impactos de moléculas y rayos de luz sobre nuestros receptores sensoriales y el "educto científico" es tanto lógica como causal: huele a psicología pero abarca la lógica de la ciencia y consecuentemente su valor como evidencia.

4. Lo que queda planteado entonces, es cómo explicar la relación entre el "magro input" presente en la superficie sensorial y el "torrencial output" teórico expresado en nuestras creencias acerca del mundo físico. ¿Debe entenderse el input como un mero proceso fisiológico, absolutamente inconciente? Si así

fuera, la relación entre la teoría y la observación quedaría en el terreno del misterio, y todo lo que Quine afirma acerca de los enunciados de observación carecería de objeto. Barry Stroud entiende la propuesta de Quine del siguiente modo:

> If 'input' were not understood as 'evidence' or 'data' or 'information' in this way, to say that it 'undetermines' the 'output' would make no sense, or not the kind of sense Quine says it makes. But if the 'input' is to be understood in that way, our 'data' must be understood as something we are in some sense aware of, after all. They could be described as 'evidence' or 'information' only if that were so (Stroud 1984, pp.252)

Por su parte, Alexander George destaca que para Quine las oraciones observacionales son los puntos de contacto con la experiencia. Sin ellas, el empirismo es insostenible. Pero, además, constituyen la *lingua franca* que permite resolver los desacuerdos teóricos sobre las características del mundo. La evidencia para la ciencia es la evidencia sensorial y en ella se apoya también la adquisición del significado de las palabras . La experiencia no es un evento externo ni un evento que involucre objetos que estan más allá del sujeto. Se ubica en la superficie del cuerpo del sujeto.

Pero Quine advirtió que su anterior caracterización de la experiencia era implausible, porque las estimulaciones son diferentes para distintos sujetos o para un mismo sujeto en tiempos diferentes. Propuso, entonces, la idea de que existe una armonía entre las similaridades perceptuales de distintos individuos, quiza producida por seleccion natural. Además, Quine llegó a reconocer que existen grados de observabilidad y en relación con ello, la posibilidad de traducción no es absoluta: la traducción de oraciones teóricas está indeterminada en el mayor grado; la traducción de oraciones observacionales está menos indeterminada y menos indeterminadas aun están las expresiones de asentimiento o no asentimiento de un sujeto respecto de si una oración correspode a cierta situación perceptiva. Con respecto a éstas últimas la indeterminación es insignificante.

Pero Quine, de acuerdo con George, amplió también el alcance del procedimiento empleado para establecer el significado de las oraciones observacionales. Su epistemología naturalizada no pretende reducirse a un capítulo de la neurofisiología. En realidad, la neurofisiología es irrelevante porque la cuestión del significado, así como el problema de la justificación de las creencias sólo puede estudiarse utilizando conceptos referidos a operaciones mentales y éstos no pueden reducirse a conceptos neurofisiológicos. Aunque los fenómenos cognoscitivos requieren el contacto de los estimulos con la superficie sensorial, para dar cuenta del significado de las oraciones observacionales y explicar el conocimiento es necesario considerar el estado perceptual del sujeto en cada situación. Y ello es posible porque quien encara ese estudio puede hacer proyecciones empáticas de sus propios estados perceptuales sobre los del sujeto cuya conducta se examina. Así, por ejemplo, por la orientación de la atención del sujeto y su comportamiento se puede saber que el sujeto percibe un lemur en un árbol. Lo que importa no es el estado neurofisiológico del sujeto sino, en todo caso, su estado perceptual. De ese modo, el observador puede establecer que el estado perceptual del sujeto es similar al propio.

George señala que esta alternativa presenta una dificultad, porque los estados perceptuales no son públicos sino, en todo caso, objeto de conjeturas. Pero piensa que Quine se mostró dispuesto a aceptar que se puede establecer cuál es el estado perceptual de un sujeto de la manera indicada, e incluso ésto da lugar a la consideración del razonamiento como un elemento de los estados perceptuales. Ciertas inferencias inconscientes sobre las propiedades de los objetos, por ejemplo, pueden llevar al sujeto a la percepción de que un objeto material se encuentra ubicado detrás de otro.

Pero el problema de la legitimidad de las proyecciones empáticas parece estar en conflicto con las advertencia de Quine sobre la ilegitimidad de la proyección de la *Welstaunchaung* del intérprete sobre el lenguaje del hablante de otra cultura. Sin embargo, George atribuye a Quine el trazo de una distinción entre ese tipo de proyección y una proyección "inocente", referida a la percepción, a la atribución de un estado psicológico y no al lenguaje. No habría, en este caso, ninguna presuposición linguística. La proyección empática que opera en la identificación y traducción de oraciones observacionales no implica siquiera suponer que el sujeto posee un lenguaje, porque podemos ponernos en la situación perceptiva de un niño en etapa prelinguística e incluso considerar estados perceptuales de orgamismos no parlantes.

La acción de las proyecciones empáticas acerca de los estados perceptuales devolvería un carácter público a los elementos de juicio necesarios para establecer el significado de los enunciados observacionales

y posibilitaría su traducción. Al mismo tiempo, al identificar la experiencia no con los estados neurológicos sino con las percepciones se da lugar a que las experiencia pueda justificar las creencias del sujeto. Esto quiere decir que cuando un sujeto percibe que P, el contenido de su percepción lo autoriza a creer que P.

George es conciente de que -aun cuando ha citado múltiples textos de Quine que apoyan sus sugerencias— su propuesta es un intento de reconstrucción de su pensamiento. Y sospecha que Quine pódría rechazarla, si pensara que George pone demasiado énfasis en ciertas declaraciones circunstanciales. En ese caso, es difícil apreciar cómo resolvería Quine las dificultades que George ha intentado solucionar. A nuestro juicio queda claro, de todos modos que hay suficientes elementos en los textos de Quine —sobre todo en los más recientes— como para inferir que, en contraste con la opinión de Haack, en la obra de Quine la experiencia cumple una funcion decisiva como evidencia cognoscitiva. Si la concepcion de Quine no es totalmente coherente o brinda una descripción inadecuada del conocimiento, ése es un problema diferente.

En coincidencia con las observaciones de Stroud y George, hemos tratado de mostrar que las afirmaciones de Haack acerca del abandono del concepto de evidencia por parte de Quine resulta, cuando menos, exagerado. Lo que sí es cierto es que Quine rechaza los intentos de edificar una epistemología reduccionista. Hemos sugerido que aun los representantes del empirismo lógico, al menos en algunas ocasiones, eran concientes de la imposibilidad de plasmar un reduccionismo estricto. En nuestra opinión, la reacción de Quine contra tal clase de justificacionismo está vinculada con el reconocimiento de las dificultades que entraña, en particular, porque no daba lugar al aporte que las propias ciencias podían brindar para la solución del problema. Por ese motivo, recurre a la neurofisiología, pero consecuentemente con su actitud antirreduccionista se inclina, en última instancia, por la psicología. Esta preferencia, no implica, sin embargo, la desaparición de la epistemología. La epistemología es naturalizada, pero no deja de ser epistemología. Queda un espacio que inevitablemente debe ser ocupado por las relaciones lógicas propias de la empresa del conocimiento. Los fenómenos neurofisiológicos no eliminan los estados psicológicos, aunque estos últimos no existan sin los primeros. No podemos acceder al mundo externo como tal sino a través de nuestras terminaciones nerviosas. Pero los estímulos, entonces, por escasos que resulten en comparación con la amplitud que adquieren nuestras creencias científicas, no dejan de brindarnos lo que las creencias necesitan para contar con algún grado de legitimidad: la evidencia.

Bibliografía

Haack, S. (1993), *Evidence and Inquiry*, Cambridge, Blackwell Publishers.
Lewis E. H. Y Schilpp P.A. (eds.) (1986), *The Philosophy of W.V. Quine*, La Salle, Illinois: Open Court, 1987.
Neurath, O. (1932), "Protocol Sentence" in AYER, A.J. (comp.)[1959], *The Logical Positivism*, New York, The Free Press.
Quine, W. V. (1953), *From a Logic Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Quine,W.V. (1960), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA and London.
Quine,W.V. (1969), "Naturalized Epistemology" en *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London, Columbia University Press.
Quine, W.V. (1987), "El soporte sensorial de la ciencia" en Acero, J.J. y Calvo Martínez, T. (eds.), *Symposium Quine*, Universidad de Granada.
Quine,W.V. (1992), *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.
Quine, W.V. (1993), "In Praise of Observation Sentences", *The Journal of Philosophy*, vol. XC, nº 3.
Quine, W.V. (1995), *From Stimulus to Science*, Cambridge, MA and London, Harvard University Press.
Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press.
Schlick, M. (1934), "Foundation of Knodledge" en AYER, A.J. (comp.)[1959], *The Logical Positivism*, New York, The Free Press.

Notas

[1] Cf. Kim, Jaegwon 2000.
[2] Si el objetivo de la epistemología es la fundamentación de la ciencia empírica, el uso de la psicología o de cualquier otra ciencia para tal empresa parece llevar la argumentación a un círculo vicioso No analizaremos aquí el conocido problema de la circularidad que, por otra parte, el propio Quine desestima.

SELECCIÓN NATURAL Y SELECCIÓN ARTIFICIAL

Santiago Ginnobili
UBA

En el Origen de las especies, Darwin introduce la selección natural valiéndose de una analogía. La naturaleza actuaría como un criador que, con el fin de moldear nuevas razas, ejecuta una selección sistemática y prolongada sobre sus animales eliminando las variedades no deseadas.

Indiscutiblemente la analogía de Darwin cumplió una función importante en el contexto de descubrimiento. También es fácil sostener para la selección artificial, funciones didácticas y retóricas. Sin embargo, me parece que el papel de la selección artificial en estos contextos, no alcanza a explicar el lugar central que ocupa en la obra de Darwin. La tesis de este trabajo es que la selección artificial cumple también una función importante en el contexto de justificación. Lo cumple porque la relación entre selección natural y artificial, no es de mera analogía. La selección artificial es un caso de la natural.

Si, efectivamente, la relación entre los dos tipos de selección fuera de analogía, estaríamos hablando de lo que Nagel llama «analogía substantiva»[1]. Las analogías substantivas son aquellas en las que se toma como modelo un sistema de elementos con propiedades conocidas y gobernados por leyes que conocemos, para construir una teoría adecuada para otro sistema no tan conocido, en virtud de semejanzas o similitudes entre el modelo y el sistema en cuestión.

Dos de las cosas que Darwin intenta establecer acudiendo al estudio de las producciones domésticas son las siguientes: los organismos vivos, por causas más o menos espontáneas, varían, y esas variaciones generalmente se trasmiten a la descendencia en mayor o menor grado. Demostrar esto es una de las tareas que mayor importancia cobra en la obra de Darwin, como él afirma en varias oportunidades. A establecer las leyes de la heredabilidad y de la variación se dedica Darwin en los dos primeros capítulos de *El origen de las especies* y en *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*. La argumentación que sigue Darwin es, resumidamente, extender la variabilidad y la heredabilidad de los caracteres que se dan en las poblaciones domésticas, a las poblaciones naturales. Pero claro, si la relación que hay entre la selección artificial y la natural es de analogía, se corre el riesgo de que esta extrapolación no sea legítima.

Es cierto que Darwin presenta la relación entre selección artificial y natural como una analogía, pero esto no quiere decir que ésta sea la única relación que tienen, y, además, no es en virtud de esa relación que Darwin sostiene que lo que ocurre con los organismos domésticos en cuanto a variación y heredabilidad, ocurre con los organismos en estado natural. La argumentación es mucho más simple y no recurre a ninguna analogía, al menos no como la definimos aquí. Como Darwin muestra en los casos de las producciones domésticas, las variaciones no dependen directamente del hombre. Pero si las causas de las variaciones no están en el criador, entonces son causas que también operan en los organismos vivos en estado natural. Si un cambio ambiental causaba variaciones en los organismos en estado doméstico, ¿por qué no habría de causarlos cuando estos organismos estaban en estado natural? Uno puede no estar de acuerdo con esta argumentación. Se puede estar en desacuerdo con la cláusula *ceteris paribus* implícita que sostiene que nada relevante influye sobre las variaciones de los organismos vivos que dependa de que el organismo se encuentre en estado natural o artificial. Pero este es un argumento que no recurre a ninguna analogía. Los organismos vivos varían y esas variaciones generalmente se trasmiten a la descendencia, no importa si están en estado doméstico o no.

La selección natural, en su enunciación más general, consta de dos factores: organismos cuyas variaciones son heredables y mecanismos selectivos que operan sobre estas variaciones. Dado que las leyes que gobiernan la variación y la heredabilidad en la selección artificial y en la natural son las mismas, lo que las diferenciaría debería estar en los mecanismos selectivos. Para terminar de mostrar que para Darwin la selección artificial es un caso de la natural hay que ocuparse ahora de estos. Pasemos a caracterizar correctamente a la selección artificial.

En general se tiende a describir la selección artificial como la selección que realizan los criadores sobre las variedades que desean reproducir para obtener los organismos deseados. Así, por ejemplo, se

puede elegir en cada generación las palomas de cola más larga para lograr una nueva raza de palomas de cola larga. Esta es, en general, la presentación que se hace de la selección artificial. En la selección artificial, a diferencia de la natural, habría finalidad. Sin embargo, como bien aclaró Darwin, lo más probable es que las distintas razas de perros y palomas, ejemplos paradigmáticos de productos de este tipo de selección, no fueran seleccionadas con la intención de mejorar las razas en una dirección, sino que simplemente se seleccionaran los individuos más convenientes. Darwin dedica todo un parágrafo de *El origen de las especies* a la selección artificial inconsciente.

De esta manera, hay que incluir en la caracterización de la selección artificial la posibilidad de que la selección se realice sin tener el fin de mejorar la raza en algún sentido. En este caso habría que incluir a los que crían caballos de carreras y lograron una raza más rápida pero sin tener la intención de hacerlo, sino sólo cruzando los caballos rápidos, para tener crías tan rápidas como sus progenitores.

Pero para Darwin la selección artificial podía llevarse a cabo sin tener la intención de mejorar la raza y e incluso sin seleccionar directamente los individuos reproductores. En *El origen de las especies* dice: *"Aunque existan salvajes tan bárbaros que no hayan pensado nunca en el carácter hereditario de la descendencia de sus animales domésticos, no obstante, cualquier animal particularmente útil a ellos para un objeto especial tiene que ser conservado en tiempo del hambre u otros accidentes...y estos animales escogidos dejarían de este modo más descendencia...de modo que en este caso se iría produciendo una especie de selección inconsciente"*[2]. También estaríamos frente a la selección artificial cuando los animales domésticos preferidos por los humanos dejan más descendencia porque el trato especial que reciben por parte de estos mejora su supervivencia. Entonces llegamos al punto en que ni siquiera hay que seleccionar directamente a los individuos, basta con crear ciertas condiciones en su medio. De esta manera serían casos de selección artificial tanto la selección directa de organismos reproductores entre, por ejemplo, moscas de la fruta, como el someterlas a determinada temperatura y ver si varían en alguna dirección. Pero además la selección artificial no es algo característico de los criadores. Aquí es donde los límites entre la selección artificial y la natural se comienzan a borrar.

¿Cuándo hablamos de selección artificial? ¿Cuando el medio que sirve de factor selectivo es modificado por humanos? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de "humanos"? ¿A *homo sapiens sapiens*? ¿A homínidos? Realmente la caracterización que Darwin hace de la selección artificial es muy obscura. Pero esto no es por unà falencia de Darwin. Mi punto de vista es que una distinción conceptual clara entre la selección artificial y la natural no le importaba porque consideraba que la primera era un caso de la segunda.

Dadas la variación de los organismos vivos, la heredabilidad de las variaciones y la lucha por la existencia, ocurrirá que los organismos más adaptados son los que sobrevivirán. Esto es la selección natural. Es cierto que Darwin deduce la lucha por la existencia de los principios maltusianos de crecimiento geométrico de la población y del crecimiento aritmético de los alimentos. Si caracterizamos de esta forma la lucha por la existencia es difícil ver como puede decirse que la selección artificial pueda ser un caso de selección natural. Pero también es cierto que define la lucha por la existencia, no como una lucha por sobrevivir, sino como una lucha por dejar descendencia. La selección, sea natural o artificial, depende del éxito reproductivo diferencial. En su libro sobre las orquídeas, muestra como la selección natural operó sobre las orquídeas haciendo que luzcan las flores extrañas que lucen. La ventaja adaptativa de éstas depende en parte de su capacidad para atraer a los insectos para poder reproducirse (selección natural). La ventaja adaptativa de una orquídea en un vivero depende en parte de su capacidad para atraer a un humano horticultor para ser elegida como reproductora (selección artificial). Insectos, humanos y orquídeas, todos formamos parte del mismo medio con respecto al cual se determina la ventaja adaptativa de los organismos vivos. La distinción entre selección artificial y natural es tan difícil de establecer como la distinción entre lo natural y lo artificial en general.

Vemos así , que la relación entre selección natural y artificial no es sólo de analogía, no, por lo menos, en la forma en que definimos "analogía" antes. Gruber dice al respecto que "[la selección artificial] *le ofreció el proceso más cercano posible a una versión experimental de la selección natural*"[3]. Yo sostengo algo más fuerte: la selección artificial es una versión experimental de la selección natural. Lo que llevaba a cabo Darwin con las producciones domésticas eran contrastaciones de su teoría. Lo eran tanto como lo son los experimentos que se realizan actualmente y desde hace tiempo con *Drosophila* (moscas de la fruta).

Como experimento podía tener un resultado negativo en la contrastación. ¿Cómo podría contradecir la selección artificial a la natural si la última fue elaborada en analogía a la primera? Aquí se puede encontrar otra falla a la consideración de que entre las dos teorías hay sólo una relación de analogía. Esta interpretación implica considerar a la selección artificial como un sistema conocido que sirve de modelo para entender una parte de la realidad desconocida. Sin embargo la selección artificial es reinterpretada por Darwin. La descripción que hace de sus experimentos con producciones domésticas tiene la carga teórica de la selección natural. No es cierto que se conocían las leyes que gobernaban a la selección artificial y se las expandía a sistemas desconocidos en virtud de las semejanzas entre ellos. Para Darwin las leyes que gobiernan a la selección artificial son las mismas que las que gobiernan a la selección natural. Por esto el estudio de casos en los animales domésticos permitía la contrastación de las leyes de la selección natural. Pero no todos estaban de acuerdo en que las leyes que postulaba Darwin eran las que gobernaban a los seres vivos en estado doméstico. Por ejemplo Charles Otis Whitman, a principios del s. XX, encontraba tendencias evolutivas en las palomas en estado doméstico que apoyaba su teoría ortogenista. Lyell encontraba en las producciones domésticas una tendencia a volver al estado inicial que apoyaba el fijismo.

Para finalizar, una cita de lo que afirma Darwin en el último párrafo de *El origen de las especies*: "*Estas leyes* [las leyes que gobiernan la evolución de **todos** los organismos vivos] *tomadas en su sentido más amplio, son: la de crecimiento con reproducción, la de herencia, que casi está implícita en la de reproducción, la de variación por la acción directa e indirecta de las condiciones de vida y por el uso y desuso; una razón del aumento, tan elevada, tan grande, que conduce una lucha por la vida, y como consecuencia, a la selección natural, que determina la divergencia de caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas.*"[4]. En esta cita Darwin nombra las leyes de la evolución. No sólo nombra el mecanismo que para él es el principal sino que también nombra otros como el uso y desuso. ¿Menciona a la selección artificial?.

Notas

[1] Nagel, E. [1961]. The structure of science. Harcourt, NY. (Trad. castellana: [1991]. La estructura de la ciencia, Paidós, Barcelona)
[2] Darwin, C. [1859]. El origen de las especies, John Murray, London. (Facsimile edition, E. Mayr (ed.), Harvard University Press, 1964.) pag. 36
[3] Gruber, H. E., and Barret, P. H. [1974]. *Darwin on man: a psychological study of scientific creativity*. E. P. Dutton, NY. (Trad. castellana: [1984]. *Darwin, sobre el hombre. Un estudio sobre la creatividad científica*, Alianza Universidad, Madrid), pag. 154 en trad. castellana
[4] Darwin, C. [1859], pag. 489-490.

LOS RASGOS DE FAMILIA EN LAS "POSTURAS PRAGMÁTICAS"

Graciela Gómez
UNT

Es común, respecto al pragmatismo, la ambigüedad y las confusiones en cuanto a las posturas que defiende. Por ejemplo, se suele decir que esta corriente abandona el concepto de verdad entendido como concordancia entre el pensamiento y la cosa, para adherir solamente a la idea de verdad como lo útil, lo valioso y fomentador de la vida. O también se suele señalar su concepción del hombre como un ser eminentemente práctico, alejado de la dimensión teórica, a la que se presenta como siendo desdeñada o menospreciada por este movimiento. Estos malentendidos, en parte, reflejan los diversos modos en que sus defensores lo han presentado: como una filosofía de la ciencia, como una filosofía de la democracia, como una teoría experimental de la significación, como una particular teoría de la verdad, como una guía frente a cuestiones morales y religiosas, etc. En los mismos orígenes del pragmatismo, Charles Peirce era muy consciente de profundas divergencias entre los amigos que se reunían en Cambridge, en el "Club Metafísico", a discutir las bases de esta filosofía. Y por ello justamente propuso para su postura el nombre de pragmaticismo, para alejarse de las deformaciones de lo que él consideraba la idea central (básicamente un núcleo científico-metodológico), y poniendo distancia particularmente del punto de vista de James, que llevaba el análisis al campo de la ética y de las creencias religiosas. El propio Schiller, considerado uno de los protagonistas de esta corriente, llegó a decir que hay tantos pragmatismos como pragmatistas, y Arthur Lovejoy -conocido por su crítica a la teoría de la verdad de James y por su esfuerzo por clarificar las acepciones diversas de "pragmatismo"- distinguía, a comienzos de siglo, al menos trece variantes bajo el mismo título.

Lo cierto es que actualmente se habla mucho de "perspectiva pragmática" y es común encontrar en autores contemporáneos una "salida pragmática" a cuestiones cruciales respecto de la justificación de la verdad, de la racionalidad, de los valores, y en las discusiones sobre realismo, relativismo, tolerancia, pluralismo, etc. Lo que me parece que no está claro es qué se entiende en cada caso por "pragmático". Por ejemplo, cuando Nicholas Rescher, embarcado en su rico análisis de la racionalidad se pregunta por qué debemos ser racionales, defiende la idea de que la justificación tenemos que buscarla en la dimensión pragmática. Es la salida que encuentra para escapar al círculo vicioso que nos depara la justificación racional. Pero ¿a qué rasgos del pragmatismo adhiere? ¿Está pensando en el pragmatismo como método o como doctrina; aceptaría el nominalismo de James o el realismo de tinte escotista (de Duns Escoto) por el que se inclina Peirce; cuáles de sus múltiples matices rescata? De ningún modo pretendo indagar y agotar los rasgos comunes a este movimiento. Las enciclopedias, diccionarios e historias de la filosofía, en general, dan muestras de lo difícil que es lograr una definición unánime y lo suficientemente comprehensiva. Más bien, luego de señalar que se trata de un movimiento mayormente mal comprendido, y de hacer referencia a las circunstancias históricas de su aparición, pasan a caracterizar por separado el punto de vista de sus principales representantes. Por supuesto, está implícito que hay un **aire de familia**, en virtud del cual se puede hablar de multiplicidad de tendencias bajo un mismo nombre, y que otorga sentido a la distinción entre varias formas de pragmatismo. Es este aire de familia el que da pié para que caractericemos ciertas ideas dentro del pensamiento de un autor, determinados matices, acentos o propuestas, como "pragmáticos".

Mi intención es proponer y analizar algunos de estos rasgos familiares, basándome en escritos de Charles Peirce y William James, considerados los fundadores de esta filosofía, y que suelen ser presentados como sus mentores por aquellos autores que defienden "opiniones pragmáticas".

En primer lugar, consideremos como rasgo peculiar del pragmatismo su crítica a las abstracciones desligadas de intereses vitales, a las artificiales construcciones racionalistas, y su rechazo a los absolutos inalterables y eternos. Estas notas aparecen ya claramente delineadas en la primera de las Conferencias donde W. James se propone exponer la perspectiva pragmatista sobre los problemas filosóficos más importantes (y que constituye una de las obras básicas de esta corriente: *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*, 1907). Encontramos acá que esos rasgos se muestran nítidamente en la idea de

filosofía que defiende. La caracteriza como concepción del mundo, como la perspectiva en que se sitúa cada uno para "ver y sentir" el cosmos, como un "sentimiento" acerca del significado de la vida. No se trata de sistemas de ideas inertes, que están allí para ser contemplados, sino que la filosofía nos afecta de modo vital, y es tan indispensable para la vida, que no podemos dar ni un paso sin contar con su orientación; de ahí que la compare con una especie de iluminación, que "aunque no nos da de comer", nos dice, "infunde valor a nuestros espíritus". Entonces, lo que acá se destaca como fundamental, es ese papel orientador de la filosofía para ayudarnos a comprender nuestra realidad concreta. A eso apunta el reproche dirigido a los filósofos racionalistas, de cuyas construcciones abstractas -especie de "templos de mármol"- es imposible deducir algún detalle de la realidad; por eso denuncia "la irrealidad de todos los sistemas racionalistas", que nada tienen que ver con el mundo de las experiencias concretas personales, esto es, con este mundo fangoso, lleno de contradicciones, alegrías y vacilaciones. Por otro lado, de la caracterización que hace de la historia de la filosofía como una lucha hostil entre dos tipos de temperamentos contrapuestos (el espíritu delicado y el rudo), se desprende una crítica a los antagonismos o dualismos de la filosofía académica tradicional, que es común encontrar, con distintos matices, en pensadores de tendencia pragmatista. Una y otra vez, James apunta su crítica al pensamiento divorciado de la vida, a los sistemas filosóficos que han perdido todo contacto con lo vital: "Los filósofos operan con sombras, mientras que los que viven y sienten conocen la verdad." ... "Este jornalero de Cleveland, que mata a sus hijos y se suicida (...) es uno de los estupendos hechos elementales de este mundo moderno y de este Universo. No puede ser paliado o minimizado por todos los tratados sobre Dios, el Amor y el Ser, existiendo desamparadamente en toda su monumental vacuidad. Este es uno de los elementos simples e irreductibles de la vida de este mundo..."[1].

Es común ligar una "actitud pragmática" con esta visión vital de la filosofía y con una postura crítica frente a posiciones cerradas y dogmáticas. De esta concepción de la filosofía entrelazada con la vida, se desprende una clara defensa de una relación estrecha entre pensamiento, ideas o creencias, y acción. Y esta conexión es otro de los rasgos familiares con el que se suele identificar al pragmatismo. Tiene una presencia constante tanto en el pensamiento de Peirce como en el de James, que se manifiesta en el tratamiento de diversos temas, como el de la creencia, la verdad, el significado, la realidad, la filosofía. Por ejemplo, cuando Peirce analiza la creencia, la entiende básicamente como una disposición a la acción, como un hábito. Define el pensamiento como un proceso cuyo fin es justamente la creencia. Nos dice textualmente que "... la sola función del pensamiento es la producción de la creencia" (...) "La esencia de la creencia es el asentamiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de la acción a que dan lugar"[2]. Vemos que encuentra en lo práctico la raíz de toda distinción del pensamiento, al punto que considera que toda diferencia de significado no consiste sino en una posible diferencia en la práctica. Y en el parágrafo 15 de esta mismo artículo añade la conocida máxima pragmática: "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto". Acá se subraya que un concepto siempre se conecta con la acción; la idea de un concepto no es sino la idea de sus efectos en la acción, y Peirce, a fin de que no haya dudas acerca del significado de este principio, lo aplica en casos concretos, como cuando analiza qué queremos decir cuando decimos que un objeto es duro: en definitiva, señala que son los efectos prácticos de la idea de dureza los que nos muestran que es duro aquel objeto que no es rayado por otros, sino que, por el contrario, él raya a los demás.

Tanto Peirce como James insisten en que el pragmatismo es un método, no una doctrina. Si bien el primero de ellos es el que trabajó esta idea con más profundidad y detalles (en relación al método científico y a la teoría de la significación), ambos coinciden en señalar la función preponderante del pragmatismo como una técnica que nos permita ver que los supuestos problemas planteados como reales por la metafísica, no son tales, sino meros pseudoproblemas. Las proposiciones metafísicas conducen a equívocos, a planteos filosóficos absurdos (y en esto se acerca mucho a los planteos de Wittgenstein, del positivismo lógico y de la filosofía analítica en general). El pragmatismo nos proporciona una regla de procedimiento, señala Peirce, para lograr claridad lingüística y conceptual; para clarificar el significado de los signos, de las palabras difíciles, de los conceptos abstractos. Esto permite desenmascarar la mayoría de las disputas metafísicas como sinsentidos, o sea, no buscando una solución a los problemas que discuten, sino aclarando lo equivocado del planteo y poniendo en evidencia que las palabras están usadas en diferentes modos o sin significado definido. Cuando Peirce se pone en la tarea de mostrarnos

cómo esclarecer nuestras ideas, se aparta del modo subjetivista-metafísico que caracteriza el criterio cartesiano de la claridad y distinción. La claridad del significado de las ideas viene dada por su relación con la acción, por los efectos -concebibles- que tiene un concepto en la práctica. A tal punto esto es así, que si dos ideas o creencias tienen nombres distintos pero los mismos efectos en la práctica, entonces no hay entre ellas ninguna diferencia significativa. James sigue explícitamente en esto a Peirce, definiendo también el pragmatismo como un método, con la función concreta de apaciguar y poner fin a las interminables disputas metafísicas, y como regla de procedimiento que nos sirva para interpretar el significado de los términos, trazando sus consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico habría entre dos nociones supuestamente contrarias?, se pregunta en la 2ª Conferencia del *Pragmatismo*. "Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica," -nos dice,- "entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana.. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte"[3].

De estas consideraciones acerca del pragmatismo como método, se desprende otro rasgo familiar de las "posturas pragmáticas": se distinguen porque rescatan el valor práctico de las ideas, por una actitud de desconfianza y crítica ante las disputas metafísicas, y porque la clave para lograr claridad en las ideas, la ponen en la relación de éstas con el mundo concreto de la acción, en su eficacia.

Esta esencial relación entre las ideas o creencias y la acción viene a sustentar el carácter eminentemente dinámico de las creencias. La creencia nos dispone a actuar de determinada manera, según las circunstancias. Y el estado de creencia -según lo describe Peirce en "La Fijación de la Creencia"- se alcanza después de una lucha (a la que llama "indagación") que tenemos que librar para dejar atrás el estado de inquietud que provoca la duda. Lo que me interesa destacar es que la opinión que se alcanza no es definitiva.; que permanentemente seguimos el recorrido de la indagación. Sin entrar en un análisis de la concepción de la verdad de estos dos autores, rescatemos la idea de que la consideran en relación con la acción, con la conducta. No se pueden alcanzar verdades eternamente confirmadas, porque las creencias -portadoras de la verdad- se pueden modificar, son algo dinámico, algo que se está haciendo, y por lo tanto la verdad no es independiente de las consecuencias prácticas de un concepto.

La verdad no es una relación estática inerte. "...la tesis que tengo que defender" -nos dice James[4]- es que "la verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. *Llega a ser* cierta, se *hace* cierta por los acontecimientos. Su verdad *es*, en efecto, un proceso, un suceso....". Con esto, niega que haya verdades absolutas; sólo hay verdades en plural, todas son relativas a nuestra experiencia, de modo que una creencia que ahora es tenida por verdadera, mañana puede ser falsa.

Cuando presenta el Humanismo de Schiller, en la Conferencia 7ª, defiende la idea de que el rastro de la serpiente humana está por todas partes, de que nuestras creencias y verdades son también productos de elaboración humana, al punto que comparte la idea de Shiller de que el mundo es esencialmente "plástico", "es lo que hacemos", y por tanto es infructuoso definirlo por lo que es aparte de nosotros. Me parece que acá está presente otro rasgo familiar del pragmatismo: la idea de que el hombre mantiene una relación activa con el mundo, de que hay una constante ida y vuelta que hace difícil separar tajantemente una realidad previa ya hecha y completa, lista para ser descripta por un espectador desinteresado, de la actividad humana que va dejando su marca por donde pone sus pasos. Se rescata la idea de una realidad resistente, pero maleable a la vez; no está hecha y completa desde la eternidad, sino que aún está haciéndose, como la verdad, como las creencias. Se destaca la dificultad para delimitar con precisión lo dado y lo puesto.

Pienso que estos son algunos de los rasgos que demarcarían lo que llamamos "posturas pragmáticas". Por ejemplo, cuando señalamos como tales ciertos planteos de Putnam o Rescher, sin que esto signifique coincidencia absoluta sino participación en un "aire de familia" que se concreta con variedad de matices.

Notas

[1] James, William: *Pragmatismo*, Aguilar, Bs. As., 1954, Conferencia 1ª, p. 38.
[2] Peirce, C. S.: "Cómo esclarecer nuestras ideas", en: *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat,Crítica, Barcelona, 1988, Trad. de José Vericat, Pgfos. 7 y 11.
[3] James, W.: *Op. Cit*, p. 51.
[4] James, W.: *Op. Cit.*, Conferencia 6ª, p. 166.

EL STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA ECONOMÍA

Claudio González
Rosana Tagliabué
UBA

El presente trabajo surge en el marco del proyecto E-004 de UBACyT "La economía como disciplina científica: sus conexiones con otras ciencias" dirigido por la profesora Alicia Gianella. Nuestro objetivo es mostrar cómo los economistas han utilizado el recurso de señalar semejanzas entre la biología o la física por un lado, y la economía por otro, para legitimar el status científico de esta última. Para ello recurrieron al uso de metáforas, analogías y homologías a fin de transferir a la economía una constelación de valores ligados a la biología o la física reconocidas como ciencias prestigiosas. Algunos de estos valores son: exactitud debida a la utilización del simbolismo matemático, objetividad y capacidad explicativa y predictiva.

Luego de precisar los significados de los términos "metáfora", "analogía" y "homología", se mostrará cómo los economistas de la corriente marginalista del siglo XIX recurrieron a ellas para tratar de emular a la mecánica racional newtoniana combinada con la física de la energía (en el caso de L. Walras, V. Pareto, W. Jevons e I.Fisher) o para tratar de emular a la biología (en el caso de A.Marshall).

Se termina mostrando que este modo de legitimar la economía sigue vigente y aparece tanto en la obra de un economista consagrado como Milton Friedman como en manuales de uso frecuente en la formación de los estudiantes de economía.

La metáfora y su uso en economía

Si nos remontamos a Aristóteles, encontramos que éste caracteriza la metáfora por atribuir a algo un predicado que en sentido estricto le pertenece a otra cosa, siendo así una desviación del sentido literal. Son ejemplos de metáforas: "la vida es un peregrinaje", o "el tiempo es dinero".

En nuestro siglo, Max Black ha sostenido un modelo interactivo de la metáfora, opuesto al modelo tradicional substitutivo. Según este último, la metáfora cumple sólo una función decorativa, y puede ser substituida sin pérdida de significado por una expresión literal. Según el modelo interactivo de Black en cambio, en la metáfora encontramos que los atributos de un "sujeto subsidiario" son transferidos a un "sujeto principal". Ambos sujetos interactúan y crean un significado nuevo, de modo que la expresión metafórica no puede substituirse sin pérdida mediante una expresión literal equivalente. Por esto la metáfora tiene un contenido cognitivo y no se limita a ser un recurso estético. Max Black ha señalado que el uso de metáforas en ciencia es un instrumento indispensable para abordar lo desconocido.

Si bien el tema de la metáfora es un tema de debate, no nos interesa tanto entrar en su naturaleza sino más bien en sus aspectos funcionales y valorativos. Tradicionalmente se le ha dado distintos usos tanto en las ciencias naturales como en las sociales. En muchos casos las analogías o metáforas tienen un valor heurístico. Sirven como herramienta de descubrimiento, reduciendo un problema a otro que ya ha sido resuelto; nos acercan a un fenómeno de un modo nuevo, constituyendo así el principio de una investigación. Otro uso tradicional de las metáforas es el pedagógico donde permiten justificar un método o teoría nueva, o explicar un concepto oscuro. También sirven para hacer razonable o aceptable para la comunidad científica una idea difícil o extraña. Existe por último un tipo de metáfora más fundamental, la metáfora constitutiva. Esta actúa como un esquema conceptual necesario que determina cómo vemos el mundo. Esta noción de metáfora con función constitutiva está próxima a la noción kuhniana de "matriz disciplinar" o a la lakatosiana de "núcleo duro".

Según Bernard Cohen, cuando en las ciencias sociales se toman prestadas imágenes de las ciencias naturales, muchas veces éstas cumplen una función distinta que se agrega a las ya mencionadas: es un instrumento legitimador de las ciencias sociales.

Autores como B.Cohen, y P.Mirowski han remarcado la enorme influencia que ejerció la física en los economistas marginalistas. Estos tomaron como modelo de ciencia a emular a la mecánica racional newtoniana, perfeccionada por los aportes de Lagrange y Hamilton y unida a la física de la energía. En un nivel general de la metáfora, para estos economistas la economía "es como" la mecánica y la utilidad "es como" la energía. Notemos que en estas expresiones no estamos diciendo "la economía es mecánica racional", o "la utilidad es energía". Tradicionalmente a este tipo de expresiones que utilizan el giro "es como" se lo llamó "símil" y se consideró a la metáfora un símil elíptico, (es decir la metáfora omite el giro "es como"), por lo cual la diferencia sería meramente sintáctica. Cabe señalar sin embargo, que el giro "es como" debilita la fuerza que tiene la metáfora cuando identifica los términos que une, pues el símil al mismo tiempo que evoca las semejanzas, previene sobre las diferencias. Jevons, Pareto, Fisher y Walras declararon expresamente la necesidad de constituir a la economía en una verdadera ciencia emulando a la física. La metáfora de la mecánica newtoniana y la metáfora de la energía tenían así una función legitimadora, pues transferían a la economía los valores asociados a la exitosa mecánica racional: la economía sería también una ciencia objetiva, racional y precisa con carácter explicativo y predictivo.

En el caso de A. Marshall, encontramos que aunque admiraba los logros de la física, pensaba que la "nueva era" de la biología venía a reemplazar a la "vieja era" de la física. Como muchos otros, se sentía deslumbrado por los avances de la biología del siglo XIX, como la teoría de la evolución, la teoría celular, los desarrollos en embriología, fisiología y la nueva ciencia de la microbiología que proveyó el conocimiento de las causas de las enfermedades contagiosas. De este modo, influido por la biología, llegó a concebir a la sociedad como un organismo y a la actividad económica como un "biosistema".

Las analogías y su uso en economía

El término "analogía" puede ser utilizado para referirse a diferentes tipos de similitudes. En biología tiene un uso estricto para referirse a una similitud de funciones, relaciones o propiedades. Se dice así que las alas de un murciélago y las de un ave son análogas en tanto les posibilita la misma función de volar. Por otro lado, si nos remontamos a Aristóteles, encontramos que la analogía es un tipo de metáfora, aquella que establece una cierta relación proporcional entre cuatro términos: A es a B como C es a D. "La vejez es el anochecer de la vida" es un ejemplo de analogía pues el anochecer es al día como la vejez es a la vida. Klamer y Leonard, por otro lado, caracterizan a la analogía como una "metáfora expandida". Las metáforas son oscuras en el sentido de que "funden" A con C, pero dejan sin expresar los términos B y D, habiendo entonces diferentes posibles analogías implicadas por una metáfora. De este modo, mientras que la metáfora sólo sugiere que dos objetos tienen atributos en común, la analogía hace paralelos explícitos entre ambos

Los marginalistas trataron de desarrollar sus metáforas explicitando conceptos o leyes económicas que fueran análogas a otras de la mecánica o de la biología, es decir que cumplieran una función similar. Así, Jevons establece una analogía entre valor y energía siguiendo la proporcionalidad mencionada por Aristóteles: "el valor es a nuestra ciencia," dice, "lo que la energía es a la mecánica". También establece una analogía con la ley de gravitación al declarar que la utilidad es una atracción entre un ser que desea y lo que es deseado. Pareto, por otro lado, sostuvo que el equilibrio de un sistema económico ofrece notables similaridades con el equilibrio de un sistema mecánico. Irving Fisher por su parte, en *Investigaciones matemáticas en teoría del valor,* establece una serie de analogías entre la mecánica y la economía. Por ejemplo, los conceptos de partícula, espacio y fuerza son a la física lo que los de individuo, mercancía y utilidad marginal son a la economía.

En el caso de A. Marshall, encontramos que también trató de precisar sus metáforas mediante la formulación de analogías, pero creía que si bien en las fases iniciales del estudio de la economía era útil recurrir a analogías con la física, a medida que el estudio se hacía más complejo debía recurrirse a analogías con la biología. Por ejemplo, así como la biología nos muestra un proceso evolutivo por el cual en los animales superiores tiene lugar una creciente subdivisión de funciones de las partes que los componen y conjuntamente una íntima conexión de esas partes, en la actividad económica de la sociedad se da un proceso creciente de división del trabajo y de coordinación que son análogos a los fenómenos biológicos. Además Marshall señala que una característica de la organización económica moderna es el predominio de la eficiencia (que se expresa en el comportamiento racional maximizador), y establece un nexo con la biología evolucionista señalando que dicha eficiencia asegura la supervivencia del más apto.

Homologías y su uso en economía

En algunos casos, los marginalistas no se contentaron con buscar leyes que fueran análogas (que tuvieran la misma función) sino que intentaron que fuesen homólogas, es decir que tuviesen la misma estructura que las leyes de la ciencia a emular. Sin bien en un sentido general el término "homología" designa algún tipo de similaridad (homos = similar; logos = proporción), en un sentido estricto acorde con el uso que de él se hace en la biología, significa correspondencia en el tipo de estructura. Jevons por ejemplo, nos dice que las ecuaciones de la palanca tienen exactamente la misma forma que las ecuaciones en economía. Pareto por su lado al referirse a las ecuaciones que determinan el equilibrio económico dice que "esas ecuaciones no me parecen nuevas, las conozco bien, son viejas amigas. Son las ecuaciones de la mecánica racional". Debido a ello concluye que "la economía pura es una suerte de mecánica o afín a la mecánica"[1].

Ejemplos contemporáneos de legitimación de la economía

En *La metodología de la Economía Positiva* de Milton Friedman encontramos también el intento de legitimar la economía por medio de la metáfora y la analogía. La metáfora principal está presente: la economía es como la física. Ambas son objetivas, y su finalidad es formular teorías que permitan efectuar predicciones válidas.

En el trabajo mencionado, Friedman enfrenta diversas críticas que se hacen habitualmente a las teorías económicas, pero le interesa especialmente la que sostiene que no son aceptables porque sus supuestos no son realistas. Así, la hipótesis de la maximización de rendimientos es objetada diciendo que los hombres de negocios no se portan realmente como la teoría supone. La estrategia de defensa consistirá en establecer semejanzas con la física, apelando a una analogía con una ley de esa ciencia, como es la ley de la caída de los cuerpos en el vacío. Cualquier aplicación de esta ley a los objetos reales implica razonar diciendo que tal objeto concreto cae como si estuviera cayendo en el vacío siguiendo lo establecido por la ley citada. Análogamente, cualquier aplicación de la hipótesis de la maximización de rendimientos implica razonar diciendo que tal empresario concreto se comporta como si estuviese buscando racionalmente maximizar sus rendimientos esperados, como si tuviese conocimiento completo de los datos necesarios, como si conociese el coste apropiado y las funciones de demanda, como si calculase el coste marginal y la renta marginal de todas las opciones abiertas, etc. En ambas ciencias entonces, la teoría no se acepta por la comparación directa de sus supuestos con la realidad sino por el éxito de sus predicciones.

Cabe señalar que en dicha obra recurre también a una analogía tomada de la biología. Así, para explicar la densidad de hojas alrededor de una árbol, se formula la hipótesis que sostiene que las hojas se sitúan como si cada una de ellas buscase de modo deliberado maximizar la cantidad de luz solar que reciben, como si conociesen también las leyes físicas que determinan la cantidad de luz solar que recibirían en las diversas posiciones y como si pudieran moverse rápidamente hacia la posición conveniente. El hecho de que en realidad las hojas no buscan conscientemente y no conocen las leyes de la ciencia natural y la matemática necesaria para calcular la posición óptima no hace a la hipótesis inaceptable. A pesar de la falsedad de sus supuestos, la hipótesis es muy plausible pues permite predicciones suficientemente exactas.

Por último interesa señalar que este tipo de defensa del status epistemológico de la economía también puede encontrarse en manuales de uso frecuente en la formación de los estudiantes de economía. Como ejemplo podemos referirnos brevemente a la obra *Economía* de S. Fischer, R. Dornbush y R. Schmalensee. En la misma, luego de exponer las características de la economía positiva y la normativa, se concluye diciendo que la primera es una ciencia porque los economistas se comportan como los físicos o los químicos: donde surgen divergencias, éstas se resuelven mediante mayores investigaciones y datos.

Bibliografía

Cohen, I.B. (1994), *Interactions: some contacts between Natural Sciences and the Social Sciences*, The MIT Press.
Black, M. (1966), *Modelos y metáforas*, Editorial Tecnos, Madrid.
Fischer, S., R. Dornbush y R. Schmalensee (1989), *Economía*, Mc Graw-Hill/Interamericana de España.

Friedman, M. (1953), "La metodología de la Economía Positiva" en *Ensayos sobre Economía Positiva*, Editorial Gredos, Madrid, 1967.
Hesse, M. (1966), *Models and Analogies in Sciences*, University of Notre Dame Press.
Mirowski, P. (1989), *More heat than light*, Cambridge University Press.
Mirowski, P. (1994), *Natural Images in economic thought*, Cambridge University Press.
Klamer, A. y **Leonard, T.**, "So what's an economic metaphor?" en Mirowski, P., *Natural Images in economic thought*, Cambridge University Press.
Limoges, C. y **Menard, C.**, "Organization and the division of labor: biological metaphors at work in Alfred Marshall's *Principles of Economics*", en Mirowski, P., *Natural Images in economic thought*.
Murphy, J., "The kinds of order in society" en Mirowski, P., *Natural Images in economic thought*, Cambridge University Press.

Nota

[1] Citado por Philip Mirowski, (1989), pág. 221 (traducción propia).

LA DEFINICIÓN EN BIOLOGÍA

Noemí Acreche
Elena Teresa José
UNSa

Qué es definir

Desde el punto de vista lógico y metodológico, tradicionalmente se considera que "definir" es fijar con exactitud y claridad el significado de una palabra (explicitando en el definiendum lo que está implícito en el definiens) o delimitar la naturaleza de una persona o cosa.

La discusión acerca de si se definen palabras o cosas está relacionada con las posiciones nominalistas o realistas. Mientras que para el nominalismo definir es dar el significado de una palabra, para el realismo es determinar o delimitar la naturaleza de una cosa. La consideración de la naturaleza de una cosa implica la existencia de esencias.

Tipos de definición desde el punto de vista lógico

Aunque cada vez menos se sostiene que hay definiciones reales, cuando se hace referencia a los tipos de definición, se considera generalmente las siguientes: nominales y reales; léxicas y estipulativas; según la denotación (por enumeración, por ejemplos, por ostensión); según la intensión (por género y diferencia; por sinonimia; por contexto; operativamente; recursivamente).

En las ciencias de la naturaleza, las definiciones reales están asociadas a un paradigma fijista de los elementos naturales, creados *esencialmente* idénticos a sí mismos y permanentes a lo largo del tiempo.

Este paradigma fue dominante en el período predarwiniano de la Biología, en el que la actividad fundamental de la disciplina consistió en la división (delimitación de clases aunque imprecisamente definidas), la clasificación de los organismos y la descripción de los mismos en función de criterios de asociación e inclusión.

La concepción fijista estuvo tan arraigada en Biología, que sólo en las últimas décadas se ha despertado la polémica alrededor de la definición de "especie", categoría central en el sistema jerárquico de clasificación usado desde Linneo. A partir de esto, se discute si la especie biológica tiene una existencia real (delimitada por la naturaleza) o bien es un constructo creado por los taxónomos, a partir de un recorte arbitrario y convencional de la realidad.

Esta concepción de la vida implica que las definiciones, al igual que las clases, son inmutables, lo que no ocurre de hecho, ya que la mayoría de las definiciones en ciencias fácticas, cambian a la luz de nuevos descubrimientos, nuevos instrumentos o distintas perspectivas teóricas. Un ejemplo claro de ello, es la definición de "gen".

Criterios para dividir y clasificar

En el trabajo de investigación, el científico a menudo no sigue las técnicas de definición que norma la Lógica, sino que tiene que enfrentar los problemas fijando otros criterios.

Al analizar definiciones usadas corrientemente en Biología, ha resultado poco operativa la clasificación usada por la Lógica. Se detectaron criterios recurrentes propios de la disciplina que podrían considerarse instrumentales para el análisis, tales como: morfológicos, funcionales, de composición, posicionales (de espacio o estática y de tiempo o dinámica), genéticos o causales, analógicos, relacionales y por sinonimia, entre otros.

Los dos primeros son criterios descriptivos, de forma y función, el de composición implica un análisis de componentes a diferentes niveles estructurales (moleculares, histológicos, etc) y en última instancia remite a una descripción, los relacionales se refieren a interacciones entre elementos de sistemas como los analógicos. Los de sinonimia utilizan fundamentalmente categorías del lenguaje. Los criterios descriptivos y relacionales en general nos remiten a posiciones realistas en los investigadores que los utilizan. Este hecho no implica, sin embargo, que no adopten posiciones nominalistas en otros aspectos o en la definición de otros conceptos.

En el trabajo científico se parte de hipótesis por lo que, aunque muchos sostienen que son realistas esencialistas, la labor que desarrollan no puede ser sostenida desde una posición así, porque al formular una conjetura no pueden abarcar la totalidad del objeto, ya que la realidad es multifacética y el lenguaje polisémico.

Por otro lado, para fijar con exactitud y claridad el significado de una palabra, ¿es necesario determinar un criterio que aproxime a precisar lo que se quiere decir?. Si bien la división y la clasificación es convencional y arbitraria, en este caso sí es necesario fijar patrones adecuados para tratar de aproximarse a los fines que se persiguen.

Recordemos la siguiente clasificación que Borges atribuye a:

cierta enciclopedia china que se titula Emporio celestial de conocimientos benévolos. *En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.*

Si bien esta clasificación es una clasificación arbitraria como cualquier otra, no es adecuada desde la Biología Sistemática posiblemente porque, como dice Stebbing (1965, 183)

"Una persona carente de espíritu científico elegiría probablemente características obvias para determinar cuáles subclases han de ser asociadas, pero las características obvias a menudo no son importantes porque no están conectadas pertinentemente. De tal suerte una criada que ordena los libros de un estudiante se orientará muy probablemente por características tales como el tamaño, el color y la encuadernación más bien que por el asunto o los autores de los libros".

Este punto nos remite al tema del realismo versus instrumentalismo. Esta última es la postura según la cual las teorías no son verdaderas ni falsas, sino simples instrumentos para la predicción, mientras que el realismo sostiene que la ciencia ofrece explicaciones objetivas y verdaderas de la realidad. Este planteo se relaciona con la controvertida cuestión acerca de los conceptos teóricos y observacionales.

Desde la taxonomía, los realistas sostienen que los conjuntos de individuos que constituyen una especie tienen existencia real y objetiva. Investigadores de la talla de Huxley, Mayr, Dobzhansky o Simpson han asumido esta posición, haciendo uso de explicaciones evolutivas y filogenéticas.

Las clasificaciones de los organismos realizadas a nivel popular, fuera del contexto científico o taxonómico han sido utilizadas como evidencia de la existencia de las especies biológicas independientemente del investigador que las define como categorías. Mayr en 1969 (Crisci, 1981) refiere que en Nueva Guinea, una tribu de Papuas era capaz de reconocer como entidades diferentes a 136 de 137 especies de aves de la región. Asimismo, otros investigadores hallaron que en la clasificación de los vegetales utilizada por los indios Iztal de México un 63% de las entidades reconocidas tenían su correspondiente nombre lineano.

Aun sosteniendo una postura instrumentalista, no pocas veces la realidad pareciera resistirse a recortes arbitrarios, ya que presenta indiscutibles discontinuidades que sugieren el límite de las clases, que corresponden a sus respectivos conceptos. Como dice Platón en *Fedro* 666 a:

"Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero".

Sin embargo, es difícil entender cómo la diversidad de los organismos, permanentemente cambiante, puede encerrarse en categorías, aun cuando éstas sean provisorias o transitorias. Este problema ha conducido a la formulación de varias docenas de conceptos de "especie", tanto desde el realismo como desde el nominalismo, por lo que la disputa en este campo aun tiene vigencia.

La definición de "gen"

En un campo muy diferente del conocimiento biológico, Peter Portin (1993) ha realizado una revisión que ofrece un claro panorama de la evolución del concepto de gen.

Si se parte de las antiguas sociedades agrarias, se verifica que poseían un conocimiento práctico de la herencia biológica que habían construido a partir de la domesticación de especies animales y vegetales. No menos de un milenio después, Aristóteles afirmaba que el semen del hombre (formado por sangre purificada) poseía poderes formativos abstractos a los que atribuía la capacidad de anular por completo la aportación de la mujer a la herencia.

Hipócrates por su parte, sostenía que la herencia estaba contenida en todo el organismo y no sólo en la sangre. El espermatozoide y el óvulo contendrían un conjunto de esencias originadas en las distintas partes del organismo parental. Esta idea tuvo una gran influencia, hasta el punto que fue aceptada por Darwin, quien denominó gémulas a las partículas hereditarias.

Mendel demolió la idea de que los rasgos son transmitidos siguiendo líneas de sangre y en 1865 propuso por primera vez el concepto de gen (aunque no la palabra), a partir de la herencia particulada: los caracteres están determinados por unidades genéticas discretas que se transmiten de forma intacta a través de las generaciones. Se puede considerar que es con Mendel que el término cobra carácter observacional, aunque sea de manera indirecta.

El término «gen» se debe a Johannsen en 1909 quien quería que esta unidad de la herencia se encuentre libre de cualquier hipótesis con respecto a su naturaleza física o química. A partir de entonces, las definiciones de gen han requerido de criterios operativos y se han basado en los fenómenos de transmisión, mutación, recombinación y función. En el sentido más simple, en el modelo clásico, el gen puede ser visto como la unidad para los cuatro criterios operativos. Este período comenzó con Mendel y culminó en la teoría cromosómica de la herencia.

En otras palabras, en la visión clásica el gen es una unidad indivisible de transmisión, recombinación, mutación y función, un término aparentemente observacional. A pesar de que el concepto clásico parece claro, nunca hubo pruebas de que la unidad de recombinación o de transmisión fuera la misma que la de mutación o complementación.

A partir del conocimiento de la estructura fina (la teoría neoclásica del gen - segunda mitad del siglo XX), las unidades de función se separaron y se llamaron cistrones, mutones y recones.

Un cistrón es un fragmento de DNA que contiene información para la síntesis de un solo polipéptido, mientras que mutones y recones son en la realidad uno o unos pocos nucleótidos. Un mutón es la menor

unidad de material genético cuyo cambio es suficiente para llevar a un fenotipo diferente (un solo par de bases de DNA). El recón es la menor unidad de material genético que puede ser separada de otra por recombinación (un solo par de nucleótidos).

Sin embargo, todos los criterios para definir el "gen" fallan en uno o más aspectos, en cuanto se suman conocimientos de la organización de los genes posibilitados por la tecnología del DNA. Es por ello que la visión actual, llevó al dimensionamiento de su real complejidad, que incluye a genes repetidos, separados, anidados, superpuestos, transponibles, además de los múltiples y complejos promotores, animadores y silenciadores, señales de corriente, señales de control interno, etc.

Como consecuencia, a pesar de nuestra actual comprensión del gen, pareciera ser que sólo queda un concepto abstracto y general con diferentes significados en diferentes contextos (Portin, 1993).

"Cometemos un error muy común cuando creemos ignorar algo porque somos incapaces de definirlo. Si estuviéramos de un humor chestertoniano, diríamos que sólo podemos definir algo cuando no sabemos nada de ello". (Jorge Luis Borges, 2001).

Bibliografía

Borges, J.L. (2001), *Arte poética*, Crítica, pp. 33/34.
Crisci, J.V. (1981) "La Especie: realidad y conceptos". Symposia, IV Jornadas Argentinas de Zoología: 21-32.
Portin, P. (1993), "The concept of the gene: short history and present status". The Quarterly Review of Biology, 68: 173-222.
Stebbing, L. S. (1965), *Introducción a la Lógica Moderna.* México, FCE, p.183.

LA TESIS DEL CONSTREÑIMIENTO (MANGLE) DE LA PRÁCTICA ¿NOVEDAD O ILUSIÓN?

Alejandro Miroli
UBA

Sumario

Este trabajo la tesis central de la concepción de la ciencia de Andrew Pickering: y la sitúa en el marco de las corrientes metacientíficas actuales (sección I), presenta los rasgos centrales de su tesis central TCP o tesis del constreñimiento de la práctica (sección II) y por último desarrolla aquellos rasgos de TCP en que esta concepción ofrece una radical originalidad en el escenario metacientífico contemporáneo: una recuperación de argumentos escépticos en epistemología y una revisión completa de las concepciones tradicionales de desarrollo de las ciencias en el tiempo (sección III).

Introducción

Andrew Pickering[1] ha propuesto un esquema general para el análisis de las ciencias que resume en una tesis: la tesis del constreñimiento (mangle[2]) de la práctica (en adelante TCP). Esta propuesta surge en el marco de una serie de posiciones reflexivas sobre las ciencias, que podemos resumir en tres olas: (I) la

primera ola suponía que la objetividad de las ciencias era «...product of some special scientific rationality, usually conceived in terms of normative standards supposed to be operative in theory-choice...», esos estándares eras considerados independientes de toda instancia social y correspondían - más o menos- a las versiones cristalizadas en las clásicas obras de K. Popper, C. Hempel, E. Nagel y R. Carnap (Pickering b,110), (II) la segunda ola dependía de la sociología del conocimiento científico - en particular las tesis relativistas de cuño sociológico que sostienen entre otros B. Barnes, D. Bloor, H. Collins y S. Shapin (en adelante enfoque SSK)- según el cual «... particular bodies of scientific knowledge are sustained and developed by particular communities of consumers and users in the light of their particular interests <y tales cuerpos de conocimiento> ...does not «float free» of its condition of production and use ...» (ídem anterior), (III) por último, la tercera ola era la concepción historicista que «...has emerged largely through detailed studies of scientific practice <examinando> how particular directions of cultural extension are singled out from the indefinite range of possibilities» (Pickering b, 111) y que entre otros tuvo como fuentes a (I) el estudio antropológico de los laboratorios (B. Latour y S. Woolgar, K. Knorr Cetina, (ii) los desarrollos inspirados en la etnometodología (H, Garfinkel *et. al*), y (iii) desarrollos en filosofía de la ciencia, fundados en un estudio empírico de las actividades de los científicos (I. Hacking, N. Cartwright, A. Fine).

Exposición

El marco general de TCP es lo que Pickering llama un enfoque/lenguaje performativo de las ciencias (Pickering c, ps. 6-7), en el que «... science is regarded a field of powers, capacities, and performances, situated in machinic captures of material agency ... agency that comes at us from outside the human realm ...» (Pickering c, 6-7), que supone que las ciencias se pueden comprender «...without any appeal to special and enduring principles of scientific culture» (Pickering b, 111), y que se opone a un enfoque/lenguaje representacional de las ciencias que considere a las ciencias como alguna forma de conocimiento proposicional

La unidad para el análisis de las disciplinas científicas son los actos de modelización: i.e. ejecuciones (performances) de captura maquinística de fragmentos del campo de relaciones entre agentes humanos y agentes materiales donde las nociones de agencia/actor humano y de agencia material se caracterizan como "...objects that dò things in the world..." (Pickering c, 9). En términos de tales unidades se caracterizan las nociones centrales del enfoque/lenguaje performativo: cultura y práctica. La primera noción no ofrece problemas de interpretación, ya que su uso es análogo al uso que hacen los antropólogos culturales i.e. la cultura incluye "...all of the resources, many of them humble and mundane, that scientists deploy and transform in their pactice...(Pickering, a, n.1). La diferencia real entre la propuesta de Pickering y las anteriores está en la segunda noción: en efecto si tomamos las tres olas de reflexión metacientífica antes mencionadas (i) la noción de práctica que subyace a la concepción objetivista-heredada sería "...an appraisal of conceptual knowledge claims against observational knowledge...ideally governed by some logic or method" (Pickering a, n.2) - o sea una noción de práctica instrumental- ; (II) por otro lado la noción de práctica que subyace al enfoque SSK dependerá de una noción de cultura técnica en cuyo marco la práctica será un proceso de sin fin modelizaciones estructurado por ciertos intereses sociales que servirán como criterios de evaluación de los modelos propuestos, y permitirían la selección y validación de algunas de ellos (Pickering a, 4-5). En suma las dos primeras olas *consideraban a la práctica dentro del conocimiento -o dentro de un enfoque/lenguaje representacional-*, mientras que el enfoque/lenguaje performativo la considera *fuera del conocimiento.* Pickering distingue dos nociones de práctica: una noción genérica y singular de Práctica entendida como "...the work of cultural extension and transformation in time..." (Pickering c, 4) y una noción específica y plural, las prácticas que son procedimentales e internas a las disciplinas.

De acuerdo con TCP los modelos*[3]; resultantes de los actos de modelización están sometidos a un constante ajuste (tuning) en que las agencias humanas y materiales van adquiriendo nuevas formas de vinculación y convergencia de unas a otras (Pickering c, 16). Así el constreñimiento consiste en explicar cómo de entre todas las infinitas variaciones posibles de asociación de elementos culturales que puedan fijarse en modelos*, sólo hay unas pocas o incluso puede haber una sola, que se mantengan estables o clausuradas. Y este proceso se reitera en forma constante y permanente conformando una dialéctica en la que ciertos agentes materiales o humanos se oponen, o - como lo llama Pickering -, ofrecen resistencia

contra ciertas modelizaciones y contra ulteriores reacomodamientos de sucesivos actos de modelización. En el marco de esta dialéctica de resistencia y reacomodamiento la Práctica será una interacción en tiempo real entre agentes materiales y agentes humanos en los que los agentes humanos capturan parte de las agencia material en modelos maquinísticos o cuasimaquinísticos (machinelike) que a su vez serán nuevos agentes materiales que retornan a interactuar con los agentes materiales y humanos previos (i.e. "Scientists are human agents in a field of material agency which they struggle to capture in machines....material and human agency are reciprocally and emergently intertwined in this struggle (Pickering c, 21). En ese marco se entiende a las disciplinas cognitivas como fragmentos del campo de relaciones simétricas de agencia entre agentes materiales y agentes humanos en el que se producen ciertas capturas y modelizaciones que son ellas mismas fragmentos del mismo campo y cuyas configuraciones y reconfiguraciones están determinadas por una dialéctica de resistencia y reacomodamiento (Pickering c, 12-16).

Así TCP: (i) examina los actos de extensión y transformación cultural de las ciencias a través del tiempo (=Práctica), (ii) renuncia a la comparación de los productos de la extensión cultural con estándares de algún tipo -sean lógicos o sociológicos-, (iii) rechaza el estudio retrospectivo de los actos de extensión cultural sea postulando algún resultado ideal al que tales actos debieran llegar y que permitiría juzgar "hacia atrás", sea a partir de algún logro que permita explicar el proceso que llevo hacia él desde el pasado, defendiendo un examen en tiempo real de la Práctica, (iv) sostiene que los resultados de tales actos de extensión cultural no son representaciones de ninguna clase ni tienen ninguna naturaleza semiótica sino que son ejecuciones (*performances*) que esencialmente suponen la producción de máquinas para operar en tales fragmentos del campo de agencia. Por último cabe decir que el rechazo del supuesto de cientificidad externa permite que "...there is no contradiction in asserting the simultaneous objectivity, relativity and historicity of scientific knowledge" (Pickering b, 120).

Evaluación

Dadas las limitaciones de este trabajo nos limitaremos a remarcar dos puntos que a mi juicio son los más importantes que presenta TCP.

(I) Pickering sostiene que TCP logra superar las dicotomías previas, - teoría vs. práctica, lenguaje teórico vs. lenguaje observacional, contexto de descubrimiento vs. contexto de justificación- las que suponen el enfoque/lenguaje representacional; en particular TCP logra superar la dicotomía entre objetivismo y relativismo sociologistas, ya que sostienen que esta dicotomía tiene un supuesto común "If objective knowledge is objective by... adherence to enduring standards then scientific knowledge is not objective on my account <n>either is socially relative, if such relativity is articulated in terms or pre-existing goals or interest" (Pickering *b*, 117). En suma lo que sostiene es que apelar a estándares o fines de evaluación de la ciencia - sea dependientes de la lógica como en la concepción heredada, o de la sociedad, como en las diversas concepciones sociologistas - es una consecuencia de adoptar el enfoque/lenguaje representacional con sus supuestos humanistas y - si se me permite la palabra- algoritmicistas. Encarada la cuestión desde el punto de vista performativo, se podrá afirmar al mismo tiempo un objetivismo - entendido como "...a property of the products that temporally emerge from a posthumanly decentered process..." (Pickering c, 197) i.e. no arbitrariedad de formulaciones de conocimiento que al incorporar agentes materiales y reconfiguraciones del campo de al agencia material y humana trasciende las proyecciones de fantasías y deseos sólo humanos- y un hiperrrelativismo - entendido en el marco de la emergencia no finalista como "...the meshing of contingency and structure in the mangle" (Pickering b, 118). Este rechazo de las normas lo lleva a sostener que ".No finite set of rules can serve to explain practice and closure." (Pickering c, 198).

Pickering rechaza las normas epistémicas pero cuando presenta la noción de agencia no estándar cae en una inconsecuencia que se puede resumir en un dilema: o (i) o se aceptan algunas instancias de fundamentación, o (ii) se cae en un argumento pirrónico. Al presentar esta noción, Pickering reconoce que a las nociones de agencia humana estándar y agencia material estándar, se han opuesto nociones de agencia humana no estándar y de agencia material no estándar v.g. Carlos Castañeda y su serie de obras inspiradas en un chamán yaqui - Don Juan -. quien lo guía para adquirir ciertas capacidades "...viewing contemporary events far removed in space, flying like a bird, being in two places at once, conversing with the spirits of hallucinogenic mushrooms ... these are examples of what I would call non nonstand-

ard human agency..." (Pickering c, 243). En general tales agencias no estándares "...violates our customary understanding of our own powers ant those in the world ... and to transgress the separating of the human and the nonhuman that we take for granted" (ídem 245). Esta noción lo lleva a entender la inconmensurabilidad entre agentes estándares y agentes no estándares: como una inconmensurabilidad (performativa) de poderes v.g. "...the idea that within differents cultures human beings and the material world might exhibit capacities for action quite different from those we customarily attribute to them." (ídem, 245). Y aquí surge una pregunta que podemos llamar la pregunta por la diferencia epistémica relevante: "..."Should we take accounts of nonstandard agency at face value the way that I have taken accounts of standard human agency and material agency face value?" (ídem). Supongamos que los reclamos del brujo yaqui sean tan contingentemente emergentes a su campo de agencia material y humano y tan estabilizados y clausurados por la dialéctica del constreñimiento que opera sobre él (posibilidad que el propio Pickering acepta) como los reclamos de los físicos cuánticos, o sea supongamos que digamos que los reclamos de conocimiento de Don Juan sean objetivos e hiperrelativos. En ese caso lo único que me queda es constatar que allí hay tales reclamos de agencia y aquí hay otros reclamos de agencia, sin abrir juicio sobre lo que hay allí (o aquí). Esto es lo que sostiene Pickering cuando dice que "I feel happy enough talking about standard material and human agency because I have a lot of experience of it, ...I live in a world or machines having orthodox powers, and I need only credit the scientists >I have discussed with human powers similar to my own in tinkering with equipment" (ídem) y sólo me queda superar la barrera de la inconmensurabilidad performativa con la iniciacion v.g. "One can only contemplate nonstandard performativity -with fascination or disgust- and perhaps tryt o learn the odd nostandard performance oneself" (ídem, 246). Todo esto nos lleva a un terreno conocido: la posición de (i) constatar diferencias sin abrir juicio acerca de los valores declarados de cada una de ellas o de los distintos criterios que se puedan encontrar, (ii) limitarse a aquello que a uno se le presenta, sin sostener pretensiones de que lo que se me presenta sea mejor o mas verdadero que lo que no se me presenta, y (iii) rechazar toda enseñanza general y en caso de querer aquello que se le presenta a un tercero, tratar de iniciarme en esto sin aceptar los juicios de conocimiento del tercero. Todo esto que sostiene Pickering, tiene un sabor clásico: se trata del núcleo de la actitud pirrónica o escéptica radical. Y si fuera el caso que Pickering está proponiendo un análisis pirrónico de las ciencias sería fascinante y yo lo celebraría. Pero hay un problema: Pickering sostiene que TCP es un antirrealismo no escéptico (Pickering c, 190). En efecto si bien el rechazo de un enfoque/ lenguaje representacional lleva a rechazar cualquier noción de correspondencia o distancia o grado de aproximación medible entre formulaciones de conocimiento y realidad, Pickering sostiene que dentro del enfoque/lenguaje performativo hay una noción de relación conocimiento-realidad: "it is a noncorrespondence realism...<that> specifies nontrivial links between knowledge and the world... i.e. interactive stabilisation of machinic performances and conceptual strata: these alignments of the material world with the world of representation are what sustain specific facts and theories and give them their precise form." (Pickering c,182-3). Y el resultado de esto es que "...it seems necessary to suppose that the situatedness and path dependence of the mangle somehow (and sometimes) wash out, so that scientific knowledge eventually, converges on a mirroring relation to nature, independent of where scientific practice starts from and whatever direction off in" (ídem, 185). Y aquí aparece el dilema: o Pickering acepta una conclusión escéptica radical, y renuncia a toda forma de aceptar diferencias epistémicas de algún tipo, o nos encontramos con algo ya familiar: viejo vino inductivista en nuevas odres de constreñimiento.

(II) Mientras el primer punto enfatiza una cierta incoherencia del proyecto TCP, este punto enfatiza una virtud. Ya hemos señalado que TCP es un enfoque de tiempo real. Y esto entraña que TCP ofrezca nociones de historicidad y temporalidad radicalmente diferente a la convencional (que dependería el enfoque/lenguaje representacional), que podemos llamar respectivamente historia anterior e historia posterior. En efecto los historiadores son conscientes de su situación estar haciendo una investigación sobre eventos luego que estos suceden, lo cual es obvio; pero no es tan obvio que la mirada del historiador ya está contaminada por su perspectiva temporal, por su situación privilegiada - respecto de los actores de la situación historiada- de conocer el resultado de los eventos, generando una asimetría entre el historiador y el actor:; esta es la perspectiva que podemos llamar historia posterior. Pues bien toda la obra de Pickering es un enorme esfuerzo para rechazar esta perspectiva privilegiada, proponiendo una alternativa que podemos llamar historia anterior. Esto se enmarca en el rechazo general de los enfoque humanísticos, aquellos que apelan a "<a>ttributes of specifically human agency -desires, interests, rules,

knowledge, social structure, and whatever- are invoked to explain the phenomena at issue" y su reemplazo por "...a *posthumanist* social theory, one that recognises form the star that the contours of material and human agency reciprocally constitute one another." (Pickering d,164). En esta relación se da el afinamiento (tuning) y el constreñimiento entre ambas agencias como un "...temporally emergent process..." que de lugar a una historia de la agencia - emergente, en tiempo real, no direccional-, v.g. "...which would centred on great, enduring, and conspicuously visibles sites of encounter of human and nonhuman agency, such as the factory,...and the battlefield" (ídem, 165-5). En estos lugares de encuentro surgen permanentemente novedades, y por eso no puede ser reducido a ninguna determinación humanista que eliminaría el componente agente material de tal novedad. Por ello Pickering sostiene que la adopción del enfoque/lenguaje performativo nos lleva a una nueva forma de historiografía - que recogerá esta mutua conformación de agencias donde ninguna es privilegiada- la historiografía (anterior) performativa no representacional, caracterizada como "...our business might be to explore open-ended transformation of science and society in terms of the temporally emergent making and breaking of cultural alignments and associations with the worlds of production and consumption, *transformation understood as having no determinate destination in advance of practice*" (Pickering c,232). Esta noción de historia anterior supone la noción conexa de emergencia, por la que debe entenderse que "...<in temporal emergence the scientist> has no way of knowing in advance ...<the machinistic appropriation of material agency, and> nothing identifiably present when he embarked on these passages of practice determined the future of the material configurations...There is no real-time explanation for the particular pattern of resistances...in practice resistances appeared as if *by chance* -they *just happened*. This is the strong sense of temporal emergence implicit in the mangle." (Pickering c, 52-3). Tal emergencia será entonces una suma contingencia sin ningún residuo finalista, y como lo resume el propio Pickering "...the historicism of the mangle ...is temporal emergence seen from a a different angle, looking backward instead of forward in time" (Pickering c, 209) y la contingencia radical será que "Scientific culture ...including scientific knowledge has to be seen as intrinsically historical, in that its specific contents are a function of the temporally emergent contingencies of its production..." Pickering c, 209). Esta es dicha con todas las letras, la tesis de la simetría entre el agente humano que opera en el tiempo produciendo extensiones de la cultura científica en el proceso de constreñimiento, y el historiador que revista desde el futuro de ese agente, los resultados a que arribe ese particular episodio del constreñimiento. Así la historia anterior surge de una doble simetría: entre agencia humana y material - la que necesariamente debe ser tratada en forma posthumanística - y entre los agentes en el constreñimiento y el historiador posterior que investiga a donde - sin quererlo- llegó este constreñimiento.

Notas

[1] «From Science as Knowledge to Science as Practice», en A. Pickering (ed.) *Science as Practice and Culture* (en adelante Pickering a.), University of Chicago Press, Chicago, 1992, 1-26, «Objectivity and the Mangle of Practice» en Allan Megill (ed.) *Rethinking Objectivity*, Duke University Press, Durham, 1994, 109.125 (en adelante Pickering b) y *The Mangle of Practice. Time, Agency and Science*, The University of Chicago Press, 1998 (en adelante Pickering c.), y «Practice and posthumanism» en Theodore Schatzki et a. (eds.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge, Londres, 2000, ps. 163-175. (Pickering d). En todos los casos los subrayados son nuestros

[2] La novedad de TCP se refleja en un lenguaje fuertemente idiosincrásico v.g. "mangle", "tuning", "dance of agency", "material agency", "machinelike practice", "representational chains", "temporal emergence", "modelling vectors" "machinic inconmmensurability", "performative inconmmensurability" "disciplinary agency", "dance of agency", "machinic captures", etc. ; "mangle" - que él emplea en el sentido de escurridor mecánico para ropa lavada- se emplea como una metáfora que no puede entenderse literalmente ("If pressed too hard, the mangle metaphor quickly breaks down" c, 23 n. 37). Dado que la traducción literal resulta imposible hemos preferido la expresión *constreñimiento*, porque refleja la idea que quiere trasmitir Pickering, de una manera mas precisa que sus alternativas *fragmentación o descuartizamiento*.

[3] Usamos la expresión modelo* (así con asterisco) para distinguir entre el uso que Pickering hace y los usos estándares de tal expresión. En efecto para nuestro autor un modelo no es ningún elemento representacional o cognitivo ni tampoco es el resultado de algún proceso, sino que es un fragmento de una trama de relaciones que incluye científicos, bibliotecarios, máquinas, informes escritos, maquetas y gráficos, reglas de archivo de información, simulaciones en computadora, etc. Este uso es radicalmente diferente de los usos estándares como para que señalemos de alguna manera que son distintos.

FAHCE Biblioteca Central
Nro. Inv. 93842
Sig. Top 1- CON- t.1

ÍNDICE

PROLOGO ---------- 9

INVITADOS/AS

Una mirada heideggeriana de la convencionalmente llamada Coatlicue. *Angel Alonso Salas* ---------- 13

Newton versus Descartes: el problema del movimiento y el espacio o por qué nada puede estar tan lleno como puede estarlo. *Laura Benítez Grobet* ---------- 21

Radical probabilism and "objective" probability. *María Carla Galavotti* ---------- 29

Contra la inconcebibilidad de la interacción mente-cuerpo cartesiana: semejanza esencial y signo. *Zuraya Monroy Nazr* ---------- 34

Geometría natural y Geometría de coordenadas en la concepción espacial cartesiana. *Alejandra Velázquez Zaragoza* ---------- 38

MESAS REDONDAS

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA ---------- 45

Filosofía y Literatura: entre la discusión de principios y las estrategias didácticas. *Alcira Bonilla* ----- 47

Los límites de la enseñanza filosófica en la escuela. *Alejandro A. Cerletti* ---------- 50

Los contenidos de la enseñanza filosófica: un delicado equilibrio. *M. Frasinetti de Gallo* ---------- 56

La filosofía que aprendemos cuando dicen que nos enseñan filosofía. *Beatriz Güerci de Siufi* ---------- 61

Las decisiones de los profesores de Filosofía. *María Isabel Houlston* ---------- 65

¿Qué me gustaría que mis alumnos aprendan cuando digo que enseño Filosofía?. *Elena T. José* ------- 71

¿Es posible enseñar a pensar?. *Walter Omar Kohan* ---------- 73

La filosofía en el nivel Polimodal: algunas aproximaciones para su abordaje. *Carlos Páez* ---------- 80

Una mirada hacia las prácticas docentes en S. M. de Tucumán. *Sara del Valle Paz de Vargiu* ---------- 83

Notas de un docente de filosofía dirigidas a la comunidad de investigadores de la enseñanza de la filosofía. *Hugo Osvaldo Saravia* ---------- 86

El desafío de enseñar a pensar. *Nicolás Zavadivker* ---------- 89

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS EN METAFILOSOFÍA ---------- 93

¿Post-post metafísica? El carácter proteico de la filosofía postmetafísica y las vocaciones del filosofar. *Francisco Naishtat* ---------- 95

Campos controversiales y progreso en Filosofía. *Oscar Nudler* ---------- 102

UNIVERSIDAD Y MUNDIALIZACIONES: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS Y FILOSÓFICAS -- 109

Por una filosofía política de la educación superior. *Francisco Naishtat* ---- 111

¿Educación permanente?. *George Navet* ---- 113

La idea de universidad y sus múltiples voces. *Ana María García Raggio* ---- 118

La globalización universitaria. *Perla Aronson* ---- 123

Recuperar el sentido mundial de la universidad. *Victoria Noemí Kandel* ---- 129

LA EPISTEMOLOGÍA EN LA ENSEÑANZA DE LAS CIENCIAS NATURALES ---- 133

Nuevas intromisiones epistemológicas en la enseñanza de las Ciencias Naturales. *Hernán Miguel* ---- 135

La formación epistemológica de los especialistas en enseñanza de las ciencias naturales y exactas. *Jorge Paruelo* ---- 139

Cómo unas teorías pueden operar sobre otras de acuerdo con diferentes contextos de aplicación. *Marcelo Leonardo Levinas* ---- 143

SEXUALIDADES MIGRANTES: GÉNERO Y TRANSGÉNERO ---- 147

Presentación. *Diana Maffía* ---- 149

Un itinerario político del travestismo. *Lohana Berkins* ---- 150

Pensar la intersexualidad, hoy. *Mauro Cabral* ---- 153

Los *cuerpos* del feminismo. *Josefina Fernández* ---- 157

¿ES O SE HACE? REALISMO Y CONSTRUCTIVISMO EN EL PENSAMIENTO DE NELSON GOODMAN ---- 165

El constructivismo de Nelson Goodman y el problema de la corrección de los mundos. *María Fernanda Botti* ---- 167

El ser se hace de muchas maneras. *Samuel Cabanchik* ---- 169

La relación entre el mundo y las versiones en la filosofía de N. Goodman. *Mónica Cabrera* ---- 176

La Quinta Sinfonía y el teorema de Pitágoras: ¿entes ideales o formaciones culturales?. *Diana Cohen* ---- 178

Crítica al Constructivismo Trascendental. *Federico Penelas* ---- 181

Arte y ciencia: los límites de la continuidad. *Liza Skidelsky - Diana Pérez* ---- 184

HOMENAJE A ANDRÉS RAGGIO ---- 189

Andrés Raggio y cómo se piensa en matemática. *Horacio Fass* ---- 191

El pensamiento original de Andrés Raggio. *Gladys Palau* ---- 195

¿SPINOZA CONTEMPORÁNEO? TEMAS DE ÉTICA Y POLÍTICA ---- 199

El suicidio ¿acto imposible?. *Diana Cohen* ---- 201

Prudencia y melancolía en Spinoza. *Diego Tatián* ---- 204

CONCEPCIONES SEMÁNTICAS DE LA CIENCIA ---- 209

Presentación *Pablo Lorenzano* ---- 211

Concepciones semánticas como programa represesentacionalista de la ciencia. *Adriana Gonzalo* ---- 212

Comunidad y generación científica: el caso de "La personalidad autoritaria". *Eduardo Sota - Norma Horenstein* ---- 215

CONSTRUCCIONES DE SUJETO Y DECONSTRUCCIONES DE GÉNERO ---- 221

Presentación. *María Luisa Femenías – María Spadaro* ---- 223

¿El Feminismo como dilema post-moderno?. *Mónica Da Cunha María de los Angeles Ruiz* ---- 224

Judith Butler: Las "mujeres" como categoría política. *María Giannoni - Mónica Gluck* ---- 227

Luisa Muraro: El orden simbólico de la madre. *María Marta Herrera* ---- 231

Simone de Beauvoir : Aproximaciones a la (auto) construcción del sujeto mujer. *Mayra Leciñana* ---- 234

Generando genealogías. *Laura B. Morroni - María Marta Herrera* ---- 240

ALGUNOS TEMAS CENTRALES A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HOBBES ---- 245

La libertad del súbdito en el Leviathan de Hobbes. *Margarita Costa* ---- 247

Fisura originaria en el Estado-Leviatán. *Andrés Dileo* ---- 250

RAZÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA ---- 253

El liberalismo político y las virtudes ciudadanas. El ejemplo de la civilidad. *M. Victoria Costa* ---- 255

Acerca de las dificultades para justificar la neutralidad liberal. *Mariano Garreta Leclerc* ---- 260

Razón pública y democracia deliberativa. *Osvaldo Guariglia* ---- 265

EL DESCUBRIMIENTO CIENTÍFICO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS REGLAS HEURÍSTICAS ---- 271

El Teorema de Ramsey y la búsqueda de patrones. *Víctor Rodriguez* ---- *273*

Evolución, variación ciega y descubrimiento como heurística. *J. Ahumada* ---- 275

Reflexiones sobre heurísticas en ciencias de lo artificial. *Marzio Pantalone* ---- 280

GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE CIUDADANÍA ---- 285

Derechos sexuales y reproductivos. Notas para la memoria de la promulgación de la ley de Salud Reproductiva en la Ciudad de Buenos Aires. *Dora Barrancos* ---- 287

Ciudadanía, y (des)igualdad de género. *Mercedes Boschi* ---- 294

Pensar la ciudadanía desde el género. *María Julia Palacios* ---- 299

Género y ciudadanía. El debate sobre la ley de salud reproductiva en Salta. *Violeta Carrique – Rubén E. Correa* ---- 304

PROUST: ENTRE LAS ARTES DE SU TIEMPO Y DEL PASADO ---- 313

Las lámparas de Ruskin. *María Luján Ferrari* ---- 315

La idolatría del arte en Marcel Proust. *Analía Melamed* ---- 320

Proust y la obra de arte total. *Julio César Morán* ---- 324

Algo sobre retratos. Consideraciones sobre la concepción pictórica en el universo proustiano. *Silvia Solas* ---- 327

SPINOZA: DEL PATHOS AL ETHOS ---- 331

Presentación. *Diana Cohen* ---- 333

Consideración breve sobre los argumentos por regreso al infinito en la filosofía de Spinoza. *Diego López Rosende* ---- 334

Una lectura de Spinoza en clave dialéctica. *M. Ignacio Marcote* ---- 337

Nietzsche y Spinoza: fuerzas en tensión. *Héctor Monteserín* ---- 340

Otro e Infinito en Spinoza. *Patricia Olmo* ---- 344

La virtud de los impíos: hacia una interpretación materialista del sistema de la sustancia. *Mariano Pérez Carrasco* ---- 347

El motivo del miedo en el tratado político. *Eugenia Puccio* ---- 350

COMISIONES I

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ---- 357

Sobre "La Condición Humana". *Jorge Alejandro López* ---- 359

Max Scheler y una definición del hombre. *María de las Mercedes O'Leary* ---- 364

Acerca de las estrategias de recuperación del imaginario colonizado. *María Antonia Solaro* ---- 367

Algunas consideraciones acerca de las relaciones con el otro desde la perspectiva de *L' être et le néant* y *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre. *María José Zapata* ---- 370

ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA ---- 375

«Analogía» en la enseñanza de las ciencias naturales. *O. Ares - A. Di Sciullo – G. Jiménez - H. Miguel – J. Paruelo – L.Reynoso* ---- 377

Filosofía y Literatura: entre la discusión de principios y las estrategias didácticas. *Alcira B. Bonilla* ---- *381*

Enseñanza de la filosofía, institución escolar y Estado. *Alejandro A. Cerletti* ---- 385

Cuestiones relativas a la enseñanza de la filosofía a nivel introductorio. *Edith A. Elorza - Alfredo B. Tzveibel* ---- 388

Acerca de la enseñanza de la Historia de la Filosofía. *Cristina Genovese - Beatriz Podestá* ---- 391

Del ágora a la academia y del análisis de la realidad al comentario de autores. *Elena Teresa José Nicolás Zavadivker* ---- 395

Filosofía, curriculum y formación docente. *Alejandro López* ---- 398

Reflexiones en torno a la necesidad de la Filosofía: implicancias educativas y su vinculación con el mundo de la Lógica. *Mercedes Palacio M- Beatriz Mattar de Espósito* ---- 400

¿Qué es investigar en filosofía? Un viejo problema para comprender y explicar nuevos desafíos. *Marta Pérez* ---- 406

La Lógica en el Polimodal. *Miguel Angel Santillán* ---- 411

Reflexiones sobre la relación entre educación superior, estado y sociedad. *Deborah Slek - María Verónica Galfione* ---- 415

Más allá de "Las tenebrosas orillas del pensamiento" o el drama de Baruch S'spinoza: un escenario para la enseñanza de la filosofía y la literatura. *Marcela Sosa- Rosario Sosa* ---- 419

Capacitación en Formación Ética y Ciudadana: algunas experiencias. *Analía del Valle Manzur Laura Urbina Valor* ---- 422

ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE ---- 427

Benjamin y las claves del arte contemporáneo. *Griselda Barale* ---- 429

El saber histórico-artístico y la experiencia estética. *Gabriel Oscar Blanco* ---- 432

Escritura: muerte e inmortalidad. *Arturo H. Cuervo* ---- 435

Acerca de las actitudes bellas y las actitudes Morales. *Déborah F. Chabes* ---- 438

La experiencia de lo sublime en Kant. *María Verónica Galfione* ---- 442

Concepción estética y artística de los hispanojudíos. *Amira del Valle Juri* ---- 445

La angustia y lo sublime. *Gustavo Lavergata* ---- 448

El travestismo artístico de Proust. *Julio César Moran* ---- 451

Otro lugar del arte. *Marzio Pantalone* ---- 454

La valoración platónica del arte: a propósito de la música en el libro II de las *Leyes*. *Bárbara Steinman* ---- 458

ETICA ---- 469

Los supuestos (metafísicos) no tematizados en la noción rawlsiana de "fairness". *Fernando Aranda Fraga* ---- 471

Compasión y responsabilidad por el otro. *Héctor Oscar Arrese Igor* ---- 474

Presencia y función de la *Antígona* de Sófocles en la ética contemporánea. *Alcira B. Bonilla* ---- 477

El problema del multiculturalismo: los riesgos de la igualdad. *Nair Teresa Guiber* ---- 481

Realidad, verdad y Fundamentalismo. *Oscar Mauricio Ortin* ---- 484

Violentos: ¿justicieros o víctimas. *Luisa Ripa* ---- 487

Confianza, prosperidad e integración social. *Lucía Solís - Caro Figueroa* ---- 492

Maurice Blondel y su Filosofía de la Acción. *María Belén Tell* ---- 495

Etica y actualidad: la modernidad según Foucault. *Hernán Ulm* ---- 499

ETICA APLICADA ---- 503

Argumentos terapéuticos en Epicuro. *Cristina Marta Ambrosini* ---- 505

Algunas consideraciones sobre las condiciones, internas y externas, de la medicalización de la Epidemiología. *Fernanda Bonet - Jorge Quesada Gauna* ---- 507

¿Es posible una racionalidad ambiental?. *Raquel Cornejo, Marta L.de Viana, Marta Quintana* ---- 512

Un posible consenso intercultural sobre los derechos humanos. *Jorge R. De Miguel* ---- 515

Michael Walzer, la igualdad compleja y el caso de la atención médica. *Cristian Dimitriu* ---- 519

Argumentos autonomistas y consecuencialistas en torno al etiquetado de los alimentos. *María Teresa La Valle* ---- 523

Decisiones reproductivas y genética. *Florencia Luna* ---- 526

El concepto de aborto y su defensa. *Julieta Manterola* ---- 530

El binomio médico paciente: una relación asimétrica. *Margarita Pilar Pérez De Nucci* ---- 533

Notas para un debate racional en Bioética. *Cecilia Pourrieux* ---- 537

Ética Y Alcoholismo. *Claudia Sanese* ---- 540

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA I ---- 543

En torno a la ciencia de Manuel Trevijano Etcheverría: un ejemplo de la injerencia de valores en la ciencia. *Ricardo Alonso – Rosario Sosa* ---- 545

El debate epistemológico entre investigación cuantitativa y cualitativa a partir de la oposición paradigmática entre Modernidad y Postmodernidad. *Fernando Aranda Fraga* ---- 548

Del Determinismo al Caos. ¿Un modo de ver la naturaleza?. *Daniela Bargardi* ---- 552

Acerca de Newton y la influencia de su obra. *Alfredo Bass* ---- 555

La Economía y el modelo galileano de ciencia. *Eduardo Luis Bianchini* ---- 559

La estabilidad del conocimiento en las ciencias de laboratorio. *María Luján Christiansen* ---- 562

El concepto de predicción «novedosa» en Leplin. *Manuel Comesaña* ---- 566

Hacia una fundamentación trascendental de la física cuántica. *Andrea Costa, Graciela Domenech, Hernán Bruno Pringe, Christian de Ronde* ---- 568

Mecánica: preludio al Mecanicismo. *Eduardo H. Flichman* ---- 572

Evidencia y epistemología naturalizada. *Rodolfo Gaeta -Nélida Gentile* ---- 575

Selección natural y selección artificial. *Santiago Ginnobili* ---- 582

Los rasgos de familia en las "posturas pragmáticas". *Graciela Gómez* ---- 585

El status epistemológico de la economía. *Claudio González - Rosana Tagliabué* ---- 588

La definición en Biología. *Noemí Acreche - Elena Teresa José* ---- 591

La tesis del constreñimiento (mangle) de la práctica ¿novedad o ilusión?. *Alejandro Miroli* ---- 594

FAI ICE Biblioteca Central
Forma ada.: CANJE